



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



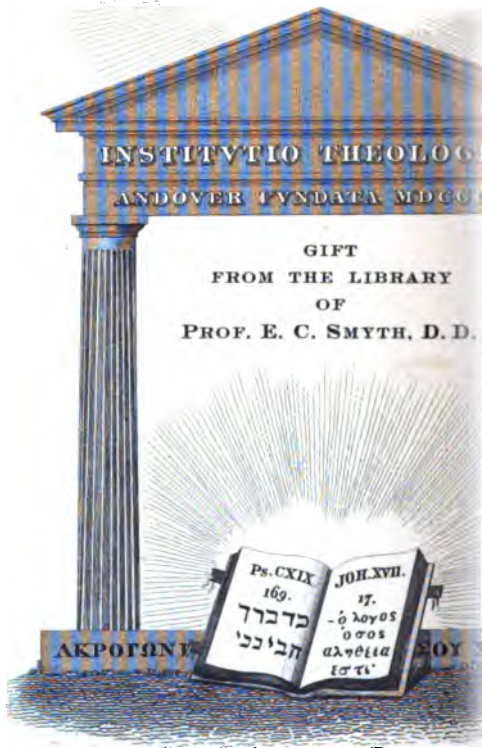
604.7

T30.6

1874/8

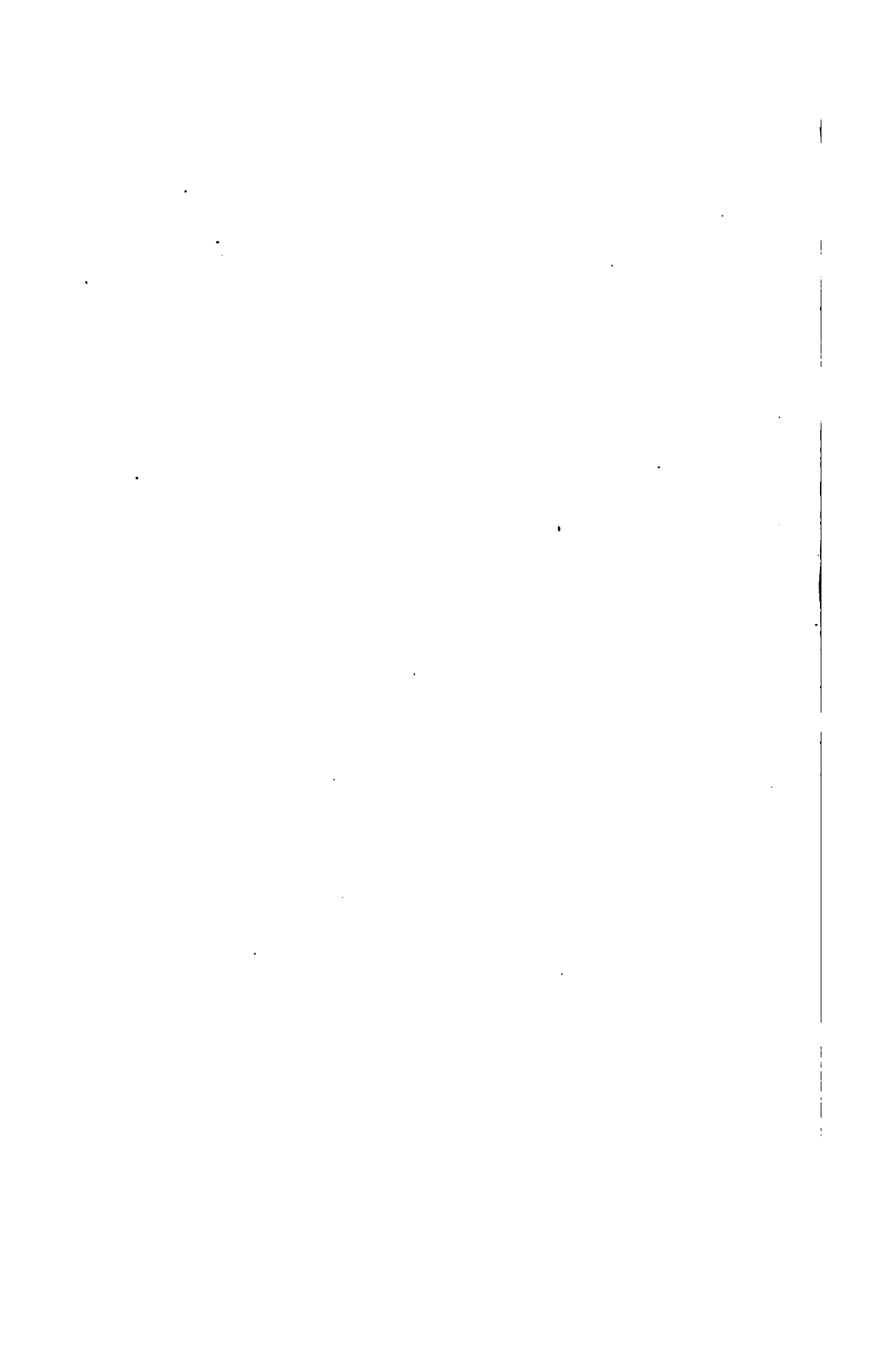
V.9

יהוה



**SOMME**  
**MOLOGIQUE**





**SOMME**  
**THÉOLOGIQUE**

**Vu les traités internationaux relatifs à la propriété littéraire, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation de l'Auteur ou de l'Éditeur.**

**58323**



SOMME  
**THÉOLOGIQUE**

DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

---

TROISIÈME ÉDITION

---

TOME NEUVIÈME



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR,  
43, RUE DELAMBRE, 43.

1874

ANDOVER THEOL. SEMINARY  
AUG 3-1905  
— LIBRARY. —

58323

604.7  
730.6  
18747  
v.9

SOMME

# THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN.

---

## SECONDE PARTIE DE LA SECONDE

(SUITE).

---

### TRAITÉ

DES VERTUS CARDINALES

(Suite).

### QUESTION LXXX.

*Des parties potentielles de la justice.*

Nous allons étudier les parties potentielles de la justice, c'est-à-dire les vertus qui s'y rattachent (1).

Cette étude comprendra deux choses : premièrement nous recher-

(1) Notre saint auteur, on se le rappelle, a distingué sept vertus : trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité ; puis quatre vertus cardinales, la prudence, la justice, la force et la tempérance.

Après avoir parlé de la foi, de l'espérance et de la charité, notre maître a traité de

---

## SECUNDA SECUNDÆ

(CONTINUATIO).

---

### TRACTATUS DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

(Continuatio).

### QUÆSTIO LXXX.

*De partibus potencialibus justitiæ.*

Deinde considerandum est de partibus poten- | Et circa hoc duo sunt consideranda : primò  
tialibus justitiæ, id est de virtutibus ei annexis. | quidem, quæ virtutes justitiæ annectantur

cherons quelles sont les vertus conjointes à la justice; secondement nous étudierons chacune de ces vertus en particulier.

### ARTICLE I.

#### *Assigne-t-on convenablement les vertus conjointes à la justice?*

Il paroît qu'on n'assigne pas convenablement les vertus conjointes à la justice. 1<sup>o</sup> Cicéron, *Hel.*, II, compte parmi ces vertus « la religion, la piété filiale, la reconnaissance, la vindication, le respect et la vérité. » Or la vindication, comme nous l'avons dit ailleurs, est l'espèce de la justice commutative par laquelle on tire vengeance des injures reçues. Donc on ne doit pas la placer parmi les vertus conjointes à la justice.

2<sup>o</sup> Macrobe, *Super Somn. Scipion.*, VIII, 1, porte à sept le nombre de ces vertus, nommant « l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété filiale, la religion, l'affection et l'humanité. » Or Cicéron passe plusieurs de ces vertus. Donc l'énumération ordinaire ne renferme pas toutes les vertus alliées à la justice.

3<sup>o</sup> D'autres admettent cinq vertus comme parties de la justice, savoir : « l'obéissance » envers ses supérieurs, « la sollicitude » envers ses inférieurs, « l'équité » envers ses égaux, « la bonne foi et la vérité » envers tous. Or, de toutes ces vertus, la vérité seule figure dans la classification qu'on suit généralement, dans celle de Cicéron. Donc on n'énumère pas toutes les vertus qui sont les sœurs de la justice.

4<sup>o</sup> Andronicus le péripatéticien nomme neuf vertus comme formant la prudence; puis passant à la justice, il a étudié pour ainsi dire les parties constitutives de cette vertu; il va maintenant en examiner les parties potentielles.

Il aura dans la suite à s'occuper de la force et de la tempérance.

secundò, considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

#### ARTICULUS I.

*Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim enumerat sex (lib. II. *De Inventione*), scilicet : « religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. » Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ, secundum quam, illatis injuriis, vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet (qu. 61, art. 4). Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius, *Super Somnium Scipionis*, ponit septem, scilicet : « innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem; » quarum plures à Tullio præmittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, à quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet : *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *æquitas* respectu æqualium, *fides et veritas* respectu omnium; de quibus à Tullio non ponitur nisi *veritas* (2). Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus peripateticus ponit

(1) De his etiam suprâ, qu. 58, art. 11, ad 1 et 2; et infrâ, qu. 122, art. 1, in corp. et at III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 4.

(2) Loco jam indicato, ubi ultimam eam ponit, num. 18 et 26, ac deinceps.

les parties de la justice ; ce sont « la libéralité, la bénignité, la vindication, l'eugnomyne, l'eusebia, l'eucharistia, la sainteté, la bonne commutation et la légalité (1). » Or, pour tout cela, Cicéron n'a que la vindication. Donc on n'énumère pas toutes les vertus qui se rattachent à la justice.

5° Aristote, *Ethic.*, V, adjoint à la justice l'épieikeia, l'équité. Or aucune des énumérations données jusqu'ici ne parle de cette vertu. Donc elles sont insuffisantes.

(CONCLUSION. — Les vertus conjointes à la justice sont : la religion, la piété filiale, le respect, la vérité, la reconnaissance, la vindication, l'amitié et la libéralité.)

Les vertus qui s'adjoignent à une vertu principale offrent deux traits caractéristiques : elles se rapprochent de cette vertu dans une chose, puis elles s'éloignent de sa notion dans une autre chose. Or la justice se rapporte à autrui, comme nous l'avons vu dans une question précédente : donc toutes les vertus qui présentent cette relation peuvent s'adjoindre à la justice par raison de rapprochement et de convenance. Ensuite la notion de la justice, et c'est une chose que nous avons dite aussi plus haut, consiste en ce qu'elle rend à autrui dans la mesure de l'égalité ce qui lui est dû. D'après cela, quand est-ce qu'une vertu relative à autrui s'écarte de la notion de la justice ? Dans deux cas : lorsqu'elle n'observe pas la proportion de l'égalité, ou lorsqu'elle n'implique point l'idée du dû. Il est effectivement des vertus qui, pour rendre à autrui ce qui lui est dû, ne le rendent pas dans une mesure égale. Et, premièrement, toutes les

(1) Eugnomosyne (εὐνομία), de εὖ bien, et de νόμος connaître) probité, loyauté, franchise, reconnaissance; c'est en général la droiture.

Eusebia (εὐσεβία) religion, piété, culte divin.

Eucharistia (εὐχαριστία, de εὖ bien, et de χάρις grâce) gratitude, reconnaissance.

Enfin épieikeia, que nous lisons tout à l'heure (de ἐπι sur, près, et de εἶκος sembler juste, convenable) modération, mesure, clémence, humanité, équité.

novem partes justitiæ annexas, scilicet : « liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomyne, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam. » Et quibus etiam Tullius manifestè non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea, Aristoteles in V *Ethic.* ponit epieikeiam justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

(CONCLUSIO. — Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, sunt virtutes annexæ justitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt

consideranda : primò quidem, quòd virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant, secundò, quòd in aliquo deficiant à perfecta ratione ipsius. Quia verò justitia ad alterum est, ut ex suprâ dictis patet (qu. 58, art. 2), omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ, justitiæ annexi. Ratio verò justitiæ consistit in hoc quòd alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex suprâ dictis patet (qu. 58, art. 10 et 11). Duplíciter ergo aliqua virtus ad alterum existens, à ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, in quantum deficit à ratione æqualitatis, alio modo, in quantum deficit à ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes, quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primò quidem quidquid ab homine

choses que l'homme rend à Dieu sont dues, mais elles ne remplissent pas les conditions de l'égalité; car le foible mortel ne sauroit rendre au Souverain Etre autant qu'il lui doit, conformément à cette parole, Ps. CXV, 3 : « Que rendrai-je au Seigneur pour toutes les choses qu'il m'a données ? » En conséquence on adjoint à la justice la vertu de religion qui, suivant Cicéron, « rend à la Nature suprême, appelée divine par les hommes, le culte et l'hommage. » Deuxièmement l'homme ne peut, comme le remarque le Philosophe, rendre selon les exigences de l'égalité ce qu'il doit aux auteurs de ses jours : sous ce rapport on adjoint à la justice la piété filiale qui, pour emprunter encore les paroles de l'Orateur romain, « rend aux parents, de même qu'à la patrie, le service et le devoir. » Troisièmement, enfin, l'homme ne peut, et nous trouvons cette remarque dans le Stagyrte, récompenser la vertu d'un prix égal : à cet égard on joint à la justice le respect qui, dit toujours Cicéron, « rend aux personnages éminents le service et l'honneur. »

Ensuite les vertus relatives à autrui s'éloignent de la notion de la justice, par cela qu'il y a deux sortes de dû : l'un moral et l'autre légal, et c'est de là que le Philosophe distingue deux espèces de juste. Le dû légal est ce qu'on est obligé de rendre par la loi, et c'est celui-là qui constitue la justice considérée comme vertu principale. Ensuite le dû moral est ce qu'on doit par honnêteté. Et comme tout dû impose une sorte de nécessité, le dû moral, renfermant un double degré, se subdivise en deux. L'un est nécessaire de telle sorte qu'on ne peut garder sans lui l'honnêteté des mœurs, et présente dans une plus large proportion que l'autre l'idée fondamentale qui le constitue. On peut d'ailleurs le considérer de deux manières. D'abord dans celui qui doit : alors il oblige l'homme de se montrer aux autres, dans ses paroles et dans ses

Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet, secundum illud *Psalm.* CXV : « Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ? » Et secundum hoc adjungitur justitiæ *religio*, quæ ut dicit Tullius, « superioris cujusdam naturæ (quam divinam vocant) curam cæremoniamque affert. » Secundò, parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* (cap. ult.) : et sic adjungitur justitiæ *pietas*, per quam, ut Tullius dicit, « sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. » Tertio, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum in IV. *Ethic.* : et sic adjungitur justitiæ *observantia*, per quam, ut Tullius dicit, « homines

aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. »

A ratione verò debiti justitiæ defectus potest attendi secundum quòd est duplex debitum, scilicet morale et legale; unde Philosophus in VIII. *Ethic.*, secundum hoc, duplex *justum* assignat. Debitum quidem legale est, ad quòd reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum propriè attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est, quòd aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis : et sic ad hoc debitum pertinet quòd homo talem se exhibeat alteri in

actions, tel qu'il est; et sous ce point de vue l'on adjoint à la justice la vérité, qui « dit sans déguisement les choses qui sont, qui ont été ou qui seront; » c'est encore le Philosophe romain qui donne cette définition. Ensuite on peut le considérer dans celui à qui l'on doit, comme obligé de rendre à autrui selon ce qu'il a fait. Quand la compensation doit avoir lieu dans le bien, on adjoint à la justice la reconnaissance, qui « renferme, avec le souvenir de l'amitié et des services, la volonté de les payer de retour; » quand, au contraire, la compensation doit se faire dans le mal, on adjoint à la justice la vindication, « qui repousse par la défense ou par la vengeance, l'attaque, l'injure et tout ce qui peut nuire. » Enfin le dû moral de la seconde espèce est nécessaire en ce qu'il contribue à l'honnêteté des mœurs, bien qu'on puisse sans lui la conserver; c'est celui-là qui entre dans la libéralité, dans l'amitié et dans d'autres vertus de ce genre: vertu que Cicéron ne mentionne pas dans son énumération, parce qu'elles ne renferment l'idée du dû qu'à un foible degré.

Je réponds aux arguments: 1<sup>o</sup> La vengeance qui s'accomplit par l'autorité publique, après la sentence du juge, appartient à la justice commutative, cela est vrai; mais la vengeance que l'homme exerce lui-même justement, ou qu'il réclame du juge, appartient à une vertu ministérielle de la justice.

2<sup>o</sup> Macrobe fonde son énumération sur les deux parties intégrantes de la justice. Ces deux parties sont: d'abord « éviter le mal, » à quoi se rapporte l'innocence; ensuite « faire le bien, » ce qui embrasse les six autres vertus nommées dans l'objection. De ces six vertus, deux s'exercent entre les égaux: l'amitié dans les rapports extérieurs et la concorde dans les sentiments intérieurs; deux concernent les supérieurs: la piété filiale envers les parents et la religion envers Dieu; puis deux con-

verbis et in factis, qualis est; et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit, « ea quæ sunt aut fuerunt, aut futura sunt, immutata dicuntur. » Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit: quandoque quidem in bonis, et sic adjungitur justitiæ *gratia*, in qua, ut Tullius dicit, « amicitiarum et officiorum alterius memoria et alterius remunerandi voluntas continetur; » quandoque autem in malis, et sic adjungitur justitiæ *vindicatio*, per quam, ut Tullius dicit, « vis aut injuria et omnino quicquid obfuturum est, defendendo aut ulciscendo, propulsatur. » Aliud verò debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit *liberalitas*, *affabilitas* (sive

*amicitia*), aut alia hujusmodi; quæ Tullius prætermittit in prædictâ enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quòd vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam; sed vindicta, quam quis facit proprio motu (non tamen contra legem, vel quam quis à judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

Ad secundum dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet: « declinare à malo, » ad quod pertinet *innocentia*; et « facere bonum, » ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interius; duo verò pertinent ad superiores, scilicet *pietas*

verment les inférieurs : l'affection qui se réjouit du bien qui leur arrive et l'humanité qui s'empresse de subvenir à leurs maux. Car « l'homme obtient le qualificatif d'*humain*, dit saint Isidore, *Orty.*, X, 8, quand il a pour les autres un cœur plein d'amour et de compassion; » d'où le mot d'*humanité* désigne le sentiment qui porte les hommes à se protéger, à se secourir les uns les autres. On fait également consister l'amitié dans les actes extérieurs, et c'est en ce sens qu'en parle le Philosophe, *Ethic.*, IV; mais on peut aussi la placer dans l'affection intérieure, et le Stagyrite l'envisage lui-même à ce point de vue, *Ethic.*, VIII et IX. Quand on la prend sous cette dernière face, l'amitié renferme trois choses : la bienveillance, que Macrobe désigne sous le nom d'*affection*; la concorde et la bienfaisance, que le même auteur appelle *humanité*. Cicéron n'a pas mis ces trois vertus dans son énumération, parce qu'elles ne reflètent que faiblement l'idée du dû.

3<sup>o</sup> L'obéissance est renfermée dans le respect mentionné par Cicéron; car on la doit aux personnes élevées, de même que la révérence. La bonne foi, qui accomplit les engagements contractés, se trouve dans la vérité comme fidélité à ses promesses; mais quand on la prend en général, la vérité s'étend à plus de choses, comme nous le verrons dans la suite. La sollicitude n'implique pas le dû nécessaire; car le supérieur ne doit rien à l'inférieur considéré comme tel, bien qu'il puisse à d'autres titres être obligé de pourvoir à ses besoins, conformément à ce mot, *Matth.*, XXIV, 45 : « Le serviteur fidèle et prudent, que le maître a établi sur sa famille pour distribuer la nourriture. » Si donc le philosophe romain n'a pas fait entrer la sollicitude dans sa classification, c'est qu'elle n'implique pas le dû rigoureusement; et l'on peut dire aussi qu'elle est comprise dans l'humanité, que Macrobe compte parmi les vertus conjointes à la justice. Quant à l'équité, elle se retrouve dans l'*epieikeia* ou dans l'amitié.

ad parentes, et religio ad Deum; duo vero ad inferiores, scilicet affectus in quantum placent bona eorum, et humanitas per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, lib. *Etymolog.*, quod *humanus* dicitur aliquis, quod « habeat circa homines amorem et misericordiam effectum; » unde *humanitas* dicta est « qua nos invicem tuemur. » Et secundum hoc *amicitia* sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV *Ethic.* Potest etiam *amicitia* sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur à Philosopho in VIII et IX *Ethic.* Et sic ad *amicitiam* pertinent tria, scilicet : *benivolentia* (quæ hic dicitur *affectus*), et *concordia* et *beneficentia* (quæ hic vocatur *humanitas*). Hæc autem Tullius prætermisit, quia

parum habent de ratione debiti, et dictam est.

Ad tertium dicendum, quod *obedientia* includitur in observantia quam Tullius ponit; nam præcellentibus personis debentur et reverentia honoris et obedientia. *Fides* autem per quam sunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum; *veritas* autem in plus se habet, ut infra patebit (qu. 109, art. 3). *Disciplina* autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus in quantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari ut inferioribus provideat, secundum illud *Matth.*, XXIV : « Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam. » Et ideo à Tullio prætermittitur; potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. *Æquitas* vero sub *epieikeid* vel *amicitia*



Des vertus posées par Andronicus, les unes appartiennent à la justice particulière, les autres à la justice légale. Une vertu qui appartient à la justice particulière, c'est la bonne commutation, que notre auteur définit l'habitude gardant l'égalité dans les relations commerciales. A la justice légale se rattache, pour les choses générales, la légalité qui est, selon le Philosophe péripatéticien, la science des rapports politiques avec l'Etat. Pour les choses particulières non réglées par le législateur, se présente l'eugnomosyne, comme on dirait la bonne volonté, la droiture, qui dirige les actes hors du domaine des lois; Andronicus l'appelle la *justice volontaire*, parce qu'elle fait ce qui est juste spontanément, sans y être contrainte par le précepte écrit. Ces deux vertus s'adjoignent à la prudence dans la direction, et à la justice dans l'exécution. L'eusebia, c'est-à-dire le culte légitime, est la même chose que la religion; aussi l'auteur que nous citons si souvent dans cette réponse la définit-il « la science du culte divin, » adoptant le langage de Socrate qui donne le nom de science aux vertus (1). La sainteté n'implique pas une autre idée, comme nous le verrons dans la prochaine question. L'eucharistia, mot qui signifie *bonne gratitude*, revient à la reconnaissance dont parle le philosophe de Rome, et nous devons faire la même remarque à l'égard de la vindication. Quant à la bénignité d'Andronicus, elle n'est autre chose que l'affection de Macrobie; d'où saint Isidore dit, *Orig.*, X, 2 : « Cet homme a la bénignité, qui est prévenant dans ses paroles et prêt à faire du bien (2); » et notre philosophe définit lui-même cette vertu, l'ha-

(1) Le Philosophe dit, à la vérité, que « les vertus sont des sciences; » mais il n'emploie ce langage que pour réfuter l'idée qu'il exprime; voir *Ethic.*, VI.

(2) « L'homme bon et l'homme bien se ressemblent en ce qu'ils sont disposés, l'un et l'autre, à faire du bien; mais ils diffèrent dans une chose que voici. L'homme bon compatit aux maux de ses frères et leur tend une main secourable; mais il conserve une certaine réserve, il a comme une dignité sévère qui impose : au contraire, non-seulement l'homme bien répand des bienfaits, mais l'affabilité de ses paroles, la prévenance de ses manières, la douceur et l'amé-

Ad quartum dicendum, quòd in illa enumeratione ponuntur quedam pertinentia ad particularem justitiam, quedam autem ad legalem. Ad particularem quidem *bona commutatio*, de qua dicit quòd est habitus in commutationibus aequalitatem custodiens. Ad legalem autem justitiam quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum verò ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur *eugnomosyne*, quasi *bona gnomo*, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudentia (qu. 51, art. 4); et ideo dicit de ea quòd est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum

est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuantur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem, justitiæ verò secundum executionem. *Eusebia* verò dicitur quasi *bonus cultus*; unde est idem quod *religio*: ideo de ea dicit quòd est « scientia Dei famulatus, » et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*, ut postea dicitur (qu. 81, art. 8). *Eucharistia* autem est idem quod *bona gratia* quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. *Benignitas* autem videtur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius; unde et Isidorus dicit, lib. *Etyrnolog.*, quòd « *benignus* est vir sponte ad benefaciendum paratus et dulcis alloquio; » et ipse Andronicus dicit quòd *benignitas* est habitus

bitude qui aime à répandre des bienfaits. Enfin la libéralité semble appartenir à l'humanité.

5<sup>e</sup> L'épieikeia ne s'adjoint pas à la justice particulière, mais à la justice légale, et présente les plus grands rapports avec l'eugnomosyne ; car l'eugnomosyne montre ce qu'il faut faire, et l'épieikeia emploie les moyens convenables (1).

## QUESTION LXXXI.

### De la religion.

Il nous faut maintenant traiter en particulier, sous le point de vue qui nous occupe, des vertus que nous avons signalées comme s'adjoignant à la justice.

Nous allons donc parler premièrement, de la religion ; deuxièmement, de la piété filiale ; troisièmement, du respect ; quatrièmement, de la reconnaissance ; cinquièmement, de la vindication ; sixièmement, de la vérité ; septièmement, de l'amitié ; huitièmement, de la libéralité ; neuvièmement enfin, de l'équité. Quant aux autres vertus que quelques auteurs placent aussi dans le domaine de la justice, nous les avons déjà considérées précédemment : ainsi nous avons étudié la concorde, l'humanité, la bonté dans le traité de la charité ; l'innocence et la bonne

nité de sa compatissance, attire le malheur et commande la confiance. » Saint Thomas, parlant de la bonté comme d'un don du Saint-Esprit, dérive ce mot de *bona ignitius*, comme qui dirait tout d'amour, tout de zèle, tout de feu pour les hommes. D'autres voient sa racine dans *bona gignere*, faire du bien. Cette dernière étymologie est moins vraisemblable que la première.

(1) Résumons cet article. Il y a huit vertus qui ont une grande affinité avec la justice, mais qui n'en renferment pas l'idée complète, soit parce qu'elles ne rendent pas l'égal de ce qui est dû, soit parce qu'elles n'impliquent par le dû rigoureusement.

Trois vertus figurent dans la première catégorie : la religion, la piété filiale et le respect ; puis cinq dans la seconde : la vérité, la reconnaissance, la vindication, la libéralité, l'amitié et l'équité.

voluntariè benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quod *epieikeia* non adjungitur justitiæ particulari, sed legali ; et

videtur esse idem cum ea quæ dicta est *eugnomosyne* (quia ista prudenter determinat quid expediat magis ; illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut qu. 120 patebit).

## QUESTIO LXXXI.

### De religione, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Et primò, considerandum est de religione ; 2<sup>o</sup> de pietate ; 3<sup>o</sup> de observantia ; 4<sup>o</sup> de gratia ; 5<sup>o</sup> de vindicta ; 6<sup>o</sup> de

veritate ; 7<sup>o</sup> de amicitia ; 8<sup>o</sup> de liberalitate ; 9<sup>o</sup> de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis suprâ dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi, et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona com-

## DE LA RELIGION.

commutation, dans le présent traité de la justice; puis la légalité, dans le traité de la prudence.

Au sujet de la religion, nous parlerons : premièrement, de cette vertu considérée en elle-même; deuxièmement, de ses actes; troisièmement, des vices qui y sont opposés.

On demande huit choses sur le premier point : 1° La religion se rapporte-t-elle à Dieu seul? 2° Est-elle une vertu? 3° Est-elle une seule vertu? 4° Est-elle une vertu particulière distincte des autres? 5° Est-elle une vertu théologique? 6° Est-elle plus noble et plus excellente que les autres vertus morales? 7° A-t-elle des actes extérieurs? 8° Enfin est-elle la même chose que la sainteté?

### ARTICLE I.

#### *La religion se rapporte-t-elle à Dieu seul?*

Il paroît que la religion ne se rapporte pas à Dieu seul. 1° Il est écrit, *Jacques*, I, 27 : « La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions, et de se préserver des souillures de ce monde. » Or « visiter les orphelins et les veuves » implique rapport au prochain, et « se préserver des souillures de ce monde » forme un devoir de l'homme envers lui-même. Donc la religion ne se rapporte pas à Dieu seul.

2° Saint Augustin écrit, *De Civit. Dei*, X, 1 : « Puisque les savants, tout aussi bien que les ignorants, disent selon l'usage de la langue latine qu'il faut garder la religion du sang, des alliances et de tous les rapports avec nos proches, le mot *religion* est trop ambigu, lorsqu'on l'applique au service du Souverain Etre, pour qu'on puisse avancer qu'il ne dé-

mutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem verò tria consideranda occurrunt : primò quidem de ipsa religione secundùm se; secundò de actibus ejus; tertio de vitiis oppositis.

Circa primum quærantur octo : 1° Utrùm religio consistat tantum in ordine ad Deum. 2° Utrùm religio sit virtus. 3° Utrùm religio sit una virtus. 4° Utrùm religio sit specialis virtus. 5° Utrùm religio sit virtus theologica. 6° Utrùm religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. 7° Utrùm religio habeat exteriores actus. 8° Utrùm religio sit eadem sanctitati.

#### ARTICULUS I.

*Utrùm religio ordinet hominem solum ad Deum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd

religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim *Jac.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. » Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundùm ordinem ad proximum; quod autem dicit, « immaculatum se custodire ab hoc sæculo, » pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *X. De Civ. Dei* (cap. 1), quòd « quia latinè loquendi consuetudine (non imperitorum tantum, verùm etiam doctissimorum) cognationibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu divinitatis vertitur quæstio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei. » Ergo

signe que le culte divin. » Donc *religion* dit rapport, non-seulement à Dieu, mais encore au prochain.

3<sup>o</sup> Le culte de latrie appartient à la religion. Or, d'une part, *latrie* veut dire servitude, comme le remarque saint Augustin dans l'endroit cité tout à l'heure; d'une autre part, nous devons servir non-seulement Dieu, mais encore le prochain; car l'Apôtre écrit, *Gal.*, V, 13 : « Servez-vous les uns les autres par la charité. » Donc la religion concerne aussi le prochain.

4<sup>o</sup> Le culte fait partie de la religion. Or l'homme doit un culte non-seulement à Dieu, mais encore à ses proches; car Caton dit : « Rendez à vos parents le culte qui leur est dû (1). » Donc la religion trouve son terme dans le prochain, tout aussi bien que dans Dieu.

5<sup>o</sup> Tous les hommes en état de grace sont volontairement soumis à Dieu. Or on n'appelle pas *religieux* tous les hommes en état de grace, mais seulement ceux qui se sont obligés d'observer certains vœux, de suivre certaines pratiques et de garder l'obéissance. Donc la religion n'implique pas un rapport de soumission rattachant l'homme à Dieu.

Mais Cicéron dit, *Rhet.*, II : « La religion est une vertu qui rend à la Nature Suprême, appelée divine par les hommes, le culte et l'hommage. »

(CONCLUSION. — La religion est une vertu par laquelle l'homme rend à Dieu le culte et le respect qui lui est dû.)

Saint Isidore écrit cette parole, *Etymol.*, X : « L'homme religieux

(1) Caton dit : « Aimez les auteurs de vos jours, et cultivez vos parents. » L'écriture sainte emploie la même expression. Le roi Artaxercès dit d'Aman, *Esth.*, XIII, 6 : « Quem patris loco colimus, que nous honorons comme un père; » et le Sage, *Prov.*, XIX, 6 : « Multi colunt, pluresque honorant la personne de l'homme puissant. »

Et si la remarque que faisoit S. Augustin dans l'objection précédente avoit besoin de preuve, Cicéron dit, *Orat. pro Roscio* : « La religion du sang paternel et du sang maternel; » et *Orat. pro Scylla* : « La religion du devoir. »

Nous disons pareillement, dans notre langue : « Garder la religion du serment, rendre un culte à la vertu, etc. » On ne peut conclure de ces expressions figurées à la religion proprement dite. Si les expressions sont les mêmes, les idées sont différentes.

religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere. Latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (ubi supra). Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud *Galat.*, V : « Per charitatem spiritus servite invicem. » Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis : « Cole parentes. » Ergo religio nos ordinat etiam ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes, Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur *religiosi* omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se astringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est, quod Tullius dicit II. *Actor.* quod « religio est virtus quæ superioris cuiusdam naturæ (quam divinam vocant) cultum ceremoniamque affert.

(CONCLUSIO. — Religio est virtus, præ quam homines Deo debitam cultum et reverentiam exhibent.)

Respondeo dicendum, quod sicut Isidorus dicit

reçoit son appellatif, comme le remarque Cicéron, de *relegere* relire, parce qu'il doit passer souvent en revue dans son esprit et relire en quelque sorte à chaque instant les choses qui concernent le culte de Dieu ; » de manière que le mot *religion* trouveroit sa source dans l'expression de « relire les préceptes relatifs au culte divin ; » car il faut les méditer fréquemment, ces préceptes, les rouler sans cesse dans son cœur, selon cette parole, *Prov.*, III, 6 : « Pensez à lui (à Dieu) dans toutes vos voies. » D'autres auteurs, parmi lesquels saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 4, disent que le mot *religion* vient de ce que « nous devons réélire (reeligere) Dieu, quand nous en avons détourné notre volonté. » Enfin plusieurs font dériver ce terme de *religare*, lier rédupliquativement, fortement ; et c'est de là que saint Augustin dit, *De vera Relig.*, versus fin. : « La religion relie l'homme au seul Dieu tout-puisant (1). » Eh bien, quelle que soit l'origine qu'ait le terme dont il s'agit ; qu'il vienne soit de *relire*, soit de *réélire*, soit de *relier*, la religion implique rapport à Dieu seul ; car c'est à lui que l'homme doit se lier comme au principe indéfectible, c'est lui qu'il doit élire comme la fin dernière, lui qu'il doit retrouver par la protestation de sa foi quand il l'a perdu par le péché.

Je réponds aux arguments : 1° La religion a deux sortes d'actes. D'abord des actes propres et immédiats, qu'elle produit elle-même et qui mettent l'homme en rapport avec Dieu seul : tels sont les offrandes, les sacrifices, l'adoration et les autres pareils. Ensuite des actes médiats,

(1) L'étymologie de saint Isidore, qui fait venir *religion* de *relegere*, est donnée par Cicéron, *De Natura deorum*, II, 72. Lactance la rejette avec raison, *De divinis Institut.*, IV, 28. Les rapports qu'il peut y avoir entre l'idée de lecture fréquente et celle de religion ne sont pas assez fondés pour qu'ils aient frappé l'esprit des peuples vivement, généralement, longuement.

Comme on l'a vu par les citations de notre auteur, saint Augustin, puisant à une double source, dérive dans ses différents ouvrages le mot *religion* de *reeligere* et de *religare*. Il s'est fixé définitivement à cette dernière dérivation, faisant sortir le mot *religion* de *religare* ; voyez *Retract.*, I, 13. Puisque la religion est de toutes les choses la plus sainte et la plus sacrée, elle implique avant tout l'idée de lien, d'obligation, de devoir ; c'est manifestement de ce qui provoque avant tout, dans ce mot, l'attention des hommes.

in libro *Etymol.* : « Religiosus (ut ait Cicero) à relectione appellatus, quia retractat et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent, » et sic *religio* videtur dicta à relegendo ea quæ sunt divini cultûs, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud *Prov.*, III : « In omnibus viis tuis cogita illum. » Quamvis etiam possit intelligi *religio* ex hoc dicta, quod « Deum reeligere debemus, quem miseramus negligentes, » sicut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (cap. 4). Vel potest intelligi *religio* à religando dicta; unde Augustinus dicit in lib. *De vera Religione* (versus finem) : « Religet nos religio unum omnipotentem

Deo. » Sive autem *religio* dicatur à frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur à religatione, *religio* propria importat ordinem ad Deum; ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimam finem, quem etiam negligentes, peccando, amittimus, et credendo ac fidei protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod *religio* habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare

qu'elle fait produire aux vertus soumises à son empire et qu'elle ordonne à l'honneur de Dieu ; car la vertu qui a la fin dans son domaine commande aux vertus qui disposent des moyens. Or, parmi les actes que provoque ainsi la religion par ses ordres, figurent ceux dont parle l'écrivain sacré dans le passage objecté : car « visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions, c'est une œuvre que produit d'une manière médiate la miséricorde, mais qui peut revenir à la religion sous un autre rapport ; et quand on « se préserve des souillures de ce monde, » cet acte appartient impérativement à la religion, et effectivement à la tempérance ou à d'autres vertus qui s'en rapprochent.

2<sup>o</sup> Les devoirs qu'on rend à ses proches peuvent se rapporter à la religion prise dans le sens large, non à la religion proprement dite. C'est pour cela que saint Augustin dit avant la parole objectée : « Le mot *religion* ne désigne pas, quand on l'entend rigoureusement, un culte quelconque, mais le culte de Dieu (1).

3<sup>o</sup> Puisque serviteur et maître sont deux termes corrélatifs, où se

(1) L'évêque d'Hippone explique dans cet endroit, *De Civit. Dei*, X, 1, les termes que discute en ce moment notre saint auteur, écoutons-le : « Puisque la langue latine ne me fournit pas le moyen d'énoncer en un seul mot le culte que nous devons à la Divinité ou pour mieux dire à la Dété, je prendrai dans une source étrangère un terme qui fera ressortir ma pensée plus clairement. Partout où le Grec dit *λατρία* (*latría*) dans les Livres saints, nous traduisons par *services* (servitude) ; mais ce n'est pas là ce service dont l'homme s'acquitte envers l'homme, et que l'Apôtre recommande lorsqu'il dit aux serviteurs d'être soumis à leurs maîtres ; sous la plume des écrivains sacrés, *latría* signifie toujours ou presque toujours le culte de Dieu. Et puisque ce dernier mot, *culte*, est synonyme de *services*, il ne se rapporte pas uniquement à Dieu : on dit que nous rendons un culte aux hommes, que nous les cultivons quand nous leur payons le tribut de nos respects, de notre gratitude et de notre présence ; bien plus, selon le langage commun, nous cultivons les choses qui nous sont soumises. En effet, d'où vient le nom des agriculteurs et des colons ? Il vient de *colere*, de ce qu'ils cultivent la terre et les lieux qu'ils habitent.... Bien donc que le mot *culte* ne s'applique qu'à Dieu dans le sens propre, il se dit aussi d'autres choses dans une signification plus étendue ; il est donc vrai que la langue latine ne peut exprimer d'un seul mot l'hommage que nous devons au Souverain Etre.

» A la vérité le mot *religion*, quand on le prend rigoureusement, ne désigne pas un culte quelconque, mais le culte de Dieu, et c'est à cause de cela que nous l'employons pour rendre le grec *θεωλατρία* ; mais puisque les savants, tout aussi bien que les ignorants, disent qu'il faut garder la religion du sang, des alliances, de tous les rapports avec nos proches, ce mot est trop ambigu pour qu'on puisse avancer qu'il ne désigne que le culte de Dieu. La piété, que les Grecs appellent *εὐσεβεία*, se dit pareillement des hommages rendus à l'Etre suprême ; mais ce mot sert aussi pour désigner l'accomplissement des devoirs envers les parents, le

et alia hujusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediántibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii, ponitur esse, « visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; » quod est actus elicítus à misericordia : « immaculatum autem se custodire ab hoc sæculo, imperatívè quidem

est religionis, elicítus autem temperantiæ vel alienjus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd religio refertur ad ea quæ exhibentur cognitionibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quòd religio propriè dicitur. Unde Augustinus parum antè verba inducta præmittit : « Religio distinctius non quemlibet sed Dei cultum significare videtur. »

Ad tertium dicendum, quòd cum servus di-

trouve le domaine proprement dit, là se rencontre aussi le service entendu rigoureusement. Or l'idée propre de domaine se trouve en Dieu, puisqu'il a fait toutes choses et qu'il domine souverainement sur toutes les créatures : donc l'homme doit à Dieu le service proprement dit : c'est ce service - là que les Grecs expriment par le mot de *latrie* (1) : la latrie appartient donc à la religion dans le sens propre.

4° On dit que nous rendons un culte à l'homme, que nous le cultivons, lorsque nous lui payons le tribut de nos respects, de notre gratitude ou de notre présence; bien plus, selon le langage commun, nous cultivons les choses qui sont soumises à notre pouvoir : car les agriculteurs et les colons tiennent leur nom de ce qu'ils cultivent la terre et les lieux qu'ils habitent. Mais de même que nous devons à Dieu, comme au premier principe de toutes choses, des honneurs particuliers, nous lui devons pareillement un culte spécial; et c'est ce culte que les Grecs appellent, comme le remarque l'évêque d'Hippone, *eusebia* ou *theosebia*.

5° On peut sans doute appeler *religieux* tous les hommes qui rendent à Dieu le culte qui lui est dû; mais on donne ce nom spécialement à ceux qui, renonçant aux choses de la terre, dévouent toute leur vie au culte divin : c'est ainsi qu'on appelle *contemplatifs*, non pas les philosophes qui contemplent la vérité, mais les chrétiens qui se dévouent sans réserve à la contemplation. Et ceux qui embrassent ce genre de vie ne se soumettent pas à l'homme pour l'homme, mais pour Dieu, selon ce

peuple fait même entrer dans sa signification les œuvres de miséricorde : usage venu sans doute de ce que Dieu les recommande particulièrement, et témoigne qu'elles lui plaisent autant et plus que les sacrifices. Pour écarter les deux dernières significations, les Livres saints disent en plusieurs endroits, non pas *eusebia*, mais *theosebia*....

» Ainsi nous devons au Créateur ce que les Grecs appellent *latria*, *thrsakia* et *theosebia*, c'est-à-dire le service qui dévoue l'homme à Dieu, la religion qui paie un juste tribut d'hommage à Dieu, le culte qui honore et glorifie Dieu. »

(1) *Aaxpeia* signifie service, servitude, et par suite culte, adoration. Ce mot est fait de la particule réduplicative *la*, et de *τρεψω* craindre, trembler; car la crainte est le sentiment de l'esclave.

catur ad dominum, necesse est quòd ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quòd dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnis fecit et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum : et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine *latria* designatur apud Græcos : et ideo ad religionem propriè pertinet.

Ad quartum dicendum, quòd colere dicimur homines quos honorificè vel recordatione vel præsentia frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coluntur à nobis dicuntur; sicut agricolæ dicuntur ex eo quòd colunt agros, et nicolæ dicuntur ex eo quòd colunt loca quæ

inhabitunt. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur *eusebia* vel *theosebia*, ut patet per Augustinum in X. *De Civit. Dei* (ubi supra).

Ad quintum dicendum, quòd quamvis *religiosi* dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen *religiosi* dicuntur, qui totam vitam suam divino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes; sicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli, *Gal.*, IV : « Sicut an-

que dit l'Apôtre, *Gal.*, IV, 14 : « Vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. »

## ARTICLE II.

### *La religion est-elle une vertu ?*

Il paroît que la religion n'est pas une vertu. 1<sup>o</sup> Il appartient à la religion de révéler Dieu. Or révéler Dieu, c'est l'acte de cette crainte qui est un don du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit ailleurs. Donc la religion n'est pas une vertu, mais un don.

2<sup>o</sup> La vertu réside dans la volonté libre, et c'est pour cela qu'on l'appelle une *habitude élective* ou *volontaire*. Or la religion renferme la latria, qui implique l'idée de servitude. Donc la religion n'est pas une vertu.

3<sup>o</sup> C'est la nature qui nous donne, comme l'enseigne le Philosophe, l'aptitude à la vertu; et voilà pourquoi les choses qui se rapportent à cette disposition morale, tombent sous le dictamen de la raison naturelle. Or il appartient à la religion d'honorer Dieu par les cérémonies du culte, et cependant les préceptes cérémoniels ne sont point, ainsi que nous l'avons dit en son lieu, dans le domaine de la raison naturelle. La religion n'est donc pas une vertu.

Mais nous avons vu précédemment que la religion compte parmi les autres vertus.

(CONCLUSION. — Puisque la religion rend à Dieu l'honneur et le respect qu'on lui doit, elle est nécessairement une vertu.)

Nous l'avons dit souvent, « c'est la vertu qui rend l'homme bon, lui et ses œuvres : » d'où il suit nécessairement que tout acte bon revient à la vertu. Or c'est un acte bon que de rendre à quelqu'un ce qu'on lui

gelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum. »

## ARTICULUS II.

### *Utrum religio sit virtus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet (qu. 19, art. 9). Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit; unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quæ servitatem quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicuntur in II. *Ethic.*

(cap. 1), aptitudo virtutum inest nobis à natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet ceremoniam divinam ardore afferre; ceremonialia autem, ut dictum est supra (1, 2, qu. 99, art. 2, ad 2), non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

Sed contra est, quia commemoratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet.

(CONCLUSIO. — Cum Deo debitum honorum et reverentiam exhibere, ad religionem spectat, necessario religio ipsa inter virtutes enumeratur.)

Respondens dicendum, quod sicut supra dictum est (1, 2, qu. 55), virtus est quæ bonum facit habitum, et opus ejus bonum reddit, et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem



doit : car lorsqu'on acquitte ainsi ses obligations, on se place dans ses vrais rapports envers le prochain, on accomplit l'ordre que l'on doit observer à son égard ; et l'ordre implique l'idée du bon, comme le remarque saint Augustin, de même que le mode et l'espèce. Puis donc qu'il appartient à la religion de rendre à quelqu'un, c'est-à-dire à Dieu, l'honneur qu'on lui doit, il est manifeste que la religion est une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Révéler Dieu, c'est un acte qui revient au don de la crainte, mais il appartient à la religion de faire les choses qui ont pour but de révéler la Majesté suprême (1). Que devons-nous donc conclure de l'objection ? Que la religion est la même chose que le don de la crainte ? Non, mais qu'elle se rapporte à ce don comme l'accessoire au principal, l'acte second à l'acte premier, la chose inférieure à la chose supérieure ; et de fait nous avons vu que les dons sont plus parfaits que les vertus morales.

2° Le serviteur peut rendre volontairement à son maître ce qu'il lui doit ; et dans ce cas, en acquittant ses obligations librement, il fait de nécessité vertu. Pourquoi donc l'homme ne pourroit-il aussi rendre à Dieu spontanément, de plein gré, le service qu'il lui doit ? et pourquoi ce culte ne seroit-il pas un acte de vertu ?

3° La raison naturelle nous commande bien de faire quelque chose pour honorer Dieu ; mais que nous fassions telle ou telle chose plutôt que telle ou telle autre, cela n'est plus du dictamen de la raison naturelle, mais du ressort de la loi divine ou humaine.

1 Voilà pourquoi l'Écriture sainte nomme la crainte de Dieu pour les actes qui l'honorent, et réciproquement : ainsi *Exode*, XVIII, 21 ; *Lévit.*, XIX, 14 et 32 ; *ibid.*, XXV, 17 et 36 ; *Psalm.*, VI, 2, 13 et 14 ; *ibid.*, X, 12 et 20 ; *Tobie*, IX, 9 ; *Judith*, VIII, 29 ; *Job*, I, 9 ; *Prov.*, XIV, 2 ; *Ecclesi.*, I, 13, 20 et 25 ; *ibid.*, XVI, 2 ; *Daniel*, XIII, 2 ; *Actes*, X, 2.

quod reddere debitum alicui habet rationem boni ; quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum ; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro *De Natura boni* (cap. 3). Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui (scilicet Deo), manifestum est quod religio virtus est.

Ad primum ergo dicendum, quod revereri Deum est actus doni timoris ; ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinatur ad ipsum sicut ad aliquid principalius ;

sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est (qu. 9, art. 1, ad 3).

Ad secundum dicendum, quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet ; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem, potest esse actus virtutis secundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad tertium dicendum, quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam ; sed quod hæc determinatè faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani.

## ARTICLE III.

*La religion est-elle une seule vertu ?*

Il paroît que la religion n'est pas une seule vertu. 1<sup>o</sup> Comme nous l'avons dit souvent, la religion met l'homme en rapport avec Dieu. Or, d'une part, il y a trois personnes en Dieu, puis nombre d'attributs qui diffèrent au moins rationnellement; d'une autre part, la conception diverse de l'objet suffit pour diversifier les vertus, comme nous l'avons vu dans plusieurs circonstances. Donc la religion n'est pas une seule vertu.

2<sup>o</sup> Une seule vertu n'a qu'une seule sorte d'actes; car les actes distinguent les habitudes ou les vertus. Or la religion a plusieurs sortes d'actes, comme le culte, le service, le vœu, la prière, le sacrifice et beaucoup d'autres. Donc la religion ne forme pas seulement une vertu.

3<sup>o</sup> Le culte appartient à la religion. Or, d'un côté, le culte rendu aux images ne présente pas la même idée que le culte rendu à Dieu; de l'autre, la différence d'idée différencie les vertus. Donc la religion en renferme plusieurs.

Mais saint Paul dit, *Ephes.*, IV, 5 : « Un seul Dieu, une seule foi. » Or la vraie religion professe la foi d'un seul Dieu. Donc elle est une seule et même vertu.

(CONCLUSION. — Puisque la religion révère un seul Dieu comme le seul principe de la création et du gouvernement de toutes choses, elle est une seule vertu.)

Nous l'avons dit souvent : les habitudes, et partant les vertus se diversifient par l'idée diverse de leur objet. Eh bien, la religion révère un seul Dieu conçu sous une seule idée, comme le premier principe de la création et du gouvernement de toutes choses; d'où ce Dieu dit lui-même, *Malach.*, I, 4 : « Si je suis votre Père, où est l'honneur que

## ARTICULUS III.

*Utrum religio sit una virtus.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt; diversa autem ratio objecto sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, unius virtutis unus est actus; habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio aliâ ratione adhibetur imaginibus,

et aliâ ipsi Deo. Cùm ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, IV : « Unus Deus, una fides. » Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

(CONCLUSIO. — Religio cùm unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum; unde ipse dicit *Malach.*, I : « Si ego Pater, ubi honor meus? » patris enim

vous me rendez? » car c'est au père qu'il appartient de produire et de gouverner. Il est donc évident que la religion est une seule vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Les trois Personnes divines font un seul principe de la création et du gouvernement de l'univers ; elles sont donc adorées par une seule et même religion. Quant aux attributs suprêmes, si nous les concevons sous des idées différentes, ils n'en concourent pas moins tous ensemble à former la notion du premier principe ; car Dieu produit et gouverne toutes choses par sa sagesse, par sa volonté et par la puissance de sa bonté (1). Répétons donc que la religion ne forme qu'une seule vertu.

2° Nous rendons à Dieu le service tout ensemble et le culte par le même acte. En effet le culte concerne la grandeur de Dieu, son excellence à laquelle est due la vénération ; et le service regarde la dépendance et la soumission de l'homme, qui est obligé par sa condition de payer à son Auteur un juste tribut d'hommages. Et ces deux choses, le service et le culte embrassent tous les actes que produit la religion ; car l'homme, dans tous ces actes, soit qu'il offre quelque chose à Dieu, soit qu'il le remercie de ses dons, professe l'excellence suprême et sa propre dépendance.

3° On n'honore pas les images considérées en elles-mêmes, comme objet matériel ; on les vénère comme des représentations qui mènent l'esprit au Dieu fait homme. Et la vue qui se porte sur les tableaux pieux ne s'arrête pas là, mais elle va jusqu'à celui que l'art y représente. Ainsi la vénération que nous avons pour les images ne diversifie pas l'idée du culte, ni par conséquent la vertu de religion (2).

(1) Tous les manuscrits disent, comme nous faisons imprimer dans le texte latin : « Et potentia bonitatis sum, » et non : « Potentia et bonitate sua. » La première leçon présente un sens plus profond que celui de la dernière.

(2) Notre saint auteur nous parlera plus tard des images des saints.

est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod tres personae divinae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum ; et ideo eis una religioe servitur. Diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum. Nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur ; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhi-

bendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur ; quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quædam ; sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo, ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio iatriæ nec virtus religionis.

## ARTICLE IV.

*La religion est-elle une vertu particulière et distincte des autres vertus?*

Il paroît que la religion n'est pas une vertu particulière et distincte des autres vertus. 1<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, X, 6 : « Toute œuvre que nous accomplissons pour nous unir à Dieu d'une sainte union, forme un véritable sacrifice. » Or le sacrifice appartient à la religion. Donc la religion embrasse toutes les œuvres de vertus; donc elle n'est pas une vertu particulière.

2<sup>o</sup> Saint Paul nous dit, I *Cor.*, X, 31 : « Faites tout pour la gloire de Dieu. » Or le propre de la religion, comme nous le remarquons plus haut, c'est d'agir pour la gloire de Dieu. Donc la religion n'est pas une vertu particulière.

3<sup>o</sup> La charité par laquelle nous aimons Dieu, n'est pas une vertu distincte de la charité par laquelle nous aimons le prochain. Or, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, « aimer, c'est pour ainsi dire honorer (1). » Donc la religion par laquelle on honore Dieu n'est pas une vertu spécialement distincte du respect, des égards ou de l'affection par laquelle on honore le prochain; donc elle n'est pas une vertu particulière.

Mais, dans la division de la justice, la religion forme une partie distincte, séparée de toute autre.

(CONCLUSION. — La religion est une vertu spéciale, distincte de toute autre vertu, parce qu'elle rend à Dieu un honneur particulier.)

Puisque la vertu a le bien pour objet, partout où se trouve un bien particulier, là se rencontre une vertu spéciale. Quel est donc le bien qui forme l'objet de la religion? C'est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est

(1) Les paroles d'Aristote se présentent dans cet ordre : Τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἑγγύς εἶναι δεξιῶν τοῦ τιμᾶσθαι. Nous aimons ceux que nous croyons dignes de notre amour, par conséquent ceux que nous estimons, que nous honorons.

## ARTICULUS IV.

*Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Vicit enim Augustinus X. *De Civ. Dei* (cap 6) : « Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur. » Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet, et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Cor.*, X : « Omnia in gloriam Dei facite. » Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est (art. 1 et 2). Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII *Ethic.* : « Honorari, propinquum est ei quod est amari. » Ergo religio qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulcia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed contra est, quod ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

(CONCLUSIO. — Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cum per illam Deo specialis honor exhibetur).

Respondet dicendum, quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo

dû. Or, d'une part, l'honneur est dû à quelqu'un en raison de son excellence et de sa dignité; d'une autre part, Dieu a une excellence singulière, spéciale, puisqu'il est infiniment au-dessus de tous les êtres : donc il est dû à Dieu un honneur particulier, de même que parmi les hommes on rend des honneurs différents selon la dignité des personnes, d'autres aux parents, d'autres aux magistrats, d'autres aux rois. Concluons donc que la religion est une vertu particulière.

Je réponds aux arguments : 1° Toute œuvre de vertu forme un sacrifice, quand on la rapporte à l'honneur de Dieu (1). Eh bien, que devons-nous conclure de là? Que la religion est une vertu générale? non; mais qu'elle commande, ainsi que nous l'avons déjà dit, à toutes les autres vertus.

2° Les choses qui ne se rapportent pas directement à Dieu, mais qu'on fait pour sa gloire, appartiennent impérativement à la religion; celles qui se rapportent à l'honneur du Souverain Être par leur nature, d'elles-mêmes, reviennent à la religion productivement.

3° L'objet de l'amour est le bien, et l'objet de l'honneur ou du respect est l'excellence. Or Dieu communique sa bonté à la créature, mais il ne lui communique pas l'excellence de sa bonté. Ainsi la charité par

(1) C'est là précisément ce qu'enseigne saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 6 : « Toute œuvre que nous accomplissons pour nous unir à Dieu d'une union sainte, et que nous rapportons à ce bien suprême, forme un véritable sacrifice. Mais quand elle ne se rapporte pas à Dieu, la miséricorde elle-même, la charité qui soulage le prochain n'est pas un sacrifice; tandis que l'homme fidèle à Dieu, qui se dévoue à Dieu, qui meurt au monde pour Dieu, offre un sacrifice. Dans cette immolation de son être, l'homme exerce la miséricorde envers lui-même; et c'est pour cela qu'il est écrit : « Ayez compassion de votre âme pour plaire à Dieu. » Quand nous mortifions notre chair par amour de Dieu; quand nous ne prétendons pas nos membres au péché comme des armes d'iniquité, mais que nous les donnons à Dieu comme des armes de justice, notre corps est un sacrifice : « Je vous en conjure, mes frères, nous dit l'Apôtre, faites de vos corps une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu. » Mais si l'instrument passif, le vil esclave de l'âme; si ce corps de boue, offert à Dieu par le bon usage de ses facultés, peut être un vrai sacrifice, combien donc plus l'âme elle-même, s'immolant tout entière au divin amour, n'est-elle pas un holocauste d'agréable odeur. Et comme l'homme exerçant la miséricorde, soit envers lui-même, soit envers ses frères, est une victime immolée par la charité sur l'autel des parfums : ainsi la Cité du Rédempteur, la société des saints est comme un sacrifice universel que présente à Dieu le Pontife souverain qui s'est offert aussi lui-même pour les hommes, afin de nous rendre les membres de ce Chef auguste descendu sous la forme d'esclave : forme qu'il offre et dans laquelle il est offert à Dieu; car il est médiateur, prêtre et victime sous cette forme. »

debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ; Deo autem competit singularis excellentiæ, in quantum omnia in infinitum transcendit, secundum omnimodum excessum: unde ei debetur specialis honor, sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur aliis quidem patri, aliis regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, in quantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non

habetur quod religio sit generatis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est (art. 1).

Ad secundum dicendum, quod omnis secundum quod in gloriam Dei sunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicentem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicentem, que secundum rationem non speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod objectum amoris est bonum, objectum autem honoris vel reverentis est aliquid excellens. Bonitas autem Dei

laquelle nous aimons Dieu, n'est pas une vertu distincte de la charité par laquelle nous aimons le prochain; mais la religion par laquelle nous honorons Dieu, se distingue des vertus par lesquelles nous honorons le prochain (1).

#### ARTICLE V.

##### *La religion est-elle une vertu théologale ?*

Il paroît que la religion est une vertu théologale. 1<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *Enchir.*, III : « Dieu est honoré par la foi, par l'espérance et par la charité, » et ce sont là trois vertus théologales. Or il appartient à la religion d'honorer Dieu. Donc la religion est une vertu théologale.

2<sup>o</sup> Les vertus théologales sont celles qui ont Dieu pour objet. Or la religion a Dieu pour objet; car elle se rapporte à lui seul, comme nous l'avons vu dans le premier article. Donc la religion est une vertu théologale.

3<sup>o</sup> Toutes les vertus sont ou des vertus théologales, ou des vertus intellectuelles, ou des vertus morales : cela résulte clairement de ce que nous avons dit ailleurs. Or la religion n'est pas une vertu intellectuelle, puisqu'elle ne se perfectionne pas par la méditation de la vérité; elle n'est pas non plus une vertu morale : car, d'une part, la vertu morale a pour tâche de tenir le milieu entre l'excès et le défaut; d'une autre part, il ne peut y avoir excès dans le culte de Dieu, conformément à cette parole, *Eccli.*, XLIII, 33 : « Vous qui bénissez le Seigneur, relevez sa grandeur autant que vous pourrez, car il est au-dessus de toute louange. » Donc la religion est une vertu théologale.

(1) Nous aimons dans l'homme, comme dans Dieu, le bien de Dieu même; mais nous n'honorons pas dans l'homme, comme dans Dieu, l'excellence de Dieu; car si Dieu donne à l'homme de son bien, il ne le lui donne pas tout, et dès-lors il ne lui communique pas son excellence. L'amour de Dieu et l'amour du prochain renferment donc l'idée d'un seul bien, et ne forment par conséquent qu'une vertu; mais l'honneur rendu à Dieu et l'honneur rendu à l'homme impliquent l'idée de deux biens, et révèlent par cela même deux vertus.

communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate qua diligitur proximus; religio autem qua honoratur Deus, distinguitur à virtutibus quibus honoratur proximus.

#### ARTICULUS V.

##### *Utrum religio sit virtus theologica.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus in *Enchirid.* (cap. 3), quod « Deus colitur fide, spe et charitate, » (quæ sunt virtutes theologice). Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet

Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est (art. 1). Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus, vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 57 et 58). Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri; similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum; non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud *Eccllesiastici*, XLIII : « Benedicentes Dominum exaltare illum quantum potestis, major enim est omni laude. » Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

Mais la religion est une partie de la justice, qui forme une vertu morale.

(CONCLUSION. — Puisque la religion a Dieu pour fin plutôt que pour matière ou pour objet, elle n'est pas une vertu théologique, mais une vertu morale.)

La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû. On peut donc considérer deux choses dans la religion : d'abord ce qu'elle rend à Dieu, savoir le culte, et c'est là ce qui forme sa matière ou son objet ; ensuite celui à qui elle rend le culte, c'est-à-dire Dieu, qu'elle honore. Or les actes par lesquels elle rend le culte à Dieu, ne regardent et n'atteignent pas Dieu comme leur objet. Quand nous croyons à Dieu, nous le touchons par la croyance ; et voilà pourquoi nous avons dit précédemment que Dieu est l'objet de la foi, non-seulement parce que nous croyons Dieu, mais parce nous croyons à Dieu. Mais que fait la religion, quand elle rend à Dieu le culte qui lui est dû ? Elle pose des actes qui se font en l'honneur de Dieu ; par exemple, elle offre des sacrifices, prononce des vœux, fait entendre des louanges. Puis donc que les vertus théologiques ont la fin dernière pour objet, tandis que les vertus morales concernent les moyens, nous devons dire que la religion forme une vertu morale, et non une vertu théologique.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance ou la vertu qui regarde la fin dans son action, meut par le commandement la puissance ou la vertu qui déploie les moyens relatifs à cette fin. Eh bien, les vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité concernent dans leur action Dieu comme leur objet propre ; elles causent donc par leur commandement les actes que la religion produit à l'honneur de Dieu. C'est en ce sens que saint Augustin dit dans le passage objecté : « Dieu est honoré par la foi, par l'espérance et par la charité. »

*Sed contra est, quòd ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.*

(CONCLUSIO. — Cùm Deus religionis finis potius sit quàm objectum vel materia, consequitur huic religionem non theologiam sed moralem virtutem esse).

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1 et 2), religio est quæ Deo debitam cultum affert. Duo ergo in religione considerantur : unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem ; aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur. Non quòd actus quibus Deus colitur, ipsam Deum attingant ; sicut cùm credimus Deo, credendo Deum attingimus : propter quod suprà dictum est (qu. 2, art. 2), quòd Deus est fidei objectum, non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo ;

affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, putà sacrificiorum oblationes et alia hujusmodi. Unde manifestum est quòd Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica cujus objectum est ultimus finis ; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologice (scilicet fides, spes et charitas) habent actum circa Deum, sicut circa proprium objectum : et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quidam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quòd « Deus colitur fide, spe et charitate. »

2<sup>o</sup> La religion ordonne l'homme à Dieu, non comme à son objet, mais comme à sa fin.

3<sup>o</sup> La religion n'est ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle; elle est une vertu morale, puisqu'elle forme une partie de la justice. D'ailleurs elle tient le milieu, non pas entre les passions, mais dans une certaine égalité entre les actes qui se rapportent à Dieu. Quand je parle ici d'égalité, je n'emploie pas ce terme dans le sens absolu, car on ne peut rendre à Dieu autant qu'on lui doit; mais je prends le sens relatif, en tenant compte des facultés humaines et de la condescendance divine. Au reste, les choses qui se rapportent au culte divin peuvent renfermer l'excès, non dans la grandeur, dans l'étendue, dans la quantité, mais sous d'autres rapports, quand on ne rend pas le culte divin à qui on doit, quand on doit ou comme on doit.

#### ARTICLE VI.

*La religion l'emporte-t-elle sur les autres vertus morales ?*

Il paroît que la religion ne l'emporte pas sur les autres vertus morales. 1<sup>o</sup> La perfection de la vertu consiste, comme l'enseigne le Philosophe, à tenir le juste milieu. Or la religion ne tient pas le juste milieu de la justice, puisqu'elle ne rend pas à Dieu l'égal de ce qu'elle lui doit. Donc la religion ne l'emporte pas sur les autres vertus morales.

2<sup>o</sup> Les dons qu'on fait aux hommes ont d'autant plus de mérite, qu'ils soulagent de plus grands besoins; de là le conseil du prophète, *Is.*, LVIII, 7 : « Rompez le pain à celui qui a faim. » Or Dieu n'a pas besoin de nos dons, conformément à cette parole, *Ps.* XV, 2 : « J'ai dit au Seigneur : Vous êtes mon Dieu, car vous n'avez pas besoin de mes biens. »

Ad secundum dicendum, quòd religio ordinat nominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quòd religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiæ et medium in ipsa accipitur, non inter passiones, sed secundum quandam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem æqualitatem, non absolutè, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur, sed secundum quandam considerationem humanæ facultatis et diviniæ acceptionis. Superfluum autem in his quæ ad divinam cultum pertinent, esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias, prout non debet.

#### ARTICULUS VI.

*Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quòd attingit medium, ut patet in II *Ethic.* Sed religio debet in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tantò videtur aliquid esse laudabilius, quantò magis indigenti exhibetur; unde dicitur, *Isa.*, LVIII : « Frange esurienti panem tuum. » Sed Deus non indiget aliquid quod ei à nobis exhibeatur, secundum illud *Psal.* XV : « Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum



Donc la religion n'a pas plus de mérite que les vertus par lesquelles on vient au secours des hommes.

3° Plus les œuvres sont imposées par la nécessité, moins elles sont louables, conformément à ce texte sacré, I *Cor.*, IX, 16 : « Si je prêche l'Évangile, ce ne m'est pas un sujet de gloire; car je suis obligé nécessairement à ce ministère. » Or, d'un côté, les œuvres sont d'autant plus imposées par la nécessité, qu'elles sont dues plus impérieusement; d'une autre part, rien n'est dû si rigoureusement que ce qu'on rend à Dieu. Donc la religion n'est pas plus louable que les autres vertus humaines.

Mais la loi divine, *Exode*, XX, 2 et suiv., met en première ligne, comme renfermant les choses principales, les préceptes relatifs à la religion (1). Or les préceptes suivent l'ordre des vertus, puisqu'ils en règlent les actes. Donc la religion est la première des vertus morales.

(CONCLUSION. — La religion est la plus excellente des vertus morales, parce qu'elle approche plus de Dieu.

Les moyens tirent leur bonté de leurs rapports à la fin : donc plus ils sont près de la fin, meilleurs ils sont. Or les vertus morales forment en quelque sorte, nous le savons, les moyens qui conduisent à Dieu comme à la fin dernière; mais la religion approche de Dieu plus que les autres, parce qu'elle fait les choses qui se rapportent à sa gloire immédiatement, directement. La religion est donc la première, la plus noble et la plus excellente des vertus morales.

Je réponds aux arguments : 1° Le prix de la vertu se trouve dans la volonté, non dans la puissance d'exécution. Quand donc le défaut de puissance ne permet pas d'atteindre le milieu de la justice, si ce défaut ne vient pas de la volonté, il ne diminue point le prix de la vertu.

(1) Il s'agit, là, du décalogue, qui fixe les devoirs de la religion dans les trois premiers préceptes, et les devoirs des autres vertus dans les suivants.

meorum non eges. » Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quânto aliquid fit ex majori necessitate, tantò minus est laudabile, secundùm illud I *ad Cor.*, IX : « Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit. » Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cùm ergo Deo maximè sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quòd religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est, quòd *Exod.*, XX, ponuntur primò præcepta ad religionem pertinentia tanquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

(CONCLUSIO. — Cùm religio inter virtutes

morales proximè ad Deum accedat, earum quatuor necessariò excellentissima est.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem : et ideo quânto sunt fini propinquiora, tantò sunt meliora. Virtutes autem morales, ut suprà habitum est (qu. 4, art. 7), sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem; religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directè et immediatè ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quòd laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab æqualitate quæ est medium justitiæ propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

2<sup>o</sup> Les choses que l'on donne pour l'utilité des autres ont d'autant plus de mérite qu'elles satisfont à de plus grands besoins, parce qu'elles sont plus utiles; mais nous ne donnons rien à Dieu pour son utilité, nous lui donnons pour sa gloire et pour notre propre avantage.

3<sup>o</sup> Posez l'obligation rigoureuse, la nécessité morale, alors le mérite de surrogation disparoit, mais le mérite de la vertu reste avec la liberté. L'objection n'est donc pas concluante (1).

## ARTICLE VII.

### *La religion a-t-elle des actes extérieurs?*

Il paroît que la religion n'a pas d'actes extérieurs. 1<sup>o</sup> Il est écrit, *Jean*, IV, 24 : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. » Or les actes extérieurs n'appartiennent pas à l'esprit, mais au corps. Donc la religion, qui comprend l'adoration, n'a pas d'actes extérieurs, mais seulement des actes intérieurs.

2<sup>o</sup> La fin de la religion, c'est de rendre à Dieu l'honneur et les hommages qui lui sont dus. Or, d'une part, ce seroit manquer de respect à un personnage élevé que de lui rendre les honneurs destinés par l'usage aux personnes d'une plus humble condition; d'une autre part, les soins, les égards, les honneurs rendus par des actes corporels dénoncent les besoins de ceux qui les reçoivent et s'adressent aux êtres inférieurs à Dieu. Donc on ne peut convenablement honorer Dieu par des actes extérieurs.

3<sup>o</sup> Saint Augustin loue Sénèque, qui blâme les païens d'honorer les dieux comme les hommes, par de vains simulacres, à l'aide de signes

(1) Dans plusieurs circonstances, et tout récemment dans la dernière question, le docteur angélique a distingué deux sortes de devoir moral : l'un tellement nécessaire qu'on ne peut sans lui garder l'honnêteté de la vertu; l'autre qui n'est pas nécessaire à l'honnêteté, mais qui y contribue. Notre saint auteur entend donc souvent, par nécessité, le devoir rigoureux, fondé sur une stricte obligation, qu'on ne peut violer sans offenser la vertu.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior, quæ sit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quòd ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis; non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

### ARTICULUS VII.

#### *Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim *Joan.*, IV : « Deus Spiritus est;

et eos qui adorant eum, in Spiritu et veritate adorare oportet. » Sed exteriores actus non pertinent ad Spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicujus excellentis pertinere, si illi ea exhibeatur, quæ propriè ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporibus actibus propriè videantur ad indigentiam hominum ordinari vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur quòd non congruè possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea Augustinus in VI. *De Civ. Dei*, commendat Senecam de hoc quòd vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent

corporels; il fait dire à l'auteur romain que, si ces choses conviennent aux foibles mortels, elles ne conviennent point aux immortels (1). Or les mêmes honneurs sont mille fois plus indignes du vrai Dieu, « qui est élevé au-dessus de tous les dieux, » dit le prophète, *Ps. XLVI, 3*. Donc on ne doit pas adorer Dieu par des actes corporels; donc la religion ne produit pas d'actes extérieurs.

Mais David dit, *Ps. LXXXIII, 3* : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. » Or comme les actes intérieurs appartiennent au cœur, ainsi les actes extérieurs reviennent aux membres de la chair ou du corps. Donc nous devons honorer Dieu, non-seulement par des actes intérieurs, mais encore par des actes extérieurs.

(CONCLUSION. — La religion a comme opérations principales des actes intérieurs, puis comme opérations secondaires des actes extérieurs, qui se rapportent aux premiers.)

Si nous honorons Dieu, ce n'est pas qu'il ait besoin de notre culte, puisque sa gloire remplit l'univers et que les créatures ne peuvent y ajouter quoi que ce soit; mais c'est que nous avons besoin de l'adorer, parce que nos hommages soumettent notre esprit à sa majesté suprême et lui donnent par cela même sa perfection : car toute chose est perfectionnée par la domination d'une chose supérieure; ainsi le corps l'est par la vivification de l'âme, et l'air par l'illumination de la lumière. Or l'esprit humain réclame, pour se soumettre et s'unir à Dieu, le secours des choses sensibles, parce que « les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles, comme l'enseigne saint Paul, *Rom., I, 20*, par ce qui

(1) *De Civit. Dei*, VI, 10 : « Dans le livre qu'il a donné contre les superstitions, Sénèque, parlant des idoles, dit que les hommes enferment les dieux dans une ignoble et vile matière : Comment les immortels, s'écrie-t-il, se laissent-ils traiter comme de foibles mortels? Où est leur bon sens, leur raison, le respect qu'ils ont pour eux-mêmes? » Tertullien, *Apolog.* XII; et Lactance, *Div. Instit.*, II, citent à peu près les mêmes paroles, indiquant pour source un écrit de Sénèque sur la morale. Ce livre et celui dont parle saint Augustin étoient-ils le même ouvrage, ou deux ouvrages différents? Dans tous les cas, il est ou ils sont perdus, ou perdus.

hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multò minùs conveniunt Deo vero, qui est « excelsus super omnes Deos. » *Psal. XLVI*. Deo videtur reprehensibile esse quòd aliquis corporalibus actibus Deum colat; non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est, quòd in *Psal. LXXXIII*, dicitur : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. » Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quòd Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

(CONCLUSIO. — Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam

exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundariò et ut ad interiores ordinatis.)

Respondeo dicendum, quòd Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil à creatura adjici potest; sed propter nos, quia videlicet per hoc quòd Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur et in hoc ejus perfectio consistit : quælibet enim res perficitur per hoc quòd subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quòd vivificatur ab anima, et aër per hoc quòd illuminatur à sole. Mens autem humana indiget ad hoc quòd conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, » ut Apostolus dicit *ad Rom., I,*

a été fait. » Il faut donc que l'homme se serve des choses corporelles dans le culte divin ; il faut qu'il s'appuie sur cette base pour s'élever aux actes spirituels qui l'unissent à son Auteur. La religion a donc des actes intérieurs comme opérations premières qui lui appartiennent essentiellement, puis des actes extérieurs comme opérations secondaires qui se rapportent à celles-là.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le divin Maître parle, dans le texte objecté, des choses principales, qui appartiennent essentiellement au culte divin (†).

2<sup>o</sup> Si nous adorons Dieu par des actes extérieurs, si nous lui faisons des oblations, ce n'est pas qu'il ait besoin de nos dons ; car il dit lui-même, *Ps. XLIX, 13* : « Est-ce que je mangerai la chair des taureaux, ou boirai-je le sang des boucs ? » mais nous lui offrons nos présents comme les signes des actes spirituels qu'il daigne agréer en holocauste de bonne odeur. C'est ainsi que l'évêque d'Hippone dit, *De Civit. Dei, X, 1* : « Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. »

3<sup>o</sup> Sénèque blâme les idolâtres parce qu'ils offroient aux dieux les mêmes choses qu'aux hommes, non comme des signes qui devoient les porter aux œuvres spirituelles, mais comme des dons qui méritoient par eux-mêmes l'amour et la reconnaissance des immortels ; le philosophe romain trouve aussi leur culte vain, ridicule, honteux.

(†) Voici comment Bossuet, *Serm. sur le culte dû à Dieu*, commente le texte de l'Évangile : « Pour rendre à Dieu un culte agréable, il faut observer deux conditions nécessaires : la première, que nous connoissions ce qu'il est ; la seconde, que nous disposions nos cœurs envers lui d'une façon qui lui plaise. Il me semble que le Sauveur nous a enseigné ces deux conditions dans ces deux paroles de mon texte : « En esprit et en vérité. » Le principe de notre culte, c'est que nous ayons de Dieu des sentiments véritables et que nous croyions ce qu'il est. La suite de cette croyance, c'est que nous épurions devant lui nos intentions, et que nous nous disposions comme il le demande. La première de ces deux choses nous est exprimée par l'adoration en vérité, et la seconde est comprise par l'adoration en esprit. Je veux dire que l'adoration en vérité exclut les fausses impressions qui ravissent Dieu dans nos esprits, et que l'adoration en esprit bannit les mauvaises impressions qui l'éloignent de notre cœur. Si bien que l'adoration en vérité fait que nous voyons Dieu tel qu'il est, et l'adoration en esprit fait que Dieu nous voit tels qu'il nous veut. Le Fils de Dieu, par les bonnes

Et ideo, in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios et ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud *Psal. XLIX* : « Numquid man-

ducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? » sed exhibentur Deo tanquam signa quedam interiorum et spiritualium operum quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in *X. De Civit. Dei* (cap. 1) : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacram signum est. »

Ad tertium dicendum, quod idolâtres deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibeant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipue quia erant vana et turpia.

## ARTICLE VIII.

*La religion est-elle la même chose que la sainteté?*

Il paroît que la religion n'est pas la même chose que la sainteté. 1° La religion est une vertu spéciale, comme nous l'avons vu dans un article précédent. Or la sainteté forme une vertu générale : Car « elle produit, dit le philosophe Andronicus, les fidèles observateurs des choses justes devant Dieu. » Donc la sainteté n'est pas la même chose que la religion.

2° La sainteté implique l'idée de pureté ; car on lit dans saint Denis, *De div. Nom.*, XII : « La sainteté est la pureté parfaite, sans tache, dégagée de toute souillure. » Or, d'une part, la pureté appartient à la tempérance, qui repousse tout désordre corporel ; d'une autre part, la religion se rattache à la justice. Donc la sainteté n'est pas la même chose que la religion.

3° Les entités qui se divisent par opposition ne sont pas la même chose. Or la sainteté et la religion se divisent, selon quelques auteurs, comme deux parties contraires de la justice. Donc la sainteté et la religion ne sont pas la même chose.

Mais nous lisons, *Luc*, I, 74 et 75 : « Afin que nous le servions sans crainte dans la sainteté et dans la justice. » Or le service de Dieu appartient à la religion, comme nous l'avons vu dans les articles précédents. Donc la religion est la même chose que la sainteté.

(CONCLUSION. — La sainteté est la même chose que la religion dans son essence, mais elle en diffère dans son idée ; car la religion s'applique au

dispositions, nous mène à la vérité : *in spiritu*, bien disposés ; *in veritate*, Dieu bien conçu ; il se fait connoître aux bien disposés. Ainsi toute l'essence de la religion est enfermée en ces deux paroles. »

## ARTICULUS VIII.

*Utrâm religio sit idem sanctitati.*

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quedam specialis virtus, ut habitum est (art. 4). Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus ; est enim « faciens fideles et servantes ea que ad Deum sunt justa, » ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur. Dicit enim Dionysius, XII. *De div. Nom.*, quòd « sanctitas est ab omni immunditiâ libera et perfecta, et omnino immaculata munditiâ. » Munditiâ autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, que tarpitudines

corporales excludit. Cùm ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quòd sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea que dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas dividitur religioni, ut supra habitum est (qu. 80, art. 4). Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, I : « Serviamus illi in sanctitate et justitia. » Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est (art. 1, ad 3, et art. 4, ad 2). Ergo religio non est idem sanctitati.

(CONCLUSIO. — Religio et sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt ; quòd sanctitate mens hominis Deo se

(1) De his etiam infra, qu. 84, art. 1 et 2, et qu. 88, art. 6 ; et II, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4, questio. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 110 et 118 ; et *Quodlib.*, VI, art. 11 ; et *Opusc.*, XIX, cap. 4.

culte de Dieu dans les sacrifices et les oblations, mais la sainteté se dévoue à Dieu dans les actes de toutes les vertus.)

Le mot *sainteté* signifie deux choses : d'abord pureté, et c'est là le sens du grec *agios*, comme qui diroit sans terre; ensuite fermeté, d'où les anciens nommoient saintes les choses que les lois protégeoient contre toute atteinte, et l'on dit encore aujourd'hui sanctionné ce que le pouvoir affermit par la législation. Considéré d'un certain point de vue, le terme latin désigne aussi, comme le terme grec, la pureté; on peut faire venir *sanctus*, saint, de *sanguine tinctus*, aspergé de sang, parce qu'autrefois « l'on faisoit avec le sang des victimes, comme le remarque saint Isidore, des aspersions sur celui qui se purifioit (1). » Dans ces deux significations, dans celle de pureté tout aussi bien que dans celle de fermeté, *sainteté* se dit de tout ce qui est consacré au culte de Dieu; si bien qu'on attribue le qualificatif *saint* non-seulement aux hommes, mais aux temples, aux vases, à toutes les choses qui sont dédiées à l'honneur du Souverain Etre. C'est que l'homme ne peut se donner à Dieu sans la pureté. Notre esprit se souille par le contact des objets inférieurs, de même que toute chose se ternit par le mélange d'une substance moins noble, de même que l'or perd son éclat par l'alliage du plomb; or il faut que l'âme

(1) Saint Thomas présente *ἀγιος*, saint, comme venant de *ἀ* et de *γῆ*, sans terre. Origène, *Homil.* II, commentant le mot du *Lévitique* : *sancti estote*, montre aussi notre adjectif sous le même point de vue; mais il veut faire ressortir une analogie plutôt qu'une déduction rigoureuse. C'est que *ἀ* privatif, fait de *ἀνευ*, à l'esprit doux, tandis que *ἐ* dans *ἀγιος* porte l'esprit rude. Il est vrai que ces deux signes se confondent aisément.

Au reste, nous n'avons que faire de *ἀγιος* : le latin *sanctus* implique à lui seul la double idée de pureté et de fermeté. Ce dernier mot descend de *sancire*, attacher, affermir, décréter et sanctionner, dédier et consacrer. Du supin *sancitum*, on a fait *sanctum* par le retranchement d'une syllabe : ainsi la langue italienne, si riche dans ses formes grammaticales, a nombre de participes ou d'adjectifs syncopés, désignant l'état plutôt que l'action subie; elle dit, par exemple, *adorno* pour *adornato*, orné; *avexzo* pour *avezzato*, accoutumé; *carico* pour *caricato*, chargé; *desto* pour *destato*, éveillé; *pago* pour *pagato*, payé; *stamo* pour *stamato*, fatigué; *volto* pour *vollato*, tourné, etc. *Saint* signifie donc attaché à Dieu; or notre saint auteur a prouvé que l'attachement à Dieu implique la pureté et la fermeté.

Quant à l'étymologie de saint Isidore, elle est plus ingénieuse que vraisemblable; *sanctus* et *sanguine tinctus* ne se rapprochent ni dans les idées qu'ils expriment, ni dans les éléments matériels qui les constituent.

applicet, religione verb ei debitum exhibeat famulatum in his quæ specialiter ad illius spectant cultum.)

Respondeo dicendum, quòd nomen sanctitatis duo videtur importare : uno quidem modo *munditiam*, et huic significationi competit nomen græcum; dicitur enim *agios* quasi *sine terra*; alio modo importat *firmitatem*, unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent; unde et dicitur aliquid esse *sancitum*, quia est lege firmatum. Potest etiam secundùm Latinos hoc nomen, *sanctus*, ad *munditiam* pertinere, ut in-

telligatur *sanctus* quasi *sanguine tinctus*, eo quòd antiquitus à illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur, ut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* Et utraque significatio competit ut sanctitas attribuaturs his quæ divino cultui applicantur, ita quòd non solum homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quòd cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quòd mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quòd inferioribus rebus conjungitur, sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione

s'arrache aux choses inférieures pour qu'elle puisse s'élever et s'unir à la chose suprême : elle essaieroit donc vainement de se donner et de s'appliquer à Dieu sans la pureté ; et voilà pourquoi l'Apôtre nous dit, *Hebr.*, XII, 14 : « Cherchez la paix avec tous et la sainteté, sans laquelle nul ne verra Dieu. » La fermeté n'est pas moins nécessaire dans le dévouement à la suprême Majesté. L'esprit s'applique et s'attache à Dieu comme au premier principe et comme à la fin dernière ; mais cet attachement, cette application doit être ferme, à jamais immuable ; d'où saint Paul dit encore, *Rom.*, X, 38 et 39 : « Je suis certain que ni la mort, ni la vie... ne me séparera de l'amour de Dieu. » D'après cela, qu'est-ce que la sainteté ? C'est la vertu par laquelle l'esprit humain se donne et s'applique à Dieu, lui et ses actes. La sainteté ne diffère donc pas de la religion dans son essence, mais seulement dans son idée : voyez plutôt. La religion rend le service dû à Dieu dans ce qui regarde particulièrement son culte, comme dans les sacrifices et les oblations ; puis la sainteté consacre à Dieu, non-seulement ces choses-là, mais encore les actes des autres vertus, elle dispose l'homme par certaines bonnes œuvres au culte divin.

Je réponds aux arguments : 1° La sainteté forme une vertu spéciale dans son essence, et sous ce rapport elle est à certains égards la même chose que la religion ; mais elle constitue une vertu générale sous un autre point de vue, en ce qu'elle ordonne par son commandement au bien divin tous les actes de vertu. Ainsi la justice est une vertu générale, en ce qu'elle fait converger vers le bien commun les actes de toutes ses sœurs.

2° Sans doute la tempérance produit la pureté ; mais il faut qu'elle la rapporte à Dieu pour mériter le nom de sainteté. C'est ainsi que saint Augustin dit, *De Virginit.*, VIII : « La virginité n'obtient pas nos louanges

plumbi. Oportet autem quòd mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quòd supremæ rei possit conjungi : et ideo mens sine munditiâ Deo applicari non potest ; unde ad *Hebr.*, XII, dicitur : « Pacem sequimini cum omnibus et sanctimoniam, sine qua non videbit eum. » Firmitas etiam exigitur ad hoc quòd mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio ; hujusmodi autem oportet maximè immobilia esse : unde dicebat Apostolus, *Rom.*, VIII : « Certus sum quòd neque mors, neque vita, separabit me à charitate Dei. » Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsum et suos actus applicat Deo. Unde non differt à religione secundùm essentiam, sed solùm ratione. Nam *religio* dicitur secundùm quòd exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis hujusmodi ;

*sanctitas* autem dicitur secundùm quòd homo non solùm hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundùm quòd homo se disponit per bona quædam opera ad cultum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctitas est quædam specialis virtus secundùm essentiam, et secundùm hoc est quodammodo eadem religioni ; habet autem quamdam generalitatem, secundùm quòd omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quòd habeat rationem sanctitalis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus in lib. *De virginitate* (cap. 3), quòd

parce qu'elle est en elle-même, mais par cela qu'elle est consacrée à Dieu. »

3<sup>e</sup> La sainteté se distingue de la religion comme nous l'avons dit, non pas réellement, mais rationnellement.

## QUESTION LXXXII.

### De la dévotion.

Nous allons parler des actes de la religion : premièrement de ses actes principaux ou intérieurs ; deuxièmement, de ses actes secondaires ou extérieurs.

Les actes intérieurs de la religion sont la dévotion et la prière. Nous étudierons ces deux actes dans cet ordre.

On demande quatre choses sur la dévotion : 1<sup>o</sup> Est-elle un acte spécial ? 2<sup>o</sup> Est-elle un acte de la religion ? 3<sup>o</sup> A-t-elle sa cause dans la contemplation ou la méditation ? 4<sup>o</sup> Produit-elle la joie spirituelle ?

### ARTICLE I.

#### *La dévotion est-elle un acte spécial ?*

Il paroît que la dévotion n'est pas un acte spécial. 1<sup>o</sup> L'entité qui constitue le mode d'autres actes, ne peut être elle-même un acte particulier. Or la dévotion forme le mode d'autres actes, comme on le voit dans ces paroles, II *Paral.*, XXIX, 31 : « Toute la multitude offre des hosties, des

« non quia virginitas est, sed quia Deo dicata | tineta est à religione propter differentiam præ-  
est, honoratur. » | dictam, non quia differunt re, sed ratione, ut  
Ad tertium dicendum, quòd sanctitas dis- | dictum est.

## QUESTIO LXXXII.

### *De devotione, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actibus religionis.

Et primò de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principaliores ; secundò, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii.

Interiores autem actus religionis videntur esse devoto et oratio. Primò ergo de devotione agendum est ; secundò de oratione.

Circa primum queruntur quatuor : 1<sup>o</sup> Utrum devotio sit specialis actus. 2<sup>o</sup> Utrum sit actus

religionis. 3<sup>o</sup> De causa devotionis. 4<sup>o</sup> De ejus effecta.

### ARTICULUS I.

#### *Utrum devotio sit specialis actus*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum ; dicitur enim II, *Paralip.*, XXIX : « Obtulit universa

(1) De his etiam infra, qu. 83, art. 3, ad 1.



louanges et des holocaustes avec un cœur dévot. » Donc la dévotion n'est pas un acte particulier.

2° Un acte particulier ne peut se trouver dans divers genres d'actes. Or la dévotion se rencontre dans divers genres d'actes, savoir dans les actes corporels et dans les actes spirituels; car on dit fléchir le genou pareillement et méditer avec dévotion. Donc la dévotion n'est pas un acte particulier.

3° Tout acte spécial réside dans le domaine de la puissance appétitive, ou dans celui de la puissance cognitive. Or la dévotion ne se trouve ni dans le premier ni dans le second de ces domaines; il suffit, pour s'en convaincre, de passer en revue les actes que nous avons signalés précédemment dans cette double sphère. Donc la dévotion n'est pas un acte spécial.

Mais nous méritons par les actes, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Or la dévotion implique l'idée d'un mérite spécial. Donc elle est un acte particulier.

(CONCLUSION. — La dévotion forme un acte particulier, car elle est la volonté de se livrer avec zèle et sans réserve aux choses qui regardent le service de Dieu.)

*Dévotion* vient de *deovere*, dévouer; en sorte que le connotatif *dévo* caractérise ceux qui se dévouent à Dieu pour se soumettre entièrement à sa volonté, et les anciens païens donnoient ce qualificatif aux hommes qui, se dévouant aux idoles, comme Tite-Live le raconte des deux Décius, se livroient à la mort pour le salut de l'armée (1). Qu'est-ce donc que la dévotion? C'est la volonté de se livrer avec zèle et sans réserve aux choses qui regardent le culte de Dieu; et voilà pourquoi l'Écriture dit, *Exode*, XXXV, 20 et 21: « Toute la multitude des enfants d'Israël offre

(1) Le premier Décius se dévoua aux divinités infernales dans la guerre contre les Latins; et le second, son fils, dans la guerre contre les Gaulois. Voir Tite-Live, VIII, 9; X, 28.

multitudo hostias et laudes, et holocausta, mente devota. » Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spiritualibus; dicitur enim aliquis et devotè meditari, et devotè genua flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis (vel potentiam). Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurranti per singulas species actuum utriusque partis, quæ suprâ enumeratæ sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est, quòd actibus meremur, ut suprâ habitum est (1, 2, qu. 71, art. 5). Sed

devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

(CONCLUSIO. — Devotio specialis quidam actus est voluntatis promptæ et paratæ ad faciendâ quæcumque ad Dei servitium et famulatum spectant.)

Respondeo dicendum, quòd devotio dicitur à devovendo; unde *devoti* dicuntur qui seipso quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant: propter quod et olim apud Gentiles *devoti* dicebantur, qui seipso idolis devovebant in mortem, pro sui salute exercitûs, sicut de duobus Decius Titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quàm « voluntas quædam promptè tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. » Unde *Exod.*, XXIV, dicitur quòd « multitudo filiorum Israel obtulit

au Seigneur, avec empressement et dévotion, les prémices de leurs biens. » Or la volonté de faire avec zèle tout ce qui se rapporte au service du souverain Maître est un acte spécial : la dévotion forme donc pareillement un acte particulier, distinct de tout autre.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le moteur impose au mobile le mode du mouvement. Or la volonté pousse, comme moteur, les autres puissances de l'âme à leurs actes ; et quand elle recherche la fin, elle s'imprime à elle-même l'impulsion qui la porte vers les moyens. Puis donc que la dévotion est l'acte de la volonté qui se consacre au service de Dieu, fin dernière de toutes les créatures, il s'ensuit que la dévotion impose le mode aux actes humains, soit que la volonté les produise directement en disposant elle-même des moyens, soit qu'elle les produise indirectement par ses ordres en imprimant le mouvement aux autres puissances de l'âme.

2<sup>o</sup> La dévotion se trouve dans divers genres d'actes, non comme les espèces se rencontrent dans les genres auxquels elles appartiennent, mais comme la vertu du moteur se trouve dans le mouvement.

3<sup>o</sup> La dévotion est un acte de la puissance appétitive ; elle est, comme nous l'avons dit, un certain mouvement de la volonté.

## ARTICLE II.

### *La dévotion est-elle un acte de la religion ?*

Il paroît que la dévotion n'est pas un acte de la religion. 1<sup>o</sup> Le propre de la dévotion, c'est de livrer l'homme à Dieu. Or c'est là l'effet de la charité ; car nous lisons dans saint Denis, *De div. Nom.*, IV : « Le divin amour, produisant le ravissement, fait que le cœur ne s'appartient plus

mente promptissimâ atque devotâ primitias Domino. » Manifestum est autem quod voluntas promptè faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus : undè devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus ; et voluntas secundum quod est finis movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut suprâ habitum est (1, 2, qu. 8, art. 2). Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum quæ à voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

### ARTICULUS II.

#### *Utrum devotio sit actus religionis.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maximè fit per charitatem, quia, ut Dionysius dicit, IV. *De div. Nomin.*, « divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant. »

(1) De his etiam infrâ, qu. 8, art. 3, ad 1, et art. 15, in corp.; et qu. 104, art. 3, item ad 1.

à soi-même, mais à Dieu. » Donc la dévotion est plutôt un acte de la charité que de la religion.

2° D'une part, la charité précède la religion ; puis, d'une autre part, la dévotion paraît avant la charité : car Salomon peint la charité comme un feu brûlant, et David représente la dévotion sous l'emblème de la graisse, *שמן* sert de matière à la flamme (1). Donc la dévotion n'est pas un acte de la religion.

3° La religion se rapporte à Dieu seul, comme nous l'avons vu dans la question précédente. Or la dévotion concerne l'homme aussi bien que Dieu : car on dit de tel ou tel qu'il a de la dévotion pour les saints, des sujets qu'ils sont pleins de dévouement pour le prince ; et saint Léon écrit que les Juifs étoient dévoués aux lois romaines, parce qu'ils s'écrièrent, *Jean*, XIX, 15 : « Nous n'avons d'autre roi que César. » Donc la dévotion n'est pas un acte de la religion.

Mais *dévotion* vient de *dévouer*. Or le vœu est un acte de la religion. Donc la dévotion pareillement.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, il appartient à la même vertu de faire une chose et de vouloir la faire ; puisque, d'une autre part, la religion accomplit les choses du culte et que la dévotion veut les accomplir, il s'ensuit que la dévotion est un acte de la religion.)

Faire une chose et concevoir la volonté de la faire, ce sont deux actes qui appartiennent à la même vertu, puisqu'ils ont le même objet ; et voilà pourquoi le Philosophe donne cette définition, *Ethic.*, V, 1 : « La justice est la disposition par laquelle l'homme veut et fait des choses justes. » Or il appartient à la religion, comme nous l'avons montré, d'ac-

(1) *Cant.* VIII, 6 : « L'amour est fort comme la mort, et le zèle de l'amour est inflexible comme l'enfer ; ses lampes sont des lampes de feu et de flammes. » Et *Ps.* LXII, 6 : « Que mon ame soit rassasiée de moelle et de graisse. » Saint Augustin entend ce dernier mot de la sagesse divine, Théodore de la méditation des oracles célestes, saint Jérôme de la grace du Saint-Esprit, et Cassiodore de la miséricorde divine ; mais toutes ces choses remplissent le cœur de piété, de zèle et de ferveur, c'est-à-dire de dévotion.

Ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere charitatem, quia charitas in Scripturis significatur per ignem (*Cant.*, VIII) ; devotio verò per pinguedinem, quæ est ignis materia (*Psal.* LXII). Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est (qu. 81, art. 1). Sed devotio etiam habetur ad homines ; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis ; sicut Leo Papa dicit (*Serm.* VIII *De Passione*), quòd Judæi quasi devoti romanis legibus dixerunt : « Non habemus regem

nisi Casarem » (*Joan.*, XIX). Ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est, quòd devotio à devovendo dicitur, ut dictum est (art. 1). Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

(CONCLUSIO. — Cùm operari quæ sunt divini cultûs ad religionem spectet, devotiois quoque actum qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eandem spectare necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actûs est idem objectum ; propter quod, ut Philosophus dicit in V *Ethicorum* (cap. 1), « justitia est qua volunt homines et operantur justa. » Manifestum est autem quòd

complir ce qui forme le culte ou le service divin : donc il est aussi dans le domaine de la religion de vouloir accomplir ces choses, c'est-à-dire d'avoir des sentiments de dévotion ; donc la dévotion est un des actes de la religion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'acte qui appartient immédiatement à la charité, c'est que l'homme se livre à Dieu en lui donnant l'amour de son cœur, afin de s'unir à lui spirituellement ; mais qu'il se consacre à Dieu pour accomplir les œuvres du culte, cet acte revient immédiatement à la religion, et médiatement à la charité ; car la charité est le principe de la religion.

2<sup>o</sup> La chaleur naturelle du corps produit le chyle et la graisse par l'élaboration de la nourriture, et la graisse et le chyle entretient la chaleur naturelle, en lui donnant à son tour un aliment. Ainsi la charité fait naître le zèle pour l'objet aimé, l'ardeur à le servir, la dévotion ; puis la dévotion va ravivant sans cesse la charité par des flammes nouvelles, de même que les rapports intimes, les épanchements du cœur, les soins touchants nourrissent et fortifient l'amitié.

3<sup>o</sup> La dévotion qu'on a pour les saints vivant encore dans cet exil ou déjà reçus dans la céleste patrie, ne s'arrête point à ces bienheureux amis de Dieu ; mais elle va jusqu'à l'Auteur de la sainteté, car nous honorons le souverain Maître dans ses serviteurs (1). Quant au dévouement que les sujets témoignent au prince, il diffère de la dévotion religieuse comme le service de l'homme diffère du service de Dieu.

(1) Bossuet dit, dans l'*Exposition* de la doctrine catholique : « L'Eglise enseigne que tout culte religieux se doit terminer à Dieu comme à sa fin nécessaire ; et si l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux Saints peut être appelé religieux, c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à Dieu. »

operari ea que pertinent ad divinum cultum seu famulatum, pertinet propriè ad religionem, ut ex prædictis patet (qu. 81, art. 4 et 7) : undè etiam ad eandem pertinet promptam voluntatem habere ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum ; et sic patet quòd devotio est actus religionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad charitatem pertinet immediatè quòd homo tradat seipsum Deo adherendo ei per quamdam spiritus unionem ; sed quòd homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediatè pertinet ad religionem, mediatè autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quòd pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem di-

gerentem, et ipsa calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum. Et similiter charitas et devotioem causat in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico ; et etiam per devotioem charitas nutritur, sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilem operum exercitium et meditationem.

Ad tertium dicendum, quòd devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, in quantum scilicet in ministris Dei Deum veneramus. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt à famulatu divino.

## ARTICLE III.

*La contemplation ou la méditation est-elle la cause de la dévotion?*

Il paroît que la contemplation ou la méditation n'est pas la cause de la dévotion. 1<sup>o</sup> La cause n'entrave pas son effet. Or les méditations profondes, abstraites, subtiles paralysent souvent la dévotion. Donc la contemplation ou la méditation n'est pas la cause de la dévotion.

2<sup>o</sup> Si la contemplation étoit la cause propre et directe de la dévotion, nous devrions dire qu'elle l'excite d'autant plus vivement qu'elle s'exerce sur des vérités plus sublimes et plus élevées. Or c'est le contraire qui a lieu ; car la méditation de la croix, des souffrances du Sauveur et des autres mystères de son humanité sainte allume souvent la ferveur plus que la contemplation de la grandeur divine. Donc la contemplation n'est pas la cause propre de la dévotion.

3<sup>o</sup> Si la dévotion naissoit de la méditation comme de sa cause, elle se trouveroit surtout dans les savants qui, éclairés par le flambeau de la science, peuvent contempler les vérités de la religion. Eh bien, ce n'est pas là ce qui arrive : la dévotion fleurit le plus souvent et porte ses plus beaux fruits chez les hommes simples et dans le sexe foible, qui ne méditent point. Donc la dévotion ne naît pas de la méditation comme de sa cause.

Mais il est écrit, *Ps. XXXVIII, 4* : « Mon cœur s'est échauffé au dedans de moi, un feu s'y est embrasé pendant la méditation. » Or le feu spirituel enflamme la dévotion. Donc la méditation est la cause de cette ferveur religieuse.

(CONCLUSION. — La cause extrinsèque et principale de la dévotion, c'est Dieu ; mais sa cause intrinsèque et propre à l'homme, c'est la méditation

## ARTICULUS III.

*Utrum contemplatio (seu meditatio) sit devotionis causa.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod contemplatio (seu meditatio) non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suam effectum. Sed subtiles meditationes intelligibiliū multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio (seu meditatio) non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet; frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex con-

sideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in feminis, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est, quod in *Psalm. XXXVIII* dicitur: « In meditatione mea exardescet ignis. » Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

(CONCLUSIO. — Quæquam Deus externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 3, questiuonc. 2, in corp.; et qu. 11, de malo, art. 1, ad 7.

qui, nous montrant la bonté céleste d'une part, et la faiblesse humaine de l'autre, fait naître dans nos âmes le divin amour et nous porte à nous donner au service de Dieu.)

La cause intrinsèque et principale de la dévotion, c'est Dieu, dont saint Ambroise dit, *super Lucam* : « Il appelle qui il veut, il remplit de religion qui il veut; et si tel avoit été son bon vouloir, il auroit changé en dévotion l'impiété des Samaritains. » Mais si nous considérons la cause intrinsèque de la dévotion, celle qui réside dans l'homme, nous devons dire qu'elle est la méditation ou la contemplation. Comme nous l'avons vu déjà, la dévotion constitue l'acte de la volonté par laquelle l'homme se donne au service de Dieu. Eh bien, tout acte de la volonté procède d'une conception de l'esprit, parce que le bien perçu forme l'objet de la volonté; et c'est ainsi que l'évêque d'Hippone dit, *De Trin.*, XIV, 8 : « Le vouloir sort de l'intelligence. » La méditation est donc la cause de la dévotion, parce qu'elle fait concevoir à l'homme le dessein de se donner au service divin. Et si l'on recherche comment elle éveille cette résolution, on verra qu'elle la fait naître par un double moyen. D'abord par la considération de la bonté divine, en montrant les bienfaits du ciel; d'où l'homme dit avec le prophète, *Ps. LXXII*, 28 : « Il m'est bon de m'attacher à Dieu, de mettre mon espérance dans le Seigneur mon Dieu, » et cette pensée porte dans l'âme le divin amour, qui est la cause prochaine de la dévotion. Ensuite par la considération de la faiblesse humaine, en donnant le désir de l'assistance d'en haut; ce qui fait encore dire avec David, *Ps. CXX*, 1 et 2 : « J'ai levé les yeux vers les montagnes, d'où me viendra du secours; mon secours doit venir du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre; » et cette pensée bannit la présomption qui, donnant à l'homme la confiance dans ses propres forces ou dans sa vertu, l'empêche de recourir et de se soumettre à Dieu.

bonitatis et consideratio nostræ fragilitatis et infirmitatis, ejusdem internæ causæ sunt ad illam nos maximè disponentes.)

Respondeo dicendum, quòd causa devotionis extrinseca et principalis, Deus est de quo dicit Ambrosius *super Luc.*, quòd « Deus quos dignatur, vocat, et quem vult, religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. » Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quòd sit meditatio seu contemplatio. Dicitum est enim quòd devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quòd homo promptè se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quòd bonum intellectum est objectum voluntatis; unde et Augustinus dicit in lib. XIV *De Trin.* (cap. 8), quòd « voluntas oritur ex intelligentia. » Et ideo necesse est quòd medi-

tatio sit devotionis causa, in quantum scilicet homo per meditationem concipit quòd se tradat divino obsequio. Ad quòd quidem inducit duplex consideratio: una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud *Psalm. LXXII* : « Mihi adherere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam, » et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa; alia verbè est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innotat, secundum illud *Psalm. CXX* : « Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi; auxilium meum à Domino, qui fecit cælum et terram, » et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti (sive suis viribus) innotat.

Je réponds aux arguments : 1° La méditation des vérités qui vont de leur nature à faire naître l'amour de Dieu, produisent la dévotion ; mais la considération des choses qui ne favorisent pas cet amour ou qui l'éteignent dans les âmes, est un obstacle à la dévotion.

2° Les vérités qui se rapportent à la nature divine sont plus que toute autre, quand on les considère en elles-mêmes, propres à produire le céleste amour et partant la dévotion ; car Dieu est aimable au-dessus de tout. Mais telle est la faiblesse de notre esprit, que nous devons nous appuyer sur les choses sensibles pour parvenir à l'amour, aussi bien qu'à la connaissance des choses divines. La première des choses sensibles qui nous conduisent ainsi, comme par la main, à l'ineffable dilection, c'est l'humanité de Jésus-Christ, dont la liturgie sacrée dit : « Connue visiblement, il nous élève à l'amour des choses invisibles (1). » Ainsi, bien que la dévotion ait principalement le Divin pour objet, rien ne la porte si avant dans les âmes que l'humanité de Jésus-Christ.

3° Il arrive quelquefois que la science, comme tout ce qui fait la grandeur, produit dans l'homme la confiance en lui-même, et l'empêche de se donner entièrement à Dieu. Alors la dévotion, comprimée par l'orgueil, languit dans le savant, tandis qu'elle fleurit à l'ombre de l'humilité dans l'homme simple et dans le sexe faible. Mais quand la science et toute autre perfection soumet l'homme à Dieu, elle augmente par cela même la dévotion (2).

(1) Préface de Noël. Cette Préface est une des neuf que le pape Pélage II recommande, *Decret. de consecrat.*, I, cap. *Invenimus* : « Nous avons trouvé ces neuf Préfaces, dit-il, dans le saint catalogue qui remonte à la plus haute antiquité ; l'Eglise romaine n'a jamais adopté que celles-là, et nous les recommandons à la plus profonde vénération. »

(2) L'expérience nous le dit aussi bien que le raisonnement : la science produit seule la vraie dévotion, et l'ignorance ne peut engendrer qu'une dévotion fautive. Réunissez l'ignorance, le zèle et la dévotion, vous aurez comme un cheval plein de vigueur, mais aveugle, qui dans son emportement se brisera la tête contre un mur. C'est saint Thomas lui-même qui nous a donné cette comparaison dans une question précédente. Au reste il parle, ici, de la simplicité qui n'exclut pas, tant s'en faut, les sublimes lumières de la foi.

Ad primum ergo dicendum, quod consideratio eorum que nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea que sunt divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indiget manu ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter que præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in *Præfatione* dicitur : « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc

in invisibilium amorem rapiamur. » Et ideo ea que pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manu ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter que præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in *Præfatione* dicitur : « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc

in invisibilium amorem rapiamur. » Et ideo ea que pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manu ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter que præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in *Præfatione* dicitur : « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc

## ARTICLE IV.

*La joie est-elle un effet de la dévotion ?*

Il paroît que la joie n'est pas un effet de la dévotion. 1<sup>o</sup> La passion de Jésus-Christ produit plus que toute autre chose, nous l'avons dit déjà, la dévotion. Or la méditation du douloureux mystère de la croix porte la tristesse dans l'ame ; car Jérémie, après avoir dit, *Lament.*, III, 19 : « Souvenez-vous de ma pauvreté, de l'absinthe et du fiel qui m'abreuvent, » parole qui se rapporte à la passion, ajoute, *ibid.*, 20 : « Je repasserai ces choses dans ma mémoire, et mon ame sèchera de douleur. » Donc la tristesse est plutôt que la joie l'effet de la dévotion.

2<sup>o</sup> La dévotion consiste principalement dans le sacrifice intérieur de l'esprit. Or le prophète royal dit, *Ps. L*, 19 : « Le sacrifice agréable à Dieu, c'est l'esprit brisé de douleur. Donc la dévotion produit plutôt la douleur que la joie.

3<sup>o</sup> On lit dans saint Grégoire de Nysse, *De homine*, XII : « Comme le rire naît de la joie, ainsi les larmes et les gémissements sont les fruits de la tristesse. » Or la dévotion fait quelquefois répandre des larmes. Donc la joie n'est pas l'effet de la dévotion.

Mais l'Eglise dit dans la liturgie : « Ceux que le jeûne mortifie, la sainte dévotion les remplit de joie (1). »

(1) Dans l'office des matines, 5<sup>e</sup> férie après le IV<sup>e</sup> dimanche de la Quadragésime. — Nous lisons partout dans l'Écriture sainte, que la joie du cœur est le partage du juste et l'affliction celui du méchant. Il suffit, au reste, d'ouvrir les yeux pour s'en convaincre. On a remarqué cent fois que le rire satanique de Voltaire, cruellement secondé par le jansénisme, a tué la gaieté française. Une observation soutenue, pendant un long séjour à Genève, ne nous a pas permis de surprendre un sourire sur les lèvres d'un disciple de Calvin. On connoît la gravité britannique et musulmane. Luther disoit lui-même : « Les impiés n'ont pas de chansons, *die bösen haben keine Lieder*. Le contentement du cœur est en raison directe du saint amour fondé sur le vraie foi. Le peuple italien, qu'on a tant calomnié, fait rayonner dans les arts la douce sérénité tout ensemble et les transports de son ame. L'Allemagne catholique est la terre classique de la musique. Le Tyrolien chante, si nous osons le dire, comme le rossignol. Nulle part la gaieté n'est aussi franche, aussi cordiale, que dans les saints.

## ARTICULUS IV.

*Utrum lætitia sit devotionis effectus.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lætitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est, passio Christi precipue ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quaedam afflictio, secundum illud *Jérém.*, III : « Recordare paupertatis meae, absinthii et fellis, » quod pertinet ad passionem ; et postea subditur : « Memoriam memor ero, et tabescet in me anima mea. » Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

1. Præterea, devotio precipue consistit in interiori sacrificio spiritali. Sed in *Psalm. L* dicitur : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus. » Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam jucunditas sive gaudium.

2. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit in lib. *De homine*, quod « sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiam. » Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est, quod in *Collecta* dicitur : « Quos jejunia vota castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet. »



(CONCLUSION. — La dévotion produit la joie primordialement et d'elle-même, par la considération de la bonté divine; puis la tristesse secondairement et d'une manière accidentelle, par la considération de nos propres misères.)

La dévotion produit la joie spirituelle par elle-même et primordialement, puis elle cause la tristesse secondairement et par accident. Nous avons vu que la dévotion découle d'une double source. Primordialement, de la considération qui contemple la bonté divine, considération se rapportant au dernier terme du mouvement imprimé par la volonté qui se donne à Dieu. En bien, cette considération produit la délectation par elle-même, conformément à cette parole de David, Ps. LXXVI, 4 : « Je me suis souvenu de Dieu, et j'ai trouvé la joie; » mais elle cause par accident la tristesse dans ceux qui ne jouissent pas encore pleinement de Dieu; car le prophète dit, Ps. XLI, 3 : « Mon ame a brûlé de soif pour le Dieu vivant; » puis il ajoute, *ibid.*, 4 : « Et mes larmes m'ont servi de pain le jour et la nuit. » Ensuite la dévotion découle de la considération qui perçoit nos propres misères; considération se rapportant au premier terme d'où la volonté dévote fait sortir l'homme, en le forçant de s'abandonner lui-même pour embrasser Dieu. Or cette considération suit dans ses effets une marche contraire à celle de la première : elle engendre la tristesse de sa nature, par elle-même, en nous montrant notre indigence et nos défauts; puis elle fait naître la joie par accident, en nous donnant l'espoir de l'assistance divine. Reste donc à conclure que la dévotion produit la joie primordialement et par elle-même, puis secondairement et par accident la tristesse selon Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° La méditation des souffrances de Jésus-Christ présente des choses qui affligent l'ame et d'autres choses qui la réjouissent : des choses qui affligent l'ame, les misères de la nature

(CONCLUSIO. — Quamquam ad devotionem gaudium et lætitia primò et principaliter ac per se consequatur, secundariò tamen et per accidens aliquando ipsam sequitur secundùm Deum tristitia, ut ex nostras infirmitatis consideratione procedit.)

Respondeo dicendum, quòd devotio per se quidem et principaliter spirituales lætitiæ mentis causat; ex consequenti autem et per accidens, causat tristitiæ. Dictum est enim quòd devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundùm illud *Psalm.* LXXVI : « Memor fui Dei, et delectatus sum; » sed per accidens hæc consideratio tristitiæ quamdam causat in his qui nondum plenè Deo fruuntur,

secundùm illud *Psalm.* XLI : « Sitivit anima mea ad Deum vivum; » et postea sequitur : « Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes, etc. » Secundariò verbò causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum; nam hæc consideratio pertinet ad terminum à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio è converso se habet ad primam : nam per se quidem nata est tristitiæ causare, recogitando proprios defectus; per accidens autem, lætitiæ, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quòd ad devotionem primò et per se consequitur delectatio; secundariò autem et per accidens, tristitia quæ est secundùm Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem

humaine, les péchés qui ont coûté de si cruels supplices au divin Sauveur ; des choses qui réjouissent l'âme, la bonté divine qui nous a délivrés de si grands maux.

2<sup>o</sup> L'esprit affligé par la vue de nos fautes et de nos misères, retrouve la joie dans la considération de la bonté divine et dans l'espérance du secours céleste.

3<sup>o</sup> Les larmes coulent non-seulement sous la pression de la tristesse, mais encore dans l'épanouissement de la tendre affection, surtout quand la joie se mêle à l'affliction. L'amour ne mouille-t-il pas les paupières, quand on retrouve un ami, un frère, un fils que l'on croyoit perdu (1) ? Eh bien, tels sont les pleurs que fait répandre la dévotion (2).

## QUESTION LXXXIII.

De la prière.

On demande dix-sept choses sur la prière : 1<sup>o</sup> Est-elle l'acte de la puissance appétitive ou de la puissance cognitive ? 2<sup>o</sup> Est-elle nécessaire ? 3<sup>o</sup> Est-elle un acte de la religion ? 4<sup>o</sup> Devons-nous prier Dieu seul ? 5<sup>o</sup> Devons-nous demander à Dieu dans la prière des choses déterminées ?

(1) *Gen.*, XLV, 14 : « S'étant jeté au cou de Benjamin, Joseph pleura et Benjamin pleura aussi en le tenant embrassé. » Voyez aussi *Tobie*, XI, 11.

(2) Résumons la question que nous venons d'étudier. *Acte spécial qui appartient à la religion*, la dévotion est la *prompte volonté d'accomplir les choses qui regardent le service de Dieu* ; elle a Dieu pour *cause intrinsèque et principale*, et la méditation pour cause *extrinsèque et propre à l'homme* ; son effet primordial est la *gaieté du cœur, la joie spirituelle*.

tollendum, Christum pati oportuit ; et est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quod spiritus qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymæ pro-

rumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectûs teneritudine, præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis ; sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel charos amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

## QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione, in septemdecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione.

Et circa hoc quæruntur decem et septem : 1<sup>o</sup> Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis vel cognitivæ. 2<sup>o</sup> Utrum sit conveniens orare

Deum. 3<sup>o</sup> Utrum oratio sit actus religionis. 4<sup>o</sup> Utrum solus Deus sit orandus. 5<sup>o</sup> Utrum in oratione sit aliquid determinatè petendum. 6<sup>o</sup> Utrum orando debeamus temporalia petere.

(1) Sic *Genes.*, XLV, vers. 14, Joseph amplexatus Benjamin fratrem suum, inter amplexus *Evil.*

6° Devons-nous lui demander les biens temporels ? 7° Devons-nous le prier pour les autres ? 8° Devons-nous le prier pour nos ennemis ? 9° Les demandes de l'oraison dominicale sont-elles convenablement énoncées ? 10° La prière est-elle propre à la créature raisonnable ? 11° Les saints qui sont dans la céleste patrie prient-ils pour nous ? 12° La prière doit-elle être vocale ? 13° L'attention est-elle une condition nécessaire de la prière ? 14° La prière doit-elle être de longue durée ? 15° La prière est-elle méritoire ? 16° Les pécheurs obtiennent-ils quelque chose par la prière ? 17° Enfin doit-on distinguer dans cet exercice la prière elle-même, l'obsécration, la postulation et l'action de grâces ?

## ARTICLE I.

*La prière est-elle l'acte de la puissance appétitive ?*

Il paroît que la prière est l'acte de la puissance appétitive. 1° La prière est ce qui est exaucé. Or le désir est exaucé de Dieu ; car nous lisons, Ps. IX, 47 : « Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres. » Donc la prière n'est autre chose que le désir. Mais le désir est l'acte de la puissance appétitive. Donc la prière aussi.

2° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, III : « Nous devons commencer toutes nos actions par la prière en nous recommandant à Dieu, pour nous unir à lui. » Or l'homme s'unit à Dieu par l'amour, qui appartient à la puissance appétitive. Donc la prière est l'acte de cette puissance.

3° Selon le Philosophe, la puissance intellectuelle a trois opérations : d'abord l'intellection, par laquelle nous percevons ce que sont les choses ; ensuite la composition et division, par laquelle nous percevons que les choses sont ou ne sont pas ; enfin le raisonnement, qui va du connu à l'inconnu. Or la prière ne peut se ramener à aucune de ces opérations.

7° Utrùm pro aliis orare debeamus. 8° Utrùm debeamus orare pro inimicis. 9° De septem petitionibus orationis dominicæ. 10° Utrùm orare sit proprium rationalis creaturæ. 11° Utrùm sancti in patria orent pro nobis. 12° Utrùm oratio debeat esse vocalis. 13° Utrùm attentio requiratur ad orationem. 14° Utrùm oratio debeat esse diuturna. 15° Utrùm oratio sit meritoria. 16° Utrùm peccatores aliquid à Deo impetrent orando. 17° De speciebus orationis.

## ARTICULUS I.

*Utrùm oratio sit actus appetitivæ virtutis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur à Deo, secundùm illud *Psalm.* IX :

« Desiderium pauperum exaudivit Dominus. » Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit in III cap. *De div. Nomn.* : « Ante omnia ab oratione incipere nos est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes. » Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus in III. *De anima* (text. 2), ponit duas operationes intellectivæ partis, quarum prima est *indivisibilem intelligentiam*, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est ; secunda verò est *compositio et divisio*, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse ; quibus tertia additur, *ratiocinatio*, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum

Donc elle n'est pas l'acte de la puissance intellectuelle, mais de la puissance appétitive.

Mais nous lisons dans saint Isidore, *Etymol.*, X, 1<sup>4</sup> : « Oraison (c'est-à-dire prière) veut dire la même chose que discours. » Or le discours appartient à l'intelligence. Donc la prière est l'acte de l'intelligence, et non de la volonté.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, la demande ou la prière ordonne un moyen à une fin ; puisque, d'une autre part, il appartient à la raison de combiner, de subordonner les choses, la prière est l'acte de la puissance intellectuelle, et non de la puissance appétitive.)

Comme le remarque Cassiodore, *oraison* vient de *oris ratio*, raison de la bouche (1). La raison spéculative et la raison pratique diffèrent en ceci, que la première perçoit seulement les choses, mais la seconde les perçoit tout ensemble et les cause. Une chose peut en causer une autre de deux manières : parfaitement, en y imposant la nécessité d'être, ce qui arrive quand l'effet se trouve entièrement sous la puissance de la cause ; imparfaitement, en y disposant, lorsque l'effet n'est pas soumis totalement à la puissance de la cause. En conséquence la raison peut être cause aussi de deux manières : premièrement, en imposant la nécessité, et voilà ce qu'elle fait par ses ordres quand elle commande, soit aux puissances inférieures de l'âme, soit aux membres du corps, soit aux hommes qui lui sont soumis ; secondement en disposant à l'effet, en y conduisant,

(1) Le savant interprète commente cette parole, que nous devons traduire littéralement, Ps. XXXVIII, 13 : « Exaucez mon oraison, Seigneur, et ma prière ; » il s'exprime ainsi : « Le prophète dit *oraison* d'abord, et *prière* ensuite. L'*oraison* est l'*oris ratio*, la raison de l'esprit, le discours qui forme les vœux du cœur ; puis la prière est la conjuration qui supplie de satisfaire ces vœux. » La raison est le principe de la parole, d'où les Grecs exprimoient ces deux choses par le même mot de *λογος*. *Oraison*, dérivé français d'*oratio*, signifie discours et prière, mais dans deux sens fort restreints : discours composé dans une langue ancienne ou à la louange des morts : *oraison latine*, *oraison funèbre* ; prière de l'office divin ou le *Pater* : *oraisons de la messe*, *oraison dominicale*. On dit aussi *oraison mentale*, pour désigner la prière que n'accompagne aucune parole.

operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, quod « orare idem est ac dicere. » Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

(CONCLUSIO. — Cum petere sive deprecari ordinationem quandam denotet, ordinare autem rationi conveniat, orationem esse intellectivæ et non appetitivæ partis, fatendum est.)

Respondeo dicendum, quod, secundum Cassiodorum, oratio dicitur quasi *oris ratio*. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum

rerum ; ratio verb practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter : uno quidem modo perfectè, necessitatè inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ ; alio verb modo imperfectè, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliquorum : uno quidem modo, sicut necessitatè imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando ; alio modo sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit

comme lorsqu'elle prie ceux qui ne lui sont pas soumis, ses supérieurs ou ses égaux, de faire telle ou telle chose. Ces deux fonctions, le commandement et la prière impliquent une certaine coordination, puisqu'elles ordonnent un moyen à une fin ; elles appartiennent donc à la raison, dont le propre est de rapprocher, de combiner, d'ordonner les choses ; et voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, I : « La raison nous pousse par ses conseils et ses supplications vers les meilleures choses. » Eh bien, nous prenons ici le terme d'*oraison* dans le sens de prière ou de demande, selon la définition de saint Augustin, *De verbis Domini*, V : « L'oraison est une demande ; » et saint Jean Domascène dit aussi, *De orth. fide*, III, 26 : « L'oraison est une demande par laquelle nous réclamons à Dieu les choses convenables. » On voit donc que l'oraison, telle que nous l'entendons dans cet article, c'est-à-dire la prière est un acte de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° L'Écriture dit que « le Seigneur exauce le désir des pauvres, » soit parce que la prière a le désir pour cause, vu qu'elle en est l'interprète ; soit parce que le Seigneur se hâte d'accomplir les vœux de l'indigent. C'est comme si le saint Livre disoit : Sitôt que le pauvre a connu le désir, avant qu'il ait formé sa prière, déjà le Seigneur l'a exaucé, conformément à cet oracle, *Is.* LXV, 24 : « On verra qu'avant qu'ils crient vers moi, je les exaucerai. »

2° Comme nous l'avons dit précédemment, la volonté meut la raison vers sa fin. Rien n'empêche donc que l'acte de la raison ne tende, sous l'impulsion de la volonté, vers la fin de la charité qui est d'unir l'homme à Dieu. Or, dans ce mouvement imprimé par la volonté, la prière tend à Dieu comme par une double voie : par ce qu'elle demande, car nous devons principalement demander à Dieu de nous unir à lui, selon cette

aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint aequales, sive sint superiores. Utrumque autem horum (scilicet et imperare et petere, sive deprecari) ordinationem quandam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum : unde pertinet ad rationem, cujus est ordinare ; propter quod Philosophus dicit in I *Ethic.* (cap. ult.), quod « ad optima deprecatur ratio. » Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. V), quod « oratio petitio quaedam est ; » et Damascenus dicit in III lib. (cap. 24), quod « oratio est petitio decentiam à Deo. » Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quoddammodo desiderii interpretis, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud *Isa.*, LXV : « Critique antequam clament, ego exaudiam eos. »

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, moveante voluntate actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate charitatis mota, dupliciter : uno quidem modo, ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut

(1) Sic enim I. part., qu. 92, art. 4 ; ut et I, 2, qu. 9, art. 1, ad 3 ; et qu. 92, art. 1, ad 1.

parole, *Ps.* XXVI, 4 : « J'ai demandé au Seigneur une seule chose, et je la rechercherai toujours, c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie ; » ensuite par celui qui demande, car il faut que le suppliant s'approche de celui qu'il prie, localement s'il s'adresse à l'homme, mentalement s'il recourt à Dieu ; aussi l'Aréopagite dit-il, *De div. Nom.*, III : « Quand nous invoquons Dieu par la prière, nous sommes en sa présence l'esprit découvert ; » et saint Jean Damascène écrit, *De fide orth.*, III, 24 : « La prière est l'élévation de l'esprit vers Dieu. »

3<sup>e</sup> Les trois opérations dont on nous parle, l'intellection, la composition et le raisonnement appartiennent à la raison spéculative ; mais la raison pratique en déploie une quatrième : elle cause certaines choses, comme nous l'avons dit, par le commandement et par la demande.

## ARTICLE II.

### *Devons-nous prier Dieu ?*

Il paroît que nous ne devons pas prier Dieu. 1<sup>o</sup> La prière n'est nécessaire que pour faire connoître nos besoins à celui dont nous implorons l'assistance. Or le divin Maître nous dit, *Matth.*, VI, 8 : « Votre Père sait ce dont vous avez besoin. » Donc nous ne devons pas prier Dieu.

2<sup>o</sup> La prière a pour but de fléchir celui que l'on prie, de le porter à faire ce qu'on lui demande. Or Dieu est immuable, inflexible, conformément à cette parole, I *Rois*, XV, 29 : « Celui qui triomphe dans Israël ne pardonnera point, il demeurera inflexible sans se repentir de ce qu'il a fait. » Donc il est inutile de prier Dieu.

Deo uniamur, secundum illud *Psalm.* XXVI : « Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ ; » alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum à quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum ; unde dicit ibidem (Dionysius), quòd « quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi ; » et secundum hoc etiam Damascenus dicit quòd « oratio est ascensus mentis in Deum. »

Ad tertium dicendum, quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculativam ; sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est.

## ARTICULUS II.

### *Utrum sit conveniens orare.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quòd intimemus ei à quo petimus, id quo indigemus. Sed sicut dicitur *Matth.*, VI : « Scit Pater vester quia his omnibus indigetis. » Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I *Regum.*, XV : « Porro triumphator in Israël non parcat, nec penitentie flectetur. » Ergo non est conveniens quòd Deum oremus.

(1) De his etiam IV, *Sens.*, dist. 15, qu. 4, art. 1, questiuonc. 3, ad 1, 2 et 3 ; et qu. 2, de verit., art. 2, in corp. ; et *Opusc.*, III, cap. 255.

3° Il y a plus de libéralité à donner à celui qui ne demande pas qu'à celui qui demande : car, dit Sénèque, *De beneficiis*, II, 4, « rien n'est acheté plus chèrement que ce qu'on achète par des prières. » Or Dieu est souverainement libéral. Donc il nous donne sans que nous lui demandions rien ; donc nous ne devons pas le prier.

Mais le Seigneur dit, *Luc.*, XVIII, 1 : « Il faut toujours prier et ne se laisser jamais (1). »

(CONCLUSION. — La prière est nécessaire, non pour changer l'ordre de la Providence, mais pour obtenir les choses que Dieu a résolu de donner à la prière.)

Les anciens ont partagé trois erreurs sur la prière. Les uns pensoient que les actions de l'homme n'entrent point dans le gouvernement de la Providence, qu'il est par conséquent inutile de prier Dieu, de lui rendre un culte quelconque ; c'est à ces philosophes que le prophète adresse cette parole, *Malach.*, III, 14 : « Vous avez dit : C'est en vain que l'on sert Dieu. » D'autres croyoient que les actions de l'homme sont nécessitées, soit par l'immutabilité de la Providence divine, soit par l'influence irrésistible des astres, soit par l'enchaînement fatal des causes : système

(1) « Qui ne rend pas à Dieu le culte qu'il lui doit, qui ne désire point de s'unir à cette source éternelle de l'être, n'a plus ni sentiment ni vie. La prière est à l'ame ce que l'ame est au corps. Comme le corps, séparé de l'ame, tombe sous l'empire de la mort et de la corruption : ainsi l'ame devient la proie du vice et de la mort, sitôt qu'elle perd le désir de prier Dieu, de le servir, de lui rendre les hommages que la créature doit au Créateur. Daniel avoit bien compris que l'éloignement de la prière est cent fois plus redoutable que la mort corporelle : comme le roi des Perses lui demandoit, non pas de fouler aux pieds la loi divine, mais de passer trois jours sans prier, il préféra mourir plutôt que de céder à cette demande. C'est que le saint prophète savoit que l'homme, abandonné de Dieu, succombe sous le poids de sa propre misère ; mais qu'avec le secours du ciel aucun fardeau ne lui est pesant ; car Dieu lui-même en porte une partie, quand nous réclamons son assistance, n'attendant que de lui notre force, notre délivrance, notre salut. Quand je vois un homme qui abandonne les joies de la prière pour courir après les plaisirs du monde, je me tiens pour assuré qu'il ne nourrit plus aucun sentiment grand, généreux ; mais quand je vois un chrétien persévérer dans la prière, j'en conclus sans crainte d'erreur qu'il pratique toutes les vertus, et que son ame est un temple digne de servir de demeure à la Divinité. Oui, le privilège d'être bon, juste, charitable, la gloire de posséder la liberté par l'héroïsme de la vertu appartient à celui qui retrempe incessamment son ame dans la prière ; l'homme impie, qui ne lève jamais des mains suppliantes vers le ciel, est l'esclave des vices les plus dégradants. » (Saint Chrysostôme, *Homil.* LXVII.)

8. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti, quia (sicut Seneca dicit) : « Nulla res caribis emitur, quam quæ precibus emptæ est. » Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est, quod dicitur *Lucæ*, XVIII : « Oportet semper orare, et non deficere. »

(CONCLUSIO. — Non vanum sed necessarium est orare ; non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.)

Respondeo dicendum, quod triplex fuit, circa orationem, antiquorum error : quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divinâ providentiâ ; ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere : et de his dicitur, *Malach.*, III : « Dixistis, vanus est qui servit Deo ; » secunda fuit opinio ponentium omnia (etiam in rebus humanis) ex necessitate contingere ; sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum ; sive ex connexionibus causarum ; et secundum hoc etiam excluditur orationis utilitas ; tertia fuit

qui détruit aussi l'utilité de la prière. Enfin quelques-uns reconnoissent que les actions de l'homme tombent sous la direction de la Providence, et qu'elles n'arrivent pas nécessairement ; mais ils disoient que l'ordre du gouvernement divin n'est pas immuable, et que la prière et le culte peut le changer. Ces trois erreurs ont été réfutées dans la première partie de cet ouvrage : nous devons donc établir l'utilité de la prière, sans soumettre à la nécessité les actes humains régis par la Providence, et sans porter atteinte à l'ordre du gouvernement divin. Pour arriver à ce résultat, il faut dire que les décrets de la Providence embrassent non-seulement les effets qui doivent se produire, mais encore les causes qui ont la mission de les réaliser. Or les actes humains se trouvent parmi ces causes : il faut donc que l'homme fasse certaines choses, non pour changer l'ordre divin par ses actes, mais pour amener les effets qui s'y rattachent dans le plan du suprême Ordonnateur ; les causes naturelles ne remplissent pas une autre fonction. Cela s'applique comme de soi-même à notre sujet : nous prions Dieu, non pour changer l'ordre divin, mais pour obtenir les choses qui doivent s'accomplir par la prière : « Nous prions, dit saint Grégoire, *Dialog.*, I, 8, pour mériter de recevoir ce que Dieu a résolu dans les siècles éternels de nous donner (1). »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La prière est nécessaire, pourquoi ?

(1) La terre fait germer les plantes, l'air les nourrit en leur cédant une partie de sa substance et le soleil les vivifie par sa chaleur ; mais si vous ne cultivez pas votre champ, la récolte vous fera défaut, pourquoi ? Parce que la nature ne fait pas ce que vous pouvez faire. Semblablement Dieu féconde, arrose et vivifie dans nos âmes la semence du salut ; mais s'il la faisoit mûrir lui seul, s'il nous donnoit la moisson sans notre concours, sa grace deviendroit un poison funeste, qui nous plongeroit dans une torpeur mortelle. Dieu prodigue de lui-même, parce qu'il est amour, veut nous combler de ses biens ; mais comme la prière nous prépare à les recevoir en dilatant nos cœurs par le désir, par l'espérance, par l'humilité, il n'accorde certaines de ses faveurs qu'à nos supplications. Nous devons donc le prier. Voulez-vous devenir doux, bienfaisant, juste sans demander la grâce de Dieu, sans vous préparer à la recevoir, sans y concourir par votre coopération : vous désirez d'être vertueux de la vertu d'un autre, bon d'une bonté étrangère ; vous désirez d'être une pure machine. La nécessité de la prière est un des plus grands bienfaits de la bonté divine.

opinio ponentium quidem res humanas divinâ providentiâ regi, et quòd res humanæ non proveniant ex necessitate ; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse ; et quòd orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in primo libro improbata sunt ( seu I part. quest. 19, 22, 115, 116 ). Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quòd ex divina providentiâ non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine pro-

veniant : inter alias autem causas, sunt etiam quorundam causæ actûs humani : unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem à Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis : et simile est etiam de oratione : non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum ; ut « scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare, ut Gregorius dicit in lib. I. *Dialogorum* ( cap. 8 ).

Ad primum ergo dicendum, quòd non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nos-



Pour faire connoître à Dieu nos besoins ou nos desirs ? Non , sans doute ; mais pour nous faire comprendre à nous-mêmes que nous devons recourir à son secours.

2° Nos prières ont pour but , comme nous l'avons dit , non pas de changer l'ordre de la Providence divine , mais d'obtenir les choses que Dieu a résolu d'accorder à nos supplications.

3° Dieu nous donne dans sa libéralité beaucoup de choses sans que nous les demandions ; et s'il se réserve de n'en accorder d'autres qu'à nos prières , c'est encore un bienfait de sa sollicitude paternelle : il veut par là nous faire recourir à lui , nous donner la confiance dans son secours et nous apprendre qu'il est l'auteur de nos biens : « Voyez quel est votre bonheur et votre gloire , nous dit saint Chrysostôme , *Homil. XXX* ; vous pouvez entrer dans un doux commerce avec Dieu , vous entretenir familièrement avec Jésus-Christ , désirer ce que vous voulez et lui faire connoître vos desirs. »

### ARTICLE III.

#### *La prière est-elle un acte de la religion ?*

Il paroît que la prière n'est pas un acte de la religion. 1° La religion , formant une partie de la justice , a la volonté pour sujet. Or la prière appartient , comme nous l'avons dit , à la puissance intellectuelle. Donc elle n'est pas un acte de la religion , mais de ce don qui élève l'esprit vers Dieu , du don de l'intelligence.

2° L'acte de latrie est de nécessité de précepte. Or la prière n'est pas nécessaire de cette manière ; mais elle dépend de la libre volonté , puisqu'elle est la demande des choses qu'on veut. Donc la prière n'est pas un acte de la religion.

3° Il appartient à la religion de rendre à Dieu le culte et les hommages qui lui sont dus. Or la prière ne rend rien à Dieu ; elle s'efforce , au con-

trae indigentias vel desideria manifestamus, sed ut nos ipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurendum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divine dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa prestat ex sua liberalitate, etiam non petita : sed quod aliqua vult prestare nobis petentibus hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse honorum nostrorum auctorem; unde Chrysostomus dicit : « Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia; optare quod velis, quod desideras postulare. »

### ARTICULUS III.

#### *Utrum oratio sit actus religionis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim cum sit pars justitie, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam velitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur, ut quis divine nature cultum eamonomiamque

traire, d'en obtenir quelque chose. Donc la prière n'est pas un acte de la religion.

Mais la Glose, commentant cette parole, *Ps. CXL, 2* : « Que ma prière s'élève vers vous comme la fumée de l'encens, » dit : « Sous l'ancienne loi, l'encens, symbole de la prière, étoit offert au Seigneur en sacrifice d'agréable odeur. » Or il appartient à la religion de faire des offrandes à Dieu. Donc la prière est un acte de la religion.

(CONCLUSION. — Puisque la prière rend honneur et gloire à Dieu, elle est un acte de la religion.)

Le propre de la religion, c'est de rendre à Dieu le culte et les hommages qui lui sont dus : tout ce donc qui rend honneur et gloire au souverain Etre, appartient à la religion. Or voilà ce que fait la prière : elle soumet l'esprit à Dieu, et professe que l'homme a besoin de lui comme de l'auteur de tous les biens. La prière est donc proprement un acte de la religion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La volonté meut, comme nous l'avons dit souvent, les autres puissances de l'ame vers leur fin ; puis donc que la religion réside dans la volonté, elle ordonne les actes des autres puissances à l'honneur de Dieu. Or, de toutes les puissances de l'ame, la plus haute et la plus près de la volonté, c'est l'intelligence : la prière qui appartient à la puissance intellectuelle est donc, après la dévotion siégeant dans la volonté même, l'acte principal par lequel la religion meut l'intelligence de l'homme vers Dieu.

2<sup>o</sup> Il est de précepte, non-seulement de demander ce qu'on désire, mais encore de désirer des choses bonnes et légitimes. Or désirer tombe sous le précepte de la charité, et demander sous celui de la religion. Ce dernier précepte est ainsi formulé dans l'Evangile, *Matth., VII, 7* : « Demandez, et l'on vous donnera. »

afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid oblinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal. CXL* : « Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; ubi dicit Glossa : « In hujus figuram veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. » Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

(CONCLUSIO. — Oratio est actus religionis, si quidem per orationem homo Deum reveretur, seque illi subjicit. )

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 81), ad religionem proprie pertinet, reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam adhibet, in quantum scilicet ei se subjicit, et proficitur orando se eo indigere sicut auctore suorum

honorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est; et ideo religio quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ, intellectus altior est et voluntati propinquior; et ideo post devotionem quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum, quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam rectè aliquid desiderare, sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis. Quod quidem præceptum ponitur, *Matth., VII*, ubi dicitur : « Petite, et accipietis. »

3° Par la prière, l'homme livre son esprit à Dieu, il le soumet à son empire pour l'honorer, il le présente en quelque sorte à sa Majesté, comme l'Aréopagite nous l'a dit dans un passage cité précédemment. Comme donc l'esprit humain l'emporte sur les membres du corps et sur toutes les choses extérieures que nous pouvons consacrer au culte de Dieu, pareillement la prière l'emporte sur tous les autres actes de religion.

## ARTICLE IV.

*Ne devons-nous prier que Dieu seul?*

Il paroît que nous ne devons prier que Dieu seul. 1° La prière est, comme nous venons de le voir, un acte de la religion. Or Dieu seul doit recevoir un culte religieux. Donc nous ne devons prier que Dieu seul.

2° Nous prions vainement celui qui ne connoîtroit pas notre prière. Or Dieu seul connoît nos prières : car, d'un côté, lui seul pénètre les actes qui se consomment dans le secret des cœurs ; d'une autre part, la prière s'accomplit souvent par un acte intérieur plus que de vive voix, selon ce qu'écrivit saint Paul, I *Cor.*, XIV, 15 : « Je prierai d'esprit, et je prierai d'intelligence ; » et puis saint Augustin dit formellement, *De cura pro mortuis*, XIII : « Les morts, pas même les saints, ne savent ce que font les vivants (1). » Donc nous ne devons prier que Dieu seul.

(1) Voici le contexte : « Les morts, pas même les saints, ne savent ce que font les vivants. S'ils assistoient à nos actions, s'ils étoient témoins de ce qui se passe parmi nous, ma bonne mère, qui ne me quittoit ni le jour ni la nuit, qui a franchi les montagnes et les mers pour ne pas se séparer de moi, verroit aujourd'hui les souffrances qui m'accablent, et dès-lors ne ressentirois-je pas les effets de sa main charitable ? Quand elle étoit sur la terre, elle essayoit toutes mes larmes et versoit le baume dans toutes mes plaies. Serait-elle donc devenue cruelle en entrant dans le sein de l'amour immense, infini ? A Dieu ne plaise ! si ma bonne mère voyoit ma douleur et mon affliction profonde, elle me consoleroit. » Ce raisonnement, dont nous ne pouvons examiner l'authenticité, ne nous paroît pas concluant. Si saint Jean de la Croix demandoit des supplices pour toute récompense sur la terre ; si sainte Thérèse s'écrioit : « Souffrir, Seigneur, ou mourir ; » si tant d'âmes, encore enveloppées dans ce corps mortel, ont embrassé la croix avec transport et ravissement, pourquoi l'âme glorifiée de sainte

Ad tertium dicendum, quòd orando tradit homo mentem suam Deo quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex autoritate Dionysii priùs inductâ. Et ideo sicut mens humana præminet exterioribus et corporalibus membris vel exterioribus rebus quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præminet aliis actibus religionis.

## ARTICULUS IV.

*Utrum solum Deus debeat orari.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd solum Deus debeat orari. Oratio enim est actus

religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere; tum quia plerumque oratio magis agit interiori actu (quem solus Deus cognoscit) quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit I *ad Corinth.*, XIV : « Orabo spiritu, orabo et mente ; » tum etiam quia, ut Augustinus dicit in libro *De cura pro mortuis agenda* : « Nesciunt mortui (etiam Sancti) quid agant vivi (etiam eorum filii). » Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 5, quæstione. 1 ; et dist. 38, qu. 1, art. 1, quæstione. 1, ad 2.

3<sup>o</sup> Si nous adressons des prières aux saints, c'est qu'ils sont unis à Dieu. Or certaines âmes vivant encore dans ce monde ou retenues dans le purgatoire, sont unies d'une manière intime à Dieu par la grâce, et cependant nous ne leur adressons point de prières. Donc nous ne devons pas non plus en adresser aux saints qui sont dans le ciel.

Mais il est écrit, *Job*, V, 1 : « Appelez donc, s'il y a quelqu'un qui vous réponde, et adressez-vous à quelqu'un des saints (1). »

(CONCLUSION. — Quand nous voulons que celui qui reçoit nos prières les exauce lui-même en nous donnant la grâce et la gloire éternelle, nous ne devons les présenter qu'à Dieu seul ; mais nous pouvons les adresser aux anges et aux saints, pour qu'ils les fassent exaucer en les appuyant de leurs mérites et de leur intercession.)

On peut adresser des prières à quelqu'un dans un double but : pour qu'il les exauce lui-même, ou pour qu'il les fasse exaucer par un autre. Or nous n'adressons nos prières qu'à Dieu dans le premier but ; car elles doivent toutes avoir pour fin d'obtenir la grâce ou la gloire éternelle, deux choses que Dieu donne seul, conformément à cette parole, *Ps.* LXXXIII, 12 : « Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. » Mais nous pouvons présenter dans la dernière intention nos prières aux anges et aux saints, non sans doute pour qu'ils les portent à la connaissance de Dieu, mais pour qu'ils les fassent exaucer par leurs mérites et par leur intercession. Voilà ce qu'enseigne l'Écriture, disant, *Apoc.*, VIII, 4 : « La fumée des parfums, composée des prières des saints, monta de la main de l'ange devant Dieu ; » voilà ce que montrent les prières mêmes

Monique n'auroit-elle pu vouloir pour son fils, non pas des consolations, mais des douleurs, précisément parce qu'elle l'aimoit, ce fils chéri, parce qu'elle voyoit que l'affliction lui donneroit la sainteté, la gloire et le bonheur ? Au reste, les saints peuvent-ils connaître, par leurs facultés propres, ce qui se passe ici-bas ? Nous avons exposé, dans une autre circonstance, le sentiment des théologiens sur cette question.

(1) Eliphaz, accusant Job d'impiété, lui dit : Vous prétendez être juste, et je soutiens que vous êtes pécheur : appelez donc à votre secours, invoquez les saints, vous verrez s'ils vous

3. Fratres, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi in quantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes; vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo conjuncti per gratiam; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad Sanctos qui sunt in Paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est, quod dicitur, *Job*, V : « Voca si est qui tibi respondeat; et ad aliquem sanctorum convertere. »

(CONCLUSIO. — Quanquam solus Deus sit conditor, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet, sanctos nihilominus viros orare expedit, ut florum precibus et meritis nostras orationes sortiantur effectum.)

Respondeo dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter : uno modo quasi per ipsum implenda, alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus; quia omnes orationes nostras ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud *Psalm.* LXXXIII : « Gratiam et gloriam dabit Dominus. » Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostras sortiantur effectum. Et ideo dicitur *Apocal.*, VIII, quod « ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo ; » et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia

de l'Eglise ; car elle nous fait dire à Dieu : « Ayez pitié de nous ; » et aux saints : « Priez pour nous (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Nous rendons un culte religieux, par nos prières, à celui que nous invoquons pour en obtenir l'effet de nos demandes, car nous le proclamons par là l'auteur de nos biens ; mais nous ne rendons pas le même culte à ceux que nous invoquons comme nos intercesseurs auprès de Dieu.

2° Les morts ne connoissent, par leurs facultés naturelles, ni ce qui se passe sur la terre, ni surtout les mouvements intérieurs des âmes ; mais, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, XII, 14, la vision béatifique montre aux saints, dans le Verbe, les choses qu'il leur convient de savoir à notre égard, même les pensées secrètes des cœurs. Ce qui intéresse avant tout leur dignité, ce sont les demandes qu'on leur adresse de cœur ou de bouche ; ils les connoissent donc par la manifestation divine.

3° Comme les âmes détenues dans le purgatoire n'ont pas la vision du Verbe, elles ne peuvent connoître ni les pensées de notre cœur, ni les paroles de notre bouche ; voilà pourquoi nous n'implorons pas leurs suffrages. Quant aux vivants, nous demandons leurs prières de vive voix, parlant à leur personne.

répondent. L'évêque d'Hippone croit que Eliphaz, sous le nom de *saints*, parle des anges ; mais n'importe. Si les anges peuvent nous aider par leurs suffrages, les saints le peuvent aussi ; car ils sont incorporés dans leurs rangs : « Ils sont comme les anges de Dieu dans le ciel, » dit le divin Maître, *Math.*, XXII, 30.

(1) Cependant l'Eglise dit à une créature : « Ayez pitié des pécheurs. » C'est que cette créature est aussi grande, aussi glorieuse qu'elle est douce et bonne ; elle règne par tout l'univers, et désire de servir comme la plus humble des servantes ; elle distribue les trésors du Roi des siècles, et porte ses frères dans son cœur. L'invocation : « Peccatorum miserere, » répond à cet ineffable nom : « Mère de compassion. » La Vierge, mère de Dieu et mère des hommes, a pitié des pécheurs, non pour pardonner, mais pour donner.

utitur in orando ; nam à sancta Trinitate petimus ut nostri miseretur, ab aliis autem quibuscumque petimus ut erent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, à quo quæritur obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum honorum nostrorum autorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerat eorum naturali conditione, non cognoscant, et præcipue interiores motus cordis ; sed beatis, ut Gregorius

dicit in XII *Moral.* (cap. 14, vel 15), in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maximè autem excellentiam eorum docet ut cognoscant petitiones ad eos factas, vel voce vel corde ; et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscant.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione verbi ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus ; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed à vivis petimus colloquenda.

## ARTICLE V.

*Devons-nous demander à Dieu dans la prière des choses déterminées ?*

Il paroît que nous ne devons pas demander à Dieu, dans la prière, des choses déterminées. 1<sup>o</sup> Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, III, 24 : « Prier, c'est demander à Dieu des choses convenables ; » et la prière reste sans effet, quand on ne demande pas ce qu'il faut, conformément à cette parole, *Jacques*, IV, 3 : « Vous demandez et ne recevez point, parce que vous demandez mal. » Or il est pareillement écrit, *Rom.*, VIII, 26 : « Nous ne savons pas ce que nous devons demander à Dieu dans nos prières. » Donc nous ne devons pas demander à Dieu des choses déterminées.

2<sup>o</sup> Celui qui demande spécialement telle ou telle chose, s'efforce d'amener à ses désirs la volonté de celui qu'il sollicite. Or nous ne devons point chercher à faire vouloir à Dieu ce que nous voulons, mais nous devons vouloir ce qu'il veut, comme le dit la Glose sur cette parole, *Ps.* XXXII, 1 : « Justes, louez le Seigneur avec allégresse. » Donc nous ne devons point demander à Dieu spécialement telle ou telle chose.

3<sup>o</sup> Nous ne devons demander à Dieu rien de mauvais, puis il nous offre lui-même ce qui est bon. Or il est inutile de demander ce qu'on nous offre. Donc nous ne devons demander à Dieu rien de déterminé.

Mais le Seigneur apprit lui-même à ses disciples, dans l'Oraison dominicale, *Matth.*, VI, 9 et *Luc.*, XI, 2 et suiv., les choses qu'ils devoient demander spécialement, d'une manière déterminée.

(CONCLUSION. — Nous devons demander positivement, formellement les choses dont nous ne pouvons abuser, ce qui opère et mérite le salut.)

## ARTICULUS V.

*Utrum in oratione debeamus aliquid determinatè à Deo petere.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in oratione nihil determinatè à Deo petere debeamus. Quia ut Damascenus dicit (lib. III, cap. 24, ut supra) : « Oratio est petitio decentium à Deo, » unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud *Jac.*, IV : « Petititis et non accipitis, eo quòd male petitis. » Sed sicut dicitur *Rom.*, VIII : « Quid oremus sicut oportet, nescimus. » Ergo non debemus aliquid orando determinatè petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinatè ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem

ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa super illud *Psal.* XXII : « Exultate justi in Domino. » Ergo non debemus aliquid determinatè à Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala à Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur id ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinatè aliquid à Deo oratione petendum.

Sed contra est, quòd Dominus, *Matth.*, VI et *Luc.*, XI, docuit discipulos determinatè petere ea quæ continentur in petitionibus Orationis dominicæ.

(CONCLUSIO. — Sunt quædam à nobis in orationibus determinatè petenda, illa videlicet bona quibus nemo malè uti potest.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 4, quæstione. 1 ; et *Opusc.*, III, cap. 140.

Maxime Valère dit, *De dictis aut factis sapientum*, VII, 1 : « Socrate pensoit que nous devons demander aux dieux immortels seulement de nous donner des choses bonnes ; car ils savent ce qui est utile à chacun , tandis que nous désirons souvent des choses qu'il nous seroit funeste d'obtenir. » Ces paroles sont vraies sous un rapport. Il y a des choses qu'on peut tourner au mal , dont on peut abuser : « Tels sont, comme le disoit encore Socrate , les richesses qui ont fait le malheur d'un grand nombre ; les honneurs , qui ont perdu des milliers d'hommes ; le pouvoir souverain , qui récompense souvent l'ambition par les peines cuisantes ; les brillants mariages , qui renversent quelquefois les maisons les mieux affermies. » Tout cela , nous ne devons pas le demander absolument à Dieu. Mais il est d'autres choses qui ne peuvent avoir une issue funeste , parce que nous ne saurions en abuser ; ce sont celles qui produisent la béatification des âmes et qui la méritent. Eh bien , les saints demandent ces choses-là d'une manière absolue dans leurs prières : « Montrez-nous votre face, dit le prophète à Dieu , *Ps.* LXXIX, 4, et nous serons sauvés ; » et *ibid.*, CXVIII, 35 : « Conduisez-moi dans le sentier de vos commandements. »

Je réponds aux arguments : 1° Nous ne savons pas de nous-mêmes ce que nous devons demander à Dieu ; mais l'Esprit saint éclaire nos ténèbres et secourt notre foiblesse , comme saint Paul l'enseigne à l'endroit cité (1) ; il fait naître de saints désirs dans nos cœurs, et met par cela même la vraie prière sur nos lèvres. C'est pourquoi le Seigneur dit, *Jean*, IV, 23 : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. »

2° Quand nous demandons les choses qui se rapportent à notre salut, nous nous conformons à la volonté de Dieu ; car saint Paul dit de ce Dieu

(1) *Rom.*, VIII, 26 : « L'Esprit nous aide dans notre foiblesse. Car nous ne savons ce que nous devons demander à Dieu, pour le prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. Et celui qui scrute le fond des cœurs sait bien ce que désire l'Esprit, parce qu'il demande selon Dieu pour les saints. »

Respondeo dicendum, quòd sicut Maximus Valerius refert, « Socrates nihil ultra petendum à diis immortalibus arbitratur, quàm ut bona tribuerent, quia hi demum scirent quid unicuique esset utile ; nos autem plerumque id votis expetimus, quod non impetrasse melius foret. » Quæ quidem sententia aliquantulum vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti : sicut sunt « divitiæ, quæ, ut ibidem dicitur, multis exitio fuerunt ; honores, qui complures possumdederunt ; regna, quorum exitus sæpè miserabiles cernuntur ; splendida conjugia, quæ nonnunquam funditus domos evertunt. » Sunt tamen quædam bona, quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum

habere non possunt : hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur. Quæ quidem sancti orando absolutè petunt, secundum illud *Psal.* : « Ostende faciem tuam, et salvi erimus ; » et iterum *Psal.* CXVIII : « Deduc me in semitam mandatorum tuorum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen ( ut ibidem dicitur ) in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quòd inspirando nobis sancta desideria, rectè postulare nos facit. Unde Dominus dicit *Joan.*, IV : « Veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate. »

Ad secundum dicendum, quòd cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram volun-

plein de charité, I *Timothée*, II, 5 : « Il veut que tous les hommes soient sauvés. »

3<sup>e</sup> Les biens que Dieu nous offre, nous devons les recevoir non de la main du corps, mais dans nos âmes dilatées par la sainte prière et par les désirs pieux.

#### ARTICLE VI.

*Devons-nous demander à Dieu dans nos prières les biens temporels ?*

Il paroît que nous ne devons pas demander à Dieu, dans nos prières, les biens temporels. 1<sup>o</sup> Ce qu'on demande dans ses prières, on le cherche. Or nous ne devons pas chercher les biens temporels ; car le Seigneur dit, *Matth.*, VI, 33 : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît ; » tout le reste, c'est-à-dire les biens temporels qu'on ne doit pas chercher, mais qui sont donnés par surcroît avec les vrais biens qu'on a cherchés. Donc nous ne devons pas demander à Dieu, dans nos prières, les biens temporels.

2<sup>o</sup> On demande les choses que l'on recherche avec sollicitude. Or nous ne devons point rechercher avec sollicitude les biens temporels ; car le divin Maître nous dit, *Matth.*, VI, 25 : « N'ayez point de sollicitude pour votre vie, comment vous mangerez. » Donc nous ne devons pas demander à Dieu les biens temporels.

3<sup>o</sup> L'esprit doit s'élever à Dieu dans la prière. Or, quand on demande les biens temporels, l'esprit s'abaisse vers la terre, contrairement à ce conseil, II *Cor.*, IV, 18 : « Ne considérons point les choses visibles, mais les invisibles ; car les choses visibles sont temporelles, mais les invisibles sont éternelles. » Donc nous ne devons point prier Dieu de nous accorder les biens temporels.

4<sup>o</sup> Nous ne devons demander à Dieu que des choses bonnes et utiles.

tati Dei, de qua dicitur I *ad Timoth.*, II, quòd « vult omnes homines salvos fieri. »

Ad tertium dicendum, quòd sic ad bona Deus nos invitat quòd ad ea non passibus corporis, sed piis desiderii et devotis orationibus accedamus.

#### ARTICULUS VI.

*Utrum homo debeat temporalia petere à Deo, orando.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat temporalia petere à Deo, orando. Quæ enim orando petimus, quarimus. Sed temporalia non debemus querere ; dicitur enim *Matth.*, VI : « Primum querite regnum Dei, et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis ; » scilicet temporalia, quæ non querenda

dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quòd dicitur *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis. » Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petende temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat II *Cor.*, IV : « Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur ; quæ enim videntur temporalia sunt, quæ autem non videntur æterna. » Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere à Deo

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 5, quæstione 2.



Or les biens de la terre sont quelquefois nuisibles, non-seulement sous le rapport spirituel, mais encore sous le point de vue temporel. Donc nous ne devons pas demander à Dieu les biens de la terre.

Mais le Sage fait à Dieu cette prière, *Prov.*, XXX, 8 : « Donnez-moi seulement les choses nécessaires à ma nourriture (1). »

(CONCLUSION. — On peut demander à Dieu les biens temporels, non comme fin, mais comme des moyens qui aident à parvenir au bonheur éternel.)

Comme le remarque saint Augustin, *Epist.* CXXI, 12, « il est permis de demander à Dieu ce qu'il est permis de désirer. » Or il est permis de désirer les biens temporels, non comme terme principal de ses vœux, pour y mettre sa fin, mais pour un autre but, comme des moyens qui aident à parvenir au bonheur éternel, parce qu'ils entretiennent la vie du corps et servent aux actes de vertu : il est donc permis de demander à Dieu les biens temporels. C'est là ce qu'enseigne encore saint Augustin, *ubi supra*, 6 : « Celui-là, dit-il, veut licitement les biens de la terre, qui les veut dans la mesure de ses besoins et pas au-delà ; car il ne les désire pas pour eux-mêmes,

(1) « Quand le Sauveur du monde nous assure dans l'Évangile que tout ce que nous demanderons en son nom nous sera donné, il entend que nous le demanderons selon la règle qu'il nous a lui-même prescrite : car, comme le remarque Tertullien, « c'est lui-même qui, réglant la prière et l'animent de son esprit, lui a communiqué le pouvoir spécial et le privilège qu'elle a de monter au plus haut des cieux et de toucher le cœur de Dieu en lui exposant les misères des hommes. » Or quelle est cette règle divine selon laquelle le Fils de Dieu nous a ordonné de prier? La voici : Cherchez, nous dit-il, le royaume de Dieu et sa justice, et rien ne vous manquera. Demandez au Père céleste la sanctification de son nom, l'avènement de son règne, l'accomplissement de sa volonté, sans lui demander d'abord ce pain matériel qui doit vous servir d'aliment, et alors je vous accorderai. Mais si vous renversez cet ordre ; si, par un attachement au monde indigne de votre profession, vous demandez le pain matériel avant le royaume de Dieu, ne vous appuyez plus sur mes mérites, tout infinis qu'ils sont, parce que votre prière, toute fervente qu'elle peut être, n'est plus selon la plan que j'ai tracé : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice. »

» Ce n'est donc pas, chrétiens, qu'on ne puisse absolument demander à Dieu les biens temporels ; l'Église les demande elle-même pour nous : mais demandons-les comme l'Église, demandons-les après avoir demandé d'abord et sur toutes choses les biens spirituels ; demandons la bénédiction de Jacob et non point celle d'Esau. Belle figure que l'exemple de ces deux frères ! Écoutez l'application que j'en fais à mon sujet, et prenez garde, ils eurent tous deux dans leur partage la rosée du ciel, et tous deux ils eurent pareillement la graisse de la terre. En quoi furent-

nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ea non sunt in oratione à Deo petenda.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, XXX : « Tribue tantum victui meo necessaria. »

(CONCLUSION. — Temporalia bona, non quidem ut præcipua et extrema bona, à Deo sunt petenda ; eadem tamen ut quædam minus principalia bona et adminicula quibus ad beatitudinem tendamus, oratione petere licet.)

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit *ad Probam, de orando Deum* (ep. 121,

cap. 12), « hoc licet orare quod licet desiderare. » Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula quibus adjuvamus ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur et in quantum nobis organicè deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in *Ethic.* Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit *ad Probam* (ubi supra, cap. 6), quod « sufficientiam vite non indecenter vult, quisquis eam vult et non amplius ; quæ quidem non appetitur propter

mais pour conserver son corps et pour garder les convenances que lui imposent ses relations sociales. » Et plus loin, 7 : « Il faut en demander la conservation quand on les a, et l'acquisition quand on ne les a pas. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Nous devons chercher les biens temporels, non en première, mais en seconde ligne. De là, l'interprétation de saint Augustin, *De Serm. Dom. in monte*, II, 24 : « Quand le Seigneur dit : Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, » il indique que nous devons chercher secondement les biens temporels : *premièrement et secondement* impliquant, non succession dans le temps, mais inégalité de prix dans les choses ; d'une part le vrai bien, de l'autre le nécessaire de la vie. »

2<sup>o</sup> Le précepte ne défend pas, comme nous l'avons dit ailleurs, toute sollicitude des choses temporelles, mais seulement la sollicitude excessive et désordonnée.

3<sup>o</sup> Quand l'esprit cherche les choses temporelles pour s'y reposer, il s'abaisse vers la terre ; mais, quand il les cherche pour arriver au ciel, il monte et ne descend pas.

4<sup>o</sup> Lorsque nous ne demandons pas à Dieu les choses de la terre

ils différents, et quelle marque l'Écriture donne-t-elle de l'élection de Jacob et de la réprobation d'Esau ? Ah ! chrétiens, c'est que, dans la bénédiction de Jacob, la rosée du ciel fut exprimée avant la graisse de la terre : « Dieu te donne, lui dit son père, la rosée du ciel et la graisse de la terre (*Gen.*, XXVII, 28). » Voilà ce qui se passe encore parmi nous, et ce qui discerne les prières chrétiennes de celles qui ne le sont pas. Un juste et un homme du monde prient dans le même temple et au même autel ; mais l'un prie en juste et l'autre en mondain : comment cela ? Est-ce que l'un ne demande à Dieu que les biens de la grâce, et l'autre que les biens de la terre ? Non : car il peut se faire que le juste, avec les biens de la grâce, demande encore quelquefois les biens de la fortune comme le mondain ; et que le mondain, avec les biens de la fortune, demande aussi les biens de la grâce comme le juste. Mais le mondain, conduit par l'esprit du monde, place les biens de la fortune devant les biens de la grâce ; et le juste, conduit par l'esprit de Dieu, donne la préférence aux biens de la grâce sur les biens de la fortune. Il dit à Dieu : Seigneur, sanctifiez-moi, rendez-moi chaste, charitable, miséricordieux, patient ; et puis donnez-moi les biens de la terre, ce qui peut m'être utile pour mon salut. Mais l'homme du monde dit : Seigneur, faites-moi riche, grand, puissant, et ne me refusez pas non plus les grâces nécessaires pour bien vivre dans le monde. Prière de réprouvé. Quand nous prions de la sorte, faut-il s'étonner si Dieu ne nous écoute pas ? » (*Bourdaloze, Sermon sur la prière.*)

seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. » (Et cap. 7). Ista ergo cum habentur, ut teneantur ; cum non habentur, ut habeantur, orandum est. »

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non sunt querenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in monte* : « Cum dixit : illud primo querendum est (scilicet regnum Dei) significavit quia hoc (scilicet temporale bonum) posterius querendum est ; non tempore, sed dignitate ;

illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum. »

Ad secundum dicendum, quod non quolibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est (qu. 55, art. 6).

Ad tertium dicendum, quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa ; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum, quod ex quo non pe-

comme l'objet principal de nos vœux, mais en les rapportant à un but plus élevé, nous les demandons par cela même en tant qu'elles peuvent servir à notre salut.

## ARTICLE VII.

*Devons-nous prier pour les autres ?*

Il paroît que nous ne devons pas prier pour les autres. 1° Nous devons suivre, dans la prière, la formule que le Seigneur nous a donnée. Or, quand nous récitons l'Oraison dominicale, nous ne prions pas pour les autres, mais pour nous, disant : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, etc. » Donc nous ne devons pas prier pour les autres.

2° On prie pour être exaucé. Or une condition nécessaire pour être exaucé, c'est de prier pour soi-même; aussi l'évêque d'Hippone, commentant *Jean*, XVI, 23 : « Si vous demandez au Père en mon nom, il vous donnera, » écrit-il cette parole : « Les saints sont toujours exaucés pour eux-mêmes, mais ils ne le sont pas toujours pour les autres; » et voilà pourquoi le Seigneur ne dit pas simplement : « Il donnera; » mais : « Il vous donnera. » Donc nous ne devons pas prier pour les autres, mais pour nous seuls.

Il ne faut pas prier pour les méchants; car Dieu le défendit à son prophète, *Jér.*, VII, 16 : « N'entreprenez point d'intercéder pour ce peuple, de me conjurer et de me prier en sa faveur, ... parce que je ne vous exaucerai point; » il ne faut pas non plus prier pour les bons, car ils obtiennent eux-mêmes tout ce qu'ils demandent. Donc nous ne devons pas prier pour les autres.

Mais l'Esprit saint nous dit, *Jacques*, V, 16 : « Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés. »

timus temporalia tanquam principaliter quesita, sed in ordine ad aliud, eo tenore à Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

## ARTICULUS VII.

*Utrum debeamus pro aliis orare.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non debeamus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, etc. » Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur (2). Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis

oret pro seipso; unde super illud *Joan.*, XVI : « Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis, » Augustinus dicit (3) : « Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus, » unde non simpliciter dictum est, *dabit*, sed *dabit nobis*. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud *Hierem.*, VII : « Tu ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. » Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, V : « Orate pro invicem, ut salvemini. »

(1) De his etiam III part., qu. 28, art. 3, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 4, quæstiunc. 3.

(2) Ex orantis intentione promissis Christi tam frequentibus nixâ.

(3) Tract. CII in *Joan.*, paulò aliter : *Exaudiuntur quippe omnes sancti pro seipsis, non autem pro omnibus vel amicis vel inimicis, etc.*

(CONCLUSION. — Puisque la dilection veut que nous désirions le bien pour nos frères, la charité nous oblige de prier pour eux.)

Comme le lecteur a pu le voir dans le dernier article, il faut demander à Dieu ce qu'on doit désirer. Or nous devons désirer le bien, non-seulement pour nous-mêmes, mais encore pour les autres; cela rentre, comme nous l'avons dit ailleurs, dans l'idée même de la dilection que nous devons à nos frères : la charité nous impose donc l'obligation de prier pour les autres. C'est là ce qu'enseigne saint Chrysostôme, *Super Matth.*, Homil., XIV : « La nécessité nous force, dit-il, de prier pour nous-mêmes, et la charité nous invite à prier pour les autres; mais la prière la plus agréable à Dieu, ce n'est pas celle que la nécessité lui adresse, mais celle que lui présente la charité. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Dans la prière que le Seigneur nous a lui-même enseignée, nous ne disons pas, comme le remarque Tertullien, *De oratione Dom.* : « Mon Père, » mais « Notre Père : » — « Donnez-moi, » mais « donnez-nous. » C'est que le Maître de l'unité, celui qui a réuni les cœurs, ne veut pas que nous priions séparément, concentrés dans notre être, pour nous seuls; il veut qu'une ame prie pour toutes les ames, comme il les a portées toutes dans une seule. »

2<sup>o</sup> Prier pour soi-même, cette condition n'est pas nécessaire pour mériter l'effet de ses demandes, mais pour en assurer la réalisation; car la prière la plus sainte, faite avec ferveur et persévérance, réclamant les biens célestes, peut trouver dans celui dont elle sollicite les intérêts des obstacles qui en empêchent l'accomplissement : « Quand Moïse et Samuel se présenteroient devant moi, disoit le Seigneur à *Jérémie*, XV, 1, mon cœur ne se tourneroit pas vers ce peuple. » Mais, dans ce cas, la prière est méritoire pour celui qui la fait avec charité, conformément à cette

(CONCLUSIO. — Cum non modo nobis sed etiam aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare et non tantum pro nobis oportet.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. 6, illud debemus orando petere, quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet (quæst. 25 et 26) : et ideo charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Pro se orare, necessitas cogit; pro altero autem, charitas fraternitatis hortatur : dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Cy-

prianus dicit in lib. *De oratione Dominica*, ideo non dicimus : *Pater meus*, sed *noster*; non *da mihi*, sed *da nobis*; quia « unitatis magister noluit privatim precam fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur : unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit. »

Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi; contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud *Hier.*, XV : « Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est misericordia mea ad populum istum. » Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti qui ex charitate orat, secun-

parole, Ps. XXXIV, 19 : « Ma prière retournoit dans mon sein. » Ce que la Glose explique ainsi : « Ma prière ne leur étoit pas utile ; mais, pour moi, j'en ai reçu la récompense. »

3° Nous devons implorer la miséricorde divine sur les pécheurs afin qu'ils se convertissent, et sur les justes pour qu'ils persévèrent et fassent des progrès dans le bien. Cependant les prières faites pour les pécheurs ne sont pas toujours exaucées : elles le sont en faveur des élus, elles ne le sont pas en faveur des réprouvés ; ainsi la correction fraternelle, efficace dans les premiers, reste sans effet dans les seconds, suivant cette parole, *Eccl.*, VII, 14 : « On ne peut corriger celui que Dieu méprise. » C'est à cause de cette différence dans l'accomplissement de la prière que le disciple bien-aimé dit, I *Jean*, V, 16 : « Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui ne va pas à la mort, qu'il demande, et Dieu donnera la vie à celui qui n'a pas péché jusqu'à la mort ; » mais comme on ne doit pas soustraire à l'homme vivant sur la terre le bienfait de la correction fraternelle, parce qu'on ne peut discerner les élus des réprouvés, de même on ne doit refuser à personne le secours de sa prière. Quant aux justes, il faut appeler sur eux la grâce divine pour trois raisons. D'abord les prières faites par plusieurs touchent facilement le cœur de Dieu ; aussi la Glose, commentant *Rom.*, XV, 30 : « Aidez-moi de vos prières, » dit-elle : « L'Apôtre demande les suffrages des petits, parce que les petits deviennent grands par l'union, et les supplications de plusieurs cœurs ne peuvent être rejetées, » quand leur objet est légitime. Ensuite il est juste qu'un grand nombre remercie Dieu des bienfaits qu'il accorde aux justes ; car ces bienfaits tournent à l'avantage d'un grand nombre, comme on le voit dans saint Paul (1). Enfin les

(1) *Rom.*, I, 6, 7 et 11 : « Quand nous sommes affligés, c'est pour votre instruction et votre salut ; quand nous sommes consolés, c'est aussi pour votre consolation ; quand nous sommes encouragés, c'est encore pour votre instruction et pour votre salut qui s'accomplit

dum illud *Psalm.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur. » Ibi Glossa : « Id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus meâ mercede. »

Ad testam dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur ; et pro justis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur sed pro quibusdam : exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præcitis ad mortem, sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis non in reprobus, secundum illud *Ecclesiasta*, VII : « Nemo potest corrigere quem Deus desuperit. » Et ideo dicitur I *Joan.*, V : « Qui scit fratrem suam peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur et vita peccanti peccatum non ad

mortem ; » sed sicut nulli quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctiois beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere à reprobatis, ut Augustinus dicit in lib. *De correctione et gratia* (cap. 3), ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro justis etiam est orandum triplici ratione. Primò quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur : unde super illud *Rom.*, XV : « Adjuves me in orationibus vestris, » dicit Glossa : « Bene rogat Apostolus minores pro se orare ; multi enim minimi dum congregantur unanimis, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quod non impetrent, » illud scilicet quod est impetrabile. Secundò, ut à multis gratia agatur Deo de beneficiis que conferuntur justis, quæ etiam in utilitatem multorum vengant, ut patet

prières du peuple éloignent les grands de l'orgueil, en leur montrant qu'ils ont besoin du secours des petits.

### ARTICLE VIII.

#### *Devons-nous prier pour nos ennemis ?*

Il parolt que nous ne devons pas prier pour nos ennemis. 1<sup>o</sup> Saint Paul dit, *Rom.*, XV, 4 : « Tout ce qui est écrit a été écrit pour notre instruction. » Or les auteurs des saints Livres ont écrit de nombreuses imprécations contre leurs ennemis, par exemple dans ce passage, *Ps.* VI, 11 : « Que mes ennemis rougissent et soient remplis de trouble, qu'ils se retirent promptement et soient couverts de confusion. » Donc nous ne devons pas prier pour nos ennemis, mais les maudire.

2<sup>o</sup> On ne peut se venger de ses ennemis sans leur faire du mal. Or les saints demandent à Dieu de les venger de leurs ennemis, comme dans ce texte, *Apoc.*, VI, 10 : « Seigneur, jusqu'à quand différerez-vous de nous faire justice et de venger notre sang de ceux qui habitent sur la terre ; » et nous voyons que la vindicte exercée contre les impies les remplit de joie, car il est écrit, *Ps.* LVII, 11 : « Le juste se réjouira en voyant la vengeance. » Donc nous ne devons pas demander du bien pour nos ennemis, mais plutôt du mal.

3<sup>o</sup> Les prières de l'homme ne doivent pas aller contre ses actions. Or l'homme attaque quelquefois ses ennemis avec justice ; car autrement il faudroit dire, à l'encontre de ce que nous avons prouvé, que toutes les

dans la souffrance des mêmes maux que nous souffrons. Ce qui nous donne une ferme confiance pour vous, sachant qu'ainsi que vous avez part aux souffrances, vous avez part aussi à la consolation.... Les prières que vous avez faites pour nous contribueront à notre délivrance, afin que la grace que nous avons reçue en considération de plusieurs personnes, soit aussi reconnue par les actions de grâces que plusieurs en rendront pour nous. »

per Apostolum II *ad Cor.*, I. Tertio, ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

#### ARTICULUS VIII.

##### *Utrum debeamus pro inimicis orare.*

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur *Rom.*, XV : « Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. » Sed in sacra Scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos ; dicitur enim in *Psal.* VI : « Erubescant et conturbentur omnes inimici mei, convertantur et erubescant valde veloci-

ter. » Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros, magis quam pro eis.

2. Præterea, vindicari de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud *Apocal.*, VI : « Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra ? » Unde et de vindicta impiorum lætantur, secundum illud *Ps.* LVII : « Lætabitur justus cum viderit vindictam. » Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licitè impugnant inimicos ; alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra suprâ

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 30, art. 2 ; ut et qu. 2, de virtut., vel quest. de charitate, art. 8.

guerres sont injustes. Donc nous ne devons pas prier pour nos ennemis.

Mais le divin Maître nous a donné ce précepte, *Matth.*, V, 44 : « Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. »

(CONCLUSION. — Nous devons prier pour nos ennemis dans les cas où la charité nous oblige de les aimer.)

Comme nous l'avons dit, c'est un devoir imposé par la charité de prier pour les autres : on doit donc prier pour ses ennemis de la même manière qu'on doit les aimer. Comment donc faut-il aimer ses ennemis ? Le lecteur l'a vu dans une question précédente : il faut aimer en eux la nature humaine, non le péché. Le précepte oblige de les aimer en général ; mais il n'oblige pas de les aimer en particulier, si ce n'est dans la disposition du cœur prêt à s'ouvrir à tel ou tel, prêt à le recevoir s'il offroit des excuses, à le secourir s'il étoit dans le cas de nécessité ; mais les aimer, les secourir spécialement d'une manière absolue, dans toutes les circonstances, c'est une œuvre de perfection chrétienne. En conséquence nous sommes strictement obligés de ne point excepter nos ennemis des prières générales que nous faisons pour les autres ; mais prier pour eux spécialement, c'est un acte de perfection, le devoir rigoureux ne le commande que dans des cas particuliers.

Je réponds aux arguments : 1° Les imprécations renfermées dans l'Écriture sainte peuvent s'expliquer de quatre manières. D'abord les prophètes ont coutume, comme le remarque saint Augustin, *De Serm. Dom. in monte*, I, 21, d'annoncer les choses futures sous forme de malédictions. Ensuite ils menacent les pécheurs, pour les ramener au bien, de malheurs temporels. Après cela ils maudissent non les hommes, mais le règne du péché, demandant des châtimens qui le détruisent en ramenant l'empire de la vertu. Enfin ils conforment leur volonté à la

dicta. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Orate pro persequentibus et calumniantibus vos. »

(CONCLUSIO. — Non tantum pro amicis, sed etiam pro inimicis orare debemus, in casu quo et ipsos ex charitate diligere tenemur.)

Respondeo dicendum, quod orare pro alio, charitatis est, sicut dictum est : unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu de charitate (qu. 55, art. 8), ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam. Et quod diligere inimicos in generali, est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, et eum juvare in necessitatis articulo,

vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere et eos juvare, perfectionis est. Et similiter necessitatis est, ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus ; quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum, quod imprecatioes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi. Primo modo, secundum quod prophetae solent « figurâ imprecantis futura prædicere, » ut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*. Secundò, prout quedam temporalia mala peccatoribus quandoque à Deo in correctionem immittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quarto, conformando volum-

justice divine, qui condamne aux peines éternelles les méchants morts dans l'iniquité (1).

2<sup>o</sup> D'après l'évêque d'Hippone, *ubi supra*, 22, « quand les martyrs prient Dieu de les venger dans l'*Apocalypse*, ils le prient de détruire le règne du péché, qui leur a coûté tant de tourments. » Ou bien, comme le dit encore le même Père, *De questionibus veteris et novi Testamenti*, LXVIII, « ils demandent la vengeance, non dans leur cœur, mais dans leur raison, parce que leur sang la réclame, comme le sang d'Abel criait vers Dieu. » Ensuite la vengeance exercée les remplit de joie, non par elle-même, mais parce qu'elle accomplit la justice divine.

3<sup>o</sup> Comme il est permis d'attaquer ses ennemis pour arrêter le cours de leurs violences, c'est-à-dire pour amener leur avantage et celui des autres, pareillement il est permis de demander à Dieu de leur envoyer des maux temporels pour les faire rentrer dans les sentiers de la justice. Eh bien, qu'on nous le dise, comment la prière dans ce cas va-t-elle à l'encontre de l'action ?

#### ARTICLE IX.

*Les demandes de l'oraison dominicale sont-elles convenablement énoncées ?*

Il paroît que les demandes de l'oraison dominicale ne sont pas convenablement énoncées. 1<sup>o</sup> Il est inutile de demander la sanctification de ce qui est saint, l'avènement de ce qui existe toujours et l'accomplissement de ce qui s'accomplit incessamment. Or le nom de Dieu est saint, conformément à cette parole, *Luc.*, I, 49 : « Son nom est saint (2). Semblablement son règne dure toujours ; car le prophète lui adresse cette parole,

(1) D'après ces principes, l'imprécation : « Que les méchants périssent, » peut signifier quatre choses. D'abord : Les méchants périront. Ensuite : Cessez de faire le mal, puisque les méchants doivent périr. Après cela : Seigneur, punissez les méchants, afin qu'ils détruisent eux-mêmes leur œuvre d'iniquité et que le règne du bien s'établisse sur les ruines du mal. Enfin : Il est juste que les méchants périssent, s'ils persévèrent dans leur prévarication.

(2) Ce mot se trouve partout dans les Ecritures : *Ps.* XXXII, 21 ; *CH.*, 1 ; *CIV.*, 3 ; *CV.*, 47 ; *CX.*, 9 ; *CXXXVII.*, 2 ; *CXLIV.*, 21 ; — *Sag.*, X, 20 ; — *Eccl.*, XLVII, 12 ; — *Is.*, LVII, 15, etc.

tatem suam divina justitia circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in eodem libro Augustinus dicit : « Vindicta martyrum eam et evertatur regnum peccati, quo regnante iusta perpepsi sunt. » Vel sicut dicitur in lib. *De questionibus veteris et novi Testamenti* : « Postulant se vindicari, non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra. » Latetur autem de vindicta, non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum, quòd licitum est impugnare inimicos, ut compescantur à peccatis, quòd cedit in bonum eorum et aliorum ; et sic

etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

#### ARTICULUS IX.

*Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.*

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud *Luc.*, I : « Sanctum nomen ejus. » Regnum



Ps. CXLIV, 13 : « Votre règne est un règne de tous les siècles. » Enfin sa volonté s'accomplit incessamment, puisqu'il dit lui-même, *Isai.*, XLVI, 10 : « Toutes mes volontés se font. » Donc il est inutile de demander à Dieu que son nom soit sanctifié, que son règne arrive et que sa volonté soit faite.

2° Il faut quitter le mal avant d'arriver au bien. Donc nous ne devons demander l'acquisition du bien qu'après avoir demandé la délivrance du mal ; donc l'oraison dominicale intervertit l'ordre naturel de ces demandes.

3° On demande pour obtenir un don. Or le plus grand don de Dieu, c'est l'Esprit saint et les choses qu'il donne par lui. Donc les demandes de l'oraison dominicale devraient répondre aux dons du Saint-Esprit ; donc elles sont mal énoncées.

4° L'oraison dominicale n'a que cinq demandes dans saint Luc. Donc elle ne devrait pas en avoir sept dans saint Matthieu (1).

5° Il est inutile de rechercher, de poursuivre la bienveillance qui nous prévient. Or la bienveillance de Dieu nous prévient : Car « il nous a aimés le premier, » dit le disciple bien-aimé, I *Jean*, IV, 10. Donc les paroles qui commencent l'oraison dominicale : « Notre Père, qui êtes aux cieux, » sont inutiles, puisqu'elles ont pour but d'attirer, de gagner la bienveillance divine.

Mais le docteur éternel nous a lui-même enseigné l'oraison dominicale.

(CONCLUSION. — L'oraison dominicale est parfaite ; car elle nous donne, non-seulement la forme de toutes nos demandes, mais encore le modèle de tous nos désirs.)

L'oraison dominicale est parfaite ; car, selon la remarque de saint Au-

(1) Nous récitons l'oraison dominicale d'après saint *Matthieu*, VI, 9 et suiv. La voici d'après saint *Luc*, XI, 2 et suiv. : « Père, que votre nom soit sanctifié ; que votre règne arrive. Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Et remettez-nous nos péchés comme nous remettons nous-mêmes à quiconque nous doit. Et ne nous induisez point en tentation. »

etiam ejus est sempiternum, secundum illud *Psalm*. CXLIV : « Regnum tuum, Domine, regnum omnium seculorum. » Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud *Isai.*, XLVI : « Omnis voluntas mea fiet. » Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, et quod voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere à malo quam consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur, ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus, et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus sancti.

4. Præterea, secundum *Lucam* in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet *Luc.*, XI. Superfluum ergo fuit quod secundum *Matthæum* septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prævenit. Sed Deus sua benevolentia nos prævenit, quia ipse « prior dilexit nos, » ut dicitur I. *Johan.*, IV. Superfluum ergo præmittitur petitionibus : « Pater noster, qui es in caelis, » quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

(CONCLUSIO. — Conveniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.)

Respondeo dicendum, quod oratio dominica

gustin, *ad Probam, ubi supra*, 12, « quand nous prions chrétiennement, saintement, nous faisons de toute nécessité les demandes qu'elle renferme. » Puisque la prière est comme l'interprète de nos désirs devant Dieu, nous ne lui demandons légitimement que ce que nous pouvons désirer légitimement. Or, non-seulement nous demandons dans l'oraison dominicale toutes les choses que nous pouvons désirer légitimement, mais encore nous les demandons dans l'ordre où nous devons les désirer; en sorte que cette sublime prière nous donne tout ensemble, et la formule de nos demandes, et la règle de nos vœux. En effet nous désirons d'abord la fin qui nous est destinée, puis les moyens qui peuvent nous y conduire. La fin qui nous est destinée c'est Dieu, et notre cœur s'élève vers lui de deux manières: par le désir de voir éclater sa gloire, et par le désir de posséder cette gloire. Ce premier désir appartient à la dilection par laquelle nous aimons Dieu en lui-même, et le second rentre dans la dilection par laquelle nous nous aimons en Dieu. De là la première et la deuxième demande de l'oraison dominicale; la première: « Que votre nom soit sanctifié, » paroles qui forment le désir de voir éclater la gloire de Dieu; la deuxième: « Que votre règne arrive, » mots qui expriment le vœu de posséder la gloire de sa domination. Maintenant les moyens nous conduisent à notre fin de deux manières: par eux-mêmes et par accident. Les moyens de la première sorte, agissant par eux-mêmes, c'est le bien utile pour atteindre notre fin. Ce bien se subdivise en deux. L'un nous mène à notre fin, au bonheur éternel directement, primordialement; c'est le mérite qui gagne le ciel par l'obéissance à Dieu. Ici vient la troisième demande du *Pater*: « Que votre volonté soit faite en la terre comme au ciel. » L'autre moyen nous mène au port du salut pour ainsi dire instrumentalement, en nous aidant à mériter. C'est à cela que se rattache la quatrième demande: « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien; »

perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit *ad Probam* (ubi supra, cap. 12), « si rectè et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quàm quod in ista oratione dominica positum est. » Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpretis apud Deum, illa solum rectè orando petimus, quæ rectè desiderare valeamus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ rectè desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quòd primò cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo prout volumus gloriam Dei; alio modo secundum quòd volumus frui gloriâ ejus. Quorum

primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus; secundum verò pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: « Sanctificetur nomen tuum, » per quam petimus gloriam Dei; secunda verò ponitur: « Adveniat regnum tuum, » per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo directè et principaliter, scilicet meritum quo beatitudinem meremur, obediendo Deo. Et quantum ad hoc ponitur: « Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra. » Alio modo instrumentaliter et quasi coadjuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur: « Panem nostrum quotidiana-

soit le pain sacramentel, dont l'usage profite à l'homme tous les jours et qui se donne non-seulement à la sainte table, mais dans tous les sacrements (1); soit le pain corporel qui comprend toutes les choses nécessaires à la nourriture, selon l'interprétation de saint Augustin, *ubi supra*, 11; car l'Eucharistie est le principal sacrement et le pain la principale nourriture, et voilà pourquoi l'Évangile dit, *Matth.*, VI, 11: « Notre pain supersubstantiel, c'est-à-dire principal, comme traduit saint Jérôme (2). Quant aux moyens qui conduisent à notre fin par accident, ils agissent en écartant les obstacles. Il y a trois obstacles qui nous éloignent du bonheur éternel. Le premier est le péché, qui s'oppose directement à notre entrée dans le royaume céleste, conformément à cette parole, I *Cor.*, VI, 9 et 10: « Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères.... ne posséderont le royaume de Dieu. » Ici se présente la cinquième demande: « Pardonnez-nous nos offenses. » Le deuxième obstacle, c'est la tentation, qui nous empêche d'accomplir la volonté divine. A quoi se rattache la sixième demande: « Ne nous induisez pas en tentation; » paroles où nous ne prions pas Dieu d'écarter de nous les épreuves, mais de ne point

(1) Notre saint auteur fait allusion à ces paroles de saint Ambroise, *De Sacram.*, V, 4: « Si vous demandez votre pain quotidien, pourquoi n'en usez-vous qu'une fois l'an? Prenez tous les jours ce qui vous profite tous les jours. »

(2) Le commentaire de saint Jérôme est tiré de Symmaque, le voici: « Ce que les Latins appellent *supersubstantiale*, les Grecs le disent *ἐπιούσιον*, et les Septante traduisent très-souvent par *πρωτόσιον*. Si nous consultons l'Hébreu, nous trouverons partout *sogolla*, mot que Symmaque rend par *ἐξαιρετον*, *præcipuum, egregium*, (principal, excellent, choisi, mis à part, distingué). Lors donc que nous demandons « le pain principal, » nous demandons celui qui a dit: « Je suis le pain vivant descendu du ciel. » On peut entendre aussi le pain qui est au-dessus de toute substance créée. » Dans cette interprétation, *pain supersubstantiel* veut dire la même chose que pain surnaturel: c'est non-seulement le pain eucharistique, mais le pain sacramentel renfermé dans tous les célestes mystères de nos autels.

D'une autre part, saint Augustin, *De Serm. Dom.*, XXVIII, traduit *supersubstantialem* par *substantia accedentem*; ainsi, pain matériel qui se change en notre substance pour réparer les déperditions continuelles que nous font éprouver les fonctions vitales et tout ce qui nous entoure. C'est bien là le sens du mot grec employé dans saint *Luc* et dans saint *Matthieu*, de *ἐπιούσιον*, quand on fait venir ce mot de *ούσια*, substance.

Quelques interprètes le dérivent de *ούσια*, participe féminin de *εἶμι*. Alors il signifie *quodidianum*, quotidien, journalier, terme qu'emploie la Vulgate dans saint *Luc*.

En résumé, *pain supersubstantiel* ou *principal*, *pain se transformant en notre substance* ou *matériel*, *pain quotidien* ou dont on doit user tous les jours: toutes ces expressions désignent, comme nous l'a dit notre maître, le pain sacramentel ou le pain corporel.

num da nobis hodie, » sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini (in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta); sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus *ad Prodomam* (ubi supra, cap. 11), quia Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est: « supersubstantialem, » id est, « præcipuum, » ut Hieronymus exponit. Per accidens

autem ordinamur in beatitudinem, per remotiorem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos à beatitudine prohibent. Primò quidem peccatum, quod directè excludit à regno, secundùm illud I *ad Cor.*, V: « Neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt. » Et ad hoc pertinet quod dicitur: « Dimitte nobis debita nostra. » Secundò, tentatio quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis. Et hoc pertinet quod dicitur: « Et ne nos inducat in tentationem, » per quod non petimus

permettre que nous y succombions, car c'est là ce qu'on appelle être induit en tentation. Enfin le troisième obstacle, ce sont les peines que l'on rencontre dans le chemin de la vie; d'où la septième et dernière demande : « Délivrez-nous du mal. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme le remarque saint Augustin, *De Serm. Dom. in monte*, II, 5, quand nous faisons la première demande : « Que votre nom soit sanctifié, » certes nous ne demandons pas que le nom de Dieu devienne saint, comme s'il ne l'étoit pas; mais nous demandons qu'il soit vénéré comme saint parmi les hommes, afin que la gloire du Seigneur éclate sur la terre. Dans la deuxième demande : « Que votre règne arrive, » nous ne supposons pas non plus que le Roi des rois ne règne pas; mais « élevant nos désirs vers son royaume éternel, comme le dit encore saint Augustin, *ad Probam, ubi supra*, 5, nous prions Dieu de l'établir dans ce monde et de nous y faire régner par sa grace. » La troisième demande : « Que votre volonté soit faite, » signifie : Que vos préceptes soient observés fidèlement « en la terre comme au ciel, » c'est-à-dire par les hommes comme par les anges. Ces trois demandes recevront leur parfait accomplissement dans la vie future; les quatre autres se rapportent aux besoins de la vie présente, comme l'enseigne toujours l'évêque d'Hippone, *Enchir.*, CXV.

2<sup>o</sup> Puisque la prière est l'interprète du désir, l'ordre des demandes ne répond pas à l'ordre de l'exécution, mais à l'ordre du désir ou de l'intention. Or, dans ce dernier ordre, la fin se présente avant les moyens, l'acquisition du bien avant la fuite du mal (1).

3<sup>o</sup> L'évêque d'Hippone rapporte les demandes de l'oraison dominicale aux dons du Saint-Esprit et aux béatitudes; il dit, *De Serm. Dom. in*

(1) Nous l'avons vu cent fois : on veut la fin d'abord, ensuite les moyens; mais on saisit avant tout les moyens, puis on arrive à la fin. L'homme porte directement sa volonté sur le bien, mais il faut qu'il quitte le mal pour y parvenir.

ut non tentemur, sed ut à tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio, penalitas presens, et quæ impedit sufficientiam vite; et quantum ad hoc dicitur : « Libera nos à malo. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. II. *De sermone Domini in monte* (cap. 5 vel 10), cum dicimus : « Sanctificatur nomen tuum, » non hoc petitur quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur, quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur : « Adventat regnum tuum, » non ita dictum est, quasi Deus nunc non regnet, sed sicut Augustinus dicit *ad Probam* (ubi supra, cap. 15), « desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo

regnemus. » Quod autem dicitur : « Fiat voluntas tua, » rectè intelligitur, ut obediatur præceptis tuis; « sicut in caelo et in terra, » id est, sicut ab angelis, ita ab hominibus. Unde hæc tres petitiones perfectè complentur in vita futura; aliæ verò quatuor pertinent ad necessitatem vite presentis, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. CXV).

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea que sunt ad finem, et consecutio boni, quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in lib. II. *De serm. Domini in monte* (cap. 14), adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus.

**monte**, XI : « La crainte de Dieu rend heureux les pauvres d'esprit : nous demandons que le nom de Dieu soit sanctifié par la crainte qui observe les commandements. La piété rend heureux ceux qui sont doux : nous demandons que le royaume de Dieu s'établisse sur la terre par la douceur et par la soumission de notre piété. La science rend heureux ceux qui pleurent : nous demandons que la volonté de Dieu soit faite, afin que le péché cesse de faire couler nos larmes. La force rend heureux ceux qui ont faim : nous demandons que le pain quotidien nous soit donné. Le conseil rend heureux les miséricordieux : nous demandons de pardonner à ceux qui nous ont offensés, afin que nos offenses nous soient pardonnées. L'intelligence rend heureux ceux qui sont purs de cœur : nous demandons que notre cœur ne soit point souillé par les choses temporelles qui peuvent nous induire en tentation. La sagesse rend heureux les pacifiques qui seront appelés *filis de Dieu* : nous demandons d'être délivrés du mal, parce que cette délivrance complète nous donnera la filiation divine. »

4° Le Père que nous écoutons dit encore, *Enchr.*, *ubi supra* : « Saint **LUC** renferme l'oraison dominicale dans cinq, non dans sept demandes. Omettant les deux premières rapportées dans saint Matthieu, il nous fait comprendre que la troisième les résume et nous en donne par cela même une intelligence plus profondé ; » car la volonté de Dieu est avant tout que nous connoissions sa sainteté et que nous régnions avec lui. Quant à la dernière : « Délivrez-nous du mal, » il la passe également sous silence, « pour nous apprendre que nous en sommes délivrés par cela même que nous ne succombons point à la tentation (1). »

5° Nous prions Dieu, non pour le fléchir ou changer sa volonté, mais

(1) *Libera nos a malo*, peut signifier : « Délivrez-nous du mal, » ou « délivrez-nous du malin, » suivant que l'on prend *malo* comme substantif ou comme adjectif. Les traducteurs français ont adopté la première version. Le plus ignorant de tous, Lamentais, qui affecte partout la singularité de langage, dit : « Délivrez-nous du mauvais. » La version grecque porte : *ἀπὸ πονηροῦ* ; ce terme s'entend proprement du malin esprit, mais on peut l'étendre à tous les maux que s'efforce de nous faire celui qui fut « homicide dès le commencement. »

bus, dicens : « Si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitemur, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus, et sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes sunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo ;

*ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei. »*

Ad quartam dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* (ut supra), « Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est, ostendens enim tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, præmittendo, eam magis facit intelligi ; » quia scilicet ad hoc præcipuè voluntas Dei tendit, ut ejus sanctitatem cognoscamus et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit : « Libera nos a malo, » Lucas non posuit, « ut sciat unusquisque in eo liberari a malo, quòd non insitatur in tentationem. »

Ad quintum dicendum, quòd oratio non porrigitur Deo ut ipse nos sectamus, sed ut in nobis

pour exciter en nous la confiance. Or deux choses éveillent plus que toute autre ce sentiment dans notre ame : l'immense charité qui fait vouloir à Dieu notre bien, et la grandeur infinie qui lui donne la puissance de le faire. De là les paroles qui commencent l'oraison dominicale : « Notre Père, qui êtes dans les cieus ; » les deux premières indiquant l'amour, et les deux dernières dénotant l'élévation qui lui donne la toute puissance (1).

#### ARTICLE X.

##### *La prière est-elle propre à la créature raisonnable ?*

Il paroît que la prière n'est pas exclusivement propre à la créature raisonnable. 1<sup>o</sup> Qui reçoit peut prier. Or deux personnes créées, le Fils et le Saint-Esprit reçoivent. Donc ils peuvent prier. Effectivement le Fils dit, *Jean*, XIV, 6 : « Je prierai le Père ; » et l'Apôtre dit du Saint-Esprit, *Rom.*, VIII, 26 : « Il demande pour nous. »

2<sup>o</sup> Les anges sont au-dessus des créatures raisonnables, puisqu'ils forment des substances intellectuelles. Or les anges prient ; car le prophète leur adresse ces paroles, *Ps.* XCVI, 7 : « Adorez-le vous tous qui êtes ses anges. » Donc la prière n'est pas le privilège propre de la créature raisonnable.

3<sup>o</sup> Qui invoque Dieu le prie, car la prière renferme principalement l'invocation. Or les animaux privés de raison invoquent Dieu, conformément à cette parole, *Ps.* CXLVI, 9 : « Il donne leur nourriture aux bêtes et aux petits des corbeaux qui l'invoquent. » Donc la prière n'est pas propre à la créature raisonnable.

(1) Quelques éditions grecques ajoutent à la fin de l'oraison dominicale : « Car à vous appartient la royauté, et la puissance et la gloire dans les siècles des siècles. Amen. » Ces mots sont apocryphes. Ni les anciens manuscrits, ni les Pères grecs ne les donnent, pas plus que saint Luc ; ils ne se trouvent que dans quelques livres liturgiques, d'où elles ont passé

ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quæ quidem præcipuè excitatur in nobis, considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et ideo dicimus : « Pater noster ; » et ejus excellentiam qua potest, et ideo dicimus : « Qui es in cælis. »

#### ARTICULUS X.

##### *Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.*

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare. Nam et Filius dicit, *Joan.*,

XIV : « Ego rogabo Patrem meum ; » et de Spiritu sancto dicit Apostolus (*ad Rom.*, VIII) : « Spiritus postulat pro nobis. »

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare ; unde in *Ps.* XCVI dicitur : « Adorate eum, omnes angeli ejus. » Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare, cujus est invocare Deum, quod præcipuè fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud *Psalm.* CXLVI : « Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum. » Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 6, questionum. 1 et 2.

Mais la prière est un acte de la raison, comme nous l'avons montré dans un précédent article. Or l'expression de « créature raisonnable » implique la raison. Donc la prière est propre à la créature raisonnable.

(CONCLUSION. — La prière ne convient ni aux personnes divines ni aux purs animaux, mais seulement aux créatures raisonnables.)

Nous l'avons vu dans le deuxième article : la prière est un acte de la raison par lequel on supplie son supérieur, de même que le commandement est aussi un acte de la raison par lequel on enjoint un ordre à son inférieur : la prière convient donc à celui qui a la raison et un supérieur. Or, d'une part, les personnes divines n'ont pas de supérieur ; d'un autre côté, les animaux n'ont pas la raison : donc la prière ne convient ni aux personnes divines ni aux purs animaux, mais seulement aux créatures raisonnables.

Je réponds aux arguments : 1° Les deux dernières personnes divines reçoivent par nature : or la prière appartient à celui qui reçoit par grace. Quant aux textes objectés, le Fils prie comme homme, non comme Dieu ; puis l'Écriture dit que le Saint-Esprit demande, parce qu'il nous fait demander (1).

3° L'intelligence et la raison ne sont pas des puissances séparées dans l'homme, mais elles diffèrent comme le parfait diffère de l'imparfait (2). En conséquence on distingue quelquefois les expressions de « créature intellectuelle » et de « créature raisonnable, » en réservant la première pour désigner l'ange ; mais on les confond souvent en les prenant l'une sous le couvert de la parenthèse dans un petit nombre de manuscrits récents. Les protestants, qui récitent avec emphase dans leurs réunions religieuses des prières ronflantes sous un plafond, ont généralement adopté cette addition supposée.

(1) Le Saint-Esprit nous donne les bonnes pensées, les saints desirs, les vœux pieux, dont la prière est l'expression.

(2) L'intelligence conçoit les choses immédiatement, par l'évidence, en saisissant en même temps le principe et la conclusion ; le raisonnement perçoit la vérité médiatement, par l'induction, en allant du principe à la conclusion, du connu à l'inconnu.

Sed contra : oratio est actus rationis, ut supra habitum est (art. 2). Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

(CONCLUSIO. — Neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodò creaturis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (art. 2), oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur : illi ergo propriè competit orare, cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius ; bruta autem ani-

malia non habent rationem : unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd divinis personis convenit accipere per naturam ; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundum naturam assumptam (scilicet humanam), non secundum divinam ; Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus & ratio non sunt in nobis diversæ potentie, ut in I. part. habitum est (qu. 79) ; differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, que

pour l'autre, et c'est dans ce sens qu'on dit la prière exclusivement propre à la créature raisonnable.

3<sup>o</sup> Les livres saints disent que les petits des corbeaux invoquent Dieu (1), parce que tous les êtres tendent naturellement à leur perfection qui vient de la bonté divine ; tout comme ils disent que les animaux obéissent à Dieu, parce qu'ils suivent instinctivement l'impulsion que Dieu leur imprime.

#### ARTICLE XI.

*Les saints qui sont dans la céleste patrie prient-ils pour nous ?*

Il paroît que les saints qui sont dans la céleste patrie ne prient pas pour nous. 1<sup>o</sup> Les actes sont plus méritoires pour celui qui les fait que pour les autres. Or les saints qui sont dans la céleste patrie ne méritent ni ne prient pour eux-mêmes. Donc ils ne prient pas non plus pour nous.

2<sup>o</sup> Les saints conforment en toutes choses leur volonté à celle de Dieu, tellement qu'ils ne veulent que ce qu'il veut. Or ce que Dieu veut s'accomplit toujours. Donc les prières des saints seroient inutiles.

3<sup>o</sup> Comme les saints parvenus à la bienheureuse patrie nous sont supérieurs, de même les saints retenus dans le purgatoire sont au-dessus de nous, parce qu'ils ne peuvent plus pécher. Or les saints retenus dans le purgatoire ne prient pas pour nous, mais pour eux-mêmes. Donc les saints parvenus à la patrie bienheureuse ne prient pas pour nous.

(1) Théodoret dit sur le passage du Psalmiste : « Si les petits des corbeaux avoient la raison, le cri qu'ils poussent pour demander leur nourriture seroit une véritable prière ; voilà pourquoi l'Écriture sainte le désigne sous ce mot. » Saint Augustin : « La créature raisonnable peut seule invoquer Dieu, les animaux ne l'invoquent pas. Les Livres saints parlent donc figurément ; ils entendent, par les petits des corbeaux, les païens. » Cassiodore : « Comme les petits des corbeaux reçoivent leur grossière nourriture sans reconnoître le zèle et l'affection qui les délivrent de la faim, ainsi les sectaires et les impies reçoivent de l'Église la nourriture spirituelle sans bénir la main qui désaltère leur ame. »

sunt angeli, distinguuntur à rationalibus ; quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur, et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quòd pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam, sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo à Deo moventur (ut *Super Genes. ad lit.*, cap. 14, dicit Augustinus).

#### ARTICULUS XI.

*Utrum sancti qui sunt in patria, orant pro nobis.*

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur

quòd sancti qui sunt in patria, non orant pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quàm aliis. Sed sancti qui sunt in patria, non merentur sibi, nec pro se orant, quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfectè suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orant.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

(1) De his etiam IV, *Senec.*, dist. 25, qa. 4, art. 2, questiuic. 2 ; et dist. 45, qa. 2, ant. 2.



4° Si les saints qui reposent au terme du pèlerinage prient pour nous, les prières des plus grands saints seroient plus efficaces que celles des autres. Donc nous devrions toujours invoquer leurs prières, et non celles des saints qui sont moins élevés.

5° L'ame de Pierre n'est pas Pierre. Si donc les ames des saints prient pour nous pendant qu'elles sont séparées de leur corps, nous devrions invoquer non pas saint Pierre, mais son ame. Or cela seroit contraire à l'usage de l'Eglise. Donc les saints ne prient pas pour nous, du moins avant la résurrection.

Mais nous lisons, II *Mach.*, XV, 14 : « Celui-ci est Jérémie, le prophète de Dieu, qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la ville sainte (1). »

(CONCLUSION. — Embrasés de charité dans le foyer de l'amour immense, infini, les saints prient pour nous.)

Comme le rapporte saint Jérôme, Vigilance disoit que les hommes peuvent prier avec avantage les uns pour les autres dans cette vie; mais qu'au-delà de la tombe les supplications qu'ils font pour se secourir ne sont point exaucées, d'autant moins que les martyrs demandent vainement à Dieu la vengeance de leur propre supplice. Cette doctrine est absolument fausse. C'est la charité qui répand devant Dieu, comme nous l'avons vu dans cette question, les prières faites pour les autres. Plus donc les saints triomphants dans la céleste patrie brûlent de charité, plus

(1) Judas Machabée, sur le point de livrer bataille à l'impie Nicanor, raconta à ses soldats que, pendant la nuit, dans un songe, il avoit vu le grand-prêtre Onias, cet homme qui fut si plein de mérite pendant sa vie, puis à ses côtés un personnage « vénérable par son âge, tout éclatant de gloire, environné d'une grande majesté. » Et Onias, montrant cet homme de Dieu, lui avoit dit : « Celui-ci est le véritable ami de ses frères et d'Israël; c'est Jérémie, le prophète de Dieu, qui prie beaucoup pour le peuple. »

Luther rejeta tout d'abord les prières pour les morts, et par suite l'invocation des saints. Les catholiques lui montrèrent que ces deux dogmes sont clairement enseignés dans les Livres des Machabées. Que fit alors le saint Réformateur ? Il repoussa comme apocryphes les saints Livres qui le condamnoient ! Saint Augustin remarque, *De Civit. Dei*, XVIII, 36, que l'Eglise les a toujours mis dans le canon des Ecritures, et saint Cyprien fait la même remarque, *Epist.* LV.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria, pro nobis orant, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent quamdiu sunt à corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus. Cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

Sed contra est, quod dicitur II *Machab.*, ult. : « Hic est qui multum orat pro populo et

universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei. »

(CONCLUSIO. — Sancti qui sunt in patria, cum sint in charitate perfecti ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, Vigilantii error fuit, quòd dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio, præsertim cum martyre ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequeant. Sed hoc est omnino falsum. Quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est (art. 7 et 8), quantò sancta

ils prient pour ceux qui peuvent recevoir du secours, pour les hommes qui combattent encore dans cet exil; et leurs prières ont d'autant plus d'efficacité, qu'ils sont unis à Dieu par des liens plus intimes. Car tel est l'ordre établi par la Providence, que les biens doivent descendre des êtres supérieurs sur les êtres inférieurs. Aussi l'Écriture sainte dit-elle de Jésus-Christ, *Hebr.*, VII, 25 : « Il peut perpétuellement sauver ceux qui s'approchent de Dieu par son entremise, étant toujours vivant pour intercéder pour nous. » Et saint Jérôme écrit contre Vigilance : « Si les apôtres et les martyrs, encore enveloppés de ce corps mortel, quand ils étoient tout occupés de leur salut, prioient pour leurs frères avec tant de ferveur et de charité, combien plus ne doivent-ils pas conjurer, aujourd'hui qu'ils ont obtenu la victoire et la couronne, Dieu de répandre ses grâces sur les amis, sur les proches qu'ils ont laissés dans ce monde, sur tous les hommes. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les saints qui habitent la céleste patrie jouissent de la vision béatifique; rien ne manque à leur bonheur que la glorification de leur corps, et voilà l'objet des prières qu'ils font pour eux-mêmes. Mais comme il nous manque à nous, sur cette terre d'exil, la dernière perfection de la béatitude (1), ils supplient le Seigneur de secourir notre foiblesse et notre indigence; et l'efficacité de leurs prières vient des mérites qu'ils ont acquis dans la vie d'épreuves, et de la bonté divine qui daigne accepter leurs demandes.

2<sup>o</sup> Les saints obtiennent ce que Dieu veut faire par leur intercession, et ils demandent ce qu'ils savent que Dieu veut accomplir de cette manière.

3<sup>o</sup> Les âmes détenues dans le purgatoire nous sont supérieures par l'impeccabilité dont elles jouissent; mais elles nous sont inférieures par les peines qu'elles endurent. Dans cet état, elles doivent plutôt recevoir nos prières que de prier pour nous.

(1) Il manque à l'homme sur la terre une perfection essentielle, et aux saints dans le ciel une perfection accidentelle, pour jouir de la félicité suprême. Les saints demandent donc la première de ces perfections pour leurs frères d'ici-bas, et la seconde pour eux-mêmes.

qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tantò magis orant pro viatoribus qui orationibus juvari possunt; et quantò sunt Deo conjunctiores, tantò eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aërem. Unde et de Christo dicitur *Hebr.*, VII : « Accedentes per semetipsum ad Deum, ad interpellandum pro nobis. » Et propter hoc Hieronymus *Contra Vigilantium* dicit : « Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant, quantò magis post coronas, victorias et triumphos? »

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest bea-

titudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptance.

Ad secundum dicendum, quòd sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum, et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur; et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

4° Dieu veut que les êtres inférieurs soient aidés, secourus par tous les êtres supérieurs. Nous devons donc invoquer, non-seulement les plus grands saints, mais encore ceux qui occupent un rang moins sublime; autrement il ne faudroit implorer que Dieu. Aussi bien les prières d'un saint moins élevé peuvent être plus efficaces que celles d'un saint plus glorieux, soit parce qu'on l'invoque avec plus de ferveur, soit parce que Dieu veut manifester sa sainteté.

5° Les saints ont mérité de prier pour nous pendant qu'ils étoient sur la terre; voilà pourquoi nous leur donnons, quand nous réclamons leurs prières, les noms qu'ils portoient ici-bas et sous lesquels nous les connoissons mieux; d'ailleurs en les invoquant ainsi pour ainsi dire tout entiers, tels qu'ils étoient dans leur corps, nous protestons de notre foi dans la résurrection future, conformément à cette parole, *Exode*, III, 6 et *passim*: « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, etc. (1). »

## ARTICLE XII.

*La prière doit-elle être vocale?*

Il paroît que la prière ne doit pas être vocale. 1° La prière s'adresse principalement à Dieu, comme nous l'avons vu dans le quatrième ar-

(1) Le divin Maître cite ces mots dans le passage suivant, *Matth.*, XXII, 31 et 32: « N'avez-vous pas lu, touchant la résurrection, ce qui vous a été dit par Dieu même: Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob: or Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » Abraham, Isaac et Jacob sont donc vivants, et Dieu même les appelle comme nous les appelons nous-mêmes.

Voici maintenant une prière dans laquelle on a voulu exprimer la doctrine catholique; on nous permettra de la rapporter à ce titre:

« Saints du Seigneur, qui nous avez précédés dans la voie du salut, vous n'avez pas oublié ceux que vous avez laissés sur la terre, mais la charité céleste a resserré les liens d'amour qui vous unissent à vos frères d'ici-bas: je mets la plus grande confiance dans votre intercession.

» Citoyens de la céleste patrie qui avez traversé ce lieu d'exil, vous savez que nos jours sont difficiles et mauvais, pleins d'angoisses et de douleurs; priez Dieu de soulager nos misères, de nous envoyer du secours et des consolations.

» Esprits bienheureux qui voyez Dieu face à face, vous connoissez les biens qu'il réserve

Ad quartum dicendum, quòd Deus vult inferiora per omnia superiora juvari; et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quòd imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quòd quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocaban-

tur, quibus etiam nobis magis innotescunt; et iterum, propter fidem resurrectionis insinuandum, sicut legitur *Exod.*, III: « Ego sum Deus Abraham, etc. »

## ARTICULUS XII.

*Utrum oratio debeat esse vocalis.*

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4), principaliter

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 2, quæstiunc. 1.

tiele. Or Dieu pénètre le langage intime du cœur. Donc il est inutile que la prière soit vocale.

2<sup>o</sup> L'esprit de l'homme doit s'élever vers Dieu par la prière : nous l'avons dit aussi plus haut, dans le premier article. Or les paroles, comme toutes les choses sensibles, empêchent l'esprit de s'élever vers Dieu. Donc la prière ne doit pas être formulée par des paroles.

3<sup>o</sup> La prière doit être faite dans le secret, conformément à cette parole, *Matth.*, VI, 6 : « Quand vous voudrez prier, entrez dans votre chambre, et en ayant fermé la porte, priez votre Père en secret. » Or la voix trahit le secret de la prière. Donc la prière ne doit pas être faite à haute voix.

Mais le prophète royal dit, *Ps.* CXLI, 2 : « J'ai élevé la voix pour crier vers le Seigneur ; j'ai élevé la voix pour prier le Seigneur. »

(CONCLUSION. — La prière publique et commune doit être vocale, mais la prière secrète et particulière peut être mentale seulement ; néanmoins on y joint la parole, quand elle porte le cœur à la piété.)

Il y a deux sortes de prières : les prières publiques et communes, puis les prières secrètes et privées. Les prières publiques sont celles que les ministres de l'Eglise offrent à Dieu comme représentant tout le peuple fidèle. On voit tout d'abord que ces prières-là doivent être connues de ceux pour qui elles sont faites ; et comment le seront-elles, si la parole vocale ne les traduit hors des ames ; l'Eglise a donc ordonné sagement à ses ministres de les réciter à haute voix, pour les porter à la connaissance de tous. Ensuite les prières particulières sont celles que toute personne privée présente à Dieu pour elle-même ou pour les autres. Il n'est pas nécessaire, tout le monde le comprend aussi, que ces sortes de prières soient faites vocalement ; cependant on y joint la parole pour trois rai-

à ceux qui l'aiment ; remplissez mon cœur de justice, de sèbe et de charité, afin qu'après avoir servi le Seigneur sur la terre, je puisse le bénir avec vous dans les cieux. » (*Jardin des Oliviers.*)

Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis agnoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est (art. 1). Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud *Matth.*, VI : « Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito. » Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalms.* CXLI : « Voce meâ ad Dominum clamavi, voce meâ ad Dominum deprecatus sum. »

(CONCLUSIO. — Communem seu publicam orationem decet esse vocalem, singularem verò

vel privatam non oportet vocalem esse ; potest nihilominus etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandam devotionem assumatur, vel ex spirituali gaudio oriatur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est oratio, communis et singularis. Communis quidem oratio est, quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quòd talis oratio innotescat toti populo pro quo profertur, quòd non posset fieri nisi esset vocalis ; et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam altâ voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio verò singularis est quæ offertur à singulari persona cujuscumque, sive pro se, sive pro aliis orantis. Et de hujusmodi orationis necessitate non est quòd sit vocalis ; adjungitur tamen vox tali

sons. D'abord, pour exciter la piété intérieure, qui élève l'esprit vers Dieu. Car les signes extérieurs, soit les mots, soit aussi certains faits, portent la connoissance et par suite l'affection dans les ames; d'où l'évêque d'Hippone écrit, *ad Probam*, IX : « Efforçons-nous, par la parole et par les signes, d'éveiller en nous les saints désirs. » En conséquence il faut, dans la prière particulière, se servir des signes et des mots, quand ils font naître la piété; mais on doit s'en abstenir, quand ils distraient l'esprit ou l'arrêtent dans son essor. Cet inconvénient se présente surtout dans ceux qui peuvent se porter suffisamment à la dévotion sans secours extérieurs, comme David qui adressoit à Dieu ces paroles, *Ps. XXVI*, 8 : « Mon cœur vous a dit, mes yeux vous ont cherché; » et comme Anne dont il est écrit, *I Rois*, I, 13 : « Elle parloit dans son cœur. » Ensuite on joint la parole à la prière mentale par une sorte de justice, comme pour acquitter une dette, afin que l'homme consacre au service de Dieu tout ce qu'il tient de Dieu, non-seulement son esprit, mais son corps. C'est la prière satisfaisante qui réclame surtout le concours du serviteur de l'ame; et voilà pourquoi le prophète dit au Seigneur, *Osée*, XIV, 3 : « Otez toutes nos iniquités, recevez ce que nous avons de bon, et nous vous offrirons en sacrifice les prières de nos lèvres. » Enfin la parole vocale se joint à la prière intérieure par l'épanchement que l'amour fait pour ainsi dire de l'ame dans le corps, selon cette parole, *Ps. XV*, 9 : « Mon cœur s'est rejoui, et ma langue a chanté des cantiques de joie. »

Je réponds aux arguments : 1° Nous formulons nos prières par la parole vocale, pourquoi? Pour faire connoître à Dieu des vœux qu'il ne connoissoit pas? Non, sans doute, mais pour élever notre esprit ou celui des autres vers Dieu.

2° Les paroles étrangères à la pensée distraient l'esprit et gênent la

orationi triplici ratione. Primò quidem, ad excitandam interiorem devotionem qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa (sive vocum, sive etiam aliquorum factorum) movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem; unde Augustinus dicit *ad Probam* (tibi suprà, cap. 9), quòd « verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acriter excitamus. » Et ideo in singulari oratione tantùm est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interioris mentem; si verò mens per hoc distrahatur vel qualitercumque impediatur, est à talibus cessandam. Quòd præcipuè contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata; unde *Psalm. XXVI* dicitur : « Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea; » et de Anna legitur *I. Reg.*, I, quòd

« loquebatur in corde suo. » Secundò, adjungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti; ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est, non solum mente, sed etiam corpore. Quòd præcipuè competit orationi secundum quòd est satisfactoria; unde dicitur *Osée*, ult. : « Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitalis laborum nostrorum. » Tertio, adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud *Psalm. XV* : « Latatum est cor meum, et exullavit lingua mea. »

Ad primum ergo dicendum, quòd vocalis oratio non profertur ad hoc quòd aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quòd mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quòd verba ad aliud pertinentia distrahant mentem, et impediunt

dévotion dans la prière; mais les paroles qui expriment les sentiments du cœur excitent la piété, surtout chez les personnes peu dévotes.

3<sup>o</sup> Saint Chrysostôme dit, sur le passage objecté : « Le Seigneur défend de prier en public dans le dessein d'être vu du public; » puis il ajoute : « Gardons-nous, dans la prière, de pousser des cris, de nous frapper la poitrine, d'étendre les mains, de rien faire pour attirer les regards. » Toutefois, comme le dit saint Augustin, *De serm. Dom. in monte*, II, « le mal n'est pas d'être vu des hommes quand on fait ces choses, mais de faire ces choses pour être vu des hommes. »

### ARTICLE XIII.

*L'attention est-elle une condition nécessaire de la prière?*

Il paroît que l'attention est une condition nécessaire de la prière. 1<sup>o</sup> Le Seigneur dit, *Jean*, IV, 24 : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. » Or la prière ne se fait pas en esprit, quand elle n'est pas accompagnée de l'attention. Donc l'attention est une condition nécessaire de la prière.

2<sup>o</sup> La prière est une élévation de l'esprit vers Dieu. Or l'esprit ne s'élève pas vers Dieu dans la prière, quand il ne la suit pas de son attention. Donc l'attention est une des conditions nécessaires de la prière.

3<sup>o</sup> Une qualité nécessaire de la prière, c'est qu'elle soit pure de toute faute. Or celui qui prie sans attention n'est pas exempt de péché; car il semble se moquer de Dieu, tout comme si l'on parloit à quelqu'un sans penser à ses paroles; ce qui fait dire à saint Basile, *Constitut. monast.*, I : « N'implorons pas le secours du ciel avec mollesse, en laissant errer notre esprit de côté et d'autre; car celui qui commet cette irrévérence non-seu-

devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipuè minus devotas.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Eo proposito Dominus velat in conventu orare, ut à conventu videatur; » et mox : « Orans nihil novum faciat quòd aspiciant homines, vel clamando ut audiantur ab aliis, vel pectus apertè percutiendo, vel manus expandendo, ut videatur à multis. » Nec tamen, ut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, « videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere ut ab hominibus videaris. »

#### ARTICULUS XIII.

*Utrum de necessitate orationis sit quòd sit attentus.*

Ad tertium decimum sic proceditur. Videtur

quòd de necessitate orationis sit quòd sit attentus. Dicitur enim *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in Spiritu et veritate oportet adorare. » Sed oratio non est in spiritu, si non sit attentus. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attentus.

2. Præterea, oratio est « ascensus intellectus in Deum. » Sed quando oratio non est attentus, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attentus.

3. Præterea, de necessitate orationis est quòd careat omni peccato. Sed non est absque peccato quòd aliquis orando evagationem mentis patiat; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit, quòd « divinum auxilium est implorandum non remissè nec mente huc vel illuc evagante, eo quòd talis non solum non impetrabit quòd petit,

lement n'obtient pas ce qu'il demande, mais il irrite Dieu. » Donc l'attention est une condition nécessaire de la prière.

Mais les Saints mêmes éprouvent des distractions, laissant quelquefois échapper leur pensée dans la prière; car David dit, *Ps. XXXIX, 13*: « Mon cœur m'a délaissé. »

(CONCLUSION. — Il faut que la prière renferme au moins virtuellement la première intention pour acquérir du mérite, pour obtenir ses demandes et pour réficier l'âme spirituellement.)

La question présente concerne spécialement la prière vocale (1). Il faut savoir, pour la résoudre, que le mot *nécessaire* s'emploie de deux manières. D'abord il qualifie les choses qui aident à parvenir plus facilement à la fin; dans ce sens, l'attention forme une condition nécessaire de la prière. Ensuite notre adjectif caractérise les choses sans lesquelles on ne peut obtenir un effet. Or les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier se trouve dans tous les actes informés par la charité, c'est le mérite; pour l'obtenir, il n'est pas nécessaire que l'attention suive la prière du commencement à la fin; mais la vertu de la première intention, par laquelle on s'est tourné vers Dieu pour implorer sa miséricorde, rend toute la prière méritoire, comme les autres bonnes œuvres. Le deuxième effet ne se trouve que dans la prière, c'est l'impétration des choses demandées: pour le produire, il suffit encore de la première intention, que Dieu considère avant toutes choses; mais quand cette première intention manque, la prière ne donne aucun mérite et n'obtient aucune faveur: « Dieu n'exauce pas, dit saint Grégoire, *Moral.*, XXII, 13, les demandes qu'on lui fait sans attention (2). » Le troisième et dernier effet naît de la prière même, au moment où elle s'ac-

(1) Car la prière mentale n'existe pas sans l'attention.

(2) Saint Chrysostôme dit, *Homil.* XIX: « Si nous n'écoutons pas nous-mêmes les prières que nous faisons, comment voulons-nous que Dieu les écoute? comment osons-nous lui demander qu'il les écoute? »

sed etiam magis Deum irritabit. » Ergo de necessitate orationis videtur quod sit attentio.

Sed contra est, quod etiam Sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud *Psal.* XXXIX: « Cor meum dereliquit me. »

(CONCLUSIO. — Attentam, saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, si impetrativa sit futura, mentemque spiritualiter refectura.)

Respondeo dicendum, quod questio hæc præcipuè habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per quod melius pervenitur ad finem: et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo aliquid dici-

tur necessarium, sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri: et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum; sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoris actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius quod est impetrare: et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit; si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa: « Illam enim orationem Deus non audit, cui ille qui orat non intendit, » ut Gregorius dicit.

complit, c'est la réfection spirituelle de l'âme : pour l'obtenir, l'attention est nécessaire; d'où saint Paul dit, I Cor. XIV, 14 : « Si je prie de langue, ... mon esprit reste sans fruit. » Mais il faut remarquer qu'on peut donner à la prière trois sortes d'attention : on peut, d'abord s'attacher aux mots, pour les réciter convenablement; après cela suivre le sens des paroles, et se nourrir des pensées qu'elles expriment; puis fixer son esprit sur la fin de la prière, sur Dieu et sur les choses qu'on demande. Cette dernière sorte d'attention est la plus nécessaire, et tous peuvent l'avoir; elle est quelquefois si vive et si profonde, qu'elle concentre toute l'âme dans le souverain Etre et fait oublier tout le reste, comme le dit Hugues de Saint-Victor, *De modo orandi*, II.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Quand on a tourné son esprit vers Dieu dès le commencement de l'oraison, bien que la faiblesse humaine l'en ait détourné dans la suite, on continue de prier « en esprit et en vérité. »

2<sup>o</sup> Telle est la débilité de l'esprit humain, qu'il ne peut se soutenir longtemps dans les régions supérieures; le poids de sa propre misère le rabaisse bientôt vers la terre. Lors donc qu'il s'est élevé à Dieu par la prière, il arrive souvent qu'il retombe tout-à-coup dans la pensée des choses terrestres.

3<sup>o</sup> Quand l'esprit s'éloigne volontairement de Dieu dans l'oraison, quand on éprouve des distractions de propos délibéré, on commet un péché qui détruit l'effet de la prière; et saint Augustin nous donne pour nous aider à prévenir cette faute, la règle suivante, *Regul.* : « En priant Dieu par la récitation des psaumes et des hymnes, méditez dans votre cœur les paroles que vous articulez dans votre bouche. » Mais lorsque la pensée se porte à des objets étrangers contre le dessein de la volonté, lorsque les distractions ne sont pas délibérées, elles ne détruisent pas l'effet de la prière; et voilà ce qui fait dire à saint Basile, *Constitut.*

Tertius autem effectus orationis est quem præsentialem efficit, scilicet quædam spiritalis refectionis mentis : et ad hoc de necessitate requiritur orationis attentio; unde dicitur I Cor., XIV : « Si oras linguâ, mens mea sine fructu est. » Sciendum tamen quod triplex est attentio quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem, quæ attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, quæ attenditur ad sensum verborum; tertia quæ attenditur ad finem orationis (scilicet ad Deum) et ad rem pro qua oratur. Quæ quidem est maxime necessaria, et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, quæ mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens involvatur, sicut dicit Ilugo de sancto Victore.

Ad primam ergo dicendum, quod « in Spi-

ritu et veritate » orat qui ex instinctu Spiritus ad orandam accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem nature diu stare in alto non potest; pondere enim infirmitatis humane deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est et impedit orationis fructum; et contra hoc Augustinus dicit in *Regula* : « Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore. » Evagatio verò mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum



*monast.*, I : « Si, affaibli par le péché, vous ne pouvez prier avec fermeté, sans distractions, recueillez votre esprit le plus qu'il vous sera possible et Dieu vous pardonnera ; car si vous n'assistez point devant lui comme vous le devriez, c'est l'effet de votre froideur, non de votre négligence. »

## ARTICLE XIV.

*La prière doit-elle être de longue durée ?*

Il paroît que la prière ne doit pas être de longue durée. 1<sup>o</sup> Le divin Maître nous donne ce précepte, *Matth.*, VI, 7 : « Ne prononcez pas beaucoup de paroles dans la prière. » Or il faut prononcer beaucoup de paroles pour prier longtemps, surtout quand la prière est vocale. Donc la prière ne doit pas être de longue durée.

2<sup>o</sup> La prière est l'expression du désir. Or plus le désir est saint, plus il est un, conformément à ce que dit David, *Ps.* XXVI, 4 : « J'ai demandé une seule chose au Seigneur, et je ne rechercherai que celle-là. » Donc la prière est d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus courte.

3<sup>o</sup> L'homme ne doit pas dépasser les limites prescrites par l'autorité suprême, surtout dans le culte religieux ; car le Seigneur dit à Moïse, *Exode*, XIX, 21 : « Descendez vers le peuple et déclarez-lui hautement ma volonté, de peur qu'il ne veuille, pour voir le Seigneur, dépasser les limites posées, et qu'un grand nombre ne périssent (1). » Or Dieu a fixé, *Matth.*, VI, 9 et suiv., les bornes de nos prières en nous donnant l'oraison dominicale. Donc nous ne devons pas prolonger nos prières au-delà de ces limites.

Mais il paroît, d'une autre part, que nous devons prier continuel-

(1) Le Seigneur, après avoir fait connoître à Moïse qu'il descendroit sur la montagne de Sinaï, lui donna ce commandement, *ubi supra*, 12 : « Vous marquerez tout autour des limites

non tollit; unde Basilus (ubi supra) dicit : « Si verbò debilitatus à peccato fixè nequis orare, quantumcunque potes, teipsum cohibeas et Deus ignoscit, eò quòd non ex negligentia sed ex fragilitate non potest ut oportet assistere curam eo.

## ARTICULUS XIV.

*Utrum oratio debeat esse diuturna.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim *Matth.*, VI : « Orantes nolite multùm sequi. » Sed oportet multùm loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii.

Sed desiderium tantò est sanctius, quantò magis ad unum restringitur, secundùm illud *Psal.* XXVI : « Unam petii à Domino, hanc requiram. » Ergo et oratio tantò est Deo acceptior, quantò est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quòd homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipuè in his quæ pertinent ad cultum divinum secundùm illud *Exod.*, XIX : « Constare populum ne fortè velit transcendere terminos propositos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo. » Sed à Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet *Matth.*, VI. Ergo non licet orationem ultrà pretendere.

Sed contra videtur, quòd continuè sit oram-

(1) De his etiam *FF. Sont.*, dist. 15, qu. 4, art. 2, questio. 2 et 3; et ad *Rom.*, I, lect. 5, col. 4; ut et I ad *Cor.*, III, prope finem, et rursus *ibi*, cap. VI, in principio; et I ad *Thimot.*, V, lect. 2, col. 2.

lement ; car le Seigneur dit , *Luc*, XVIII, 1 : « Il faut toujours prier, et ne se lasser jamais. » Et l'Apôtre, I *Thessal.*, V, 17 : « Priez sans cesse. »

(CONCLUSION. — Considérée dans sa cause, comme désir de la charité ; la prière doit être continuelle ; prise en elle-même, comme expression du désir, elle doit durer aussi longtemps que la ferveur et la piété, ni plus ni moins.)

On peut prendre la prière de deux manières : en elle-même et dans sa cause. La cause de la prière, c'est le désir qui l'inspire, c'est l'essor et l'élan de la charité. Or ce désir doit toujours être en nous, soit actuellement, soit virtuellement : car, d'un côté, sa vertu reste dans toutes les choses que nous faisons par la charité ; puis, d'une autre part, nous devons faire toutes choses pour la gloire de Dieu, comme le dit saint Paul, I *Cor.*, X, 31 : à cet égard donc, la prière doit être continuelle, incessante ; et voilà pourquoi saint Augustin dit, *ad Probam, Epist.*, CXXI, 9 : « Nous prions toujours par le désir, dans la foi, dans l'espérance et dans la charité. » Mais quand on considère la prière en elle-même, comme l'expression du désir, elle ne peut être continuelle, car d'autres œuvres nous réclament impérieusement. En conséquence « nous consacrons, comme le dit encore saint Augustin, *ibidem*, certaines heures, certains temps à la prière vocale, afin d'avertir notre esprit par des signes sensibles, de constater les progrès que nous faisons dans ce saint exercice et de nous exciter plus vivement à la piété. » Or la grandeur, l'étendue, la quantité de toute chose doit avoir avec la fin des rapports de proportion, et c'est ainsi qu'on prépare le remède d'après l'état du malade : il faut donc continuer la prière tant qu'elle entretient la ferveur

pour le peuple, et vous leur direz : Prenez bien garde de monter sur la montagne et d'en approcher tout autour. Quiconque touchera la montagne, sera puni de mort. » Et lorsqu'il descendit au milieu des éclairs et des tonnerres, Dieu ordonna à Moïse d'intimer au peuple, pour la seconde fois, la défense qu'il lui avait faite d'approcher de la montagne ; il lui adressa les paroles qu'on a lues dans le texte de saint Thomas.

dum, quia Dominus dicit *Luc.*, XVIII : « Oportet semper orare et non deficere. » Et I *ad Thess.* : « Sine intermissione orate. »

(CONCLUSIO. — Oratio, quantum attinet ad ejus causam, quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet ; quantum verò attinet ad propriam ejus rationem tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio fervori interni desiderii excitando servit. )

Respondeo dicendum, quòd de oratione dupliciter loqui possumus : uno modo secundum seipsum ; alio modo secundum causam suam. Causa orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute : manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus ; omnia au-

tem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I *ad Cor.*, X. Et secundum hoc oratio debet esse continua ; unde Augustinus dicit *ad Probam* (epist. CXXI, cap. 9) : « In ipsa fide, spe et charitate, continuato desiderio semper oramus. » Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari ; sed sicut Augustinus dicit *ibidem*, « ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc agendum nos ipsos atriùs excitemus. » Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati : unde et conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad

du désir ; mais lorsque, dépassant cette mesure, elle provoque le dégoût et l'ennui, il faut la cesser. Tel est encore l'enseignement de l'évêque d'Hippone : « On dit que les Pères du désert, écrit-il, *ubi supra*, 10, font des prières fréquentes mais courtes, comme de rapides aspirations ; ils veulent que l'attention, si nécessaire dans la prière, soit incessamment ravivée par de pieux exercices et qu'elle ne perde point sa vigueur dans des efforts prolongés ; ils nous montrent par leur conduite que, s'il ne faut pas l'arrêter quand elle continue, on ne doit pas non plus lui faire violence quand elle cesse. » Et comme chacun doit observer cette règle dans la prière particulière en consultant sa propre dévotion, de même on doit la garder dans la prière publique en tenant compte de la dévotion du peuple (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Père que nous citons si souvent, saint Augustin dit, *ubi supra* : « Dire de ne pas prononcer beaucoup de paroles dans la prière, ce n'est pas défendre de prier longtemps : car autre chose est la longueur du discours, autre chose la durée du désir ; et l'Évangile nous apprend que le Seigneur, pour nous donner l'exemple, passait les nuits dans l'oraison, vaquoit longuement à ce saint exercice. » Et plus loin : « Prononcez beaucoup de paroles dans la prière, vous le pouvez ; mais aussi priez longtemps, lorsque vos désirs gardent la ferveur. Parler beaucoup devant Dieu, c'est employer des moyens superflus pour faire une chose nécessaire ; prier longtemps, c'est frapper avec ardeur et persévérance à la porte du ciel ; et ce qui la fait ouvrir, ce

(1) Est-ce d'après cette règle que les prétendus réformateurs des prières de l'Église ont abrégé d'un tiers les offices que les prêtres doivent réciter, et qu'ils ont allongé de moitié les offices auxquels doivent assister les simples fidèles ? Si ces zéloteurs sévères revenoient un instant à la tête de leurs troupeaux, s'applaudiroient-ils de leur ouvrage ? Dans les pays où l'on a toujours suivi la liturgie catholique romaine, tous les hommes assistent régulièrement à tous les offices religieux ; en France, surtout dans les diocèses où l'on a suivi la liturgie catholique parisienne, quatre-vingt-dix-neuf hommes sur cent ne mettent jamais les pieds dans une église et ne donnent aucun signe de religion ! Oh ! qu'il est funeste d'être plus saint que les Saints, pour les autres !

excitandum interioris desiderii fervorem ; cum verò hanc mensuram excedit, ita quòd sine lædio durare non possit, non est ulterius oratio pretendenda. Unde Augustinus dicit *ad Probam* (*ubi supra*, cap. 10) : « Dicantur fratres in *Egypto* crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodammodo jaculatas, ne ista vigilantè erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio ; ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc inventionem sicut non esse obtinendam, si perdurare non potest, ita si perduraverit, non citò esse rumpendam. » Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad inten-

tionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Probam* (*ubi supra*) : « Non est hoc orare in multiloquio, si diutius oratur : aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus, nam et de ipso Domino scriptum est, quòd pernoctaverit in orando et quòd prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum. » Et postea subdit : « Adsit in oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis ; multum autem precari est ad eum quem precamur, diuturnè et pià cordis excitatione pulsare, ple-

sont les gémissements plus que les discours, les larmes plus que les mots. »

2° La longueur de la prière ne consiste pas à demander beaucoup de choses, mais à persévérer longtemps dans le vif désir d'une seule.

3° Le divin Maître ne nous a point enseigné l'oraison dominicale, pour que nous n'employions pas dans la prière d'autres paroles que celles qu'elle consacre, mais pour que nous n'ayons pas l'intention d'obtenir; quelles que soient nos paroles et nos pensées, d'autres choses que celles qu'elle demande.

4° L'homme peut prier continuellement de plusieurs manières : soit par le vif désir qui doit l'enflammer toujours pour les choses d'en haut; soit par l'assiduité qu'il apporte à conjurer la divine miséricorde dans les temps fixés; soit par la pieuse affection qu'il conserve après ses conversations familières avec le ciel, ou qu'il provoque dans les autres en les engageant à prier pour lui par ses bienfaits, quoiqu'il ne prie pas lui-même (1).

(1) « La pureté du cœur est une prière incomparablement plus agréable à Dieu que celle que nos lèvres peuvent articuler; et le silence d'une âme pieuse, prosternée devant Dieu, touche plus son cœur que les cris les plus perçants. Apprenez quels effets peut produire une semblable prière.

» La prière d'une âme pure a partagé les eaux de la mer, séparé les flots du Jourdain, arrêté le soleil, fermé le ciel et fait descendre la pluie sur les campagnes; elle a rendu la liberté aux captifs, l'ouïe aux sourds, la santé aux malades, la vie aux morts et produit des prodiges que nulle bouche ne sauroit raconter. Dieu lui-même, parlant de la prière, a dit, *Matth.*, XVIII, 20 : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Comment donc pourroit-il ne pas exaucer nos supplications, puisqu'il vient en quelque sort parmi nous pour les entendre ?....

» Toutefois, s'il se présente à faire quelque chose qui soit selon la volonté de Dieu, n'oubliez pas : Je vais d'abord prier, l'heure est venue. Ou si quelqu'un vient frapper à votre porte, et vous demande quelque chose qu'il est aussi dans la volonté de Dieu que vous fassiez, ne dites point : Je vais achever ma prière. Serez-vous exempt de péché, si celui qui vient réclamer votre assistance souffre quelque dommage de votre retard ? Lequel vous semble le plus méritoire, de prier ou de soulager les souffrances de votre frère ? Eh ! quelle plus belle prière que les bonnes œuvres ?...

» Mais si je vous dis que la meilleure prière est de faire la volonté de Dieu, ne pensez pas que je veuille vous éloigner de la prière proprement dite; au contraire, je vous exhorte de la pratiquer le plus fréquemment possible à ce saint exercice. « Priez sans cesse, » nous dit le divin Maître, *Luc*, XXI, 36. Bénissez, demandez, rendez grâces : bénissez la sagesse divine en contemplant la beauté de ses ouvrages; demandez à l'Infinie miséricorde le pardon de vos péchés;

rumque autem hoc negotium plus gemibus quam sermonibus agitur, plus factis quam dictis. »

Ad secundum dicendum, quod praecipua orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus, continetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando; sed quia ad hanc suam impetranda debet tendere nostram orationis instan-

tiam, quodlibet in ea professum, vel cogitatum.

Ad quartum dicendum, quod aliqui continenter orant, vel propter continuitatem desiderii (ut dictum est); vel quia non intermittit quies temporibus salutis est; vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta etiam aliquis magis beneficiis provocat alium et pro se eret, etiam quando ipse ab orando cessat et quiescit.

## ARTICLE XV.

*La prière est-elle méritoire ?*

Il paroît que la prière n'est pas méritoire. 1° Tout mérite vient de la grace. Or la prière précède la grace ; car c'est elle qui l'obtient, conformément à cette parole, *Luc*, XI, 13 : « Votre Père céleste donnera le bon esprit à qui le lui demandera. » Donc la prière n'est pas méritoire.

2° Si la prière pouvoit mériter quelque chose, elle mériteroit avant tout ce qu'on demande. Or la prière ne mérite pas toujours cela ; car il arrive souvent que les saints mêmes ne sont pas exaucés, témoin saint Paul qui pria vainement le Seigneur de détruire en lui l'aiguillon de la chair. Donc la prière n'est pas un acte méritoire.

3° La prière repose principalement sur la foi ; car l'Écriture dit, *Jacques*, I, 6 : « Qu'il demande avec foi, sans douter. » Or la foi ne suffit pas pour mériter, comme on le voit dans ceux qui ont la foi informée. Donc la prière n'est pas un acte méritoire.

Mais la Glose, commentant *Ps.* XXXIV, 3 : « Ma prière est retournée dans mon sein, » dit : « Si ma prière n'a pas été utile à ceux pour qui je l'ai faite, je n'en ai pas moins reçu la récompense. » Or la récompense suppose le mérite. Donc la prière est méritoire.

(CONCLUSION. — Non-seulement la prière console et réjouit l'âme ; mais elle renferme encore la vertu de mériter pour le ciel et d'obtenir les

rendez grâces à votre Père céleste pour les bienfaits dont il vous a comblés. Dans la souffrance et dans la douleur, lorsque votre âme succombe à la peine, élevez vos regards vers les montagnes d'où viendra votre secours ; dans le bonheur et dans la joie, quand vous êtes inondé de délices, louez le nom du Seigneur avec transport dans des Hymnes et des cantiques. » (Saint Jacques de Nisibe, *serm.* IV, *de la prière.*)

## ARTICULUS XV.

*Utrum oratio sit meritoria.*

Ad quatum decimum sic proceditur (1). Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud *Luc.* XI : « Pater vester de celo dabit Spiritum bonum petentibus se. » Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam Sanctorum orationes non exaudiuntur, sicut Paulus non est exauditus petens à se removeri

stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipue fidei innititur. secundum illud *Jacob*, I : « Postulet autem in fide nihil hæsitans. » Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habeat fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur, » dicit Glossa : « Elsi eis non prosint, ego tamen non sum meâ mercede frustratus. » Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

(CONCLUSIO. — Oratio non modo interius spiritualem consolationem affert, sed etiam me-

(1) De his etiam supra, art. 7, ad 2 ; ut et IV, *Sens.*, dist. 15, qu. 4, art. 7, questione. 2 ; per totum, et qu. 3, tum in corpore, tum ad 3.

faveurs divines, parce qu'elle procède de la charité par l'intermédiaire de la religion et dans la compagnie d'autres vertus.)

Comme nous l'avons vu dans un précédent article, non-seulement la prière console et nourrit l'âme dans le moment où elle s'accomplit ; mais elle renferme encore la vertu de produire deux effets futurs, de mériter pour le ciel et d'obtenir les faveurs divines. D'abord la prière contient la vertu de mériter comme toute autre bonne œuvre, parce qu'elle procède de la charité, qui a pour objet le bien éternel et qui en acquiert la possession. La prière procède de la charité, dis-je, par l'intermédiaire de la religion dont elle est l'acte, et dans la compagnie d'autres vertus, telles que la foi, l'humilité et la dévotion, qui lui donnent sa bonté. En effet, s'il appartient à la religion de présenter la prière à Dieu, la charité forme le désir dont elle demande l'accomplissement ; la foi lui prête la fermeté nécessaire avec la confiance d'obtenir ce qu'elle sollicite ; l'humilité l'excite et l'aiguillonne en lui montrant dans notre indigence et dans notre foiblesse la nécessité du secours divin ; puis la dévotion la réchauffe et l'anime, mais c'est la religion qui produit ce zèle pieux comme son premier acte et par celui-là tous les autres. Ensuite la prière a la vertu d'obtenir par la grace de Dieu, que nous prions et qui nous pousse lui-même à le prier ; d'où saint Augustin dit, *De verbis Dom.*, XXIX : « Dieu ne nous ordonneroit pas de demander, s'il ne vouloit nous donner ; » et saint Chrysostôme, *Catena Aurea, Super Luc.*, XVIII : « Dieu ne refuse jamais ses bienfaits à qui le prie, puisque c'est lui qui le pousse à prier jusqu'à ce qu'il soit exaucé. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Sans la grace sanctifiante, la prière n'est pas méritoire, non plus que les autres actes de vertu. Cependant la prière qui obtient la grace sanctifiante, vient elle-même d'une certaine

rendi et impetrandi efficaciam præstat, cum ex charitate mediâ religione procedat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 13), oratio præter effectum spiritualis consolationis quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit et radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est (art. 8), concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus, quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre ; ad charitatem verò pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit ; ad autem est necessaria ex parte Dei quem ora-

mus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus ; humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, quia suam indigentiam recognoscit ; est etiam et devotio necessaria ; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est (art. 1). Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit ; unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini, serm. XXIX* : « Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet ; » et Chrysostomus dicit (in *Cat. græcorum Patrum, Luc, XVIII*) : « Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deliciant, sua pietate instigat.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio sine gratia gratum faciente, meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem,

grace, d'un don gratuit; car la prière est un don de Dieu, comme le dit saint Augustin, *De bono persever.*, XXIII.

2<sup>o</sup> Le mérite ne se rapporte pas toujours à la même chose que la prière: car la prière peut avoir plusieurs objets, comme nous l'avons vu dans un article précédent; mais le mérite n'a qu'un seul objet principal, la béatitude céleste. Quand donc l'homme demande pour lui-même des choses qui ne sont point utiles à sa béatification, il ne les mérite pas par sa prière; il perd même quelquefois ses mérites en les demandant, en les désirant, comme lorsqu'il sollicite l'accomplissement d'un péché, c'est-à-dire lorsqu'il prie contre la loi divine, en foulant aux pieds les premiers devoirs de la dévotion. D'autres fois il demande des choses qui ne sont pas manifestement contraires au salut, mais qui n'y sont pas non plus nécessaires; alors il peut mériter la vie éternelle par sa prière, mais il ne mérite pas ce qu'il demande; d'où saint Augustin dit, *Sentent. Prosperi*, CCXII: « Quand nous demandons avec foi les choses nécessaires à la vie présente, la miséricorde exauce pareillement et rejette nos prières; car le médecin sait mieux que le malade ce qui lui est utile; » et voilà pourquoi saint Paul, priant Dieu d'éteindre en lui la convoitise de la chair, ne fut point exaucé, parce qu'il lui auroit été nuisible de l'être (1). » Mais quand l'homme demande des choses utiles à la sanctification de son âme, qui se rapportent à son salut, il les mérite par sa prière, de même que par les autres bonnes œuvres; alors il reçoit, mais

(1) L'ouvrage dont on a lu le titre renferme les sentences extraites par Prosper de saint Augustin. La sentence citée paroit offrir le résumé de ces paroles, *Super Joan.*, Tract. LXXIII: « Le médecin sait ce qui peut être utile ou nuisible au malade. .. Quand le malade demande des choses qui devoient lui nuire, le médecin refuse sa volonté pour lui donner la santé. »

Le même Père dit sur la prière de l'Apôtre, *In I Epist. Joann.*, Tract. VI: « Désirez le sort de celui qui est exaucé, non selon sa volonté, mais pour son salut.... Le démon demanda de tenter le saint homme Job, et il reçut; saint Paul demanda d'être délivré de l'aiguillon de la chair, mais il ne reçut pas. Cependant le dernier fut écouté plus favorablement que le premier; car saint Paul fut exaucé pour son salut, sinon suivant sa volonté; mais le démon le fut suivant sa volonté, et non pour son salut. »

procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro *De perseverantia* (sive *De bono perseverantia*, cap. 2<sup>o</sup>).

Ad secundum dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque, quam ad id quod petitur; meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directè se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet (art. 6 et 7). Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud; sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amittit, puta si petat à Deo complementum alicujus peccati, quod est non piè orare. Quandoque verò non est necessarium

ad salutem, nec manifestè saluti contrarium; et tunc, licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit; unde Augustinus dicit in libro *Sententiarum Prosperi*: « Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vite, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur; quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam ægrotus; » et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus, petens amoveri stimulum carnis, quia non expellēbat. Si verò id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet

quand il doit le recevoir, ce qu'il demande : « Quelquefois, dit l'évêque d'Hippone, *Super Joann.*, CII, Dieu ne refuse pas nos prières, mais il les diffère pour les accomplir dans le temps convenable. » Néanmoins cet accomplissement peut ne pas avoir lieu lorsque le chrétien ne persévère pas dans ses supplications; ce qui fait dire à saint Basile, *Constitut. monast.*, I : « Quand vous demandez et ne recevez pas, c'est que vous demandez mal, ou privé de la foi, ou légèrement, ou contre votre intérêt, ou sans la persévérance. » Enfin comme l'homme ne peut mériter d'une manière condigne la vie éternelle pour les autres, il ne sauroit non plus mériter pour eux condignement les choses qui se rapportent à cette vie bienheureuse; et voilà pourquoi le fidèle n'est pas toujours exaucé, comme nous l'avons vu dans le premier article, quand il prie pour ses frères. D'après tout cela, quand on veut obtenir infailliblement ce qu'on demande, il faut remplir quatre conditions : demander pour soi des choses nécessaires au salut selon la dévotion et avec persévérance.

3<sup>o</sup> La prière repose sur la foi : est-ce à dire qu'elle trouve la vertu de mériter dans cette source? Non, car c'est dans la charité qu'elle la puise; mais la foi lui donne la vertu d'impêtrer, car elle révèle à l'homme la toute-puissance et la bonté divines, qui font obtenir à sa prière ce qu'il demande.

#### ARTICLE XVI.

*Les pécheurs obtiennent-ils quelque chose par la prière ?*

Il paroît que les pécheurs n'obtiennent rien par la prière. 1<sup>o</sup> L'évangéliste dit, *Jean*, IX, 31 : « Dieu n'écoute pas les pécheurs; » à quoi revient la parole du Sage, *Prov.*, XXVIII, 9 : « Quand l'homme détourne

accipere : « Quædam enim non negantur; sed ut congruo dentur tempore, differuntur, » ut Augustinus dicit *super Joannem* (Tract. CII). Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret; et propter hoc dicit Basilius (ubi supra) : « Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. » Quia verò homo non potest alius mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est (1, 2, quæst. 114, art. 6), ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri; et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est (art. 1, ad 2 et ad 3). Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit;

ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè et perseveranter.

Ad tertium dicendum, quòd oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi (quia sic innititur principaliter charitati), sed quantum ad efficaciam impetrandi; quia per fidem habet homo notitiam omnipotentis divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

#### ARTICULUS XVI.

*Utrum peccatores orando impetrant aliquid à Deo.*

Ad sextum decimum sic præcedit (1). Videtur quòd peccatores orando non impetrant aliquid à Deo. Dicitur enim *Joan.*, IX : « Scimus quia peccatores Deus non audit; » quod consonat ei quod dicitur *Prov.*, XXVIII : « Qui declinat

(1) De his etiam infra, qu. 172, art. 2, ad 1; et qu. 6, de potent., art. 9, ad 5; et in *Joan.*, IX, lect.



l'oreille pour ne point écouter la loi, sa prière est exécration. » Or la prière exécration n'est point exaucée. Donc les pécheurs n'obtiennent rien de Dieu par la prière.

2° Les justes obtiennent de Dieu ce qu'ils méritent, comme nous l'avons vu dans le dernier article. Or les pécheurs ne peuvent rien mériter; car ils n'ont ni la grâce ni la charité, vertu qui produit la dévotion; et voilà précisément ce que dit la Glose sur ce texte, II *Ti-moth.*, III, 5: « Ayant bien l'apparence de la dévotion, mais abjurant la vertu qui la donne. » Donc les pécheurs ne prient pas avec dévotion, condition nécessaire pour être exaucé; donc ils n'obtiennent rien par leur prière.

3° Saint Chrysostôme dit, *Super Matth.*: « Le Père n'exauce pas volontiers la prière que n'a pas dictée le Fils. » Or la prière dictée par Jésus-Christ renferme ces mots: « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés; » ce que ne font pas les pécheurs. Donc, de deux choses l'une: ou les pécheurs prononcent ces paroles, et dès lors ils mentent et ne méritent pas d'être exaucés; ou ils ne les récitent pas, et dans ce cas ils négligent la prière dictée par le Fils et ne doivent pas être écoutés.

Mais saint Augustin écrit ce mot, *Super Joann.*, *Tract.*, XLIV: « Si Dieu n'exaucé pas les pécheurs, le publicain auroit dit vainement: Seigneur, soyez-moi propice, à moi pauvre pécheur; cependant il fut justifié. » Et saint Jean Chrysostôme, *Super Matth.*, *Homil.* XIV: « Les justes et les pécheurs, tous ceux qui demandent reçoivent (1). »

(CONCLUSION. — Quand le pécheur prie comme pécheur, dans le désir

(1) Quelques critiques, non pas de ceux qui ont fleuri dans les temps modernes, mais de ceux qui avoient des connaissances, disent que le commentaire inachevé sur saint Matthieu n'est pas de saint Jérôme.

Quoi qu'il en soit, l'auteur de cet ouvrage dit encore, *Homil.* XVIII: « Que le pécheur demande sans hésitation, qu'il cherche avec confiance, qu'il frappe incessamment; car Dieu n'abandonne que celui qui ne prie pas. » Si Dieu n'exaucé pas les pécheurs, quiconque a

anses sans se audire legem, oratio ejus erit execrabilia. » Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

2. Præterea, justè impetrant à Deo illud quod merentur, ut supra habitum est (art. 45). Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratiæ carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa, II ad Tim., III, super illud: « Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. Et ita non piè orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus dicit *super Matthæum*: « Pater non libenter exaudit oratio-

nem quam filius non dictavit. » Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur: « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, » quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentionat hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiantur, quia formam orandi à Christo institutam non servant.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *super Joannem* (*Tract.* XLIV): « Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: Domine propitius esto mihi peccatori. » Et Chrysostomus dicit *super Matthæum*: « Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator. »

(CONCLUSIO. — Peccatores ut peccatores,

du péché, Dieu ne l'exauce pas par miséricorde, mais par vengeance; quand il prie avec les conditions requises dans le bon désir de sa nature, Dieu ne l'exauce pas par justice, mais par pure miséricorde.)

Il faut distinguer deux choses dans le pécheur : la nature humaine que Dieu aime, et le péché que Dieu déteste. Quand donc le pécheur prie comme pécheur, c'est-à-dire dans le désir du péché, Dieu ne l'exauce pas par miséricorde, mais il l'exauce quelquefois par vengeance, pour le punir, en permettant qu'il commette de nouveaux péchés : Car « Dieu refuse dans sa clémence des choses qu'il accorde dans sa colère, » dit saint Augustin, *ubi supra, Tract. LXXIII*. Au contraire, lorsque le pécheur prie dans le bon désir de sa nature, Dieu ne l'exauce pas par justice, car l'homme ne mérite pas dans l'état du péché mortel; mais il l'exauce par miséricorde, pourvu qu'il prie avec les conditions posées dans le précédent article, en demandant pour lui-même des choses nécessaires au salut, dévotement et avec persévérance.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> « Dieu n'exauce pas les pécheurs : » cette parole fut prononcée par l'aveugle encore plongé dans les ténèbres spirituelles, avant son illumination parfaite; aussi n'est-elle point ratifiée par l'Evangile : voilà ce qu'enseigne saint Augustin, *Super Joann., Tract. XLIV*. On peut aussi prendre notre texte au pied de la lettre, en l'entendant du pécheur qui prie comme tel; et c'est dans ce sens que le sage qualifie sa prière d'exécration.

2<sup>o</sup> Le pécheur ne peut prier dévotement en donnant à sa prière la vertu habituelle pour forme, mais il le peut en demandant des choses

commis le péché mortel seroit perdu sans retour, irrévocablement, nécessairement. Ne limitons point l'infinie miséricorde, et gardons-nous de décourager les pauvres pécheurs; peut-être demanderons-nous un jour « à ce jeune libertin, à cette jeune libertine, à ce vieux pillier de cabaret, » à ces élus de Dieu que nous condamnons avec tant d'assurance, une goutte d'eau pour rafraîchir les ardeurs brûlantes de notre langue. Craignons de prononcer notre propre condamnation. Ah! si l'orgueil ne détournoit nos regards de nous-mêmes, qui oseroit jeter à son frère racheté du sang d'un Dieu la première pierre?

aliquid à Deo petentes non nisi ad illorum vindictam Deus audit; altamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes, non quasi ex iustitia sed ex pura misericordia (si tamen debitè tant) Deus exaudit.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatore duo sunt consideranda : scilicet natura quam diligit Deus, et culpa quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit in quantum peccator, id est secundum desiderium peccati; in hoc à Deo non auditur ex misericordia; sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata : Deus enim « quædam negat propitius, quæ concedit iratus, » ut Augustinus dicit. Orationem verò peccatoris ex bono naturæ desiderio proceden-

tem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *super Joannem (Tract. XLIV)*, illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfectè illuminati; et ideo non est ratum. Quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, in quantum est peccator, per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quòd peccator non potest piè orare quasi ejus oratio ex habita virtutis informetur; potest tamen ejus oratio

conformes à la dévotion ; ainsi l'homme qui n'a pas l'habitude de la justice peut vouloir des choses justes , comme nous l'avons dit précédemment. Et bien que la prière du pécheur ne soit pas méritoire , elle peut être impétrative ; car le mérite a son fondement dans la justice , mais l'impétration vient de la grace.

3° L'oraison dominicale se récite au nom de l'Eglise. Celui donc qui refuse de pardonner à son frère , peut la réciter sans mentir pour autant ; car si les paroles qu'il prononce ne sont pas vraies de lui-même , elles le sont de l'Eglise ; toutefois , comme il se place hors de l'esprit de cette société sainte , il se prive du fruit de la prière. Mais quand le pécheur est prêt à pardonner à ceux qui l'ont offensé , Dieu l'exauce dans sa miséricorde , conformément à cet oracle , *Eccli* , XXVIII , 2 : Remettez à votre prochain les offenses qu'il vous a faites , et vos péchés seront remis à votre prière. »

#### ARTICLE XVII.

*Doit-on distinguer, comme parties de l'exercice spirituel dans lequel nous implorons la miséricorde divine, l'obsécration, la prière, la postulation et l'action de grâces ?*

Il paroît qu'on ne doit pas distinguer, comme parties de l'exercice spirituel dans lequel nous implorons la miséricorde divine , l'obsécration, la prière, la postulation et l'action de grâces. 1° L'obsécration n'est autre chose que l'adjuration. Or nous lisons dans Origène , *Super Matth.* , *Homil. ult.* : « Celui qui veut vivre selon l'Evangile ne doit adjurer personne ; car s'il n'est pas permis de jurer, il ne l'est pas non plus d'adjurer. » Donc on ne doit pas faire de l'obsécration une partie de l'exercice spirituel dans lequel nous implorons la miséricorde divine.

esse pia quantum ad hoc quòd petit aliquid ad pietatem pertinens ; sicut ille qui non habet habitum justitiæ , p. test aliquid justum velle , ut ex supra dictis patet ( qu. 58 , art. 1 , ad 3 ). Et quamvis ejus oratio non sit meritoria , potest tamen esse impetrativa ; quia meritum ininitur justitiæ , sed impetratio gratiæ.

Ad tertium dicendum , quòd sicut dictum est ( art. 7 , ad 1 ) , dominica oratio profertur ex persona communi totius Ecclesiæ. Et ideo si aliquis volens dimittere debita proximo , dicat orationem dominicam , non mentitur , quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam ; est enim veram quantum ad personam Ecclesiæ , extra quam est merito , et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere ; et ideo ipsi orantes exaudiuntur , secun-

dum illud *Eccles.* , XXVIII : « Relinque proximo tuo nocenti te , et tunc deprecanti tibi peccata solventur. »

#### ARTICULUS XVII.

*Utrum convenienter dicantur esse creationis partes , obsécrationes , orationes , postulationes et gratiarum actiones.*

Ad decimum septimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter dicantur esse orationis partes « obsécrationes , orationes , postulationes et gratiarum actiones. » Obsécration enim videtur esse quædam adjuratio. Sed sicut Origènes dicit *super Matthæum* : « Non oportet quòd vir qui vult secundum Evangelium vivere , adjuret alium ; si enim jurare non licet , nec adjurare. Ergo inconvenienter ponitur *obsécration* orationis pars.

(1) De his etiam IV, *Sent.* , dist. 15 , qu. 4 , art. 3 ; ut et *ad Philip.* IV , col. 3 ; et I *Ephes.* II , col. 1 et 2.

2<sup>o</sup> Selon saint Jean Damascène, « la prière est une demande par laquelle nous sollicitons de Dieu les choses convenables. » Donc on ne doit pas distinguer la prière de la demande.

3<sup>o</sup> L'action de grâces se rapporte au passé ; mais l'obscuration, la prière et la postulation regardent le futur. Or le passé précède l'avenir. Donc on ne doit pas mettre l'action de grâces après les autres parties du saint exercice dont nous parlons.

Mais l'énumération posée plus haut repose sur l'autorité de saint Paul, I *Timothée*, II, 1 (1).

(CONCLUSION. — L'raison a quatre parties : l'obscuration, la prière, la postulation et l'action de grâces.)

Qui prie fait trois choses. D'abord il s'approche de Dieu, et c'est là ce qu'énonce le mot *prière*, car la prière est l'élevation de l'esprit vers Dieu. Ensuite il demande, et voilà ce qu'exprime le terme *postulation*. Ou cette demande réclame une chose particulière, et c'est la postulation proprement dite ; ou elle sollicite en général, comme lorsqu'on implore le secours céleste, et c'est la supplication ; ou elle se contente de rapporter un fait, comme les sœurs de Lazare dans l'Evangile, *Jean*, XI, 3 : « Seigneur, voilà que celui que vous aimez est malade, » et c'est l'insinuation. Enfin celui qui prie expose les raisons qui appuient sa demande ; raisons qui peuvent se trouver en Dieu ou dans l'homme. Les raisons qui se trouvent en Dieu, c'est la sainteté par laquelle nous demandons d'être

(1) Voici les paroles de saint Paul : « Je recommande avant tout qu'on fasse des obscurations, des prières, des postulations, des actions de grâces pour tous les hommes. »

*Obscuration* (de *ob* pour, et de *sacer* sacré) exprime l'action de supplier au nom des choses saintes, comme lorsque nous disons : « Par votre sainte Mère, par votre naissance, par votre mort, secourez-nous, Seigneur. »

*Prière*, que nous employons généralement pour *oratio*, n'a pas besoin d'explication.

*Postulation* (de *postulare*, fait de *postum*, supin de *posui*) signifie demande. Les Pères et les docteurs remplacent souvent ce mot par celui d'*interpellation*, pris dans le sens d'invocation.

Nous n'avons rien à dire de *action de grâces*, qui signifie protestation de gratitude, remerciement.

2. Præterea, oratio secundum Damascenum (ut supra) est « petitio decentium à Deo. » Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia verò ad futura. Sed præterita sunt priora futura. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

In contrarium est auctoritas Apostoli I ad *Timoth.*, II.

(CONCLUSIO. — Quatuor hæc conveniunt orationi partes, *obsecrationes*, *orationes*, *postulationes* et *gratiarum actiones*.)

Respondeo dicendum, quòd ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est, ut orans ac-

cedat ad Deum quem orat, quod significatur nomine *oratiois*, quia oratio est « ascensus mentis in Deum. » Secundò requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis* : sive petitio preponatur determinatè (quod quidam Dominum propriè *postulationem*) ; sive indeterminatè, ut cum quis petit juvari à Deo (quod nominant *supplicationem*) ; sive solùm factum narretur, secundum illud *Joan.*, XI : « Ecce quem amas infirmatur, » (quod vocant *infirmationem*). Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur ; et hæc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei, est ejus sanctitas propter quam petimus exaudiri, secundum illud *Danielis*, IX : « Propter

exaucés, comme dans cette prière du prophète, *Daniel*; IX, 17 et 18 : « Par vous-même, Seigneur, inclinez votre oreille et daignez nous écouter ; » cette sorte de supplicie appartient à l'obsécration, qui consiste à conjurer au nom des choses saintes ou sacrées, comme lorsque nous disons : « Par votre naissance, délivrez-nous, Seigneur. » Les raisons qui se trouvent dans l'homme, c'est l'action de grâces qui, remerciant le ciel des bienfaits reçus, mérite d'en recevoir de plus grands, comme le dit l'Eglise dans une de ses oraisons (1).

Voici comment la Glose, interprétant le texte de saint Paul, I *Timoth.*, II, 1, explique tout cela : Dans l'action sainte de nos autels, « les obsécrationes précèdent la consécration, rappelant plusieurs mystères sacrés ; les prières ont lieu dans la consécration même, moment où l'esprit doit surtout s'élever vers Dieu ; puis les postulations se font dans les demandes suivantes, et les actions de grâces à la fin de l'auguste sacrifice. » Plusieurs collectes de l'Eglise présentent ces quatre choses réunies. Ainsi dans la collecte de la sainte Trinité, ces mots : « Dieu tout-puissant et éternel, » forment la prière en élevant l'esprit vers Dieu ; ces autres paroles : « Qui avez donné à vos serviteurs, etc., » constituent l'action de grâces ; ces autres encore : « Accordez-nous s'il vous plaît, » forment la postulation ; puis ces autres, qui se trouvent à la fin : « Par Jésus-Christ Notre Seigneur, » renferment l'obsécration. L'abbé Isaac, *Collat. Patrum*, IX, 11, dit, d'une autre part : « L'obsécration consiste à conjurer la clémence divine, en lui demandant avec repentir le pardon de ses péchés passés et présents. La prière est l'offrande par laquelle on voue quelque chose à Dieu, soit que, renonçant au monde, on proteste de le servir avec zèle et fidélité ; soit qu'on lui promette de conserver une inviolable pureté dans ce corps impur, ou de garder une patience inaltérable dans les maux de

(1) Dans la fête d'un confesseur et d'un pontife, post-communion : « Faites, s'il vous plaît, Dieu tout-puissant, qu'en vous rendant grâces des bienfaits reçus, nous méritions par l'intercession de votre serviteur N. d'en recevoir de plus grands. »

temetipsum inclina Deus meus aurem tuam ; » et ad hoc pertinet *obssecratio*, quæ est contestatio per sacra ; sicut cum dicimus : « Per nativitatem tuam libera nos Domine. » Ratio verbè impetrandi ex parte petentis, « est gratiarum actio, » qua de acceptis beneficiis gratias agentes meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I *Timoth.*, II, quòd in missa « *obssecrationes* sunt quæ præcedunt consecrationem, » in quibus quedam sacra commemorantur ; « *orationes* sunt in ipsa consecratione, » in qua mens maximè debet elevari in Deum ; « *postulationes* autem sunt in sequentibus petitionibus, gratiarum actiones, in fine. » In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi ; sicut in collecta

Trinitatis, quod dicitur : « Omnipotens sempiterna Deus, » pertinet ad orationis ascensum in Deum ; quod dicitur : « Qui dedisti famulis tuis, etc., » pertinet ad gratiarum actionem ; quod dicitur : « *Præsta quæsumus*, » pertinet ad postulationem ; quod in fine ponitur : « Per Dominum nostrum Jesum, etc., » pertinet ad *obssecrationem*. In *Collationibus* autem *Patrum*, *Collat.* IX, ex Isaac abbate, cap. 11 et sequentibus, « *obssecratio* est imploratio seu petitio pro peccatis, quia vel pro presentibus vel pro præteritis admisis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est, cum aliquid vovemus Deo vel offerimus, cum renuntiantes huic mundo spondemus nos totâ cordis intentione Domino servituros ; cum

la vie; soit qu'on lui offre le vœu d'arracher de son cœur les racines de la colère ou de la tristesse qui conduit à la mort. La postulation a lieu lorsque le chrétien, l'âme dilatée par l'amour, se répand en prières pour ses proches, pour ses amis, pour tous les hommes, demandant la justice, la paix, la prospérité publique, etc. Enfin, dans l'action de grâces, l'esprit, transporté de reconnaissance, remercie la bonté suprême, lorsqu'il se rappelle les bienfaits que le Seigneur a répandus sur le monde, ou qu'il considère le bonheur ineffable qu'il a réservé à ceux qui l'aiment. » La première explication vaut mieux que celle-ci.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'obsécration qui se fait dans la prière n'a pas pour but de contraindre la volonté, mais d'émouvoir la miséricorde. Elle n'est donc pas cette sorte d'adjuration que la loi défend.

2<sup>o</sup> Quand on prend la prière dans le sens général, elle embrasse l'obsécration, la postulation et l'action de grâces; mais lorsqu'on la distingue de ces choses, elle est proprement l'élévation de l'esprit vers Dieu.

3<sup>o</sup> Dans deux choses différentes, le passé précède le futur; mais une seule et même chose est future avant d'être passée. En conséquence l'action de grâces pour un premier bienfait précède la demande d'un second; mais quand il s'agit d'un seul bienfait, on le demande d'abord, puis on remercie Dieu quand on l'a reçu. Ensuite la prière, par laquelle on approche de Dieu pour lui présenter ses demandes, précède la postulation; puis l'obsécration qui donne la hardiesse d'approcher de Dieu en montrant sa bonté, vient avant la prière (1).

(1) Nous rappelons que, dans nos résumés des questions, les mots soulignés doivent indiquer les articles. Acte appartenant à la *raison* et produit par la *religion*, la prière est *nécessaire*, non pour faire connaître nos besoins à Dieu ni pour changer l'ordre de ses décrets éternels, mais pour obtenir l'accomplissement des choses qu'il veut faire avec le concours de nos vœux plus ou moins exprimés. La religion veut que nous priions Dieu comme exauçant nos supplications, et les saints comme les faisant exaucer. Dans cette conversation familière avec notre Père céleste, nous pouvons *déterminer* nos demandes en réclamant spécialement tel ou tel bien; mais nous devons demander en première ligne, absolument les choses qui mènent droit au port du salut, dont nous ne pouvons faire un mauvais usage, et subsidiairement,

pollicemur nos purissimam corporis castitatem seu immobilem patientiam exhibituros perpetuo; vel cum de corde nostro radices iræ seu tristitiæ mortem operantis funditus eruenlas vovemus. Postulatio cum pro aliis petimus, vel quam dum sumus in fervore Spiritûs constituti solemus emittere, pro charis nostris vel pro totius mundi pace poscentes, etc. Gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, cum præterita Dei recoitit beneficii, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus his qui diligunt cum præparaverit in futurum prospicit, etc. » Sed primum est melius.

Ad primum ergo dicendum, quod *obssecratio* non est adjuratio ad compellendum (quæ prohibetur), sed ad misericordiam implorandum.

Ad secundum dicendum, quod oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur: sed secundum id quod contra alia dividitur, importat propriè ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit præteritum: et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis, præcedit postulationem aliorum beneficiorum; sed idem beneficium prius postulatur, et ultimò, cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur: postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum à quo petimus: orationem autem præcedit obssecratio quæ ex consideratione divini bonitatis ad eum audemus accedere.

## QUESTION LXXXIV.

De l'adoration.

Nous allons parler des actes extérieurs de la religion ou du culte de latrerie : premièrement, de l'acte d'adoration par lequel on emploie son corps à la vénération de Dieu ; deuxièmement, des actes par lesquels on offre à Dieu les choses extérieures ; puis troisièmement, des actes par lesquels on prend à son usage les choses de Dieu, soit dans le serment, soit dans l'adjuration.

On demande trois choses sur l'adoration : 1° Est-elle un acte de religion ou de latrerie ? 2° Implique-t-elle des actes corporels ? 3° Doit-elle s'accomplir dans un lieu déterminé ?

## ARTICLE I.

*L'adoration est-elle un acte de religion ou de latrerie ?*

Il paroît que l'adoration n'est pas un acte de religion ou de latrerie. 1° Le culte que rend la religion n'est dû qu'à Dieu. Or l'adoration n'est pas due comme moyens qui nous soutiennent à travers le pèlerinage, les choses dont nous pouvons abuser, la puissance, les honneurs, les *biens temporels*. Et tout cela, nous sommes obligés de le demander non-seulement pour nous-mêmes, mais encore pour *les autres*, voire même pour *nos ennemis*. Si nous ne voulons point nous laisser égarer par les passions dans le plus important de nos devoirs religieux, prenons *l'oraison dominicale* ; elle nous donne, avec le modèle de tous nos vœux, la formule de toutes nos prières. De tous les êtres, *les créatures raisonnables* peuvent seules prier, mais elles prient toutes ; respirant comme à longs traits l'amour infini, *les saints couronnés* dans le ciel implorent le secours divin pour leurs frères qui combattent sur la terre. Pour nous qui sommes glacés par le vent du péché dans cette vallée profonde, nous pouvons, pour réchauffer nos cœurs, joindre *la parole vocale* aux vœux de nos âmes ; et quand nous avons dirigé notre *intention* vers le ciel en lui adressant la parole, si la foiblesse humaine l'en détourne pendant l'entretien religieux, ces distractions involontaires ne nous font perdre ni le mérite ni les grâces que nous devons obtenir, mais seulement les consolations et les douceurs que donne le commerce avec Dieu. Comme nous devons toujours aimer notre Bienfaiteur suprême, nous devons prier sans cesse par le désir de la charité ; mais puisque d'autres œuvres nous réclament, nous ne pouvons toujours demeurer devant Dieu ; nous devons nous entretenir avec lui tant que la dévotion nous fournit des

## QUÆSTIO LXXXIV.

*De exterioribus actibus latrerie ; et primo de adorations, in tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de exterioribus actibus latrerie.

Et 1° de adorations, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet ; 2° de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur ; 3° de actibus quibus ea que Dei sunt, assumuntur.

Circa primam queruntur tria : 1° Utrum adoratio sit actus latrerie. 2° Utrum adoratio

importet actum interiorem vel exteriorem. 3° Utrum adoratio requirat determinationem loci.

## ARTICULUS I.

*Utrum adoratio sit actus latrerie sive religionis.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod adoratio non sit actus latrerie sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 10, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 7 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 118.

seulement à Dieu ; car nous lisons dans l'Écriture, *Gen.*, XVIII, 2, que Abraham adora les anges ; et III *Rois*, I, que le prophète Nathan, « paroissant devant le roi David, l'adora prosterné contre terre. » Donc l'adoration n'est pas un acte de religion.

2<sup>o</sup> Selon saint Augustin, *De Civ. Dei*, X, 1, nous devons à Dieu le culte religieux, parce qu'il est l'auteur de notre félicité. Or nous lui devons l'adoration parce qu'il possède la majesté suprême ; car la Glose, commentant *Ps.* XCV, 9 : « Adorez le Seigneur dans le parvis du tabernacle, » dit : « De ce parvis, on entre dans le sanctuaire où l'on adore sa majesté (1). » Donc l'adoration n'est pas un acte de religion ou de latrie.

3<sup>o</sup> Nous devons honorer par un seul culte religieux les trois personnes de la sainte Trinité. Or nous ne vénérons pas ces trois personnes divines par une seule adoration, mais nous fléchissons le genou au nom de chacune. Donc l'adoration n'est pas un acte de la religion.

Mais il est écrit, *Matth.*, IV, 10 : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et le serviras lui seul. »

(CONCLUSION. — L'adoration est un acte de la religion, puisqu'elle rend à Dieu le culte qui lui est dû.)

L'adoration a pour but de révéler et d'honorer celui qui la reçoit. Or, comme nous l'avons vu dans une question précédente, le propre de la religion c'est d'honorer et de révéler Dieu : donc l'adoration rendue à Dieu est un acte de la religion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'honneur, le respect, la vénération.

paroles et des inspirations, *néplus ni moins longtemp*. La prière ainsi faite avec la charité mérite par la grâce divine ; comme les autres bonnes œuvres, le bonheur éternel ; et telle est la bonté de Dieu qu'il exauce toujours non-seulement le juste, mais encore le pécheur, lorsqu'il lui demande pour lui-même les choses nécessaires au salut dévotement et avec persévérance. Enfin la conversation de l'âme avec Dieu renferme quatre parties : l'obscuration, la prière, la demande et l'action de grâces.

(1) Cassiodore dit sur les mots du Psalmiste : « Le genre humain a d'abord adoré sous le parvis du tabernacle ; c'est-à-dire selon le rite tracé par les prophètes ; puis il est arrivé dans l'Église catholique, où il adore d'après les prescriptions données par le Dieu fait homme. »

adoratio non debetur soli Deo ; legitur enim *Genes.*, XVIII, quòd Abraham adoravit angelos ; et III *Reg.*, I, dicitur quòd Nathan propheta « ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. » Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in X *De Civit. Dei* (cap. 1). Sed adoratio debetur ei ratione majestatis, quia super illud *Psalm.* XCV : « Adorate Dominum in atrio sancto ejus, » dicit Glosa : « De his atria veniunt in atrium ubi majestas adoratur. » Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione

adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genua flectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed contra est, quod *Matth.*, IV, inducitur : « Dominum Deum tantum adorabitis, et illi soli servietis. »

(CONCLUSIO. — Adoratio quæ Deo adoratæ à nobis, religionis est actus.

Respondendo dicendum, quòd adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (qu. 81, art. 1), quòd religionis proprium est reverentiam Deo exhibere : unde adoratio quæ Deo adoratæ, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ



sont dus à l'excellence. Or Dieu ne communique pas aux créatures son excellence dans les proportions de l'égalité, mais par une participation plus ou moins grande : nous vénérons donc les créatures autrement que Dieu : tandis que nous rendons à Dieu la vénération de latrie, nous accordons aux créatures excellentes la vénération de dialie, ainsi que nous le verrons plus tard. Et comme les actes extérieurs sont les signes des sentiments intérieurs, nous déférons aux créatures éminentes certains honneurs, dont le plus grand est l'adoration prise improprement ; mais il est une marque de révérence, un hommage souverain que nous n'accordons qu'à Dieu ; c'est le sacrifice. Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, X, 4 : « Soit bassesse profonde, soit flatterie pernicieuse, on a pris dans le culte plusieurs honneurs pour les déférer aux hommes ; on proteste qu'on les vénère, qu'on leur rend un respect religieux, que dis-je ? qu'on les adore, tout en les tenant pour de foibles mortels ; mais nul n'a jamais offert le sacrifice qu'à celui qu'il savoit, croyoit ou feignoit de croire son Dieu. » En conséquence le prophète Nathan adora David en lui témoignant le respect dû aux créatures élevées, mais Mardocheüs refusa d'adorer Aman en lui exprimant la vénération réservée à Dieu ; il craignit, comme on le voit dans les Livres saints, de déférer à la créature le culte qui appartient au Créateur (1). Pareillement Abraham et Josué adorèrent les anges comme des êtres orésés, par des hommages restreints, ou bien ils adorèrent en eux par les honneurs suprêmes le Seigneur qui apparut et parloit dans leur personne (2) ; mais l'ange défendit au prophète chrétien

(1) Mardocheüs, après avoir refusé d'adorer Aman, faisant sa prière à Dieu dit, *Esther*, XIII, 17 et suiv. : « Seigneur ; tout vous est connu ; vous savez que, si je n'ai point adoré le superbe Aman, ce n'a été ni par orgueil, ni par mépris, ni par un secret désir de gloire ; car j'aurois été disposé à baiser avec joie les traces mêmes de ses pieds pour le salut d'Israël. Mais j'ai craint de transférer à un homme l'honneur qui n'est dû qu'à mon Dieu, d'adorer un autre que mon Dieu. »

(2) La *Genèse* dit, XIII, 1 et suiv. : « Le Seigneur apparut à Abraham en la vallée de Hambré, lorsqu'il étoit assis à la porte de sa tente, dans la plus grande chaleur du jour. Et comme il leva les yeux, trois hommes lui parurent près de lui. Aussitôt qu'il les eut aperçus,

aliquibus creaturis communicatis non secundum aequalitatem, sed secundum quamdam participationem : et ideo alia veneratione veneramur Deum (quod pertinet ad latriam), et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad dialiam, de qua postea dicetur (qu. 403). Et quia ea quae exteriora aguntur, signa sunt interioris reverentiae, quasdam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quas maximum est adoratio ; sed aliquid est quod soli Deo debetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit in *X De Civit. Dei* (cap. 4) : « Multa de cultu divino usurpata sunt, quae hominibus deferuntur humanis, sive humilitate nimia,

sive adulatione pestiferis ; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines habeantur, qui dicuntur colendi et venerandi ; si autem eis multum additur, et adorandi : quis verò sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit. » Secundum reverentiam ergo quae creaturae excellenti debetur, Nathan adoravit David ; secundum autem reverentiam quae debetur Deo, Mardocheüs noluit adorare Aman, timens ne honorem Dei transferret ad hominem, ut dicitur *Esther*, XIII. Et similiter secundum reverentiam debitam creaturae excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur *Josue*, V ; quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriae Deum, qui in personam

de l'adorer comme Dieu : et par cette défense, d'une part, il lui fit comprendre que l'immense dignité donnée à l'homme par Jésus-Christ l'égalait aux anges, tellement qu'il lui dit, *Apocal.*, XXII, 9 : « Je suis serviteur comme vous et comme vos frères ; » d'une autre part, il voulut l'empêcher de tomber dans l'idolâtrie, et c'est pour cela qu'il ajouta, *Ibid.* : « Adorez Dieu. »

3<sup>o</sup> Par majesté divine, on entend toute l'excellence de l'Être infini, cet océan de richesses et de grandeur incommensurable, où nous trouvons la félicité parfaite comme dans le souverain bien.

3<sup>o</sup> Puisque les trois personnes divines ont une seule excellence, on leur doit un seul culte et partant une seule adoration ; c'est là ce que nous apprend l'Écriture, quand elle nous dit que Abraham, voyant trois anges devant sa tente, adora prosterné contre terre et adressa la parole à l'un d'eux, disant, *Gen.*, XVIII, 3 : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant vos yeux, etc. » Ainsi les trois génuflexions qu'on fait au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit énoncent la trinité des Personnes, et ne forment pas trois adorations.

Il courut de la porte de sa tente au-devant d'eux, et adora prosterné contre terre, et dit : Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant vos yeux, ne passez pas la maison de votre serviteur. »

On a donné plusieurs interprétations pour expliquer le terme *adora*, qui se trouve dans ces paroles. D'abord quelques commentateurs, parmi lesquels saint Irénée, disent que Abraham reconnut, dans un de ces trois hommes qui lui apparurent, l'ange de l'alliance, le Seigneur Jehovah, qu'ainsi ses adorations s'adressoient au Verbe de Dieu. Saint Augustin combat victorieusement, selon nous, cette opinion ; on peut voir ses raisons dans le traité des anges.

D'autres interprètes pensent que le saint patriarche n'avoit pas encore reconnu pour des anges, quand il adora, ses hôtes célestes ; que ce n'est donc point eux qu'il voulut honorer, mais le souverain Maître du ciel et de la terre. Les défenseurs de cette interprétation s'appuient sur le passage de saint Paul, *Hébr.*, XIII, 2 : « Ne négligez pas d'exercer l'hospitalité ; car c'est en la pratiquant que quelques-uns ont reçu pour hôtes des anges sans le savoir ; » mais rien n'indique qu'il s'agit, là, d'Abraham plutôt que de tel et tel autre personnage de l'ancien Testament. Et quand nous admettrions le contraire, nous n'en serions pas plus avancés. Josué adora un ange, sachant positivement que c'étoit un ange. En effet, nous lisons, *Josué*, V, 13 et suiv. : « Lorsque Josué étoit sur le territoire de la ville de Jéricho, il leva les yeux ; et voyant un homme debout devant lui, tenant à la main une épée nue, il alla à lui et lui dit : Etes-vous des nôtres ou des ennemis ? Il lui répondit : Non ; mais je suis le prince de l'armée du Seigneur, et je viens ici de sa part. Josué se jeta sur le visage contre terre ; et adurant il dit : Que dit mon Seigneur à son serviteur ? »

Quelques auteurs croient que Abraham reconnut ses hôtes célestes, mais qu'il adora dans leur personne celui qui les avoit envoyés. Cette opinion nous paroît peu probable. Le saint

angeli apparebat et loquebatur; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare, *Apoc.*, ult., tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur (audivit ibi subditur : « Conservus tuus sum et fratrum tuorum ; ») tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem; unde subditur : « Deum adora. »

Ad secundum dicendum, quod sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia ad

quam pertinet quod in ipso, sicut in summo hono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio; in cujus figuram cum legitur de Abraham, *Genes.*, XVIII, quod tres viri et apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens : « Domine, si inveni gratiam, etc. » Tertia autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

## ARTICLE II.

*L'adoration implique-t-elle des actes corporels.*

Il paroît que l'adoration n'implique aucun acte corporel. 1° Le Fils de Dieu dit, *Jean*, IV, 23 : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Or ce qui se fait en esprit ne renferme point d'acte corporel. Donc l'adoration n'implique aucun acte de cette nature.

2° *Adoration* vient de *oratio*, prière. Or la prière est principalement un acte intérieur, selon cette parole, *I Cor.*, XIV, 15 : « Je prierai d'esprit et je prierai d'intelligence. » Donc la prière constitue principalement un acte spirituel.

3° Les actes corporels se rapportent aux choses que nous connoissons par les sens. Or nous ne parvenons point à la connoissance de Dieu par les sens, mais par l'esprit. Donc l'adoration ne renferme aucun acte corporel.

Mais la Glose, commentant *Exode*, XX, 5 : « Vous ne les adorerez ni

patriarche voit trois hommes devant sa tente, il court à leur rencontre, il se prosterne à leurs pieds, il leur offre l'hospitalité, tout ce qu'il fait s'adresse à eux. Comme nous le verrons à l'instant dans notre saint auteur, le disciple bien-aimé voulut adorer un ange : « Moi Jean, dit-il, *Apocat.*, XXII, 8 et suiv., j'ai vu et entendu ces choses. Et après les avoir entendues et vues, je tombai aux pieds de l'ange qui me les montrait, pour l'adorer. Et il me dit : Gardez-vous-en bien ! Je suis serviteur comme vous, et comme vos frères les prophètes et comme ceux qui garderont les paroles de ce livre. Adorez Dieu. » Ces paroles seroient destituées de toute signification, si le prophète de la nouvelle alliance n'avoit pas eu l'intention d'adorer l'habitant du ciel. Pourquoi donc ce que Jean voulut faire, Abraham ne l'auroit-il pas fait ? Si les envoyés de Dieu n'arrêtoient pas le patriarche dans la vallée de Mambré, c'est que la nature humaine n'avoit pas encore été unie à la nature divine dans la vallée de Bethléem ; c'est que notre glorieuse sœur, notre douce mère n'étoit pas encore la reine des anges.

De nombreux interprètes disent donc ceci : Le terme *adorer* se prend de deux manières : proprement, pour désigner les honneurs suprêmes qu'on doit rendre à Dieu seul ; improprement, pour exprimer les respects qu'on peut témoigner aux créatures. Or quand l'Écriture dit que tels et tels ont adoré les anges, elle prend ce mot dans le sens impropre : voilà tout. Quelques auteurs ajoutent à cela que, dans la langue latine, quelquefois le mot *adorare* signifie tout simplement *prier* ; c'est ainsi que Virgile dit *Enéid.*, X : « Volens vos adoro, je vous prie instamment. » L'étymologie du terme s'accorde avec cette signification ; *adorare* est fait de *ad* à, de *os* bouche et de *ratio* raison, parole, parce que les Romains, dans leurs prières, portoient la main à la bouche, la baisoient.

## ARTICULUS II.

*Utrum adoratio importet actum corporalem.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim *Joan.*, IV : « Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. » Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud *I Cor.*, XIV : « Orabo spiritu, orabo et mente. » Ergo adoratio maxime importat spirituales actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinet. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est, quod super illud *Exod.*, XX :

(1) De his etiam supra, qu. 81, art. 7 ; ut et III, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 3 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 119.

ne les honorez, » dit : « Vous ne les adorez d'esprit ni ne les honorez de corps (1). »

(CONCLUSION. — Composé d'une ame et d'un corps, l'homme doit rendre à la majesté divine une double adoration, l'une spirituelle et l'autre corporelle.)

Selon saint Jean Damascène, comme nous avons deux natures, l'une intellectuelle et l'autre sensible, nous rendons à la majesté suprême une double adoration ; l'une spirituelle, consistant dans la dévotion intérieure de l'esprit ; l'autre corporelle, que constitue l'humiliation extérieure du corps. Et puisque, dans les actes du culte, l'extérieur se rapporte à l'intérieur comme l'accessoire au principal, l'adoration corporelle est ordonnée à l'adoration spirituelle : les signes d'humilité donnés par le corps doivent porter l'esprit à se soumettre à Dieu ; car telle est la nature de l'homme, qu'il va des choses sensibles aux choses intelligibles.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'adoration corporelle s'accomplit en esprit, vu qu'elle procède de l'adoration spirituelle et qu'elle s'y rapporte.

2<sup>o</sup> Comme la prière existe principalement dans l'esprit, et accessoire-

(1) Cette parole est d'Origène, *Super Exod., Homil. VIII* ; voici tout le passage : « Honorer n'est pas la même chose qu'adorer. On peut honorer contre l'assentiment de l'esprit : l'homme joyeux, vaincu par les menaces ou par les tourments d'un tyran, peut rendre extérieurement des honneurs aux idoles, tout en les proclamant intérieurement de fausses divinités. Mais l'adoration ne peut avoir lieu sans le consentement de l'esprit ; car elle donne à l'objet de son culte la foi, l'espérance, l'amour et la vénération du cœur. Dieu défend donc deux choses : d'honorer les idoles intérieurement ou extérieurement, d'esprit ou de corps. »

Pour mieux comprendre encore la nature de l'adoration, écoutons Bossuet. Voici ce qu'il dit, *Expos. de la doct. de l'Eglise cath.* : « Quant à l'adoration qui est due à Dieu, l'Eglise catholique enseigne qu'elle consiste principalement à croire qu'il est le Créateur et le Seigneur de toutes choses, et à nous attacher à lui de toutes les puissances de notre ame par la foi, par l'espérance et par la charité, comme à celui qui seul peut faire notre félicité par la communication du bien infini qui est lui-même

» Cette adoration intérieure que nous rendons à Dieu en esprit et en vérité à ses marques extérieures, dont la principale est le sacrifice, qui ne peut être offert qu'à Dieu seul, parce que le sacrifice est établi pour faire un aveu public et une protestation solennelle de la souveraineté de Dieu et de notre dépendance absolue.

» La même Eglise enseigne que tout culte religieux se doit terminer à Dieu comme à sa fin nécessaire ; et si l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux saints peut être appelé religieux, c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à Dieu. »

« Non adorabis ea neque coles, » dicit Glossa : « Nec affectu colas, nec specie adores. »

(CONCLUSIO. — Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantum spirituali, sed et corporali adoratione adoranda à nobis est divina majestas.)

Respondeo dicendum, quod sicut Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 12), quia ex duplici natura compositi sumus (intellectuali scilicet et sensibili), duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione, et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione.

Et quia in omnibus actibus patriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem ; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjectionem se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis *in spiritu* fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut oratio

ment dans les paroles qui l'expriment; de même l'adoration consiste primordialement dans la vénération spirituelle, et secondairement dans certains signes corporels d'humilité. Ainsi nous fléchissons le genou pour témoigner notre bassesse devant l'infinie grandeur, et nous nous prosternons pour protester de notre néant en présence du souverain Etre.

3° Nous ne pouvons atteindre Dieu par les sens, cela est vrai; mais les choses sensibles sollicitent notre esprit à se porter vers lui.

### ARTICLE III.

*L'adoration doit-elle s'accomplir en un lieu déterminé?*

Il paroît que l'adoration ne doit pas s'accomplir en un lieu déterminé. 1° Jésus dit à la Samaritaine, *Jean*, IV, 21 : « Le temps va venir, où vous n'adorez plus le Père ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem (1). » Or il doit en être ainsi de tous les autres lieux. Donc l'adoration ne doit pas s'accomplir dans un lieu déterminé.

2° L'adoration extérieure se rapporte à l'adoration intérieure. Or l'adoration intérieure a pour objet Dieu présent partout. Donc l'adoration

(1) Moïse avoit dit aux Juifs, *Deutér.*, XXVII, 4 et suiv. : « Lorsque vous aurez passé le Jourdain, vous dresserez des pierres sur le mont Hébal, et les enduirez avec de la chaux. Vous érigerez là, au Seigneur votre Dieu, un autel de pierres.... Et vous immolerez des hosties pacifiques, et vous mangerez en ce lieu. » Les manuscrits samaritains ne disent pas « le mont Hébal, » comme nous avons lu; mais ils portent « le mont Garizim, » qui est situé au sud du premier, près de Sichem. C'est là, manifestement, une faute grossière; mais il n'en fallut pas davantage aux Samaritains pour soutenir que le Seigneur vouloit être adoré sur la montagne de leur version.

Notre maître nous a dit, dans ses sublimes enseignements sur la loi mosaïque, VI<sup>e</sup> volume, que le lieu du temple ne devoit pas être connu d'avance pour plusieurs raisons, pour en assurer aux Hébreux la possession, pour le garantir contre les incursions des païens, pour prévenir les querelles des tribus qui auroient voulu toutes l'obtenir dans le partage des terres. Quand les temps furent arrivés, l'ange du Seigneur désigna à David la colline de Moria située au nord-est de la montagne de Sion; et le saint prophète dit, I *Paral.*, XXII, 1 : « C'est ici la maison de Dieu, c'est là l'autel qui doit servir pour les holocaustes à Israël. » De ce moment, David prépara les matériaux nécessaires pour la construction du temple.

primordialiter est quidem in mente, secundariò autem verbis exprimitur, ut supra dictum est (qu. 83, art. 12), ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentià consistit, secundariò autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genu flectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos, quasi profitescentes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum, quòd etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

### ARTICULUS III.

*Utrum adoratio requirat determinatum locum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim *Joañ.*, IV : « Venit hora quando neque in monte hoc neque in Hierosolymis adorabitis Patrem. » Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum

extérieure peut s'accomplir en tout lieu; donc rien n'exige d'y consacrer un lieu particulier.

3° Le Dieu que les hommes adoroient sous l'ancien Testament, est le même que celui qu'ils adorent sous le nouveau. Or, sous l'ancien Testament, les Juifs adoroient Dieu tournés vers l'occident; car la porte du tabernacle étoit à l'orient, comme on le voit, *Exode*, XXVI. Donc, si l'adoration doit s'accomplir dans un lieu sacré, nous devons adorer Dieu la face tournée vers l'occident.

Mais le divin Maître, rapportant le mot du prophète, *Is.*, LVI, 7, dit, *Luc*, XIX, 46 : « Ma maison est une maison de prière. »

(CONCLUSION. — La détermination du lieu n'entre pas dans l'adoration principalement, comme élément essentiel; mais elle s'y rattache secondairement, comme une chose convenable, ainsi que les autres signes corporels.)

Dans l'adoration que l'homme rend à la majesté divine, la dévotion intérieure de l'esprit constitue le principal, et les signes extérieurs du corps forment l'accessoire : voilà ce que nous avons vu dans l'article précédent. Or l'esprit conçoit intérieurement Dieu comme affranchi des limites de l'espace, hors du lieu; mais les signes corporels doivent nécessairement s'accomplir en un lieu déterminé, dans telle ou telle circonscription de l'espace : donc la détermination du lieu n'entre pas dans l'adoration principalement, comme élément essentiel; mais elle s'y rattache secondairement, comme une chose convenable, ainsi que les autres signes corporels.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte objecté, le divin Maître annonce que le rite juif et le rite samaritain vont recevoir leur abrogation : le rite juif, qui montrait le temple de Jérusalem comme le sanctuaire où le Seigneur vouloit être adoré; le rite samaritain, qui prescrivait de rendre les honneurs suprêmes au Très-Haut sur le mont Garizim. Effectivement, lorsque vint la vérité spirituelle de l'Évangile, ce royaume céleste où l'on

ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur *Exod.*, XXVI. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, LVI, et inducitur *Luc.*, XIX : « Domus mea domus orationis vocabitur. »

(CONCLUSIO. — Quanquam non principaliter, secundario tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis divinis honoribus deputandus.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est,

in adoratione principaliter est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interior apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint : et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit, veniente spiritali

offre en tous lieux des sacrifices, comme le prophète l'avoit annoncé (1), le rite des Juifs et celui des Samaritains cessèrent.

2° On accomplit l'adoration dans un lieu déterminé, non pour Dieu qui reçoit les honneurs suprêmes, car il n'est pas renfermé dans un étroit espace, mais pour l'homme qui lui paie le tribut de ses hommages. Trois choses conseillent et recommandent l'érection des temples à l'honneur du Très-Haut. D'abord le caractère sacré du lieu, sa sainteté qui inspire une dévotion particulière, et met ainsi dans les cœurs et sur les lèvres des prières plus efficaces, comme on le voit par les supplications que Salomon fit à Dieu dans la consécration du temple (2). Ensuite les divins mystères qu'on y célèbre, et les signes religieux qu'il offre aux regards. Enfin le concours des adorateurs, la multitude des fidèles qui donne à la prière la puissance d'attirer tout spécialement l'attention de Dieu, conformément à ce que dit le Seigneur, *Matth.*, XVIII, 20 : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. »

3° Plusieurs raisons de convenance nous commandent, en quelque sorte, d'adorer Dieu dans nos temples la face tournée vers l'orient. Cette région du ciel, nous envoyant les astres pour ainsi dire, annonce d'une manière particulière la majesté divine. Ensuite nous semblons reprendre dans nos désirs le chemin du paradis terrestre, qui étoit à l'orient, selon la version littérale des Septante (3). Après cela Jésus-Christ, la lumière

(1) *Malachie*, I, 11 : « Du lever du soleil au couchant, mon nom sera grand parmi les nations; et l'on me sacrifiera en tout lieu, et l'on offrira à mon nom une oblation pure, parce que mon nom sera grand parmi les nations, dit le Seigneur des armées. » Il s'agit, là, du sacrifice eucharistique.

(2) *III Rois*, VIII, 28 et suiv. : « Ayez égard, Seigneur mon Dieu, à l'oraison de votre serviteur et à ses prières; écoutez l'hymne et l'oraison qu'il vous offre aujourd'hui, afin que vos yeux soient ouverts jour et nuit sur cette maison, de laquelle vous avez dit : C'est là que sera mon nom, afin que vous exauciez la prière que votre serviteur vous offre aujourd'hui... et toutes celles que votre peuple d'Israël vous offrira dans ce lieu. »

(3) La Vulgate dit, *Gen.*, II, 8 : « Le Seigneur Dieu avoit planté, dès le commencement, un jardin délicieux, dans lequel il mit l'homme. » Aquila dit aussi ἀπὸ ἄρχῆς, Symmaque ex πρώτης; et Theodotius ἐν πρώτοις, au commencement; mais la version des Septante porte, d'après l'hébreu, κατὰ ανατολάς, vers l'orient.

Evangelii veritate, secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur *Malach.*, I.

Ad secundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad orandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primum quidem propter loci consecrationem, ex qua speciale devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione Salomonis, *III Reg.*, VIII. Secundum, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum

adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud *Matth.*, XVIII : « Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. »

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam decentiam adoramus versus orientem. Primum quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cæli, qui est ab oriente. Secundum, propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur *Genes.*, II, secundum litteram septuaginta Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire. Tertio,

du monde, est appelé *l'orient* par le prophète (1); il « est monté au-dessus de tous les cieux, dit le psalmiste, *Ps. LXVII, 34*, vers l'orient; » et c'est à ce point de l'horizon qu'il apparaîtra dans sa gloire, quand il reviendra sur la terre à la consommation des temps; car il est écrit, *Matth., XXIV, 27* : « Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme (2). »

## QUESTION LXXXV.

### Des sacrifices.

Nous passons aux actes par lesquels l'homme offre à Dieu les choses extérieures.

Divisant ces actes en deux catégories, nous parlerons : premièrement, des offrandes par lesquelles l'homme donne à Dieu les choses extérieures; secondement, des vœux par lesquels il les promet à Dieu.

Les offrandes sont les sacrifices, les oblations, les prémices et les dîmes : nous parlerons en particulier de ces quatre choses.

On fait quatre questions sur les sacrifices : 1<sup>o</sup> Sont-ils prescrits par la loi naturelle ? 2<sup>o</sup> Ne devons-nous les offrir qu'à Dieu ? 3<sup>o</sup> Sont-ils l'acte

(1) *Zach., VI, 12* : « Le Seigneur des armées dit : Voilà l'homme qui a pour nom l'Orient. Ce sera un germe qui poussera de lui-même, et il bâtera un temple au Seigneur..., il sera couronné de gloire, il siégera sur son trône, il dominera. »

(2) La question que nous venons d'étudier renferme à peu près ceci : l'adoration que nous rendons à Dieu comme au principe de toute excellence et de notre béatitude, est un acte de *latrie* ou de *religion*. Cet acte s'accomplit de deux manières : intérieurement, dans l'âme, par la pensée; extérieurement, dans des signes corporels, par les genuflexions, les prostrations. Quand l'adoration est intérieure, on peut en rendre les hommages au Créateur en tout lieu; quand elle est extérieure, il est convenable d'en payer le tribut dans un lieu sacré, la face tournée vers l'orient.

propter Christum qui est lux mundi, et *Oriens* nominatur, *Zachar., VI*, et qui « ascendit super cælum cæli ad orientem » (*Psalms. LXVII*), et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud *Matth., XXIV* : « Sicut fulgur exit ab oriente et pariet usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis. »

## QUESTIO LXXXV.

*De his quæ Deo à fidelibus dantur, et primo de sacrificiis, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de actibus quibus aliqua res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex consideratio : primò quidem, de his quæ Deo à fidelibus dantur; secundò, de votis quibus ei aliqua promittuntur.

Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis.

Circa sacrificium quaeruntur quatuor : 1<sup>o</sup> Utrùm offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ. 2<sup>o</sup> Utrùm soli Deo sit sacrificium offerendum. 3<sup>o</sup> Utrùm offerre sacrificium sit specialis actus



spécial d'une vertu déterminée ? 4° Enfin tous les hommes sont-ils obligés d'en offrir ?

## ARTICLE I.

*Est-il prescrit par la loi naturelle d'offrir des sacrifices à Dieu ?*

Il paroît qu'il n'est pas prescrit par la loi naturelle d'offrir des sacrifices à Dieu. 1° Les choses prescrites par la loi naturelle sont les mêmes chez tous les hommes et dans tous les temps. Or les sacrifices ont subi de nombreuses variations ; car tandis que les uns ont offert du pain et du vin, comme Melchisédech (1), les autres ont immolé diverses sortes d'animaux. Donc il n'est pas prescrit par la loi naturelle d'offrir des sacrifices à Dieu.

2° Tous les justes ont observé les choses qui sont de droit naturel. Or nous ne lisons point que Isaac ait offert des sacrifices, non plus que Adam, dont l'Écriture dit cependant, *Sag.*, X, 2 : « Elle (la sagesse) l'a tiré de son péché. » Donc l'oblation des sacrifices n'est pas de droit naturel.

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei.*, X, 5, qu'on offre en sacrifice des choses significatives. Or, d'une part, ce qu'il y a de plus significatif, ce sont les mots, comme l'enseigne le même Père, *De doct. Christ.*, III, 3 ; d'une autre part, les mots n'ont point, selon le Philosophe, leur signification naturellement, mais par la libre convention des hommes. Donc les sacrifices ne sont pas fondés sur la loi naturelle.

Mais l'oblation des sacrifices a eu lieu dans tous les temps et dans tous les lieux. Or ce qui existe partout et toujours est fondé sur la nature. Donc l'oblation des sacrifices est de droit naturel.

(1) *Gen.*, XIV, 18 : « Melchisédech, roi de Salem, offrit du pain et du vin, parce qu'il étoit prêtre du Très-Haut. » Cette offrande fut un vrai sacrifice, comme on le voit, *Hébr.*, VII et VIII.

virtutis. 4° Utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

## ARTICULUS I.

*Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia ; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur *Genes.*, XXIV, et quidam hæc, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis, quæque justis servaverunt. Sed non legitur de

Isaac quod sacrificium obtulerit ; neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur *Sap.*, X, quod « sapientia eduxit eum à delicto suo. » Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit, X *De Civit. Dei* (cap. 5), quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. III *De doctrina christ.* (cap. 3), non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum (lib. I *Periherm.*, vel *De interpretat.*, cap. 1). Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est, quod in qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo est oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

(CONCLUSION. — Comme la raison naturelle veut que le vassal reconnoisse par des offrandes le domaine de son seigneur, de même elle exige que l'homme offre à Dieu, le souverain Maître du ciel et de la terre, certaines choses sensibles pour lui témoigner son respect et sa soumission.)

La raison naturelle, montrant à l'homme qu'il doit être dirigé dans ses ténèbres et secouru dans sa foiblesse, lui révèle par cela même qu'il est sous la dépendance d'un Etre supérieur; et cet Etre, quel qu'il soit, tous les hommes l'appellent Dieu. Et comme les êtres inférieurs sont dans l'ordre naturel des choses soumis aux êtres supérieurs, la voix de la nature, parlant par l'inclination du cœur, dit encore à l'homme qu'il doit témoigner selon les conditions de son essence, à l'Etre qui est au-dessus de lui, son respect et sa soumission. Or l'homme est ainsi fait par l'intime constitution de son essence, qu'il se sert de signes extérieurs pour manifester les sentiments de son âme, et cela parce que la connoissance lui vient des choses sensibles : l'homme doit donc employer certaines choses extérieures pour exprimer, en les offrant à Dieu, sa dépendance et sa vénération, de même que le vassal reconnoît par des offrandes le domaine de son seigneur. Eh bien, ces sortes d'oblations constituent l'idée même de sacrifice : le sacrifice repose donc sur le droit naturel.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme nous l'avons dit ailleurs, il est des choses qui sont de droit naturel dans leur institution générale, et de droit positif dans leurs dispositions particulières : cette prescription, par exemple : Le malfaiteur doit être puni, repose sur la loi naturelle; mais qu'il doive subir telle ou telle peine, cela dépend de la loi divine ou de la loi humaine. Ainsi la loi naturelle prescrit en général qu'on doit offrir des sacrifices à Dieu, et les hommes ont été d'un commun accord dans l'accomplissement de cette obligation; mais c'est la loi divine ou la loi

(CONCLUSIO. — Ex naturali ratione procedit ut quemadmodum dominis temporalibus aliqua offeruntur in recognitionem dominii, ita etiam Deo, tanquam supremo omnium Domino, quasdam sensibiles res in signum debitæ subjectionis et honoris offeramus : unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.)

Respondeo dicendum, quòd naturalis ratio dicitur homini quòd alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quicquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dicitur homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus

conveniens hominis, ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit : et ideo, ex naturali ratione procedit quòd homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii : et ideo ratio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (1, 2, qu. 92, art. 2), aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo : sicut quòd malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quòd tali poenâ vel tali puniantur, est ex constitutione divinâ vel humanâ. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi, est de lege natu-

humaine qui détermine en particulier les choses qu'on doit offrir en sacrifice, et les hommes ont différé dans le choix de ces choses.

2° Adam, Isaac et tous les justes ont offert des sacrifices à Dieu selon l'exigence des temps; car « avant Jésus-Christ, dit saint Grégoire, *Moral.*, IV, 2, le péché originel étoit effacé par les sacrifices (1). » Cependant les Livres divins ne parlent pas d'holocaustes dans la vie de tous les justes, ils mentionnent seulement les oblations qui ont été marquées par des événements particuliers. Ils signalent Adam coupable comme l'auteur du péché; peut-être n'ont-ils pas mentionné ses sacrifices pour ne pas montrer en même temps en lui l'origine de la sainteté. Pour Isaac, il figura le Rédempteur offert en victime; il n'étoit donc pas nécessaire de caractériser son zèle dans les immolations sacrées.

3° Les hommes expriment naturellement par des signes les conceptions de leur esprit; mais le choix de ces signes dépend de leur libre convention.

## ARTICLE II.

*Ne devons-nous offrir le sacrifice qu'à Dieu?*

Il paroît que nous ne devons pas offrir le sacrifice seulement à Dieu. 1° Par cela même que nous devons offrir des sacrifices à Dieu, nous devons pareillement en offrir à ceux qui participent de la divinité. Or les hommes saints sont rendus participants de la nature divine, comme on le voit, II *Pierre*, I, 4; et voilà pourquoi nous lisons, *Ps.* LXXXI, 6 : « J'ai dit :

(1) Les manuscrits de la *Somme* renferment le mot *pueris*, qui se trouve dans notre texte latin; mais les commentateurs remarquent avec raison qu'il est pour le moins inutile, et qu'il ne se lit point dans le Père cité par notre auteur. Saint Grégoire dit que, avant Abraham, le péché originel étoit effacé dans les enfants par la foi seule, et dans les adultes par les sacrifices; après le saint patriarche, il fut remis, dans les adultes et dans les enfants, par la circoncision.

rati, et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humanâ vel divinâ, et ideo in hoc differant.

Ad secundum dicendum, quòd Adam et Isaac sicut et alii justi Deo sacrificium obtulerunt, secundùm sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quòd « apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris peccatum originale. » Non tamen de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse; ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac verò significavit Christum, in quantum ipse oblatus

est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quòd significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundùm humanum placitum.

### ARTICULUS II.

*Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cùm enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quòd omnibus illis sit sacrificium offerendum, qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II *Petr.*, 1 : unde et de eis

(1) De his etiam I, 2, qu. 102, art. 3; ut et III. part., qu. 48, art. item 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 120, col. 2; et super *Psalm.* XXVIII, col. 2; et ad *Rom.*, I, lect. 7.

Vous êtes des dieux; » pourquoi aussi les anges sont appelés « fils de Dieu, » *Job*, I, 6. Donc nous devons offrir des sacrifices à toutes ces nobles créatures.

2<sup>o</sup> Plus une personne est élevée, plus on lui doit d'honneur. Or, d'une part, les anges et les saints sont beaucoup plus élevés que tous les princes de la terre; d'une autre part, les sujets rendent aux princes, par les prostrations, par les présents, plus d'honneur que ne peuvent en témoigner les sacrifices par l'oblation d'un animal ou de tout autre chose. Donc on doit offrir des sacrifices aux anges et aux saints.

3<sup>o</sup> Les temples et les autels sont élevés pour servir à l'oblation des sacrifices. Or on érige des temples et des autels aux anges et aux saints. Donc on peut leur offrir des sacrifices.

Mais la loi dit, *Exode*, XXII, 20 : « Quiconque sacrifiera à d'autres dieux qu'au seul Seigneur véritable, sera puni de mort. »

(CONCLUSION. — Puisque Dieu seul est le créateur de nos âmes et le souverain bien qui les béatifie, nous ne devons offrir le sacrifice qu'à Dieu seul.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article, l'oblation des sacrifices a pour but de signifier quelque chose, quoi? Le sacrifice offert extérieurement signifie le sacrifice spirituel que l'âme offre intérieurement, suivant cette parole, *Ps. L*, 19 : « Le sacrifice digne de Dieu est l'esprit brisé de douleur; » car nous savons que les actes extérieurs de la religion se rapportent à ses actes intérieurs. Or, d'une part, l'âme s'offre en sacrifice à Dieu comme au principe de sa création et comme à la fin de sa béatification; d'une autre part, Dieu est, selon la vraie foi, le seul créateur de nos âmes et l'unique bien qui les béatifie : comme donc nous devons offrir le sacrifice spirituel au seul Dieu suprême, ainsi nous ne

in *Psalms*. LXXXI dicitur : « Ego dixi : Dii estis; » angeli etiam *fili* Dei nominantur, ut patet *Job*, I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quantum aliquis major est, tantum ei major honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo majorem honorem impendunt (se coram eis prosternentes et munera offerentes), quam sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificium offerendum. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXII : « Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli. »

(CONCLUSIO. — Cum solus Deus sit animarum nostrarum creator ac benefactor, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1), oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum; significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ (*Psalms*. L) : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus; » quia sicut supra dictum est (qu. 81, art. 7, et qu. 84, art. 2), exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in I. habitum est; in solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est (1, 2, qu. 3, art. 8) : et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale

devons offrir qu'à Dieu les sacrifices extérieurs, de même que « dans les prières et dans les louanges, dit saint Augustin, nous adressons nos paroles à celui à qui nous offrons intérieurement les choses qu'elles expriment (1). » Au reste, dans tout Etat, l'usage réserve au chef souverain des honneurs qu'on ne peut rendre à d'autres sans crime de lèse-majesté (2); et voilà pourquoi la loi divine prononce la peine de mort contre ceux qui déferent à d'autres qu'au seul véritable Seigneur les honneurs suprêmes.

Je réponds aux arguments : 1° Le nom de *dieux*, donné à quelques créatures, n'implique pas l'égalité, mais une simple participation de la divinité : on ne doit donc pas à ces créatures les mêmes honneurs qu'à Dieu.

2° Ce qui fait le prix du sacrifice, ce n'est pas la valeur des animaux qui le compose, mais l'idée qu'on l'offre au souverain Maître de l'uni-

(1) *De Civit. Dei*, X, 19 : « Ceux qui disent : Les sacrifices visibles sont dus aux dieux inférieurs et les sacrifices invisibles au Dieu suprême ; au plus grand les plus grands, au plus excellent les plus excellents ; au souverain Seigneur de l'univers les hommages d'une ame pure et d'une bonne volonté ; ceux qui disent cela, ne savent pas que les sacrifices visibles sont aux invisibles ce que la parole est à la chose qu'elle signifie. Comme, dans les prières et dans les louanges, nous adressons nos paroles à celui à qui nous offrons intérieurement les choses qu'elles expriment, ainsi nous ne présentons le sacrifice visible qu'à celui dont nous devons être dans le secret de nos ames le sacrifice invisible. Et c'est alors que nous portons la joie parmi les anges, c'est alors que nous obtenons la protection de ces vertus supérieures, dont la sainteté fait la puissance. Mais si nous voulons leur adresser nos hommages à eux-mêmes, nous sommes assurés de leur déplaire ; et quand ils remplissent une mission sensible sur la terre, ils défendent de les adorer. Comme on le voit dans les saints Livres, plusieurs ont cru devoir leur adresser, par le sacrifice ou par l'adoration, l'honneur dû à Dieu ; mais ces esprits fidèles le repoussent et commandent d'adorer le seul qu'ils savent légitimement adorable. Les saints imitent leur exemple : Paul et Barnabé, ayant opéré une guérison miraculeuse en Lycaonie, sont regardés comme des dieux, et le peuple veut leur immoler des victimes ; mais leur humilité profonde éloigne un tel honneur, et ils annoncent le Dieu auquel il faut croire. Et pourquoi les esprits de mensonge réclament-ils ce culte pour eux-mêmes, sinon parce qu'ils savent que l'homme ne doit le rendre qu'au véritable Seigneur ? Car ce n'est pas, comme Porphyre et d'autres l'ont cru, l'odeur des victimes qu'ils recherchent et qu'ils aiment, mais les honneurs divins. Ils ont des parfums partout à leur disposition ; s'ils en vouloient davantage, ils pourroient en trouver partout. Que cherchent donc ces criminels usurpateurs de la gloire divine ? La vapeur d'une chair brûlant en holocauste ? Non ; mais le parfum d'une ame suppliante, qui se laisse séduire et dominer. Ils veulent lui fermer ainsi la voie du ciel ; car l'homme ne sauroit être le sacrifice du vrai Dieu, quand il offre à tout autre un sacrifice impie. »

(2) Dira-t-on que les Etats fondés sur la souveraineté du peuple semblent autoriser des usages contraires ? Nous répondrons que ces usages et ces Etats sont des exceptions, des anomalies qui confirment la règle.

offerre, ita etiam soli Deo debemus offerre exteriora sacrificia ; sicut etiam « orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus, » ut Augustinus dicit, X. *De Civit. Dei*. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quòd summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur esset crimen læsæ majestatis ; et ideo

in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen divinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, sed per participationem ; et ideo nec æqualis eis honor debetur.

Ad secundum dicendum, quòd in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio qua hoc fit in honorem summi

vers. Aussi « les démons recherchent-ils, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 19, non pas l'odeur des victimes, mais les honneurs divins. »

3<sup>o</sup> Le même évêque d'Hippone dit pareillement, *ibid.*, VIII, ult. : « Nous n'offrons pas aux martyrs les temples, les choses saintes, les sacrifices, parce que nous honorons comme Dieu, non pas eux, mais leur Dieu. Aussi le prêtre ne dit-il pas : Nous vous offrons à vous, Pierre ou Paul; mais nous rendons grâces au Ciel des victoires qu'ils ont remportées, et nous excitons nos cœurs à suivre leur exemple. »

### ARTICLE III.

*L'oblation des sacrifices est-elle l'acte spécial d'une vertu déterminée?*

Il paroît que l'oblation des sacrifices n'est pas l'acte spécial d'une vertu déterminée. 1<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, X, 6 : « Le vrai sacrifice, c'est toute œuvre qu'on accomplit pour s'unir à Dieu d'une sainte union. » Or toute œuvre bonne n'est pas l'acte d'une seule vertu déterminée. Donc l'oblation du sacrifice n'est pas un acte de cette nature.

2<sup>o</sup> Quand on mortifie son corps par le jeûne, c'est une œuvre d'abstinence; quand par la continence, c'est une œuvre de chasteté; quand par le martyre, c'est une œuvre de force. Or toutes ces œuvres sont comprises dans le nom de *sacrifice*, conformément à cette parole de saint Paul, *Rom.*, XII, 1 : « Je vous conjure, frères, par la miséricorde de Dieu, d'offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à ses yeux. » Le même apôtre dit aussi, *Hébr.*, XIII, 16 : « Souvenez-vous d'exercer la bienfaisance et de faire part aux autres de vos biens, car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable. » Mais faire du bien aux hommes et les aider de sa fortune, c'est l'œuvre de la charité, de la miséricorde et

Rectoris totius universi. Unde sicut Augustinus dicit, X. *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Dæmones non cadaverinis nidioribus, sed divinis honoribus gaudent. »

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit, VIII. *De Civit. Dei* (cap. ult.), « non constituimus martyribus templi, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit : *Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule*, sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum exhortamur. »

#### ARTICULUS III.

*Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis.

Dicit enim Augustinus, X *De Civit. Dei* (cap. 6) : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo. » Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentioniam; quæ autem fit per continentian., pertinet ad castitatem; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem : quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud *Rom.*, XII : « Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. » Dicit etiam Apostolus, *ad Hébr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus. » Beneficentiæ autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo

de la libéralité. Donc l'oblation des sacrifices n'est pas l'acte spécial d'une seule vertu.

3<sup>o</sup> Le sacrifice est ce qu'on donne à Dieu. Or on offre à Dieu beaucoup de choses : la dévotion, la prière, les dîmes, les prémices, les oblations et les holocaustes. Donc le sacrifice n'est pas l'acte d'une vertu spéciale.

Mais la loi divine commande, ainsi qu'on peut le voir dans les premiers chapitres du *Lévitique*, les sacrifices par des préceptes particuliers (1).

(CONCLUSION. — Puisque les sacrifices ont pour but d'honorer Dieu, ils sont un acte spécial de la religion.)

Comme nous l'avons dit en son lieu, quand l'acte d'une vertu se rapporte à la fin d'une autre vertu, il en partage l'espèce d'une certaine manière : ainsi, pour choisir un exemple dans le domaine opposé, lorsqu'on viole la justice pour entretenir l'objet d'une passion criminelle, le vol contracte en quelque sorte la difformité de la fornication ; tellement que, s'il cessoit d'être péché comme injustice, il seroit encore péché comme concourant à l'incontinence. Cela posé, le sacrifice est un acte particulier, tirant son mérite et sa bonté de ce qu'il se fait à l'honneur du souverain Etre ; et de ce moment il appartient à un vertu particulière, à la religion. Mais les œuvres des autres vertus peuvent, elles aussi, s'accomplir à la gloire du Créateur, comme lorsqu'on fait l'aumône pour l'amour de Dieu, ou lorsqu'on mortifie son corps pour lui plaire ; et ces œuvres-là prennent, dans le sens impropre, le nom de *sacrifices*. Mais il est des actes qui tiennent tout leur mérite et toute leur bonté de ce qu'ils se

(1) Le *Lévitique* prescrit les holocaustes dans le premier chapitre, les sacrifices pacifiques dans le troisième, les sacrifices pour le péché dans le quatrième, les sacrifices pour le délit dans le cinquième, etc. Or les actes des vertus particulières exigent seuls des préceptes particuliers.

sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse specialis actus determinatæ virtutis.

Sed contra est, quod in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio *Levit.*

(CONCLUSIO. — Cùm sacrificiorum oblationes laudem inde mereantur quod ad reverentiam Dei fiunt, ad religionem eas pertinere palam est.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà habitum est (1, 2, qu. 18, art. 6), quandoque actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus;

sicut cùm quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis difformitatem; ita quod si etiam aliàs non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quod ad fornicationem ordi atur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem ea quæ secundùm alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; putà cùm aliquis elemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cùm aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam: et secundùm hoc, etiam actus allarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus pro-

se font à la gloire divine : ces actes-là s'appellent *sacrifices* dans le sens propre, et appartiennent à la vertu de religion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Vouloir contracter avec le Créateur une société spirituelle, c'est un acte qui se rapporte à la gloire divine : les œuvres de toutes les vertus revêtent donc le caractère de sacrifice, par cela qu'on les accomplit pour s'unir à Dieu d'une sainte union.

2<sup>o</sup> L'homme a trois sortes de biens. D'abord les biens de l'âme, qu'il offre à Dieu dans le sacrifice intérieur par la dévotion, par la prière et par les autres actes spirituels, et c'est là le principal sacrifice. Ensuite les biens du corps, qu'il offre en quelque sorte à Dieu par le martyre, par l'abstinence et par la chasteté. Enfin les biens extérieurs, qu'il offre pareillement en sacrifice à Dieu de deux manières : immédiatement, quand il les présente sans intermédiaire à Dieu ; médiatement, quand il en fait part au prochain par amour de Dieu.

3<sup>o</sup> Le sacrifice a lieu proprement, quand on accomplit une action sur les choses offertes à Dieu, comme lorsqu'on immole et brûle les animaux, ou qu'on bénit, rompt et mange les pains ; c'est là ce qu'exprime le nom même de l'œuvre sainte, car *sacrifice* vient de *sacrum facere*, faire une chose sacrée. Ensuite on accomplit une oblation proprement dite, lorsqu'on offre une chose à Dieu sans y faire subir aucun changement, comme lorsqu'on offre sur l'autel de l'argent ou des pains. Tout sacrifice est donc une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice. Ainsi les prémices sont des oblations, parce qu'on les offroit à Dieu, comme on le voit dans l'Écriture (1) ; mais elles ne sont pas un sacrifice, parce qu'on n'y opérait rien de sacré. Les dîmes ne sont, rigoureusement parlant, ni

(1) Le peuple disoit, entre autres choses, dans l'oblation des fruits, *Deutér.*, XXVI, 10 : « J'offre maintenant les prémices des fruits que le Seigneur m'a donnés. » Et le prêtre les mettoit sur l'autel, devant Dieu.

priè sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum quòd Deo quadam spiritali societate volumus inhærerè, ad divinam reverentiam pertinet : et ideo conjunctumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quòd agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

Ad secundum dicendum, quòd triplex est hominis bonum. Primum quidem est *bonum animæ*, quòd Deo offertur interiori quòdam sacrificio per devotionem et orationem et alios hujusmodi interiores actus ; et hoc est principale sacrificium. Secundum est *bonum corporis*, quòd Deo quodammodo offertur per martyrium et abstinenciam, seu continentiam. Tertium est *bonum exteriorum rerum*, de quo sacrificium offertur Deo : directè quidem,

quando immediatè res nostras Deo offerimus ; mediatè autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quòd sacrificia propriè dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit ; sicut quòd animalia occidebantur et comburebantur ; quòd panis frangitur, et comeditur, et benedicitur ; et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quòd homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directè dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur *Deut.*, XXVI ; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, propriè loquendo, non



des sacrifices ni des oblations, parce qu'on ne les offroit pas immédiatement à Dieu, mais aux ministres du culte divin.

## ARTICLE IV.

*Tous les hommes sont-ils obligés d'offrir des sacrifices?*

Il paroît que tous les hommes ne sont pas obligés d'offrir des sacrifices.

1° Saint Paul dit, *Rom.*, III, 19 : « Ce que la loi dit, elle le dit à ceux qui sont sous la loi. » Or la loi des sacrifices n'a pas été donnée à tous les hommes, mais seulement au peuple juif. Donc tous les hommes ne sont pas obligés d'offrir des sacrifices.

2° On offre des sacrifices à Dieu pour signifier quelque chose. Or tous les hommes ne peuvent comprendre la signification des rites sacrés. Donc ils ne sont pas tous obligés d'offrir des sacrifices.

3° Le mot de *sacerdoce* vient de ce que les prêtres doivent offrir des sacrifices à Dieu (1). Or tous les hommes ne sont pas prêtres. Donc ils ne sont pas tous dans l'obligation d'offrir des sacrifices.

Mais la loi naturelle prescrit, comme nous l'avons vu dans le premier article, d'offrir des sacrifices. Or tous les hommes sont tenus d'accomplir les préceptes de la loi naturelle. Donc tous sont obligés d'offrir des sacrifices.

(CONCLUSION. — Tous les hommes sont tenus d'offrir à Dieu, d'abord le sacrifice intérieur, l'hommage d'un cœur pur; ensuite les sacrifices extérieurs que la loi leur prescrit, soit des oblations particulières et déterminées, soit des actes de vertu.)

Comme nous l'avons vu dans un précédent article, il y a deux sortes de sacrifices. D'abord le principal et le plus excellent, le sacrifice inté-

(1) Saint Isidore dit dans le sens de notre maître, *Etym.*, VII : « Comme rex, roi vient de regere, régir, ainsi sacerdos, prêtre est fait de sacrificare, sacrifier. » D'autres dérivent le mot sacerdoce de sacer et de dans, qui offre ou distribue les choses sacrées.

sunt sacrificia, neque oblationes, quia non immediatè Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

## ARTICULUS IV.

*Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus *Rom.*, III : « Quicumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia teneantur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non omnium est huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc *sacerdotes* dicuntur quòd sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

Sed contra est, quòd sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est (art. 1). Ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes teneantur. Ergo omnes teneantur ad sacrificium Deo offerendum.

(CONCLUSIO. — Omnes teneantur aliquod interius sacrificium Deo offerre (devotam videlicet mentem); et exterius sacrificium eorum ad quæ ex præcepto teneantur, sive sint virtutum actus, sive certæ et determinatæ oblationes.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2). Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad

rieur : tous les hommes sont tenus de l'offrir à Dieu, car ils doivent tous lui présenter les hommages d'un cœur dévot. Ensuite le sacrifice extérieur qui, figurant celui-là, se subdivise en deux. Le premier est celui qui tire tout son mérite et toute sa bonté de ce qu'il offre une chose extérieure à la Majesté divine en protestation d'honneur et de soumission. Les hommes ont, relativement à ce sacrifice, des obligations différentes selon qu'ils sont ou ne sont pas sous la loi : ceux qui sont sous la loi nouvelle doivent offrir spécialement les sacrifices qu'elle prescrit ; ceux qui n'étoient pas sous l'ancienne loi, devoient faire, selon les exigences du temps et du lieu, des choses extérieures à l'honneur du souverain Etre, mais rien ne les obligeoit d'offrir tels ou tels holocaustes. Le second sacrifice extérieur consiste dans les actes de vertu, dans les bonnes œuvres qu'on accomplit à la gloire de Dieu. Parmi ces œuvres, les unes sont de précepte et obligent tous les hommes, les autres sont de surérogation et n'obligent pas tous les hommes.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Tous les hommes n'étoient pas obligés d'offrir précisément les sacrifices que prescrivait l'ancienne loi ; mais tous étoient tenus, comme nous l'avons expliqué, d'offrir des sacrifices, soit intérieurs, soit extérieurs.

2<sup>o</sup> Bien que tous les hommes ne connoissent pas explicitement l'intime signification des sacrifices, tous la connoissent du moins implicitement, de même qu'ils ont tous la foi implicite.

3<sup>o</sup> Les prêtres offrent, non-seulement pour eux-mêmes, mais encore pour les autres, les sacrifices qui se rapportent spécialement au culte divin ; mais il est, comme on a dû le voir, d'autres sacrifices que tout homme peut offrir pour soi-même (1).

(1) Résumons notre question. *La loi naturelle* nous prescrit de faire, en protestation d'honneur et de soumission, des sacrifices à Celui qui est le principe de notre être et la fin de notre félicité ; et comme Dieu seul est ce principe et cette fin, nous ne devons offrir le sacrifice qu'à Dieu seul. Le sacrifice intérieur, qui consiste dans l'hommage d'un cœur pur,

quod omnes tenentur; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege novâ vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege : nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda, secundum legis præcepta; illi verò qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius faciendâ in honorem divinum, secundum condecensiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinatè ad hæc vel ad illa. Aliud verò exterius sacrificium est, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum qui-

dam cadunt sub præcepto, ad quos tenentur omnes; quidam verò sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia (interiora vel exteriora), ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis non omnes sciant explicitè virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicitè, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est (qu. 2, art. 7).

Ad tertium dicendum, quòd sacerdotes offerunt sacrificia quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis; quædam verò sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet.

## QUESTION LXXXVI.

Des oblations et des prémices.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Les hommes sont-ils tenus, par nécessité de précepte, de faire des oblations? 2° Ne sont-elles dues qu'aux prêtres? 3° Peut-on y consacrer toutes les choses possédées licitement? 4° Tous les hommes sont-ils tenus de payer les prémices.

## ARTICLE I.

*Les hommes sont-ils tenus, par nécessité de précepte, de faire des oblations?*

Il paroît que les hommes ne sont pas tenus, par nécessité de précepte, de faire des oblations. 1° Comme nous l'avons dit en son lieu, les hommes ne sont pas tenus sous l'Évangile d'accomplir les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi. Or les oblations sont commandées par les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi; car le Seigneur y dit, *Exode*, XXIII, 14: « Vous célébrerez des fêtes en mon honneur trois fois chaque année; » et plus loin, 15: « Vous ne paroîtrez point en ma présence les mains vides. » Donc les hommes ne sont pas tenus par nécessité de précepte, sous l'Évangile, de faire des oblations.

2° Avant que les oblations ne soient faites, elles dépendent de la volonté de l'homme; car lorsque le Seigneur nous dit, *Matth.*, V, 23: « Si vous offrez votre don à l'autel..., » il nous fait entendre qu'il nous est libre de l'offrir ou non; après que les oblations sont faites, il n'y a plus lieu de

est l'acte spécial de la religion; mais le sacrifice extérieur, comprenant toutes les œuvres faites à la gloire de Dieu, peut être l'acte de toutes les vertus. Or tous les hommes sont tenus d'offrir à Dieu, d'abord le sacrifice intérieur, ensuite les sacrifices extérieurs que la loi leur prescrit.

## QUÆSTIO LXXXVI.

*De oblationibus et primitiis, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis.

Et circa hoc queruntur quatuor. 1° Utrum aliqua oblationes sint de necessitate præcepti. 2° De quibus oblationes debeantur. 3° De quibus rebus fieri debeant. 4° Specialiter de obligationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

## ARTICULUS I.

*Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore

Evangelii teneantur ad observanda ceremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1, 2, qu. 103, art. 3 et 4). Sed oblationes offerre, ponitur inter ceremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim *Exod.*, XXIII: « Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabit; » et postea subditur: « Non apparebis in conspectu meo vacuus. » Ergo ad oblationes non teneantur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit *Matth.*, V: « Si offers munus tuum ad altare, » quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquam autem obla-

les offrir une seconde fois. Donc les oblations ne peuvent être de nécessité de précepte.

3<sup>o</sup> Quand le chrétien ne veut pas rendre à l'Eglise ce qu'il lui doit, on peut l'y contraindre par le refus des sacrements. Or il n'est pas permis de refuser les sacrements de l'Eglise à celui qui ne veut point faire d'oblations ; car un décret du sixième concile dit, *Causa*, I, qu. 1 : « Le prêtre qui distribue la sainte communion ne doit rien exiger de celui qui la reçoit ; s'il viole cette défense, qu'il soit déposé. » Donc les oblations ne sont pas de nécessité de salut.

Mais le pape Grégoire VII dit dans le concile de Rome, XIII, 1 : « Tous les chrétiens doivent, dans les messes solennelles, faire à Dieu quelque offrande. »

(CONCLUSION. — Les chrétiens sont obligés de faire, non pas les oblations prescrites par l'ancienne loi, mais les offrandes établies sous la loi nouvelle.)

Comme nous l'avons vu dans la question précédente, on appelle *oblation* ce qu'on offre pour le culte divin. Quand la chose donnée pour servir au culte, comme pour faire un rite sacré, doit être changée, consumée, détruite, c'est une oblation tout ensemble et un sacrifice ; d'où l'Ecriture dit, *Exode*, XXIX, 18 : « Vous offrirez le bœuf en le brûlant tout entier sur l'autel, car c'est l'oblation du Seigneur et une hostie dont l'odeur lui est très-agréable ; » et *Lévitic.*, II, 1 : « Lorsqu'un homme présentera au Seigneur une oblation en sacrifice, son oblation sera de pure farine ; » mais quand la chose offerte doit être consacrée au culte dans son état naturel ou servir au ministre du sanctuaire, il y a oblation seulement et non plus sacrifice. Or, lorsqu'on prend les oblations de cette dernière manière, dans le sens propre, rien ne les commande ; elles sont volontaires de leur nature, conformément à ce texte, *Exode*, XXV, 2 : « Vous les

tiones sunt factæ, non restat locus iteratò offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundùm illud decretum sextæ synodi, quod habetur I, qu. 1 : « Nullus qui sacram communionem dispensat, à percipiente gratiam aliquid exigit ; si verò exegerit, deponatur. » Ergo non tenentur homines ex necessitate salutaris ad oblationes.

Sed contra est, quod Gregorius dicit : « Omnis Christianus procuret ad missarum solemnia aliquid Deo offerre. »

(CONCLUSIO. — Tenentur homines, non qui-

dem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur : ita quòd si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacram quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium ; unde *Exod.*, XXIX, dicitur : « Offeres totum arietem in incensum super altare ; oblatio est Domino, odor suavissimus victimæ Dei ; » et *Lévitic.*, II, dicitur : « Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Domino, similia erit ejus oblatio : » si verò sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio, et non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quòd voluntariè offerantur, secundùm illud

recevrez de ceux qui les présenteront avec une pleine volonté. » Cependant il est quatre causes qui peuvent les rendre obligatoires. D'abord les conventions, comme lorsqu'on reçoit une terre de l'Eglise à charge de lui faire certaines oblations à titre de redevances annuelles. Les promesses ou les legs, quand on fait à l'Eglise, par donation entre vifs ou par testament, l'offrande d'un meuble ou d'un immeuble qui doit être cédé plus tard, soit en nature, soit en valeur. Après cela les besoins de l'Eglise, lorsque ses ministres n'ont pas les moyens nécessaires à leur entretien. Enfin la coutume; car les fidèles sont obligés de faire, dans certaines solennités, les offrandes établies par l'usage. Néanmoins, dans les deux derniers cas, les oblations restent libres sous un rapport, à l'égard de la quantité ou de l'objet.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Ce qui oblige les chrétiens de faire des offrandes, ce ne sont pas les solennités mosaïques, mais les causes que nous avons expliquées.

2<sup>o</sup> Avant que les oblations ne soient faites, on peut être tenu de les faire par la première, par la troisième et la quatrième cause posée tout à l'heure; puis après qu'on a promis ou qu'on s'est engagé de les faire, on est encore tenu de les accomplir par la deuxième cause, car les fidèles doivent acquitter les engagements qu'ils ont contractés envers l'Eglise.

3<sup>o</sup> Celui qui ne fait point les offrandes qu'il est dans l'obligation de faire, peut y être contraint par le refus des sacrements; mais c'est le supérieur ecclésiastique qui doit prononcer cette peine et non le prêtre à qui sont dues les oblations, de crainte qu'il ne paroisse exiger quelque chose pour la distribution des mystères de Dieu.

*Exod.*, XXV : « Ab homine qui offert altareus, accipietis eas. » Potest tamen contingere quòd aliquis ad oblationes teneatur quadroplici ratione: Primò quidem, ex præcedenti conventionem, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census. Secundò, propter præcedentem deputationem sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquat testamentò Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam. Tertio modo, propter Ecclesiæ necessitatem, puta si ministri Ecclesiæ non habent unde sustententur. Quartò, propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solennitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quædam

modo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nova lege homines non tenentur ad oblationes, causâ solennitatum legalium, ut in *Exodo* dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et atequam fiant (sicut in primo, et tertio, et quarto modo), et etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum; non per ipsam sacerdotem cui oblationes faciendæ sunt, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

## ARTICLE II.

*Les oblations ne sont-elles dues qu'aux prêtres?*

Il paroît que les oblations ne sont pas dues seulement aux prêtres. 1<sup>o</sup> Les principales oblations sont celles des victimes. Or les offrandes faites aux pauvres sont désignées sous le nom d'*hosties*, dans l'Écriture; car saint Paul dit, *Hebr.*, XIII, 16 : « Souvenez-vous d'exercer la bienfaisance et de faire part aux autres de vos biens, car c'est par de telles hosties qu'on se rend Dieu favorable. » Donc les oblations sont dues aux pauvres plutôt qu'aux prêtres.

2<sup>o</sup> Les moines ont une partie des oblations dans beaucoup de paroisses. Or la condition des prêtres séculiers, comme le dit saint Jérôme, est autre que celle des moines (1). Donc on ne doit pas faire des oblations seulement aux prêtres.

3<sup>o</sup> Les laïques peuvent, avec le consentement de l'Église, acheter les oblations, les pains et les autres choses. Or ils n'achètent ces objets que pour les employer à leur usage. Donc les oblations peuvent appartenir aux laïques aussi bien qu'aux prêtres.

Mais le Pape Damas dit, *Can.*, X, qu. 1 : « Les prêtres, qui vaquent au service de Dieu tous les jours, ont seuls le droit d'employer à leur nourriture les oblations faites dans l'Église; car, sous l'ancienne alliance, le Seigneur ne permit qu'à Aaron et à ses fils de manger des pains sacrés. »

(1) *De lauds vitæ solit.*, *Epist. ad Heliod.* : « La condition des prêtres séculiers n'est pas la même que celle des moines. Les moines labourent, cultivent, arrosent de leurs sueurs le champ du Seigneur : ils doivent partager la moisson. Mais quand le prêtre séculier, nourri dans la mollesse ou dans la vanité du monde, craint ou rougit de mettre la main à la charrue, de quel droit recueillerait-il les gerbes dans son grenier? Portez, portez la hache à la racine de cet arbre stérile; pourquoi occupe-t-il la terre? » Le plus haut dignitaire aussi bien et plus que le terrassier, quiconque reçoit une rétribution de son travail, gage, traitement, honoraire, n'importe le nom, vend sa journée; chaque goutte de sueur qu'il refuse à son devoir, est une injustice. Pourquoi donc le travail est-il presque toujours en raison inverse du traitement?

## ARTICULUS II.

*Utrum solùm sacerdotibus debeantur oblationes.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd oblationes non solùm sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipue videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ* dicuntur, secundùm illud *Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus. » Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

3. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est

causa clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit. Ergo non solùm sacerdotibus oblationes debentur.

8. Præterea, laici de voluntate Ecclesie emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est, quod dicit *Canon* Damiani Papæ, et habetur X, qu. 1 : « Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere; quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filius ejus (*Levit.*, XXIV, vers. 8).

(CONCLUSION. — Puisque les prêtres gèrent les intérêts du peuple auprès de Dieu, ils ont le droit de recevoir des oblations, qu'ils peuvent non-seulement employer à leur usage, mais consacrer à l'entretien du culte et au soulagement des pauvres.)

Le prêtre est établi comme intermédiaire entre Dieu et le peuple, ainsi que l'Esprit saint le dit de Moïse (1); il doit, d'une part, dispenser au peuple les dogmes et les sacrements de Dieu; d'une autre part, offrir à Dieu les prières, les sacrifices et les oblations du peuple, selon cet oracle, *Hebr.*, V, 1 : « Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre les dons et les sacrifices pour les péchés. » En conséquence les oblations faites à Dieu par le peuple appartiennent aux prêtres, qui peuvent non-seulement les employer à leur usage, mais les dispenser fidèlement; ils doivent les consacrer, partie à l'entretien du culte divin; partie à leur propre nourriture, parce que « ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel, » selon saint Paul (2); partie au soulagement des pauvres, qui doivent être (autant que possible) entretenus des biens de l'Eglise, car le Seigneur avoit une bourse pour les pauvres, comme le remarque saint Jérôme (3).

Je réponds aux arguments : 1° Bien que les aumônes faites aux pauvres

(1) Le saint conducteur des Hébreux dit, *Deutr.*, V, 5 : « J'ai été l'entremetteur et le médiateur entre le Seigneur et vous, pour vous annoncer ses paroles. »

(2) *I Cor.*, IX, 7 et suiv. : « Qui jamais fit la guerre à ses dépens? Qui plante une vigne, et ne mange pas de son fruit? Qui paît un troupeau, et ne mange point du lait du troupeau? Dis-je cela selon l'homme, ou la loi ne le dit-elle pas? Car il est écrit dans la loi de Moïse : Tu ne liras pas la bouche du bœuf qui foule les gerbes? Est-ce que Dieu a souffi des bœufs? N'est-ce pas pour nous qu'il dit cela? Car pour nous il est écrit, que qui laboure doit labourer dans l'espérance; et qui foule, dans l'espérance de recueillir le grain. Si nous avons semé en vous des biens spirituels, est-ce grand'chose si nous moissonnons de vos biens temporels?... Ne savez-vous pas que les ministres du temple mangent de ce qui est offert dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel? »

(3) Jésus étant venu à Capharnaüm, comme on lui demandoit le tribut, il dit à Pierre, *Matth.*, XVII, 26 : « Pour ne point les scandaliser, va-t'en à la mer, jette l'hameçon, prends le premier poisson qui montera et lui ouvre la bouche : tu y trouveras une pièce d'argent de quatre drachmes, et l'ayant prise, donne-la leur pour moi et pour toi. » Sur quoi saint Jérôme

(CONCLUSIO. — Cùm sacerdos medius sit inter Deum et populum, ei sunt à populo oblationes exhibendæ, non solum ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his quæ ad divinum spectant cultum et in usus et sustentationem pauperum.)

Respo. deo dicendum, quod Sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur *Deut.*, V; et ideo ad eum pertinent divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterum, ea quæ sunt populi (puta preces et sacrificia et oblationes) per eum Domino debent exhiberi, secundum illud Apostoli *ad Hebr.*, V : « Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro homi-

nibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. » Et ideo oblationes quæ à populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent; partim quidem, expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum; partim verò in his quæ pertinent ad proprium victum, quia « qui altari deserviunt cum altari participant » (ut dicitur *I ad Cor.*, IX), partim etiam in usus pauperum, qui sunt (quantum fieri potest) de rebus Ecclesiæ sustentandi, quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit *super Matth.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ

ne soient pas proprement des sacrifices, on les désigne néanmoins sous ce nom, parce qu'elles sont données par amour de Dieu. On peut les appeler aussi des *oblations*; mais il faut prendre ce terme, comme celui de *sacrifice*, dans le sens impropre, parce qu'elles ne sont pas offertes immédiatement au Seigneur. Pour les oblations proprement dites, elles ne sont pas remises entre les mains des pauvres par ceux qui les font, mais par les prêtres.

2<sup>o</sup> Les moines peuvent, comme les autres religieux, recevoir les offrandes à trois titres : d'abord comme pauvres, dans le partage du prêtre ou selon l'ordre de l'Eglise; ensuite comme exerçant le saint ministère, fonctions qui leur donnent le droit de recevoir les oblations faites volontairement; enfin comme pasteurs des paroisses, d'où ils perçoivent les oblations en qualité de recteurs des églises.

3<sup>o</sup> Quand les oblations ont été consacrées par les prières de l'Eglise, elles ne peuvent être cédées à l'usage des laïques, non plus que les vases et les ornements sacrés, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre le canon du pape Damase; mais quand elles n'ont pas été consacrées, les prêtres peuvent les céder à l'usage des laïques, soit par don, soit par vente.

### ARTICLE III.

*Peut-on consacrer aux oblations toutes les choses possédées licitement ?*

Il paroît qu'on ne peut consacrer aux oblations toutes les choses possédées licitement. 1<sup>o</sup> Le droit romain dit : « La femme de mauvaise vie agit

dit : « Pourquoi ce miracle ? Jésus n'avoit-il point d'argent, est-ce que Judas ne portoit pas une bourse ? Oul, Jésus avoit une bourse, mais c'étoit la bourse des pauvres ; il ne vouloit point employer à son usage ce qu'elle renfermoit. Profonde abnégation, divine charité ! »

pauperibus dantur, sicut non propriè sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, in quantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non propriè dictæ, quia non immediatè Deo offeruntur. Oblationes verò propriè dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem Sacerdotum.

Ad secundum dicendum, quòd monachi (sive alii Religiosi) possunt oblationes recipere tripliciter : uno modo sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesie; alio modo, si sint ministri altaris, tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas; tertio modo, si parochiæ sunt eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesie rectores.

(1) Colligitur ex Ulpiano jurisconsulto super legem : *Etsi ob stuprum*. §. *Quòd si meretricis*.

Ad tertium dicendum, quòd oblationes postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vaso et vestimenta sacra : et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papæ : illa verò quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum; sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

### ARTICULUS III.

*Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis. Quia secundum iura humana (1), « turpiter facit meretrix in hoc quòd

(1) Colligitur ex Ulpiano jurisconsulto super legem : *Etsi ob stuprum*. §. *Quòd si meretricis*.



honteusement, mais ne reçoit pas honteusement, » de sorte qu'elle possède d'une manière licite. Cependant il n'est pas permis de faire des oblations du prix de son ignominie; car il est écrit, *Deutr.*, XXIII, 18 : « Vous n'offrirez point dans la maison du Seigneur votre Dieu, la récompense de la prostitution. » Donc on ne peut consacrer aux oblations toutes les choses possédées licitement.

2<sup>e</sup> La loi défend pareillement, *ibid.*, d'offrir dans la maison de Dieu le prix d'un chien. Or le prix de cet animal vendu justement est possédé de même. Donc il n'est pas permis d'offrir en oblation toutes les choses possédées justement.

3<sup>e</sup> Le prophète dit, *Malachie*, I, 8 : « Si vous offrez une bestie boiteuse ou malade, n'est-ce pas mal ? » Or on peut posséder justement l'animal qui a ces défauts. Donc toutes les choses possédées justement ne peuvent être offertes en oblation.

Mais le Sage dit, *Prov.*, III, 9 : « Honorez le Seigneur de votre bien. » Or tout ce que l'homme possède justement est son bien. Donc on peut faire des oblations de tout ce qu'on possède légitimement.

(CONCLUSION. — A considérer les choses en elles-mêmes, rien n'empêche sous la loi nouvelle de consacrer aux oblations tout ce qu'on possède licitement; mais il peut se faire accidentellement, à raison du dommage causé, du scandale donné, du mépris appelé sur le culte, qu'il ne soit pas permis d'offrir à Dieu des biens dont on a la légitime possession.)

Nous lisons dans saint Augustin, *De verbis Domini*, XXXV : « Lorsque vous avez dépouillé le faible, si le juge consentoit pour une partie de ses dépouilles à vous accorder une sentence favorable, telle est la force de la justice que cette condescendance criminelle soulèveroit votre désapprobation; eh bien, Dieu n'est pas ce que vous ne devez pas être (1). « C'est

(1) Saint Augustin cite d'abord le mot des *Proverbes* : « Honorez le Seigneur de votre bien; » puis il dit, littéralement : « Faites l'aumône ou des oblations du fruit de votre tra-

est meretrix, non tamen turpiter accipit, » et ita licitè possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud *Deut.*, XXIII : « Non offerre mercedem prostibuli in domo Domini Dei tui. » Ergo non licet facere oblationem de omnibus licitè possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quòd pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quòd pretium canis justè venditi, justè possidetur. Ergo non licet de omnibus justè possessis oblationem facere.

3. Præterea, *Malach.*, I, dicitur : « Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est? » Sed claudum et languidum animal est justè possessum. Ergo videtur quòd non de omni justè possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est, quòd dicitur *Prov.*, III :

« Honora Dominum de tua substantia. » Ad substantiam autem hominis pertinet quicquid justè possidet. Ergo de omnibus justè possessis potest fieri oblatio.

(CONCLUSIO. — De injustè acquisitis et possessis non licet oblationem facere; de aliis verbè omnibus justè possessis, quia secundum legem novam omnia creatura est munda (quantum ex se est) oblatio fieri potest; per accidens tamen (ut patet, si quidpiam vergat in alterius detrimentum) de eo oblationem facere non dicitur.)

Respondet dicendum quòd Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (*Serm.* XXXV) : « Si deprædaveris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui iudici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiam ut et tibi displiceret; non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec

d'après cela que l'Esprit saint dit, *Eccl.*, XXXIV, 21 : « L'oblation de qui sacrifie d'un bien d'iniquité est souillée. » On voit donc qu'il n'est pas permis de consacrer aux oblations les choses acquises et possédées contre la justice. D'une autre part l'ancienne loi, qui prescrivait un culte figuratif, réputait certaines choses impures dans leur signification, et défendait pour cela de les offrir dans la maison du Seigneur. Mais la loi nouvelle ne considère aucune créature de Dieu comme immonde : « Tout est pur aux purs, » dit saint Paul, *Tite*, I, 15. A considérer donc les choses en elles-mêmes, on peut employer aux oblations tous les biens qu'on possède d'une manière licite; mais il peut se faire accidentellement, à raison des circonstances, qu'il ne soit pas permis de livrer sur les autels des choses dont on a la possession légitime. C'est ce qui arrive lorsque l'oblation tourne au préjudice d'un tiers, comme lorsque le fils veut offrir à Dieu, contre la défense du divin Maître, ce qui doit servir à la nourriture de son père (1); ou lorsque l'offrande doit donner du scandale, appeler du mépris sur le culte ou causer d'autres inconvénients semblables.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'ancienne loi défendait, à cause de l'impureté rituelle, d'offrir au Seigneur le prix de la prostitution; la loi nouvelle le défend à cause du scandale, de peur que le prêtre ne paroisse approuver le crime en en retirant du profit.

vail, avec ce que vous possédez légitimement. Quand vous offrez sur l'autel des biens que vous a donnés l'injustice, pensez-vous que Dieu fermera l'oreille aux plaintes de votre victime pour n'entendre que votre prière intéressée? espérez-vous de tromper le Juge qui sait tout, qui voit tout? Abusant de votre force et de votre puissance, vous avez dépouillé le faible; vous achetez avec une partie de ses dépouilles une ame vénale pour assurer une sentence favorable à votre cupidité; un juge inique vous livre l'objet de vos vœux; mais la force de la justice est telle, que cette condescendance criminelle soulève votre réprobation. Eh bien! croyez-vous que Dieu ressemble à ce Juge corrompu? N'élevez pas dans votre cœur un temple à une pareille idole. L'Être infiniment parfait n'est pas ce que vous ne devez pas être; il est meilleur que vous, plus juste que vous, lui qui est la source de toute justice. »

(1) Le Seigneur dit aux Pharisiens, *Matth.*, XV, 3 et suiv. : « Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu pour votre tradition? Dieu a dit : Honorez votre père et votre mère, et quiconque maudira son père ou sa mère, mourra de mort. Mais vous, vous dites : Quiconque dit à son père ou à sa mère : Tout don que j'offre à Dieu vous est utile, accomplit le précepte, quoiqu'il n'honore point son père ou sa mère; et vous détruisez le commandement de Dieu par votre tradition. »

tu. » Et ideo dicitur *Eccl.*. XXIV : « Immolant ex iniquo oblatio est maculata. » Unde patet quod de injustè acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat; sed in lege novâ, omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur *ad Tit.*, I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licitè possessis potest oblatio fieri; per accidens tamen contingit quod de aliquo licite pos-

sessis oblatio fieri non potest; puta, si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire (quod Dominus improbat *Matth.*, XV); vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prohibuit, propter immunditiam; in nova autem lege propter scandalum, ne videatur favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

2° Sous l'ancienne alliance, la loi frappoit le chien d'impureté lévitique. Quand les autres animaux ne pouvoient pour cause d'immondicité servir aux sacrifices, ceux qui les avoient offerts conservoient la faculté de les racheter et d'en livrer le prix sur l'autel du Seigneur, conformément à ce texte, *Lévit.*, XXVII, 27 : « Quand la bête est impure, celui qui l'a offerte la rachètera ; » mais le précepte défendoit d'offrir également et de racheter le chien, soit parce que cet animal étoit employé dans les sacrifices payens, soit parce qu'il figuroit l'injuste rapacité dont le fruit doit être banni des offrandes sacrées. Sous la loi chrétienne, au contraire, rien ne défend d'offrir à Dieu le prix d'un chien.

3° Trois choses rendoient illicite, sous l'ancienne alliance, l'oblation d'un animal aveugle ou boiteux. D'abord le défaut de l'objet ; car Malachie dit, dans le passage objecté : « Si vous présentez un animal aveugle pour victime, n'est-ce pas un mal ? » Or les sacrifices ne doivent renfermer rien de mauvais. Ensuite le mépris de Dieu ; d'où le prophète ajoute, *ibid.*, 12 : « Vous déshonorez mon nom en ce que vous dites : La table du Seigneur est devenue impure et ce que l'on y offre est méprisable, aussi bien que le feu qui le dévore (1). » Enfin le vœu, qui oblige de donner en bon état ce qu'on a promis ; et voilà pourquoi l'auteur inspiré dit encore, *ibid.*, 14 : « Malheur au trompeur qui, après avoir fait vœu d'offrir au Seigneur un animal sain, en sacrifie un malade. » Les mêmes raisons rendroient pareillement l'offrande illicite sous la nouvelle alliance ; mais quand elles n'existent pas, rien ne nous défend d'offrir des choses qui ont quelque défaut.

(1) Pourquoi tant de respect dans les sacrifices ? L'autel du Seigneur ne mérite pas de si grands égards : on peut y offrir des choses de vil prix, puisque le feu les consume.

Ad secundum dicendum, quòd canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur et eorum pretium poterat offerri, secundum illud *Levit.*, ult : « Si immundum animal est, redimet qui obtulerit ; » sed canis nec offerebatur, nec redimebatur, tum quia idololatriæ canibus utebantur in sacrificiis idolorum ; tum etiam quia significabant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

Ad tertium dicendum, quòd oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo ratione ejus ad quod offerebatur ;

unde dicitur *Malach.*, I : « Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est ; » sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundò, ex contemptu ; unde ibidem subditur : « Vos polluetis nomen meum in eo quod dicitis : mensa Domini contaminata est, et quod superponitur contemptibile est. » Tertio modo, ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit ; unde ibidem subditur : « Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino. » Et hæc causæ eadem manent in lege nova ; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

## ARTICLE IV.

*Tous les hommes sont-ils tenus de payer les prémices ?*

Il paroît que tous les hommes ne sont pas tenus de payer les prémices. 1<sup>o</sup> Sous l'ancienne alliance, après avoir donné la loi des premiers-nés, le Seigneur ajoute, *Exode*, XIII, 9 et 16 : « Cela sera comme un signe dans votre main ; » par où l'on voit que cette disposition de la législation mosaïque forme un précepte cérémoniel. Or les préceptes cérémoniels n'obligent pas sous la nouvelle alliance. Donc les chrétiens ne sont pas tenus de payer les prémices.

2<sup>o</sup> Le peuple juif offroit les prémices au Seigneur pour le remercier d'un bienfait particulier qu'il en avoit reçu ; la loi disoit, *Deuté.*, XXVI, 2 : « Vous prendrez les premiers de tous les fruits de votre terre... ; et vous approchant du prêtre qui sera en ce temps-là, vous lui direz : Je proteste aujourd'hui devant le Seigneur votre Dieu que je suis entré dans la terre qu'il avoit promis avec serment à nos pères de nous donner. » Donc les Juifs ont seuls été dans l'obligation d'acquitter les prémices (1).

(1) Le théologien qui aime à voir le fond des choses, ne lira pas sans plaisir la loi des prémices ; la voici, *Deuté.*, XXVI, 2 et suiv. : « Vous prendrez les prémices de tous les fruits de votre terre, et les ayant mises dans un panier, vous irez au lieu que votre Dieu le Seigneur aura choisi, afin que son nom y soit invoqué. Là, vous approchant du prêtre, vous lui direz : Je proteste aujourd'hui, devant le Seigneur votre Dieu, que je suis entré dans la terre qu'il avoit promis avec serment à nos pères de nous donner. Et le prêtre, prenant le panier de votre main, le mettra devant l'autel du Seigneur votre Dieu. Et vous direz en la présence du Seigneur votre Dieu : Lorsque le Syrien poursuivoit mon père, il descendit en Egypte et y demeura comme étranger ayant un petit nombre de personnes avec lui ; mais il s'accrut depuis jusqu'à former un peuple grand et puissant, qui se multiplia à l'infini. Cependant les Egyptiens nous affligèrent et nous persécutèrent, en nous accablant de charges insupportables. Mais nous criâmes vers le Seigneur Dieu de nos pères, qui nous exauça ; regardant favorablement notre affliction, nos travaux et l'extrémité où nous étions réduits, il nous tira d'Egypte avec une main forte, en étendant son bras ;... il nous a fait entrer dans ce pays, et nous a donné cette terre où coulent des ruisseaux de lait et de miel. C'est pourquoi j'offre maintenant les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnée. »

Sous l'ancienne alliance, les prémices et les oblations différoient en trois choses. Les enfants d'Israël offroient les prémices pour remercier Dieu de leur avoir donné la terre sainte et les fruits qu'elle produisoit ; ils faisoient les oblations pour entretenir le culte divin. Ensuite ils devoient présenter dans les prémices les plus beaux fruits de la terre ; ils pouvoient consacrer aux oblations toutes les choses qu'ils possédoient légitimement, à moins qu'elles ne fussent frappées d'immondicité légale. Enfin les prescriptions rituelles vouloient que les prémices

## ARTICULUS IV.

*Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia *Exod.* XIII, datâ lege primogenitorum, subditur : « Erit quasi signum in manu tua ; » et ita videtur esse præceptum ceremoniale. Sed ceremonialia non sunt servanda in

lege nova. Ergo necque primitias sunt solvenda.

2. Præterea, primitias offeruntur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibitio ; unde dicitur *Deuter.*, XXVI : « Tolles de cunctis frugibus tuis primitias ; accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum : Profectoer hodie coram Domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua juravit patribus nostris ut daret eam nobis. » Ergo alia nationes non teneantur ad primitias solvendas.

3<sup>o</sup> Les choses qu'on est tenu de payer doivent être déterminées. Or ni la loi nouvelle ni l'ancienne loi ne déterminent la valeur, la quantité des prémices. Donc on n'est pas tenu de les payer.

Mais le droit canon dit, XVI, 7: « Tout le peuple doit payer les prémices et les dîmes, car elles appartiennent de droit aux prêtres. »

(CONCLUSION. — Il est de droit naturel de rendre à Dieu quelques-unes des choses qu'on en reçoit; il étoit de droit divin sous l'ancienne alliance d'offrir au Seigneur, dans la personne des prêtres, une partie des premiers fruits; puis il est de droit ecclésiastique sous la nouvelle alliance de donner les prémices, selon les besoins des ministres du culte et d'après la coutume du pays.)

Les prémices sont une espèce d'oblation. En effet, sous l'ancienne alliance, le peuple les offroit au Seigneur en protestant de sa foi et de ses sentiments; le prêtre, prenant le panier qui les renfermoit, le mettoit sur l'autel, devant Dieu; puis le croyant qui faisoit l'offrande reprenoit: « Je présente les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnée. » Cette cérémonie sainte avoit un but spécial, de rendre des justes actions de grâces à la munificence suprême en témoignant que l'homme reçoit de Dieu les fruits de la terre et qu'il doit lui en rendre une partie, conformément à cette parole, I *Paral.*, XXIX, 14: « Nous vous présentons ce que nous avons reçu de votre main. » Et parce que nous devons donner à Dieu les choses les plus précieuses, la loi mosaïque ordonnoit de lui offrir en prémices une partie des meilleurs fruits. Et parce que les prêtres sont médiateurs entre Dieu et le peuple, les prémices offertes dans le temple revenoient à l'usage des prêtres; d'où nous lisons, *Nombres*, XVIII, 8: « Le Seigneur dit à Aaron: Je vous ai donné

servissent uniquement à la nourriture des prêtres; elles permettoient d'employer les oblations non-seulement à l'usage des lévites, mais encore à l'entretien du culte et au soulagement des pauvres.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in novâ lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est, quod dicitur XVI, quæst. 7: « Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sentimus, ab omni populo accipere. »

(CONCLUSIO. — Tenentur omnes de fructibus à se ex terra perceptis primitias solvere; in lege quidem veteri secundum legis determinationem, in nova verbò secundum regionis et Ecclesie consuetudinem.)

Respondeo dicendum, quòd primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur *Deuter.*, XXVI; unde et ibidem subditur: « Sas-

ciens sacerdos cartilinum (scilicet primitiarum) de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei tui; » et postea mandatur ei quòd dicit: « Idcirco nunc offero primitias frugum terre, quas Dominus dedit mihi. » Offerbantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se à Deo fractus terre percipere et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundum illud I *Paral.*, ult.: « Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. » Et quia Deo debemus exhibere id quod principium est, ideo primitiæ, quasi principium aliquid de fructibus terre, præceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos « constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum, » ideo primitiæ oblatæ à populo in usum sacerdotum cedebant; unde dicitur *Num.*, XVIII: « Locutus est Do-

la garde des prémices. » Ainsi donc, il est de droit naturel de consacrer à l'honneur de Dieu quelques-unes des choses qu'on en reçoit ; il étoit de droit divin sous l'ancienne loi d'offrir une partie des fruits de la terre à telles et telles personnes et dans telle et telle quantité ; puis il est de droit ecclésiastique sous la nouvelle loi de donner les prémices selon les besoins des ministres du culte et d'après la coutume des pays.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les rites cérémoniels étoient proprement le signe du futur, en sorte qu'ils cessèrent nécessairement lorsque ce futur devint présent par sa réalisation. Mais l'oblation des prémices signifioit un bienfait passé ; elle reposoit donc sur un devoir dicté par la raison naturelle, sur la reconnaissance ; elle devoit donc rester obligatoire dans sa prescription générale.

2<sup>o</sup> Les Juifs offroient les prémices pour un double bienfait, rendant grâces à Dieu non-seulement de les avoir introduits dans la terre promise, mais de leur donner les fruits de la terre ; d'où le peuple disoit dans le rite sacré, *Deutér.*, XXVI, 10 : « Je présente les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnée. » Or cette dernière raison de faire l'oblation sainte, existe pour tous les hommes. On peut dire pareillement que, si Dieu fit aux Juifs un bienfait particulier en leur donnant la terre de promission, il a accordé un bienfait général à tous les hommes en leur cédant le domaine de la terre ; car il est écrit, *Ps.* CXIII, 16 : « Il a donné la terre aux enfants des hommes. »

3<sup>o</sup> L'usage établi par la tradition chez le peuple de Dieu fixoit, comme le remarque saint Jérôme, le *maximum* des prémices à la quarantième partie des fruits et le *minimum* à la soixantième. Il paroîtroit donc que l'on doit sous la nouvelle alliance établir entre ces deux limites, selon la coutume des lieux, la valeur des offrandes pour les moissons ; mais la loi

minus ad Aaron : Ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum. » Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis à Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem; sed quòd talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesie, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patrie et indigentiam ministrorum Ecclesie.

Ad primum ergo dicendum, quòd ceremonia proprie erant in signum futuri; et ideo ad presentiam veritatis significatus cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii; ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis; et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quòd primitiæ offerrebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum; unde dicitur *Deuter.*, XXVI : « Offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi. » Et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quòd sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio, toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud *Psal.* CXIII : « Terram dedit filiis hominum. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, ex majorum traditione introductum est, quòd qui plurimum, quadragessimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam. Uude videtur quòd inter hos terminos sint primitiæ offerendæ, secundum consuetudinem patrie; rationabiliter tamen pri-

s'est sagement abstenue de poser aucun chiffre, de rien préciser, de rien déterminer à cet égard ; car les prémices rentrent dans les oblations qui, nous l'avons dit, sont libres de leur nature.

## QUESTION LXXXVII.

### Des dimes.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Est-on tenu, par nécessité de précepte, de payer les dimes ? 2° Doit-on les payer pour tous ses biens ? 3° Doit-on les payer aux prêtres ? 4° Les prêtres doivent-ils les payer eux-mêmes ?

### ARTICLE I.

*Est-on tenu, par nécessité de précepte, de payer les dimes ?*

Il paroît qu'on n'est pas tenu, par nécessité de précepte, de payer les dimes (1). 1° L'ancienne loi commandoit de payer les dimes dans ces paroles, *Lévit.*, XXVII, 30 : « Toutes les dimes de la terre, soit des grains, soit des fruits des arbres, appartiennent au Seigneur et lui seront consacrées ; » et ensuite, 32 : « Tous les dixièmes des bœufs, des brebis et des chèvres, et de tout ce qui passe sous la verge du pasteur, seront offerts à Dieu. » Or cette disposition légale ne peut être rangée parmi les préceptes moraux ; car la raison naturelle ne commande pas de donner la dixième partie de ses biens plutôt que la neuvième ou la onzième :

(1) Les dimes ecclésiastiques ont été détruites au milieu de l'épouvantable catastrophe et des crimes sans nom qui ont couvert la France de ruines et de sang dans le dernier siècle. La question que nous abordons n'offrira donc pas un intérêt immédiatement pratique au pas-

---

mitiarum quantitas non fuit determinata in lege; | modum oblationis; de cujus ratione est quòd sit  
quia sicut dictum est, primitiæ dantur per | voluntaria.

## QUESTIO LXXXVII.

### De decimis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de decimis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. 1° Utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti. 2° De quibus rebus sint decimæ dandæ. 3° Quibus debeant dari. 4° Quibus competat eas dare.

### ARTICULUS I.

*Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ho-

mines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet *Lévit.*, XXVII : « Omnes decimæ terræ, (sive de frugibus, sive de pomis arborum) Domini sunt ; » et infra : « Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ quæ sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit, sanctificabitur Domino. » Non autem potest compulari hoc inter præcepta moralia, quia ratio naturalis non dicit quòd decima pars debeat magis dari, quam

done l'ordonnance qui établissoit les dîmes formoit un précepte judiciaire, ou bien un précepte cérémoniel. Mais, nous l'avons dit, les préceptes cérémoniels ni les préceptes judiciaires de l'ancienne loi n'obligent sous la loi nouvelle. Donc on n'est pas tenu, par nécessité de précepte, de payer les dîmes sous la loi de grace.

2<sup>o</sup> Les seules choses que les hommes sont tenus d'observer sous la nouvelle alliance, ce sont celles que Jésus-Christ a commandées par les apôtres; car ce divin Législateur leur dit, *Matth.*, XXVIII, 19 et 20: « Allez donc, enseignez toutes les nations, ... leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; » et saint Paul dit de lui-même, *Actes*, XX, 27: « Je ne me suis point dérobé au devoir de vous annoncer toutes les volontés de Dieu. » Or ni l'enseignement de Jésus-Christ ni celui des apôtres ne renferment rien qui ordonne de payer la dîme; car ces paroles du Seigneur, *Matth.*, XXIII, 23: « Malheur à vous, scribes et pharisiens, qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin...; il falloit faire ces choses, et ne pas omettre les autres; » ces paroles, dis-je, se rapportent aux observances légales et concernent un temps qui n'est plus; si le passé: *Il falloit*, ne nous le montrait pas à lui seul, saint Hilaire nous l'apprendroit disant sur ce texte, *canon XXIV*: « On ne pouvoit omettre les dîmes des légumes, parce qu'elles avoient l'avantage de figurer l'avenir. » Donc on n'est pas tenu de donner la dîme sous la loi de grace.

3<sup>o</sup> Les observances légales ne sont pas plus obligatoires sous la loi nouvelle, qu'elles ne l'étoient avant l'ancienne loi. Or, avant l'ancienne loi, les dîmes n'étoient pas obligatoires par nécessité de précepte; elles ne pouvoient l'être que par vœu, comme dans cette circonstance, *Gen.*, XXVIII, 20 et 22: « Jacob fit un vœu, disant: Si Dieu demeure avec moi, s'il me protège dans le chemin où je marche, ... je lui offrirai

leur des ames; mais elle présente un grand intérêt spéculatif au philosophe, au théologien, à l'ami de l'Eglise. D'ailleurs il est urgent de revenir à l'étude du droit canon; c'est le plus sûr moyen d'en hâter le rétablissement parmi nous.

nona vel undecima: ergo vel est præceptum judiciale, vel ceremoniale. Sed, sicut supra dictum est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta ceremonialia, neque ad judicialia veteris legis: ergo homines nunc obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines observare tenentur tempore gratiæ, quæ à Christo per apostolos sunt mandata, secundum illud *Matth.*, ult.: « Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis; » et Paulus dicit *Act.*, XX: « Non enim subterfugi quo minus annuntiare vobis omne consilium Dei. » Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina apostolo-

id continetur de solutione decimarum;

nam quod Dominus de decimis dicit *Matth.*, XXIII: « Væ vobis qui decimatis mentham et anethum, etc., hæc oportuit facere, » ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur; dicit enim Hilarius super *Matth.* (*Canone XXIV*): « Decimatio olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti. » Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium, quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto; legitur enim *Genes.*, XXVIII, quod « Jacob vovit volum dicens: Si fuerit Deus mecum, et custodierit



la dime de tout ce qu'il m'aura donné. » Donc on n'est pas obligé de donner la dime sous la nouvelle loi.

4<sup>o</sup> On devoit, sous l'ancienne loi, donner trois sortes de dimes. D'abord celles des lévites, selon cette parole, *Nombres*, XVIII, 24 : « Ils (les lévites) se contenteront des oblations des dimes que j'ai séparées pour leur usage. » Ensuite celles qu'on donnoit tous les ans, comme il est dit, *Deutér.*, XIV, 22 et 23 : « Vous mettrez à part chaque année le dixième de tous les fruits que vous recevrez de la terre ; et vous mangerez en la présence du Seigneur votre Dieu, au lieu qu'il aura choisi. » Enfin celles qu'on payoit tous les trois ans, d'après ce qu'on lit, *ibid.*, 28 et 29 : « La troisième année, vous séparerez un autre dime de tous les biens qui vous seront venus, et vous les mettrez en réserve dans vos maisons ; et le lévite qui n'a pas d'autre part dans la terre que vous possédez, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui sont parmi vous, viendront en manger et se rassasier. » Or, de ces trois sortes de dimes, on n'est tenu de ne donner ni la deuxième ni la troisième. Donc on n'est pas obligé non plus de payer la première.

5<sup>o</sup> Quand on doit une chose sans détermination de temps, on pêche dès qu'on néglige de la payer. Si donc on étoit tenu de payer les dimes sous la loi nouvelle, tous ceux qui habitent des terres où l'on n'acquitte pas ces sortes de redevances seroient dans l'état de péché mortel, et les prêtres pécheroient aussi grièvement en ne faisant point accomplir ce devoir de justice : double conséquence qu'on ne peut admettre. Donc on n'est pas tenu de payer la dime sous la loi de grace.

Mais saint Augustin dit, *De tempore*, *Serm.* CCXIX, et le droit canon répète ces paroles, XVI, 1 : « Les dimes sont dues légitimement, et ceux qui refusent de les donner retiennent le bien d'autrui. »

me in via qua ambulo, etc., cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. » Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitæ; dicitur enim *Num.*, XVIII : « Levitæ decimam oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi. » Erant quoque aliæ decimæ de quibus legitur *Deut.*, XIV : « Decimarum partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu Domini Dei tui, in loco quem elegerit Deus. » Erant quoque et aliæ decimæ de quibus ibidem, subditur : « Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, et repones intra januas tuas; venietque Levita qui aliam non habet partem,

neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur. » Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimæ non solvantur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, etc. habetur XVI. (qu. 1) : « Decimæ ex decimis requiruntur; et qui eas dare noluerint, eas alienas invadunt. »

(CONCLUSION. — La dime est de droit naturel dans l'obligation d'entretenir les ministres du culte divin, et de droit ecclésiastique dans la détermination des subsides qu'on doit leur accorder.)

On donnoit les dimes sous l'ancienne loi pour l'entretien des ministres du culte : « Apportez, disoit le Seigneur, *Malachie*, III, 10, toutes les dimes dans mes greniers, afin qu'on ait de quoi se nourrir dans ma maison. » En conséquence le précepte de la dime étoit en partie moral, dicté par la raison naturelle ; en partie judiciaire, fondé sur l'institution divine. En effet, que le peuple pourvoie aux besoins des prêtres qui remplissent les fonctions sacrées pour son salut, la raison naturelle le veut impérieusement, tout comme elle lui commande de fournir à l'entretien des princes, des magistrats, des soldats, de tous ceux qui se dévouent au bien général ; aussi l'apôtre saint Paul, pour établir le devoir des ouailles envers les pasteurs, invoque-t-il ce qui se passe parmi les hommes : « Qui jamais, dit-il, I *Cor.*, IX, 7, fit la guerre à ses dépens ? qui plante une vigne, et ne mange pas de son fruit ? » Mais quelle partie, quelle quantité de ses biens le peuple doit-il consacrer à l'entretien des ministres du culte divin ? Le droit naturel ne le détermine pas ; c'est la législation divine qui fixa ce point d'après les exigences de l'époque, selon les conditions de l'état social, chez les Hébreux. Le peuple juif étoit divisé en douze tribus ; et la dernière, celle de Lévi, consacrée dans tous ses membres au ministère sacré, n'avoit pas de terre où elle pût recueillir sa subsistance. Il fut donc établi que les autres tribus lui donneroient la dixième partie de leurs revenus ; contribution qui devoit assurer aux lévites une existence honorable, et dont le chiffre prévoyoit les pertes et les retenues qu'amèneroit la négligence et peut-être la mauvaise volonté. Le montant de la dime fut donc fixé comme par une sentence du juge, ainsi que plusieurs choses qui avoient aussi

(CONCLUSIO. — Tenentur omnes ad decimarum solutionem, et jure naturæ et Ecclesiæ institutione, cujus arbitrio aliam partem quam decimam solvendam esse statui posset.)

Respondeo dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, *Malach.*, III : « Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea. » Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali ratione ; partim autem erat judiciaire, ex divina institutione robor habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et his qui communi utilitati invigilant (scilicet principibus et militibus et aliis hujusmodi) stipendia victus debentur à populo ; unde et Apostolus

hoc probat, I *ad Cor.*, IX, per humanas consuetudines, dicens : « Quis militat suis stipendiis unquam ? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit ? » Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus, non est de jure naturali, sed est introducta institutione divinâ, secundum conditionem illius populi cui lex dabatur ; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus (scilicet Levitica), quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat unde sustentaretur. Unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciaire, sicut et alia multa specialiter in

pour but de maintenir l'égalité de la justice dans l'état politique et social des Juifs. Ces sortes de déterminations légales s'appellent des *préceptes judiciaires*; ce qui n'empêche pas, toutefois, qu'elles n'aient significé secondairement des choses futures, ainsi que tous les faits du peuple élu, conformément à cette parole, I *Cor.*, X, 11 : « Tout lui arrivoit en figure. » Les préceptes judiciaires se rapprochoient en cela des préceptes cérémoniels, qui avoient pour but primordial de symboliser l'avenir. Le précepte de la dime annonçoit donc une chose future, laquelle ? Comme le nombre *dix* est le signe de la perfection (car il forme en quelque manière la fin du nombre, la limite que les chiffres ne dépassent point, mais au-delà de laquelle ils se répètent) celui qui donnoit la dixième partie de ses biens en se réservant les neuf autres, protestoit figurément que l'imperfection constituoit son apanage naturel et qu'il devoit attendre de Dieu la perfection que le Christ viendrait apporter aux hommes. Cependant la disposition légale dont nous parlons n'étoit pas un précepte cérémoniel pour autant; elle formoit, comme on l'a vu tout à l'heure, un précepte judiciaire. Nous avons assigné précédemment, entre ces deux sortes de préceptes, la différence que voici : il n'est pas permis d'observer les préceptes cérémoniels sous la loi de grace; mais si les préceptes judiciaires ne lient plus les consciences, rien n'empêche de les observer, ils peuvent même recouvrer leur force obligatoire par l'autorité du législateur : ainsi la loi mosaïque vouloit, *Exode*, XXII, 1, que celui qui avoit dérobé une brebis en rendit quatre; si le chef souverain d'un Etat sanctionnoit de nouveau ce précepte judiciaire, ses sujets seroient tenus de s'y conformer. Eh bien, l'autorité légitime, l'Eglise a rétabli, dans sa condescendance pour ses enfants, la loi de la dime : elle n'a pas voulu que le peuple de la nouvelle alliance donnât aux ministres du culte

Illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem. Quæ *judicialia præcepta* dicantur, licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I *ad Cor.*, X : « Omnia in figura contingebant illis. » In quo conveniebant cum ceremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis persolvendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi « primus limes numerorum, » ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur (quasi in quodam signo) ad se pertinere imperfectionem, perfectionem verò quæ erat futura per Christum, esse expectandam à

Deo. Nec tamen propter hoc est ceremoniale præceptum, sed judiciale, ut dictum est. Est autem hæc differentia inter ceremonialia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus (1, 2, qu. 10, art. 3), quod ceremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia verò, etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato, et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuuntur autoritate eorum quorum est condere legem : sicut præceptum judiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur *Exod.*, XXII; quod si ab aliquo rege statuat, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est autoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundum quamdam humanitatem, ut scilicet non minus populus novæ legis ministris novi Testamenti exhiberet, quam populus ve-

réal plus que le peuple de l'ancienne alliance donnoit aux ministres du culte figuratif; et cependant le peuple chrétien est tenu à de plus grandes choses que le peuple juif, conformément à cette parole, *Math.*, V, 20 : « Si votre justice n'abonde plus que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux; » d'ailleurs les prêtres qui immolent la victime céleste ont, comme le montre saint Paul, *II Cor.*, III, 6 et suiv., une plus grande dignité que les prêtres qui sacrifioient des boucs et des génisses. On voit donc que les chrétiens sont tenus de payer les dîmes, partie de droit naturel, partie de droit ecclésiastique. Au reste, si les circonstances et le bien général l'exigeoit, l'Eglise pourroit changer la base de cette contribution sainte en ordonnant de donner, non plus la dixième partie de son revenu, mais la neuvième, la onzième ou une autre (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Ce qu'on vient de lire réfute la première objection.

2<sup>o</sup> Le Seigneur et l'Apôtre ont proclamé le précepte de la dîme dans sa partie morale : le Seigneur quand il a dit, *Math.*, X, 10 : « L'ouvrier mé-

(1) Dans les siècles d'ignorance et de servitude, nos pères donnoient sur les terres de l'Eglise la dixième partie des récoltes quand ils en faisoient, et ne donnoient rien quand ils ne récoltoient rien; aujourd'hui, dans le siècle des lumières et de la liberté, l'impôt et le dîme nous réclament, alors même que nos champs sont restés stériles, le tiers de la récolte des meilleures années, c'est là le chiffre officiel de la statistique.

Les disciples de Lamenais répétoient après le maître : « La liberté ne se donne pas, elle se prend. » Nous l'avons prise en 93, la liberté, comme nous premier père la prit dans le paradis terrestre et Lucifer dans le ciel, comme la prennent tous les pécheurs. On dispute sur le résultat; mais il est un fait qui défie toute contestation : tandis que l'ignorance ou l'adulation nous cris que nous sommes le peuple le plus heureux de la terre, les hommes qui ont vu, comparé, jugé, disent que le cultivateur travaille beaucoup plus et dépense beaucoup moins en France que dans les pays qui gémissent encore sous la tyrannie cléricalle. La rébellion, toujours mauvaise de sa nature, produit toujours le même effet; elle ne diffère jamais, dans le résultat, qu'à raison de sa plus ou moins grande gravité.

Saint Augustin disoit aux chrétiens de son temps, *serm.* CCXIX, *De tempore*, ou *serm.* I, *Dominica XII post Trinit.* : « La dîme est l'impôt du Christ, de ses ministres et de ses membres souffrants... donnez donc le tribut des prêtres et des pauvres. En acquiesçant cette imposition sainte, vous vous assurez les biens du ciel et ceux de la terre; comment favoriseriez-vous l'orgueil de vous faire vanter à cette double bénédiction? Le Seigneur vous accorde tout, afin que vous lui rendiez quelque chose; vous retenez la dixième partie qu'il retienne, il vous retirera le neuf qu'il vous abandonne. » *Et Homil.*, XLVIII : « Nos pères avoient été si en abondance parce qu'ils payoient la dîme; la dîme est venue avec l'impôt. Nous avons refusé la part de Dieu, l'exécuteur nous a ravi notre part à nous; ce qui ne rapportoit rien au Christ, a été enlevé par le dîme. »

teris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cum tamen populus nove legis ad majora obligetur, secundum illud *Math.*, V : « Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et phariseorum, non intrabitis in regnum celorum; » et cum ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quam ministri veteris Testamenti, ut probat apostolus, *II ad Cor.*, III. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum

homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesie; que tamen pensatis opportunitatibus temporum et personarum, possit aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primam.

Ad secundam dicendum, quod preceptum de solutione decimarum, quantum ad illud quod est morale, datum est in Evangelio à Domino, ubi

rite sa récompense ; » l'Apôtre comme on le voit I *Cor.*, IX, 6 et suiv. ; puis il a été réservé à l'Eglise de le déterminer dans sa partie judiciaire, relativement à la partie des biens qu'on doit donner aux ministres du culte.

3° Avant l'ancienne loi, l'autorité n'avoit pas encore établi des ministres particuliers pour accomplir les fonctions sacrées ; les aînés de chaque famille étoient prêtres, et recevoient comme tels une double part dans la succession paternelle ; la loi n'ordonnoit donc pas de livrer aux ministres du culte une partie déterminée de ses biens, mais chacun leur donnoit librement, selon les circonstances, ce qu'il jugeoit convenable. Ainsi Abraham, poussé par l'inspiration prophétique, donna la dime, comme on le voit *Gen.*, XIV, 20, à Melchisedech prêtre du Dieu très-haut ; ainsi Jacob fit vœu de l'offrir, non pas en faveur des ministres sacrés, mais pour l'entretien du culte, afin de fournir des victimes aux sacrifices ; d'où il dit formellement à Dieu, *ibid.*, XXVIII, 22 : « Je vous présenterai la dime. »

4° La deuxième sorte de dîmes, celles qu'on offroit tous les ans, avoient pour but de fournir les victimes qu'on immoloit dans le temple ; elles ont cessé avec les sacrifices légaux. La troisième sorte, celles qu'on offroit tous les trois ans pour les manger avec les pauvres, ont été augmentées sous la nouvelle loi ; car le Seigneur nous commande de donner aux indigents, non pas seulement la dixième partie de nos biens, mais tout notre superflu, conformément à cette parole, *Luc.*, XI, 41 : « Donnez en aumônes ce qui vous reste. » Enfin la première sorte, celles que l'on donne aux ministres de l'Eglise doivent être employées par les prêtres au soulagement des pauvres.

5° Les ministres de l'Eglise doivent avoir plus de zèle à répandre les biens spirituels qu'à recueillir les biens temporels. Aussi l'Apôtre, craignant de mettre obstacle à l'Evangile, ne voulut-il point user du pouvoir

dicit, *Matth.*, X : « Dignus est operarius mercede sua ; » et etiam ab Apostolo, ut patet I *ad Cor.*, IX. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultûs ; sed dicitur quòd primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant ; et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultûs, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propriâ sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quoddam prophético instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur *Genes.*, XIV ; et similiter Jacob decimas vovit se daturum (*Genes.*, XXVIII), quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, putâ ad sacrifi-

ciorum consummationem ; unde signanter dicit : « Offeram tibi decimas. »

Ad quartam dicendum, quòd secundæ decimæ quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertie verò decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quòd Dominus non solum decimam partem, sed etiam omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundùm illud *Luc.*, XI : « Quod superest date eleemosynam. » Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

Ad quintam dicendum, quòd ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi à Domino traditâ, ut

que le Seigneur lui avoit donné, il ne recevoit pas sa subsistance de ceux qu'il éclairoit des lumières de la foi. Ses enfants spirituels ne péchoient donc pas en ne l'entretenant point de leurs biens ; car, autrement, il n'auroit pas manqué de les reprendre. Louons donc les ministres de l'Eglise, quand ils n'exigent pas des dîmes qu'ils ne pourroient réclamer sans scandale à cause de la désuétude ou pour d'autres raisons. Semblablement ceux qui ne paient pas ces contributions dans les terres où l'Eglise ne les demande pas ne sont point dans l'état de péché mortel, à moins qu'ils ne se rendent coupables par opiniâtreté, nourrissant la volonté de les refuser à de légitimes réclamations.

## ARTICLE II.

*Est-on tenu de payer la dîme de tous ses biens ?*

Il paroît qu'on n'est pas tenu de payer la dîme de tous ses biens. 1<sup>o</sup> L'obligation de la dîme a passé de l'ancienne dans la nouvelle loi. Or, dans l'ancienne loi, rien n'obligeoit de payer les dîmes appelées *personnelles*, c'est-à-dire les dîmes des choses que l'homme acquiert par sa propre activité, par le commerce ou par le service militaire. Donc on n'est pas tenu de payer la dîme de ces choses-là sous la nouvelle loi.

2<sup>o</sup> On ne doit pas consacrer aux oblations, comme nous l'avons vu, les choses mal acquises. Or les oblations se rapportent au culte divin plus directement que les dîmes, puisqu'on présente les premières à Dieu même et qu'on paie les secondes aux ministres des autels. Donc on ne doit pas payer la dîme des choses mal acquises.

3<sup>o</sup> L'ancienne loi n'ordonnoit de payer la dîme, comme on le voit *Lévit.*, XXVII, 30 et 32, que « des grains, des fruits des arbres.... et des animaux qui passent sous la verge du pasteur. » Or la terre donne à

scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possunt, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi fortè propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiamsi ab eis peterentur.

### ARTICULUS II.

*Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd

non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu; putà de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de malè acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est (qu. 86, art. 3). Sed oblationes quæ immediatè Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quàm decimæ quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec de malè acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, *Lévit.*, ult., non mandatur solvi decima nisi à de frugibus et pomis arborum, et animalibus quæ transeunt sub virga

l'homme de petites productions qui ne sont pas comprises dans celles-là (1). Donc on n'est pas tenu d'en payer la dîme.

4° L'homme ne peut être obligé de payer que pour les choses qui sont en son pouvoir. Or les fruits que lui donnent la terre et les animaux ne restent pas toujours en son pouvoir : ils lui sont quelquefois enlevés par le vol, la vente lui en ôte d'autres fois la possession ; souvent il les doit aux ouvriers comme salaire, aux princes comme impôts. Donc on n'est pas toujours obligé d'en payer la dîme.

Mais Jacob dit à Dieu, *Gen.*, XXVIII, 22 : « Je vous offrirai la dîme de tout ce que vous m'aurez donné. » Or tout ce que l'homme possède lui est donné de Dieu. Donc il doit payer la dîme de tous ses biens.

(CONCLUSION. — Puisque le peuple doit rendre des biens temporels en échange des biens spirituels, il est tenu de payer, selon la coutume des pays et les besoins de ses pasteurs, la dîme de tout ce qu'il possède.)

Il faut juger des choses d'après leur principe. Or le principe sur lequel repose l'obligation de payer la dîme, c'est qu'on doit rendre des biens temporels à ceux dont on reçoit des biens spirituels, conformément à cette parole, I *Cor.*, IX, 11 : « Si nous avons semé parmi vous des biens spirituels, est-ce grand chose si nous moissonnons de vos biens temporels ? » *Est-ce grand chose ?* forme interrogative pour la négative, comme si l'écrivain sacré disoit : Ce n'est pas grand chose ; et c'est sur cette base que l'Eglise s'est placée pour exiger la dîme. Or tout ce que l'homme possède, ce sont des biens temporels : donc on est tenu de payer la dîme de tout ce qu'on a.

(1) Il s'agit, là, des légumes, des herbes potagères, des récoltes des jardins. Le Seigneur en parle, *Matth.*, XXIII, 23 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin.... »

Presque partout, avant les temps modernes, les bois appartenoient foncièrement ou du moins pour la jouissance à tout le monde, au manant ou habitant, au seigneur, à l'Eglise, à

pastoris. » Sed præter hæc sunt quædam alia minuta quæ homini proveniunt. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate. Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate, quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam, quædam verò quandoque in alium transferuntur per venditionem, quædam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, XXVIII : « Conctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi. » Sed omnia quæ homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

(CONCLUSIO. — De omnibus quæ homo possidet, cum carnalia sint, decimæ secundum consuetudinem regionis et indigentiam ministrorum Ecclesiæ solvendæ sunt.)

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re præcipuè est judicandum secundum ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia, debentur carnalia, secundum illud Apostoli, I *ad Cor.*, IX : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus. » Quasi per oppositum dicat : « Non magnum est si carnalia vestra metamus ; » super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur : et ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Pourquoi l'ancienne loi n'avoit-elle pas établi de dîmes personnelles ? La raison s'en trouve dans la constitution sociale du peuple hébreux. Puisque les onze premières tribus possédoient les terres, elles devoient livrer des prestations foncières à la dernière, aux lévites qui n'avoient pas de possessions territoriales ; mais comme les lévites pouvoient, de même que leurs compatriotes, s'assurer les bénéfices d'honnêtes travaux, rien ne les autorisoit à percevoir des contributions personnelles sur les autres tribus. Il en est tout autrement sous la nouvelle loi. Les chrétiens sont dispersés dans le monde entier ; plusieurs n'ont pas de terres, mais ils vivent de leur commerce et de leur industrie ; ceux-là ne contribueroient point à l'entretien des pasteurs, s'ils ne payoient pas la dîme des biens que leur apporte leur propre activité. D'ailleurs les ministres de l'Évangile doivent s'interdire le négoce et les spéculations lucratives ; car saint Paul dit, II *Timothée*, II, 4 : « Celui qui est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse pas dans les affaires du siècle. » Voilà deux raisons qui obligent les chrétiens de payer, d'après les besoins des prêtres et selon les coutumes des lieux, les dîmes personnelles. Aussi le droit canon, répétant une parole de saint Augustin, dit-il, XVI, 1 : « Paie la dîme du service militaire, de ton art, de ton commerce et de ton métier (1). »

2<sup>o</sup> Il y a deux sortes de choses mal acquises. D'abord celles qu'on s'est qui en avoit besoin. Dans cet état de choses, qui devoit payer la dîme des forêts ? Tout le monde, et partant personne.

(1) « On doit payer la dîme selon la coutume des lieux et d'après les besoins des prêtres : » principe général, fondé sur le droit positif et sur le droit naturel, qui règle les devoirs des fidèles envers les ministres de Dieu.

D'abord « on doit payer la dîme selon la coutume des lieux. » Dans sa sollicitude maternelle et sa condescendance inépuisable, l'Église, pour rendre la France à la religion chrétienne, a consenti par l'organe de son chef à la suspension des dîmes moyennant des rentes annuelles qui doivent être fournies par le trésor public. L'État n'est donc pas propriétaire envers le clergé, mais il est rigoureusement son censitaire et son débiteur ; le clergé ne reçoit pas un traitement de l'État, mais une faible indemnité. Le budget du culte catholique a donc remplacé les dîmes et les domaines ecclésiastiques. Le propriétaire foncier qui paie l'impôt à l'État le paie à Dieu et s'acquitte envers l'Église ; mais ceux qui n'apportent rien au trésor, les fonctionnaires, les savants, les littérateurs, les avocats, les médecins, les rentiers ne contribuent d'aucune manière à l'entretien du culte, ne donnent rien à l'Église, rien à Dieu.

Ad primum ergo dicendum, quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia scilicet omnes alie tribus certas possessiones habebant de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus ; non autem interdiceretur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundam diffusus ; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt ; qui nihil con-

ferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II *ad Timoth.*, II : « Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. » Et idem, in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI (qu. 1, ubi supra) : « De militia, de negotio et artificio reddet decimas. »

Ad secundum dicendum, quod aliqua malè



procurées par des moyens injustes, par l'usure, le vol et la rapine : ces choses-là, on doit les restituer, non en payer la dîme; toutefois, si l'on avoit acheté un champ avec les fruits de l'usure, il faudroit en acquitter les redevances ecclésiastiques; car la récolte n'est pas le produit du commerce usuraire, mais un don de Dieu. La seconde sorte des choses mal acquises, ce sont celles qu'on doit à de honteux moyens, par exemple à la débauche, au métier d'histrion : on n'est pas tenu de restituer ces choses-là, mais on doit en payer la dîme comme de celles qu'on s'est procurées par son travail. Tant que les propriétaires de ces biens vivent dans le péché, l'Eglise, pour ne pas sembler prendre part à leurs désordres, ne doit pas recevoir les dîmes qu'ils lui présentent, mais elle peut les accepter quand ils ont fait pénitence.

3<sup>e</sup> Il faut juger des moyens d'après leur convenance avec la fin. Or les

Cependant la loi des dîmes personnelles n'a été modifiée par aucun acte de l'autorité; la doctrine continue de dire à tous: « Prie la dîme de ton art, de ton commerce, de ton métier. »

Ensuite « on doit payer la dîme selon les besoins des prêtres. » Comment cette partie de notre principe est-elle observée? Il y a, pour le clergé français, cinq ou six postes brillants (archevêques-cardinaux-sénateurs), trois cents postes convenables (curés des grandes villes, (évêques et vicaires-généraux), trente mille places au moins voisines de l'indigence (curés appelés *desservants* par la loi civile), puis dix mille places dévouées à la misère (vicaires, professeurs, ecclésiastiques attachés aux églises). Les prêtres qui composent ces deux dernières classes remplissent les fonctions les plus pénibles et les plus utiles du saint ministère; ils portent les biens spirituels et par là même les biens temporels jusque dans le dernier des hameaux, ils instruisent les ignorants des vérités de la foi, ils moralisent les campagnes par les préceptes du divin Maître, ils ploient sous le joug de l'Evangile les passions mauvaises dans le tribunal des âmes; c'est à leur dévouement que l'Eglise de France doit les vertus de ses enfants, le pouvoir la fidélité de ses défenseurs et les hauts dignitaires la sécurité de leur position. Et que leur rend-on en échange de tant de bienfaits, pour tant d'héroïques sacrifices? Aux uns 2 fr. 40, aux autres à fr. 50; aux autres 1 fr., en moyenne à peu près 2 fr. par jour. Déjà plus que modique à l'époque du concordat, cette rétribution a perdu une grande partie de sa valeur par la dépréciation des espèces monétaires et par la cherté toujours croissante des denrées alimentaires. Aujourd'hui que les anciennes terres ecclésiastiques donnent à l'agriculture des récoltes toujours plus précieuses, que la vapeur multiplie partout les richesses, que le commerce et l'industrie ont décuplé leurs produits; lorsque les villes se reconstruisent avec splendeur, en présence des emprunts et d'un budget de 1,700 millions, au milieu d'un luxe et d'un faste sans exemple, 2 fr. par jour pour instruire la jeunesse, diriger l'âge mûr, aider le vieillard à mourir, sonder et guérir les plaies d'un siècle corrompu par un règne d'ignoble matérialisme et par une affreuse tourmente révolutionnaire; 2 fr. pour réchauffer ceux qui ont froid, donner du pain à ceux qui ont faim, vêtir ceux qui sont nus, soulager les misères d'une paroisse, passer dans ce monde à l'exemple du divin Modèle en faisant du bien aux hommes; 2 fr. pour tenir le rang que doit garder le père et le Juge des âmes, le précepteur et le chef du peuple, le ministre et le représentant de Dieu! Seven-

acquiritur duplicitas. Uno modo, quia ipsa acquisitio est injusta, patet que acquiritur per rapinam, aut furtum, aut usuram : que homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare; tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quosdam verò dicuntur male acquisita, quia acquirantur ex turpi causa,

sicut de meretricio et histrionatu, et affis hujusmodi : que non tenentur restituere, unde de talibus tenentur decimas dare, secum litem modum aliterum personarum decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quamdiu sunt in peccato, ne videatur enim peccatis communicare; sed postquam penituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum. quod ea que ordi-

dimes sont dues, non pour elles-mêmes, mais pour les ministres sacrés, qui ne pourroient sans inconvenance s'en aller recherchant avec empressement des redevances d'une valeur légère; car le Philosophe, *Ethic.*, V, 2, range parmi les vices l'extrême diligence pour les petites choses. Aussi l'ancienne loi ne donnoit-elle aucun précepte relatif aux récoltes secondaires; elle laissoit à chacun la liberté d'en acquitter la dîme ou non, parce que dans ces sortes de choses le peu est réputé pour rien. Les pharisiens, s'arrogant la justice parfaite de la loi, payoient la dîme des plus petites productions de la terre; et ce n'est pas cela que le Seigneur blâme en eux, mais le mépris de plus grandes choses, des préceptes spirituels; il semble même approuver leur zèle quand il dit, *Matthieu*, XXIII, 23 : « Il falloit faire cela; » *il le falloit* autrefois, sous la loi mosaïque, comme le remarque saint Chrysostôme; d'ailleurs ce verbe énonce une obligation de convenance plutôt que de justice rigoureuse. Tout cela dit assez qu'on n'est pas tenu sous la loi nouvelle de payer la dîme des petites choses, à moins que la coutume du pays ne l'exige

4<sup>o</sup> Quand le laboureur voit le vol ou la rapine dépouiller son champ,

vous ce que c'est que le prêtre? Croyez-vous qu'il est le médiateur entre le ciel et la terre, établi pour vous communiquer la vérité, le pardon, la grâce? Et si vous le croyez, comment l'abandonnez-vous dans les privations que lui impose son dévouement pour votre salut? Quelle nation n'a pas entouré d'honneurs et de biens les prêtres de sa religion? Quel peuple a mis jamais les ministres de son Dieu plus bas que l'artisan? Retenir le salaire de l'ouvrier qui fait produire à la terre la nourriture de cette vie périssable, c'est un crime qui crie vengeance au ciel : qu'est-ce donc que refuser le nécessaire à l'ouvrier qui féconde la semence divine, et fait mûrir dans les ames des fruits pour la vie éternelle! Que tous les amis de l'Eglise réunissent leurs efforts pour faire rendre à l'ouvrier de l'Evangile le prix de ses sueurs; que ceux qui n'apportent rien à l'impôt l'aident de leurs biens, c'est un devoir; que ceux qui lui doivent secours et protection lui obtiennent par leur crédit la subsistance qu'il gagne dans la vigne du Seigneur, c'est encore un devoir. Craignons que le Docteur éternel ne répète à ses apôtres : Quand on ne vous reçoit pas dans un pays allez dans un autre; les philosophes du dernier siècle ont leurs continuateurs dans la presse périodique et dans l'enseignement officiel, l'encens qui a brûlé d'un bout à l'autre de la France devant les prostituées mises sur les autels à la place du Christ fume encore dans les antres révolutionnaires, et nos missionnaires revenant de la Chine pourroient trouver des païens dans les faubourgs de notre grande ville; ne méprisons point l'ouvrier de l'Evangile, ou tremblons!

(1) *Matth.*, XXIII, 23 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et ne tenez aucun compte des points les plus graves de la loi, la justice, la miséricorde et la foi. Il falloit faire cela et ne pas omettre ceci. »

nantur in finem, sunt iudicanda secundum quod competant fini. Decimarum autem solutio est debita; non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima exactâ diligentia requirant; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* (cap. 2). Et ideo lex vetus non determinavit ut de huiusmodi minutis rebus decimæ fentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur. Unde pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas sol-

vebant; nec tamen de hoc reprehenduntur à Domino, sed solum de hoc quod majora (scilicet spiritualia præcepta) contemnebant; magis autem de hoc eos secundum se commensurabiles esse ostendit, dicens : « Hæc oportuit facere, » scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit; quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare, quam in obligationem. Unde et nunc de huiusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi fortè propter consuetudinem patriæ.

Ad quartum dicendum, quod de his que furte

il n'est pas obligé d'acquitter la dîme de la récolte, pourvu qu'il ne l'ait pas perdue par sa faute ou par sa négligence ; car, dans le cas contraire, c'est lui, non l'Eglise, qui doit subir les conséquences de sa conduite inconsidérée. Lorsqu'il vend le grain sans en avoir payé la dîme, l'Eglise peut la réclamer, et de l'acheteur parce qu'il détient son bien, et du vendeur parce qu'il a fait tout ce qui étoit en lui pour frustrer ses droits ; toutefois, lorsque l'un s'acquitte, l'autre est libéré. Ensuite les dîmes ne doivent supporter ici ni le tribut de l'autorité temporelle ni le salaire de l'ouvrier, car elles sont dues parce que la moisson vient de la libéralité divine : il ne faut donc pas prélever l'impôt du prince et le gage de l'agriculteur avant d'acquitter le droit ecclésiastique ; mais il faut, comme le prescrit la loi canonique, payer ce droit tout d'abord sur la récolte entière avant d'en rien distraire.

### ARTICLE III.

*Doit-on donner les dîmes aux prêtres ?*

Il parolt qu'on ne doit pas donner les dîmes aux prêtres. 1° Si les lévites percevoient les dîmes sous l'ancien Testament, c'est qu'ils n'avoient point reçu de part dans les possessions territoriales, comme le dit l'Ecriture sainte (1). Or les prêtres ont, sous le nouveau Testament, des propriétés ecclésiastiques et quelquefois des propriétés patrimoniales. Donc il n'est pas nécessaire de donner les dîmes aux prêtres.

2° Il arrive quelquefois qu'un cultivateur a son domicile dans une paroisse, et fait des récoltes dans une autre ; qu'un éleveur nourrit son bétail pendant l'été dans une paroisse, et pendant l'hiver dans une autre ;

(1) Dieu dit aux lévites par le ministère d'Aaron, *Nombres*, XVIII, 20 : « Vous ne posséderez rien dans la terre d'Israël, et vous ne la partagerez point avec eux. C'est moi qui suis votre part et votre héritage au milieu des enfants d'Israël. » Le Seigneur ajoute qu'il a donné aux membres de la tribu de Lévi les prémices, les oblations et les dîmes.

vel rapinâ tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi fortè propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrit, quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si verò vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam ; et à venditore, quia quantum est de se Ecclesiam defraudavit ; uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ in quantum proveniunt ex divino munere ; et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxie mercedi operariorum ; et ideo non debent prius deduci tributa et pretium operariorum, quam solvantur decimæ, sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus (ut extra de decimis habetur ubi suprâ).

### ARTICULUS III.

*Utrum decimæ sint clericis dandæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur *Numer.*, XVIII. Sed clerici in novo Testamento habent possessiones, et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas ; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quòd eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia ; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius :

qu'un pasteur a sa bergerie dans une paroisse, et fait paître ses brebis dans une autre. Or dans ces cas-là, comme dans d'autres semblables, on ne voit pas à quel curé, dans quelle paroisse il faut payer la dîme. Donc on ne doit pas la payer particulièrement aux prêtres.

3<sup>o</sup> Dans certaines terres l'Eglise donne les dîmes à des militaires en rentes amphitéotiques, et les religieux les reçoivent dans d'autres terres. Donc on ne doit pas payer les dîmes seulement aux curés qui ont charge d'ames.

Mais le Seigneur dit dans l'ancienne loi, *Nombres*, XVIII, 21 : « J'ai donné en possession aux enfants de Lévi les dîmes d'Israël, pour le ministère qu'ils remplissent en mon service dans le tabernacle. » Or les prêtres ont succédé aux lévites sous le nouveau Testament. Donc on ne doit donner les dîmes qu'aux prêtres.

(CONCLUSION. — Les prêtres chargés du soin des ames ont seuls le droit de recevoir les dîmes, mais ils peuvent les céder à l'usage des laïques.)

On peut considérer, dans les dîmes, le droit de les recevoir et les choses mêmes qui les constituent. D'abord le droit de recevoir les dîmes est spirituel ; il repose sur ce principe : Qui sert à l'autel doit vivre de l'autel, qui sème les biens spirituels moissonne les biens temporels. Or les prêtres qui ont charge d'ames remplissent seuls cette mission sublime : donc ils ont seuls aussi le droit de recevoir les dîmes. Ensuite les choses qui constituent ces offrandes ecclésiastiques sont temporelles ; il est donc permis de les céder à l'usage de tout homme, et dès-lors elles peuvent arriver entre les mains des laïques (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il y avoit sous l'ancienne loi, comme

(1) La loi canonique, le droit naturel, l'essence même des choses veut que les prêtres reçoivent la dîme immédiatement de ceux qui la donnent.

Cette règle s'observe en France, comme dans tous les pays. Succédant au gouvernement laïque qui s'est emparé des domaines ecclésiastiques, les gouvernements modernes sont les censitaires de l'Eglise, ils lui paient la dîme. Encore une fois, le pouvoir temporel n'est pas le chef du clergé ; il est son débiteur, voilà tout.

vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia. In quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quòd aliquibus clericis determinatè sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quòd milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent, religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quòd solum clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed contra est, quòd dicitur *Numer.*, XVIII : « Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo. » Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debeantur.

(CONCLUSIO. — Quamquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ pervenire.)

Respondeo dicendum, quòd circa decimas duo sunt consideranda : scilicet ipsum jus accipiendi decimas, et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus accipiendi decimas spirituale est ; consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia ; quòd ad solos clericos pertinet habentes curam animarum, et ideo eis solis competit hoc jus habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt : unde possunt in usum quorumlibet cedere, et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quòd in veteri

nous l'avons vu dans le premier article, une sorte de dimes qui étoient consacrées spécialement à l'entretien des pauvres ; sous la nouvelle loi, toutes les dimes doivent servir, non-seulement à cette fin charitable, mais encore à la subsistance des prêtres. Comment donc vient-on nous dire qu'il n'est pas nécessaire de donner les dimes aux pasteurs des âmes ? Pour entretenir les ministres des autels et les frères de Celui qui n'avoit pas où reposer sa tête, il faut tout ensemble et les domaines ecclésiastiques, et les oblations, et les prémices, et les dimes.

2<sup>e</sup> Les dimes personnelles appartiennent à l'église de la paroisse qu'habite le fidèle ; mais les dimes foncières semblent plutôt revenir à l'église de la paroisse où les terres sont situées ; cependant le droit canonique a décidé qu'il faut en cela suivre la coutume consacrée par un long usage. Pour le pasteur qui fait paître dans différents temps son troupeau sur deux paroisses, il doit partager les dimes proportionnellement entre les deux églises ; et quand il a ses parturges sur une paroisse et sa bergerie sur une autre, il est tenu de payer les redevances ecclésiastiques dans la première plutôt que dans la dernière, parce que les fruits du bétail proviennent surtout des terres.

3<sup>e</sup> Comme l'Eglise peut livrer aux laïques les choses qu'elle reçoit sous le nom de dimes, pareillement elle peut leur accorder, en réservant les droits de ses ministres, la faculté de les percevoir eux-mêmes : elle le peut, soit pour pourvoir à sa sûreté, comme lorsqu'elle inféode à des gens de guerre ses revenus ; soit pour soulager les pauvres, comme lorsqu'elle les concède à titre d'aumônes aux religieux laïques qui n'ont pas charge d'âmes. Quand les religieux remplissent les fonctions du ministère pastoral, ils ont par cela même le droit de recevoir les dimes.

lege, sicut dictum est, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum; sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solum propter sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluum, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes et primitiæ, simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimæ personales debentur ecclesiæ in cuius parochia homo habitat; decimæ verb prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad ecclesiam in cuius terminis prælia sita sunt; tamen jura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta (ut cap. *ad Apostolicæ Noveris*, ex Lucio III, et ex Alexandro III, cap. *Cum sint*, colligi potest). Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, de-

bet proportionaliter utrique ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis ecclesiæ in cuius territorio grex pascitur, quàm illi in cuius territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato, sive pro necessitate Ecclesiæ (sicut quibusdam militibus decimæ debentur, in feudum per Ecclesiam concessæ); sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliqua decimæ sunt concessæ, per modum elemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

## ARTICLE IV.

*Les prêtres sont-ils tenus de payer la dîme?*

Il paroît que les prêtres sont tenus de payer la dîme. 1<sup>o</sup> Chaque église paroissiale doit recevoir, de droit commun, les dîmes des biens situés sur son territoire. Or il arrive souvent qu'un prêtre a des biens propres, ou qu'une corporation religieuse a des propriétés ecclésiastiques sur le territoire d'une église paroissiale. Donc les prêtres sont tenus de payer les dîmes foncières.

2<sup>o</sup> Souvent les religieux, prêtres, se trouvent dans l'obligation de payer les dîmes des terres qu'ils cultivent de leur propre main. Donc les prêtres ne sont point affranchis de l'obligation de payer les dîmes.

3<sup>o</sup> Comme la loi mosaïque ordonnoit au peuple de donner la dîme aux lévites, semblablement elle commandoit aux lévites de la payer au Grand Prêtre. De même donc que les laïques doivent donner la dîme aux prêtres, ainsi les prêtres sont tenus de la payer au Souverain Pontife.

4<sup>o</sup> Les dîmes doivent servir à la nourriture des pauvres, aussi bien qu'à l'entretien des ecclésiastiques. Si donc les ecclésiastiques étoient affranchis de l'obligation de payer la dîme, les pauvres en seroient pareillement exempts. Le conséquent est faux : donc l'antécédent l'est aussi.

Mais nous lisons dans le pape Pascal, *decret.* II : « C'est un nouveau genre d'exaction, que les prêtres exigent la dîme des prêtres. »

(CONCLUSION. — Les ecclésiastiques ne sont pas tenus de payer la dîme comme prêtres jouissant des biens de l'Eglise ; mais ils peuvent y être obligés comme possesseurs de propriétés particulières.)

La même cause ne peut faire donner et recevoir, pas plus que rendre

## ARTICULUS IV.

*Utrum etiam clerici teneantur decimas dare.*

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de jure communi ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis ecclesiæ aliqua prædia propria, vel etiam aliqua alia ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas ecclesiis ratione prædiorum, quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes à solutione decimarum.

3. Præterea, sicut *Numer.*, XVIII, præcipitur quod Levitæ à populo decimas accipiant,

ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo Sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum : ergo et primum.

Sed contra est, quod dicit Decretalis Paschalis papæ (II. *Extra de primitiis et decimis*) : « Novum genus exactionis est ut clerici à clericis decimas exigant. »

(CONCLUSIO. — Clerici, in quantum clerici, decimas dare non tenentur ; ut verò possessores propriorum bonorum, eas solvere tenentur.)

Respondeo dicendum, quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa

actif et passif tout à la fois ; mais la même personne peut donner et recevoir, de même que produire l'action et subir la passivité, par des causes différentes et sous des rapports divers. Or les prêtres reçoivent les dîmes des fidèles comme ministres du sanctuaire, semant les biens spirituels. Ils ne sont donc pas tenus de payer la dîme en cette qualité, comme prêtres jouissant des possessions de l'Église ; mais ils peuvent y être obligés par une autre cause, pour les propriétés qu'ils possèdent de droit privé, par succession patrimoniale, par achat ou par un titre semblable.

Je réponds aux arguments. 1° La solution de la difficulté se trouve dans ce qui précède. Les prêtres sont tenus, comme les simples fidèles, de payer à l'église paroissiale, alors même qu'ils sont prêtres de cette église, les dîmes de leurs propres terres ; car posséder un fonds comme propriété particulière, c'est autre chose que de le tenir comme propriété commune. Il en est autrement pour les terres de l'église : alors même qu'elles sont situées dans les confins d'une autre paroisse, les clercs ne sont pas obligés d'en payer les dîmes.

2° Quand les religieux sont prêtres, qu'ils ont charge d'âmes et dispensent au peuple les biens spirituels, ils ne se trouvent pas dans l'obligation de payer les dîmes ; ils ont, au contraire, le droit de les recevoir. Il faut parler autrement des religieux qui, bien que dans les ordres, ne distribuent pas les choses saintes aux fidèles : ceux-là sont tenus par le droit commun d'acquitter les redevances ecclésiastiques ; mais ils jouissent d'immunités qu'ils doivent aux concessions du Saint-Siège.

3° L'ancienne loi réservait les prémices aux prêtres, et les dîmes aux lévites. Et comme les lévites étoient sous l'autorité sacerdotale, ils devoient donner au Grand Prêtre la dîme de leurs dîmes. Pour la même raison, si le Souverain Pontife imposait aujourd'hui les revenus ecclé-

agendi et patiendi ; contingit autem ex diversis causis et respectu diversorum, eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum sunt clerici (id est, in quantum habent ecclesiasticas possessiones), decimasolvere non tenentur ; ex alia verò causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum, quia clerici de propriis prædiis tenenturolvere decimas parochiali ecclesie, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem ecclesie clerici ; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune.

Prædia verò ecclesie non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochie.

Ad secundum dicendum, quòd religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis verò religiosis etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio : ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare ; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis à Sede apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quòd in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem Levitis. Et quia sub sacerdotibus Levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo Sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc, eadem ratione tenentur clerici

siastiques, les prêtres seroient tenus de lui en céder la dixième partie (1); car la raison naturelle veut que les membres de la communauté donnent à son chef tous les biens dont il a besoin pour faire le bien général.

4<sup>e</sup> Les dîmes doivent arriver à l'usage des pauvres par la dispensation des prêtres. Les pauvres n'ont donc pas le droit de les recevoir, mais l'obligation de les donner.

## QUESTION LXXXVIII.

De voto.

Le moment est venu de parler du vœu, par lequel on promet une chose à Dieu.

On demande douze choses sur ce sujet: 1<sup>o</sup> Le vœu consiste-t-il dans le seul propos de la volonté? 2<sup>o</sup> Doit-il être d'un plus grand bien? 3<sup>o</sup> Oblige-t-il en conscience? 4<sup>o</sup> Est-il utile? 5<sup>o</sup> Est-il un acte de religion? 6<sup>o</sup> Donne-t-il un nouveau mérite aux bonnes œuvres? 7<sup>o</sup> Est-il rendu solennel par les ordres sacrés ou par la profession religieuse? 8<sup>o</sup> Celui qui est sous la puissance d'autrui peut-il l'émettre? 9<sup>o</sup> Les enfants peuvent-ils faire le vœu d'entrer en religion? 10<sup>o</sup> Peut-on dispenser du vœu? 11<sup>o</sup> Peut-on dispenser du vœu solennel de continence? 12<sup>o</sup> Enfin l'autorité des supérieurs ecclésiastiques est-elle nécessaire pour la commutation ou pour la dispense du vœu?

(1) Et les libertés de l'église gallicane! C'est là, certes, une chose infiniment respectable: libertés de l'église gallicane, liberté de l'église anglicane, libertés de l'église évangélique!

summo Pontifici decimam dare, si exigeret; naturalis enim ratio dicat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decima debent cedere in subventionem pauperum, per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

## QUESTIO LXXXVIII.

De voto, per quod quædam Deo homines promittunt, in collectis articulis divisa.

Deinde considerandum est de voto per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc queruntur duodecim: 1<sup>o</sup> Quid sit votum. 2<sup>o</sup> Quid certum sub voto. 3<sup>o</sup> De obligacione voti. 4<sup>o</sup> De utilitate voti. 5<sup>o</sup> Cujus virtutis sit actus. 6<sup>o</sup> Utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quam sine voto. 7<sup>o</sup> De sollemnitate voti. 8<sup>o</sup> Utrum possint

vovere qui sunt potestati alterius subjecti.

9<sup>o</sup> Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. 10<sup>o</sup> Utrum possit in voto dispensari. 11<sup>o</sup> Utrum in solenni voto continentie possit dispensari. 12<sup>o</sup> Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prelati auctoritas.



## ARTICLE I.

*Le vœu consiste-t-il dans le seul propos de la volonté?*

Il paroît que le vœu consiste dans le seul propos de la volonté. 1° Quelques-uns définissent le vœu « un bon propos arrêté dans la délibération de l'esprit, par lequel on s'oblige envers Dieu à faire ou à ne pas faire une chose (1). » Or le bon propos peut se trouver, avec toutes les conditions qu'on y joint, dans le seul mouvement de la volonté. Donc le vœu consiste uniquement dans le propos de cette puissance.

2° Le mot *vœu* semble pris de *volonté*; car on dit que tel ou tel suit ses vœux, quand il agit volontairement. Or le propos est l'acte de la volonté, tandis que la promesse vient de la raison. Donc le vœu consiste dans le seul acte de la volonté.

3° Le divin Maître dit, *Luc.*, IX, 62: « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu. » Or celui qui forme le propos de faire le bien, met par cela même la main à la charrue. Quand donc il se désiste de ce projet, il regarde en arrière et renonce au royaume de Dieu; donc le bon propos oblige à lui seul, indépendamment de toute promesse, devant Dieu; donc le vœu consiste dans le seul propos de la volonté.

Mais le Sage dit, *Ecol.*, V, 3: « Si vous avez fait un vœu à Dieu, ne différez point de vous acquiescer; car la promesse infidèle et imprudente lui déplaît. » Donc le vœu est une promesse.

(1) Cette définition est rapportée par Albert-le-Grand, *Sent.*, IV, disp. 36, art. 1. Le Maître l'annonce à l'endroit indiqué comme son illustre disciple vient de le faire, disant lui aussi: « Quelques-uns définissent le vœu. » Qui sont ces quelques-uns? L'auteur des *Sentences* ne l'indique pas, et les commentateurs remarquent qu'ils ne se trouvent nulle part. Quel qu'il en soit, la définition dont il s'agit n'est ni ne peut être suivie; car elle passe sous silence une chose essentielle au vœu, la promesse.

## ARTICULUS I.

*Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, « votum est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. » Sed conceptio boni propositi, cum omnibus que adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere que voluntate facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio

autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit *Luc.*, IX: « Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retrò, aptus est regno Dei. » Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum beneficiendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retrò, desistens à bono proposito, non est aptus regno Dei; ex solo ergo bono proposito, aliquis obligatur apud Deum, etiam nullâ promissione factâ; et ita videtur quod in solo proposito voluntatis, votum consistat.

Sed contra est, quod dicitur *Ecol.*, V: « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Ergo votum est promittere; et votum est promissio.

(CONCLUSION. Le vœu renferme trois choses dans son idée complète : la délibération, le propos de la volonté et la promesse.)

Le vœu implique l'obligation de faire ou de ne pas faire ceci ou cela. Or on s'oblige à faire ou à ne pas faire, par la promesse, acte de cette faculté qui ordonne les choses, c'est-à-dire de la raison ; car de même que l'homme ordonne par le commandement et jusqu'à certain point par la prière ce que les autres doivent faire pour lui, pareillement il ordonne et dispose par la promesse ce qu'il doit faire de son côté pour les autres. De plus la promesse que l'homme donne à l'homme ne peut se formuler sans paroles ou sans signes extérieurs ; mais la promesse qu'on jure à Dieu peut se produire entière uniquement par la pensée intérieure, conformément à cet oracle, I *Rois*, XVI, 9 : « L'homme voit les choses qui paroissent au dehors, mais Dieu voit le cœur. » Cependant cette dernière sorte de promesses, celles qui se font au Scrutateur des âmes, on les exprime quelquefois par la parole extérieure, soit pour s'exciter soi-même, comme nous l'avons dit en parlant de la prière ; soit pour appeler le témoignage des autres, afin d'être enchaîné dans son vœu non-seulement par la crainte du Seigneur, mais encore par le respect des hommes. Eh bien, la promesse a son principe dans le propos de faire ; puis le propos suppose la délibération, puisqu'il est l'acte de la volonté délibérée. En conséquence le vœu renferme nécessairement trois choses ; d'abord la délibération, ensuite le propos de la volonté, puis la promesse qui en complète la notion. A cela quelques auteurs ajoutent encore deux choses qui confirment le vœu : l'articulation vocale de la parole, conformément à ce texte sacré, *Ps.* LXV, 13 et 14 : « Je m'acquitterai envers vous des vœux que mes lèvres ont proférés ; » et puis la présence des témoins, d'où le Maître des *Sentences* dit, XXXVIII, 4 : « Le vœu est le témoignage d'une promesse volontaire qu'on fait à Dieu concernant les choses de Dieu. » Il

(CONCLUSIO. — Ad veram et perfectam votum est (quæst. 83, art. 12), vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistant à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi; propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo, ad votum tria ex necessitate requiruntur: primò quidem deliberatio, secundò propositum voluntatis, tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur verbo quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem: scilicet pronuntiatio oris, secundùm illud *Psal.* LXV: « Reddam tibi vota mea quæ distinxerunt labia mea; » et iterum, testimonium aliorum, unde magister dicit XXXVIII, dist. 4, lib. *Sententiarum*, quòd « votum est testificatio quædam promissionis spontanæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet: quamvis testifi-

rationem tria ista concurrere debent, deliberatio, propositum voluntatis atque promissio.) Respondeo dicendum, quòd votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem se homo homini ad aliquid, per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare; sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quod sibi ab aliis fit, ita promittendo ordinat quod ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem; quia ut dicitur I *Reg.*, XVI: « Homo videt ea quæ parent, sed Deus intuetur cor. » Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dic-

tum est (quæst. 83, art. 12), vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistant à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi; propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo, ad votum tria ex necessitate requiruntur: primò quidem deliberatio, secundò propositum voluntatis, tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur verbo quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem: scilicet pronuntiatio oris, secundùm illud *Psal.* LXV: « Reddam tibi vota mea quæ distinxerunt labia mea; » et iterum, testimonium aliorum, unde magister dicit XXXVIII, dist. 4, lib. *Sententiarum*, quòd « votum est testificatio quædam promissionis spontanæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet: quamvis testifi-

est vrai qu'on peut entendre ici, par témoignage, la protestation intéressée.

Je réponds aux arguments : 1° Le bon propos n'est pas définitivement arrêté par la délibération de l'esprit ; il ne devient irrévocable que par la promesse.

2° La volonté pousse la raison à promettre les choses qu'elle a sous sa domination ; voilà pourquoi le vœu a pris son nom de la volonté comme de son premier moteur.

3° Qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose ; qui forme seulement le propos ne fait rien encore ; qui promet s'offre à faire, bien qu'il n'accomplisse pas sa promesse à l'instant même. Ainsi, pour revenir au mot de l'Evangile, celui qui met la main à la charrue ne laboure pas encore, mais il dispose sa main à labourer.

## ARTICLE II.

### *Le vœu doit-il être d'un plus grand bien ?*

Il paroît que le vœu ne doit pas être d'un plus grand bien (1). 1° On dit un plus grand bien ce qui est de surrogation. Or on fait vœu non-seulement des choses qui sont de surrogation, mais de celles qui appartiennent au salut : ainsi, comme le dit la Glose sur cette parole, *Ps. LXXV, 12* : « Prononcez des vœux et accomplissez-les, » on fait vœu dans le baptême de renoncer à Satan et de garder la foi ; ainsi Jacob fit vœu, selon ce qui est écrit, *Gen., XXVIII, 21*, que le Seigneur seroit son Dieu, chose absolument nécessaire au salut. Donc le vœu ne doit pas être toujours d'un plus grand bien.

(1) Plus grand bien relativement, non pas absolument ; chose plus méritoire qu'une autre, qu'il vaut mieux faire que de ne pas faire : telle est la vie religieuse à l'égard de la vie séculière, la continence parfaite relativement à la chasteté dans le mariage, la pauvreté volontaire comparativement à la bienfaisance. On peut faire vœu de renoncer à ses biens, de se soumettre

catio possit ad interiorem testificationem propriè referri.

Ad primum ergo dicendum, quòd conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur ; et pro tanto votum à voluntate accipit nomen, quasi à primo movente.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid ; sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit ; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licèt nondum impleat quod promittit ; sicut ille qui ponit ad aratrum, nondum arat ; jam tamen ponit manum ad arandum.

## ARTICULUS II.

*Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd votum non semper debeat fieri de meliori bono : dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem : nam et in Baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud *Psal. LXXV* : « Vovete et reddite Domino Deo vestro ; » Jacob etiam vovit quòd esset ei Dominus in Deum, ut habetur *Genes., XXVIII* ; hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2<sup>o</sup> L'Écriture sainte met Jephthé au nombre des saints bienheureux. Or, d'une part, Jephthé fit mourir sa fille innocente pour accomplir un vœu; d'un autre côté, donner la mort à l'innocent ce n'est pas un plus grand bien, mais un mal. Donc on peut promettre par vœu non-seulement un plus grand bien, mais encore une chose mauvaise.

3<sup>o</sup> Les choses qui sont nuisibles aux personnes ou qui ne peuvent servir à rien, ne sont pas un plus grand bien. Or on fait vœu, quelquefois de se livrer à des veilles ou à des jeûnes qui nuisent à la santé, d'autres fois d'observer des choses indifférentes qui ne peuvent conduire à aucun résultat. Donc le vœu ne doit pas toujours avoir pour objet un plus grand bien.

Mais il est écrit, *Deutér.*, XXIII, 22 : « Si vous n'avez pas voulu faire de promesse, vous serez sans péché (1). »

(CONCLUSION. — Comme le vœu renferme une promesse volontaire, il a proprement pour objet les choses bonnes qui ne sont nécessaires ni absolument ni relativement, les actes de vertu sans lesquels on peut obtenir le salut, un plus grand bien.)

Ainsi qu'on l'a vu dans le premier article, le vœu est une promesse faite à Dieu. Or la promesse a pour objet une chose qu'on veut faire en faveur d'un autre : car au lieu de promettre on menacerait, si l'on alloit dire à quelqu'un qu'on a le projet d'agir, non pas en sa faveur, mais contre lui; puis la promesse seroit vaine et dérisoire, si la chose promise n'étoit pas agréable à celui qu'elle concerne. Comme donc tout péché

à la direction d'un supérieur et d'entrer en religion; mais on ne peut s'engager par promesse religieuse de rester dans le monde, de conserver l'empire de soi-même et de vivre toujours au milieu des richesses.

(1) *Ibid.*, 21 et suiv. : « Lorsque vous aurez fait un vœu au Seigneur votre Dieu, vous ne différerez point de le rendre, parce que le Seigneur votre Dieu vous le redemandera et que, si vous différez, il vous sera imputé à péché. Si vous n'avez pas voulu faire de promesse, vous serez sans péché. » Nous devons d'après cela, sous peine de péché, faire les choses que nous avons promises au Seigneur; mais nous ne sommes pas obligés de les accomplir, quand nous ne les avons pas promises par vœu. L'objet de nos vœux n'est donc pas obligatoire par lui-même; il est donc de conseil et partant un plus grand bien.

2. Præterea, Jephthe in catalogo sanctorum ponitur, ut patet *Hebr.*, XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur *Judic.*, XI. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis vel jeuniis, quæ vergunt in periculum personæ; quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, XXIII :

« Si nolueris polliceri, absque peccato eris. »

(CONCLUSIO. — Votum, cum sit voluntaria promissio Dei facta, de meliori bono, hoc est de aliquo virtutis actu libero, qui videlicet neque sub necessitatem absolutam, neque sub necessitatem finis cadat, secundum propriam voti rationem esse debet.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1), votum est promissio Deo facta. Promissio autem alienius est quod quis pro aliquo voluntariè facit; non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum, similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi

est contre Dieu, comme d'ailleurs les œuvres de vertu lui sont seules agréables, il s'ensuit que ni les choses illicites ni les choses indifférentes ne peuvent être promises par vœu, mais seulement les actes de vertu. Et puisque le vœu implique une promesse volontaire et que la nécessité exclut la volonté, les choses absolument nécessaires ne tombent pas dans le domaine du vœu ; car ne seroit-il pas absurde de dire à Dieu, par exemple : Je m'engage de mourir un jour, ou de ne pas m'envoler dans les airs ? Ensuite les choses qui sont nécessaires, non pas absolument, mais d'une manière relative, pour obtenir la fin dernière, le salut, peuvent former la matière du vœu, non comme étant soumises à la nécessité, mais parce qu'on les fait librement. Enfin les choses qui ne sont nécessaires ni absolument ni relativement, se trouvant tout entières dans le domaine du volontaire et constituent proprement l'objet du vœu. Eh bien, ces choses s'appellent un plus grand bien comparativement au bien qui est de nécessité de salut : l'objet du vœu est donc, proprement parlant, un plus grand bien (1).

Je réponds aux arguments : 1° Renoncer aux pompes de Satan et suivre la foi de Jésus-Christ, ces deux choses peuvent être l'objet du vœu baptismal, parce qu'on les fait librement, bien qu'elles soient de nécessité de salut. Il faut dire la même chose du vœu de Jacob. On peut répondre aussi que ce patriarche fit vœu d'honorer le Seigneur comme son Dieu par un culte spécial qu'il n'étoit pas obligé de lui rendre, par l'oblation des dîmes et par les choses dont parle la Genèse (2).

(1) Les choses nécessaires absolument, de leur nature, ne peuvent jamais tomber sous le domaine du libre arbitre, ni partant de la vertu, ni partant du vœu : cela est clair.

Les choses nécessaires relativement, de précepte pour le salut, sont volontaires dans l'homme, puisqu'on les fait librement ; elles peuvent donc être l'objet du vœu sous ce rapport. Ainsi l'on peut promettre à Dieu d'observer sa loi, saïpte, de jeûner pendant le carême, d'assister les pauvres de son superflu ; alors on est doublement tenu de faire ces choses, par le précepte et par le vœu.

Les choses illicites feroient du vœu, non pas une promesse sainte et pieuse, mais une sorte de menace contre le Seigneur. Saint Alphonse de Liguori pense que, si l'on faisoit vœu de commettre une faute légère, on pécheroit mortellement.

(2) Jacob, dans un voyage en Mésopotamie, voulant se reposer un jour après le coucher

sit virtuosum, consequens est quòd de nullo illicito nec de aliquo indifferenti debeat fieri vœum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia vœum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolutè necessarium esse vel non esse, nullo modo sub vœu cadit ; stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud verò quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis (putà quia sine eo non potest esse salus), cadit quidem sub vœu, in quantum voluntariè fit, non autem in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absolu-  
tâ, neque sub necessitate finis, omnino est

voluntarium et ideo hoc propriissimè cadit sub vœu. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communitè est de necessitate salutis : ideo, propriè loquendo, vœum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo sub vœu baptismatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli et fidem Christi servare quia voluntariè fit, licèt sit de necessitate salutis. Et similiter, potest dici de vœu Jacob : quamvis etiam possit intelligi quòd Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem et alia hujusmodi, quæ ibi sub-  
ducuntur.

2<sup>o</sup> Parmi les choses, les unes, comme les œuvres de vertu, sont bonnes en tout événement, et l'on peut sans réserve les promettre par vœu. Les autres, comme celles qui sont péché d'elles-mêmes, sont mauvaises en toute hypothèse, et ne peuvent en aucune manière être l'objet d'un vœu. D'autres encore sont bonnes en elles-mêmes, et peuvent former sous ce rapport la matière d'un vœu; mais les événements y donnent quelquefois une issue mauvaise, et l'on ne doit pas les accomplir dans ce cas. Le vœu de Jephthé se rapporte à cette dernière catégorie. Il avoit dit à Dieu, *Juges*, XI, 30 et 31 : « Si vous livrez entre mes mains les enfants d'Ammon, le premier qui sortira de la porte de ma maison et viendra au-devant de moi lorsque je retournerai victorieux, je l'offrirai en holocauste au Seigneur. » Il étoit possible que cette promesse eût un mauvais résultat; car Jephthé pouvoit rencontrer un être vivant, comme un aneau ou un homme, qu'il étoit défendu d'immoler, et c'est là ce qui arriva. Aussi saint Jérôme, condamnant Jephthé, *Contra Jovinianum*, I, 13 : « Il fut imprudent, dit-il, en faisant son vœu, et cruel en l'accomplissant. » Mais l'Écriture dit immédiatement avant la parole citée, 29 : « L'Esprit du Seigneur se répandit sur Jephthé; » c'est le Ciel qui, mettant la foi et la dévotion dans son âme, fit naître en lui la pensée d'invoquer la protection divine par un vœu. Voilà pourquoi les Livres sacrés le mettent au nombre des saints; la victoire qu'il remporta montre que ses sentiments furent agréables à Dieu; et nous devons croire qu'il

du soleil, mit une pierre sous sa tête et s'endormit. Pendant son sommeil, il vit une échelle qui, dressée sur la terre, touchoit au ciel, et des anges de Dieu montoient et descendoient le long de l'échelle. Le matin, il prit la pierre qu'il avoit mise sous sa tête, l'érigea comme un monument et répandit de l'huile dessus; puis il dit, *Gen.* XXVIII, 20 et suiv. : « Si Dieu demeure avec moi, s'il me protège dans le chemin où je marche..., le Seigneur sera mon Dieu et cette pierre, que j'ai dressée comme un monument, s'appellera *maison de Dieu*; et je vous offrirai, Seigneur, la dîme de tout ce que vous m'aurez donné. » Jacob promit donc à Dieu, non-seulement de lui rendre de plus grands honneurs et de consacrer à son culte la dixième partie de ses biens, mais encore d'appeler de son nom la pierre sur laquelle il avoit reposé. Quelques théologiens disent que cette triple promesse de Jacob ne constitua pas un vœu proprement dit; leur opinion, contraire à celle de notre maître et des saints Pères, ne vaut pas la peine d'être discutée.

Ad secundum dicendum, quòd quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis : et talia bona possunt absolutè cadere sub voto. Quædam verò in omnem eventum sunt mala sicut ea quæ secundùm se sunt peccata : et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam verò sunt quidem, in se considerata bona, et secundùm hoc possunt cadere sub voto; possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephthæ qui, ut dicitur *Judicum*, XI, votum vovit Domino, dicens : « Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque pri-

mus egressus fuerit de foribus domus meæ, mihi que occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino. » Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo, quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit : « In votendo fuit stultus, quia discretionem non habuit; et in reddendo, impius. » Præmittitur tamen ibidem quòd « factus est super eum spiritus Domini, » quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad votendum, fuit à Spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo Sanctorum, et propter victoriam quam

expia par le repentir son action inique qui, d'ailleurs, signifioit une chose bonne (1).

2<sup>o</sup> La macération de la chair, par les veilles et par les jeûnes, mérite la complaisance divine à un seul titre, comme œuvre de vertu, quand on s'y livre selon la prudence et la discrétion, pour refréner la concupis- sance sans trop abatre les forces du corps. Les austérités de la mortifi- cation chrétienne peuvent, dans ce but et dans ces conditions, former la matière des vœux; et c'est ainsi que l'Apôtre, après avoir dit, *Rom.*, XII, 1 : « Offrez à Dieu vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à ses yeux, » ajoute immédiatement après : « Que votre culte soit raison- nable. » Mais comme l'homme est aisément trompé par son propre juge- ment dans les choses qui le concernent lui-même, quand il y a doute si l'on doit observer ou négliger ces sortes de vœux, il est plus convenable de consulter son supérieur; si l'on ne pouvoit recourir à sa décision et que l'observation du vœu dût manifestement entraîner de grands incon- vénients, il ne faut pas l'accomplir. Enfin quand les vœux ont pour objet des choses inutiles et vaines, on doit plutôt les mépriser que les observer.

(1) Avant de livrer bataille à ses ennemis, Jephthé promit donc « d'offrir en holocauste au Seigneur » le premier être vivant qu'il rencontreroit. Comme il retournoit victorieux du combat, sa fille unique vint au-devant de lui, dansant au son des tambours. Ah ! malheureux que je suis, dit-il en déchirant ses vêtements; « ma fille, vous m'avez trompé, et vous vous êtes trompée vous-même : j'ai fait un vœu au Seigneur, et je ne puis faire autre chose que ce que j'ai promis. Sa fille lui répondit : Mon père, si vous avez fait un vœu au Seigneur, faites de moi tout ce que vous avez promis, après qu'il vous a accordé la vengeance et la vic- toire sur vos ennemis. » Elle lui demanda ensuite la permission de se retirer pendant deux mois sur les montagnes pour pleurer sa virginité avec ses ames. Après ce temps, « elle revint vers son père, et il lui fit selon le vœu qu'il avoit prononcé devant le Seigneur. » Tel est le récit du *Livre des Juges*, XI, 30 et suiv.

Tous les Pères, saint Athanase, saint Jérôme, saint Augustin, saint Chrysostôme, ensei- gnent que Jephthé immola réellement sa fille en sacrifice. Les docteurs modernes entendent la chose différemment; ils disent que « offrir en holocauste au Seigneur » signifie tout simple- ment consacrer au service de Dieu, dévouer au culte, donner à la religion. Les rationalistes et les sociniens n'interprètent pas mieux les Livres saints. Les critiques de ce siècle et ceux du dernier se sont imposé une triple tâche, de faire disparaître la science dans la théologie, les merveilles de la grace dans la vie des saints et tout ce qui ne sourit pas à leurs idées dans les Ecritures.

obtinuit, et quia probable est eum penituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figu- rabat.

Ad tertium dicendum, quod maceratio prop- rii corporis (putà per vigiliis et jejunia) non est Deo accepta, nisi in quantum est opus vir- tutis; quod quidem est, in quantum cum de- bita discretione fit; ut scilicet concupiscentia refrænetur et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere; propter quod et Apostolus *Rom.*, XII, postquam dixerat : « Exhibeatis corpora vestra hostiam

viventem, sanctam, Deo placentem, » addidit : « Rationabile obsequium vestrum. » Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fal- litur homo in judicando, talia vota congruen- tius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quòd si ex observatione talis voti magnum et mani- festum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiore recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota verò quæ sunt de re- bus vanis et inutilibus, sunt magis deridend quam servanda.

## ARTICLE III.

*Le vœu oblige-t-il en conscience ?*

Il paroît que le vœu n'oblige pas en conscience. 1<sup>o</sup> L'homme peut avoir besoin de ce qu'un autre homme fait pour lui ; mais Dieu n'a pas besoin de nos biens. Or une simple promesse faite à l'homme n'oblige pas devant la loi humaine, et le législateur l'a ainsi voulu parce que notre volonté est inconstante. Donc, à plus forte raison, la simple promesse faite à Dieu, c'est-à-dire le vœu n'oblige pas en conscience.

2<sup>o</sup> A l'impossible nul n'est tenu. Or l'accomplissement d'un vœu peut devenir impossible, soit parce qu'il dépend de la volonté d'un autre, comme lorsqu'on a promis d'entrer dans un monastère et qu'on ne peut s'y faire admettre ; soit parce qu'on éprouve quelque dommage ou quelque perte, comme lorsqu'une personne du sexe perd la virginité qu'elle avoit promis de garder, ou qu'un homme se voit enlever l'argent qu'il avoit fait vœu de donner en aumône. Donc les vœux n'obligent pas toujours.

3<sup>o</sup> Quand on doit le prix d'une chose, on est tenu de la payer tout de suite. Or lorsqu'on a fait vœu de telle ou telle chose, on n'est pas obligé de la faire sans délai, surtout quand on l'a promise sous condition. Donc les vœux ne sont pas toujours obligatoires.

Mais le Sage dit, *Eccl.*, V, 3 et 4 : « Tout ce que vous avez promis par vœu, accomplissez-le ; il vaut beaucoup mieux ne pas faire de vœux que d'en faire et ne pas les accomplir. »

(CONCLUSION. — Puisque l'homme doit garder la fidélité à Dieu, il est tenu d'accomplir ses vœux.)

La fidélité implique l'accomplissement de ses promesses ; et c'est de là

## ARTICULUS III.

*Utrum omne votum obliget ad sui observationem.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quam Deus qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta, non obligat ad observandum secundum institutionem legis humanæ, quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multò minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovet sit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, ejus monachi eum nolunt recipere ;

vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

5. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipuè cum sub conditione futurâ vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est, quod dicitur *Ecclesiastis*, V : « Quodcumque voveris, reïde ; multoquæ melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere. »

(CONCLUSIO. — Cum homines teneantur Deo fidelitatem servare, necessarium est ea quæ quis voverit, implere.)

Respondeo dicendum, quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit ;



qu'on appelle fidèle, écrit saint Augustin, l'homme qui fait ce qu'il dit. Or nous devons garder la fidélité surtout à Dieu, soit à cause de son domaine suprême, soit à raison de ses bienfaits. Nous sommes donc obligés, de la manière la plus étroite, d'accomplir les vœux que nous faisons à Dieu; leur accomplissement appartient à la fidélité que nous lui devons; les violer, c'est tomber dans une sorte d'infidélité. Aussi le Sage, pour nous faire comprendre l'obligation d'acquiescer nos vœux, dit-il, *Ecccl.*, V, 3: « La promesse infidèle déplaît à Dieu. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La simple promesse que l'homme fait à l'homme produit, en vertu de l'honnêteté, une obligation de droit naturel; mais il faut qu'elle réunisse d'autres conditions pour créer une obligation de droit civil (1). D'une autre part, il est vrai que Dieu n'a pas besoin de nos biens; mais s'ensuit-il que nos obligations ne sont pas plus rigoureuses envers lui qu'envers les créatures? Nous sommes donc obligés d'accomplir nos vœux plus étroitement que toute autre chose.

2<sup>o</sup> Lorsque l'accomplissement de nos vœux dépend d'une cause étrangère, nous devons faire ce qu'il nous est possible de faire, et conserver la volonté de réaliser notre promesse dès que nous le pourrons. En conséquence celui qui a fait vœu d'entrer dans une maison religieuse, doit employer tous ses efforts pour s'y faire recevoir. Et s'il a voulu s'obliger principalement à la profession de la vie cénobitique, choisissant tel ordre et tel établissement comme un objet secondaire et plus à sa portée, il doit entrer dans un autre monastère lorsqu'il n'est pas accueilli dans celui-là; mais si son intention s'est portée principalement sur une règle particulière et sur une maison déterminée parce qu'elles lui présentoient plus d'attraits, il n'est pas tenu d'aller frapper à la porte d'un second couvent

(1) Le Code Napoléon reconnaît la simple promesse au-dessous de 150 fr., mais pas plus loin; car il admet la preuve testimoniale quand la réclamation n'atteint pas cette somme, mais il exige la preuve écrite quand la réclamation l'atteint ou la dépasse.

unde secundum Augustinum (*Epist.* XIX), *fides* dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maximè autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione domini, tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maximè obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta: hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia « displicet Deo infidelis promissio. »

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis; sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quedam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non

egeat, ei tamen maximè obligamur; et ita votum ei factum est maximè obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vovit ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantum potest ut ibi recipiatur. Etsi quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur (si non potest ibi recipi) aliam religionem intrare; si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur alibi re-

lorsqu'il n'a pu se faire ouvrir celle du premier. Quand nous sommes mis dans l'impossibilité de remplir nos vœux par notre faute, nous devons toujours faire ce qui est en notre pouvoir et de plus nous repentir du péché que nous avons commis; ainsi la femme qui s'est laissée corrompre après avoir promis à Dieu sa virginité, est obligée, non-seulement de faire ce qu'elle peut en gardant la continence perpétuelle, mais d'expier son crime par les larmes de la pénitence.

3<sup>o</sup> L'obligation du vœu trouve son principe et sa cause dans la volonté de l'homme, dans son intention; et c'est de là que l'Esprit saint dit, *Deutér.*, XXIII, 23 : « Le vœu qui sera sorti de vos lèvres, vous l'accomplirez faisant selon ce que vous avez promis au Seigneur votre Dieu, parce que vous avez parlé de votre propre volonté et par votre bouche. » Lors donc qu'on a eu l'intention et la volonté, dans un vœu, de s'engager à l'accomplissement immédiat d'une chose, on doit l'accomplir tout de suite; quand on n'a voulu s'obliger que pour une certaine époque ou sous une condition déterminée, on n'est pas tenu de s'acquitter sans délai, mais on ne doit pas dépasser le terme fixé; car l'Écriture sainte dit, *Deutér.*, XXIII, 21 : « Lorsque vous aurez prononcé un vœu devant le Seigneur votre Dieu, vous ne différerez point de le rendre; car le Seigneur votre Dieu vous le redemandera, et si vous différez il vous sera imputé à péché (1). »

#### ARTICLE IV.

##### *Le vœu est-il utile?*

Il paroît que le vœu n'est pas utile. 1<sup>o</sup> Il n'est pas avantageux pour l'homme de se priver d'une chose que Dieu lui a donnée. Or la liberté est

(1) Les théologiens modernes portent les décisions que voici :

La violation du vœu forme un péché mortel en matière grave, et un péché véniel en matière légère : ainsi celui qui a promis de dire un *Pater*, pèche véniellement en ne le disant pas. Ce

ligionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si verò incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita poenitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest (scilicet perpetuam continentiam), sed etiam de eo quod amisit peccando, poenitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur; unde dicitur *Deut.*, XXIII : « Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis; et facies sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es. » Et ideo, si intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim

solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quàm intendit se obligare : dicitur enim ibidem : « Cum votum voverit Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requirit illud Dominus Deus tuus; et, si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum. »

#### ARTICULUS IV.

##### *Utrum expediat aliquid vovere.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ hominibus

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 138.

un des plus grands biens que Dieu ait donnés à l'homme, et l'homme se prive de la liberté en s'imposant la nécessité par les vœux. Donc il n'est pas utile à l'homme de faire des vœux.

2° On ne doit pas s'exposer au danger. Or celui qui fait un vœu s'expose au danger; car il ne peut plus omettre sans péril, après sa promesse, ce qu'il pouvoit avant négliger en toute sûreté; aussi l'évêque d'Hippone dit-il, *Epist. XLIV, ad Arment. et Paulin.* : « Puisque vous avez prononcé des vœux devant le Seigneur, vous vous êtes lié vous-même et ne pouvez plus faire autre chose; si vous êtes infidèle à la parole donnée, ce qu'à Dieu ne plaise, votre engagement ne vous laissera pas tel que vous seriez sans lui; il vous a fait plus grand, mais il vous rendra plus mauvais; et vous serez aussi malheureux si vous violez votre foi, que vous auriez été heureux si vous l'aviez gardée. » Donc il n'est pas utile à l'homme de faire des vœux.

3° Saint Paul nous dit, *I Cor., IV, 16* : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis de Jésus-Christ. » Or nous ne lisons pas que Jésus-Christ, non plus que les apôtres, ait fait aucun vœu. Donc il n'est pas utile à l'homme d'en faire.

Mais l'Esprit saint nous dit, *Ps. LXXV, 12* : « Faites des vœux et les accomplissez devant le Seigneur votre Dieu (1). »

dernier sentiment est probable, disent nos auteurs; car le vœu n'exclut pas, à la différence du serment, la légèreté de matière.

Celui qui a voulu s'engager sous peine de faute légère, pèche véniellement en violant son vœu en matière grave. Nous ne comprenons pas cette décision; car l'homme qui croiroit contracter une obligation légère en s'engageant à recevoir les ordres sacrés, par exemple, sauroit-il ce qu'il fait, et dès-lors que deviendrait son vœu?

Voilà deux hommes qui ont promis d'une manière absolue, sans terme ni condition, l'un de donner une certaine somme aux pauvres, l'autre de jeûner ou de faire un pèlerinage : ils pèchent mortellement quand ils diffèrent d'accomplir leurs vœux, le premier pendant six mois, le second pendant deux ou trois ans. L'appréciation du délai, dépendant d'une foule de circonstances, nous paroît arbitraire en thèse générale. Les auteurs modernes ont appris dans Bailly une chose que ne savent pas toujours les Pères et les docteurs, à poser mathématiquement les limites du péché véniel et du péché mortel.

Les vœux personnels doivent être accomplis par celui qui les a faits, mais les vœux réels doivent l'être quelquefois par d'autres : j'ai promis de jeûner, mon ami ne peut remplir à ma place cette obligation; mais si j'ai promis de donner cent francs aux pauvres, mes héritiers doivent faire cette aumône après mon décès.

(1) Jacob fit vœu de payer la dîme au Seigneur, *Gen., XXVIII, 22*; David de lui bâtir un

Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quòd aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet se periculo injicit, quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in *Epistola ad Armentarium et Paulinam* (scilicet *Epistola XLIV*) : « Qui jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet; non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis

mansisses si nihil tale vovisses; minor enim tunc esses, non pejor; modo autem, tantò (quod absit) miserior, si lidem Deo freris, quantò beatior, si persolveris. » Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit *I ad Corinth., IV* : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quòd non expediat aliquid vovere.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm. LXXV* : « Vovete et reddite Domino Deo vota vestra. »

(CONCLUSION. — Puisqu'il est avantageux de promettre et de donner à Dieu, il est utile de faire des vœux.)

Comme on l'a vu dans un article précédent, les vœux sont une promesse faite à Dieu. Or nous ne promettons pas à Dieu pour la même raison que nous promettons à l'homme. En effet nous promettons à l'homme pour son avantage, parce qu'il lui est utile que nous fassions certaines choses en sa faveur et que nous l'assurons de notre volonté de les faire; mais nous promettons à Dieu pour notre avantage et non pour le sien : « Créancier par bienfaisance, non par besoin, dit l'évêque d'Hippone, *ubi supra*, il ne profite pas de ce qu'il reçoit, mais il en enrichit ceux qui lui paient leurs dettes. » Et comme ce que nous donnons à Dieu ne lui est pas utile, mais à nous (car il « nous le rend au centuple, » dit encore saint Augustin), de même les vœux que nous lui faisons ne tournent point à son profit, parce qu'il n'a pas besoin des protestations de notre bonne volonté; mais ces promesses pieuses nous apportent le plus grand bien, par cela qu'elles fixent notre volonté mobile et qu'elles l'affermissent dans les choses qu'il nous importe de faire. Il est donc utile de faire des vœux.

temple, II *Rots*, VII, 13; et les Juifs de contribuer aux frais de cet édifice, I *Paral.*, XXIX, 9. La loi mosaïque renferme plusieurs préceptes sur les vœux; et l'ancien Testament en établit partout l'obligation, *Deutér.*, XXIII, 21; *Job*, XXII, 27; *Ps.* LXV, 13; *Eclési.*, V, 3, etc.

Saint Paul fit le vœu du nazaréat et l'accomplit à Jérusalem, *Actes*, XVIII, 18; il recommande à Timothée d'écarter « les jeunes veuves : car après s'être amollies dans le Christ, elles veulent se marier, s'attirant la condamnation en violant leur première foi, » c'est-à-dire leur vœu, I *Timoth.*, V, 11 et 12.

Au troisième siècle Tertullien dit que « les vierges sont les épouses du Seigneur consacrées au siècle futur, parce qu'elles ont mis un sceau à leur chair, » *De virg. virginibus*, XI; saint Cyprien écrit aussi des vierges : « Si, par un engagement de fidélité, elles se sont consacrées à Jésus-Christ, qu'elles persévèrent en vivant dans la pureté et la chasteté. » Le concile d'Ancyre, tenu l'an 313, soumet à deux ou trois ans d'excommunication celles qui violeront leur promesse; celui de Valence en Dauphiné, l'an 374, les exclut de la pénitence jusqu'à ce qu'elles aient satisfait à Dieu. Le concile général de Chalcédoine porta des décrets semblables; et les conciles postérieurs adoptèrent cette discipline, soit en Occident, soit en Orient. Aussi les Nestoriens, les Eutychiens, les Maronites et les Grecs schismatiques ont-ils toujours reconnu les vœux monastiques. Enfin le saint concile de Trente a porté ce décret, *sess.* VII, can. 9 : « Si quelqu'un dit qu'il faut rappeler les hommes à la mémoire du baptême en leur faisant entendre que tous les vœux sont inutiles et vains par la promesse faite dans ce sacre-

(CONCLUSIO. — Cum quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem, expedit homini esse Deo voto obligare.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, « votum est promissio Deo facta. » Alia autem ratione promittitur aliquid hominis, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram; unde Augustinus

dicit in prædicta *Epistola* : « Bagnus exactor est et non egenus; ut qui non crescat ex redditibus, sed incrementa faciat redditores. » Et sicut id quod damus Deo, non est et utile, sed nobis (quia « quod ei redditur, reddenti additur, » ut Augustinus ibidem dicit), ita etiam promissio qua Deo aliquid vomemus, non cedit in ejus utilitatem (quia à nobis certificari non indiget); sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovera.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'impossibilité de pécher ne diminue pas la liberté, de même la nécessité qui confirme la volonté dans le bien ne l'affaiblit pas non plus, comme on le voit dans Dieu et dans les bienheureux. Eh bien, telle est la nécessité morale qu'imposent les vœux; nécessité qui présente un certain rapport avec la confirmation des bienheureux dans le bien; « nécessité bienheureuse qui nous force, s'écrie saint Augustin, de faire ce qu'il y a de meilleur. »

2° Lorsque le danger naît du fait même, comme lorsqu'on traverse un fleuve sur un pont qui menace de s'écrouler, l'action n'est pas expédiente; mais quand le danger résulte de notre disproportion avec le fait, l'acte continue d'être utile et prudent : ainsi il est sage et bon de monter un cheval, bien que la chute soit dangereuse; autrement, il faudrait s'abstenir de tout, car il n'y a rien qui ne puisse accidentellement nous offrir du péril; et c'est là ce qui fait dire au Sage, *Eccl.*, XI, 4 : « Celui qui observe les vents ne sème point, et celui qui considère les nuées ne moissonnera jamais. » Or le danger de l'engagement pris avec le ciel ne vient pas du vœu même, mais de la faute de l'homme qui change de volonté dans la violation de son serment. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *ubi supra* : « Ne vous repentez pas de vos vœux, réjouissez-vous plutôt de ne pouvoir plus faire des choses que vous pouviez faire à votre désavantage. »

3° Considéré dans sa personne adorable, Jésus-Christ ne devoit pas faire de vœu, soit parce qu'il étoit Dieu, soit parce qu'il avoit comme nous, et qu'ils dérogeant à la loi qu'on y a professée, voire même au baptême, qu'il soit anathème. »

Luther pensoit différemment. Il soutenoit que l'enfant d'Adam, corrompu, gangrené jusqu'au fond de son être, fait le mal dans ses meilleures actions, partant qu'il ne peut promettre à Dieu que des crimes, partant que ses vœux les plus pieux forment autant de péchés mortels. Le saint réformateur en vouloit surtout au vœu de continence; on sait pourquoi. Lié par le serment de chasteté perpétuelle, il vivoit en concubinage sacrilège avec une femme qui avoit aussi juré devant Dieu de garder l'angélique vertu. Nous ne réfuterons pas les blâphèmes de la luxure. « Foris canes! »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in Beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum; unde Augustinus dicit in eadem *Epistola*, quòd « felix necessitas est quæ in meliora compellit. »

Ad secundum dicendum, quòd quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quòd aliquis per pontem ruinoseum transat fluvium; sed si periculum imminet ex hoc quòd homo deficit ab illo facto, non deficit propter hoc esse expediens: sicut expediens est ascendere equum, quamvis

periculum imminet cadenti de equo; alioquin, oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa; unde dicitur *Eccles.*, XI : « Qui observat ventum, non seminat; et qui considerat nubes, nunquam metet. » Periculum autem voti non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem *Epistola* : « Non te vovisse pœniteat, imo gaude tam tibi sic non licere quòd cum tuo detrimento licuisset. »

Ad tertium dicendum, quòd Christo secundum se non competeat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia in quantum homo habebat firmatam voluntatem in bono, quasi compre-

homme la volonté confirmée dans le bien, possédant toujours toute sainteté, toute perfection. Cependant la Glose lui attribue cette parole, Ps. XXI, 26 : « Je rendrai mes vœux à Dieu en présence de ceux qui le craignent; » mais elle le considère dans son corps mystique, dans l'Eglise. Quant aux apôtres, on peut dire qu'ils firent les vœux de la perfection spirituelle, lorsqu'ils renoncèrent à tout pour s'attacher à Jésus-Christ.

#### ARTICLE V.

##### *Le vœu est-il un acte de la religion?*

Il paroît que le vœu n'est pas un acte de la religion. 1<sup>o</sup> Toutes les œuvres de vertu peuvent être l'objet du vœu. Or il appartient à chaque vertu de promettre les choses qu'elle fait. Donc le vœu appartient à toutes les vertus, et non pas seulement à la religion.

2<sup>o</sup> Cicéron dit que le propre de la religion, c'est de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Or celui qui fait un vœu ne rend rien à Dieu, mais il lui promet seulement. Donc le vœu n'est pas un acte de la religion.

3<sup>o</sup> On ne doit rendre qu'à Dieu le culte religieux. Or on fait des vœux non-seulement à Dieu, mais aux saints, mais aux prélats à qui l'on promet obéissance dans la profession de la vie cénobitique. Donc le vœu n'est pas un acte de religion.

Mais le prophète dit, Is., XIX, 23 : « Ils honoreront Dieu par des sacrifices et des oblations, ils lui feront et rendront leurs vœux (1). » Or

(1) Le saint prophète annonce qu'un jour, après de grandes commotions sociales, les Egyptiens adoreront le Seigneur et lui feront des vœux. « Ils l'adoreront, dit saint Jérôme, quand ils connoîtront les infinies perfections de l'Être infiniment parfait; et quand Jésus-Christ aura gagné leur cœur, qu'ils seront chrétiens, ils lui feront des vœux comme Abel qui obtint la complaisance divine, comme Zachée qui promit de donner aux pauvres la moitié de ses biens. » On voit par ces paroles que les vœux remontent à l'origine de l'Eglise et du monde.

Saint Augustin n'avoit pas moins d'estime pour les vœux que saint Jérôme. Il dit aux

hensor existens; quanvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur in *Psalm.* XXI, secundum Glossam : « Vota mea reddam in conspectu timentium eum; » loquimur autem de corpore suo quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum relictis omnibus sunt secuti.

#### ARTICULUS V.

*Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis.*

Ad quantum sic proceditur (1). Videtur quod votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et

facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundum Tullium, ad religionem pertinet cultum et ceremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur *Isaiæ*, XIX : « Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent. » Sed colere

(1) De his etiam infra, quæ 189, art. 2 ac deinceps; ut et III. *Contra Gent.*, cap. 138, col. 1; et *Opusc.*, XVII, cap. 2; et *Opusc.*, XVIII, cap. 5.

honorer Dieu, c'est le propre de la religion. Donc le vœu est un acte de cette vertu.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, la religion s'approprie par son commandement les actes des autres vertus qui se rapportent au culte de Dieu; puisque, d'une autre part, les vœux se rapportent à ce culte, il s'ensuit que les vœux sont l'acte de la religion.)

Nous l'avons dit ailleurs : la religion s'approprie les œuvres des autres vertus par voie de commandement, lorsqu'elle les ordonne à la fin qui lui est propre, au culte de Dieu. Or quelle vertu doit ordonner à sa fin les actes des autres vertus? Manifestement celle qui commande, et non celles qui reçoivent le commandement : donc la disposition qui ordonne au service de Dieu les œuvres des vertus, constitue l'acte de la religion. Mais, d'une autre part, nous avons vu deux choses : d'abord que les vœux sont une promesse faite à Dieu; ensuite que promettre une chose c'est l'ordonner en faveur d'un autre : donc le vœu ordonne au culte ou service de Dieu les choses qu'il concerne; donc, par une conséquence ultérieure, il est proprement l'acte de la religion.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui forment l'objet des vœux sont, tantôt l'acte de la religion, comme le sacrifice et la prière; tantôt

vierges, *De virginitate*, XXIX : « Suivez l'Agneau dans les sentiers de la perfection. Suivez, dis-je, l'Agneau tout-puissant qui vous précède pour vous faciliter le chemin, pour aplanir les obstacles et détourner les écueils qui se trouvent devant vous; suivez-le, marchez avec confiance, vous ses bien-aimés, qui lui avez promis la virginité perpétuelle; la couronne vous attend au terme de la carrière. Et vous qui ne vous êtes pas encore engagé sous le drapeau de l'angélique vertu, enflammez-vous de zèle pour les biens célestes; et prenant votre hostie, présentez-vous devant l'autel. » — « Faites et rendez des vœux au Seigneur, poursuit le grand évêque sur ce texte, » *Ps. LXXV, 12*. Faites et rendez : que le dernier de ces mots ne vous détourne pas du premier; vous faites le vœu par votre volonté, mais vous le rendez par la grace de Dieu. Aimez votre époux céleste, ame chrétienne, et tout vous deviendra facile; car l'amour est fort comme la mort. »

C'est ainsi que les saints, vivant de l'Esprit de l'Eglise, de l'Esprit de Dieu, ont aimé, recommandé, loué les vœux. Certains docteurs ont partagé des préjugés contraires; les erreurs protestantes et philosophiques ont porté leur influence dans des régions que la science et la piété devoient préserver de leur poison. On entend dire souvent, on lit quelquefois : « Le meilleur des vœux, c'est celui de n'en point faire. » Le compagnon de Catherine de Bore et l'auteur de la *Pucelle* ne disoient pas mieux. Quelque temps après le commencement de la

Deum est propriè religionis sive patriæ. Ergo votum est actus patriæ sive religionis.

(CONCLUSIO. — Vovere est propriè actus patriæ ac religionis, cum ad divinum cultum sint vota ordinata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (quæst. 81, art. 1, ad 1), omne opus virtutis ad religionem seu patriam pertinet per modum imperii, secundum quòd ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis patriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas : et ideo ipsa ordinatio actuum

cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus patriæ. Manifestum est autem ex prædictis, quòd « votum est quædam promissio Deo facta, » et quòd « promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam ejus quod promittitur in eum cui promittitur. » Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium; et sic patet quòd vovere propriè est actus patriæ seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare et continentiam servare; quandoque verò est actus religionis,

l'acte des autres vertus, comme le jeûne et la continence : mais qu'on promette à Dieu ces choses-là ou celles-ci, n'importe ; l'engagement sacré revient toujours à la religion, comme nous l'avons dit. On voit donc que, parmi les vœux, les uns n'appartiennent à la religion que par la promesse, qui est l'essence du vœu ; mais que les autres y appartiennent aussi par la chose promise, qui est la matière du vœu.

2<sup>o</sup> Celui qui promet, par cela même qu'il s'engage à donner, donne déjà d'une certaine manière, de même qu'on est censé faire une chose quand on pose la cause qui la renferme comme effet ; et voilà pourquoi l'on rend des actions de grâces, non-seulement à celui qui donne, mais encore à celui qui promet.

3<sup>o</sup> On ne fait des vœux qu'à Dieu, mais on fait des promesses à l'homme ; et le bien qu'on lui promet peut entrer dans le vœu, quand c'est un acte de vertu. Voilà comment il faut entendre les vœux prononcés à l'honneur des saints ou entre les mains des prélats : la promesse donnée à la créature devient la matière du vœu, en ce qu'on fait vœu devant Dieu d'accomplir ce qu'on promet aux supérieurs ecclésiastiques ou aux bienheureux dans le ciel.

#### ARTICLE VI.

*Est-il meilleur et plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu ?*

Il paroît qu'il est meilleur et plus méritoire de faire une chose sans vœu que par vœu. 1<sup>o</sup> Saint Prosper dit, *De vita contemplat.*, II, 24 :

prétendue réforme, un annotateur de saint Augustin remarque, sur les passages cités tout à l'heure, que les vœux ne sont recommandés que dans la loi de crainte et de servilité, qu'ils vont contre l'esprit de l'Evangile et froissent la liberté chrétienne ; il établit cette règle : « Voulez-vous faire un vœu saint, agréable au Seigneur, dites comme moi : Je fais vœu de rester libre jusqu'à la mort, afin de pouvoir changer quand je voudrai. » Cette maxime fut condamnée par la Sorbonne.

sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dictâ. Unde patet quòd votorum quoddam pertinet ad religionem, ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti ; quoddam etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est, quòd non solum danti sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quòd votum soli Deo fit, sed promissio etiam potest fieri homini ; et

ipsa promissio boni quam fit homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis votet aliquid sanctis vel prælatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantum scilicet homo votet Deo se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

#### ARTICULUS VI.

*Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.*

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto, quam cum voto. Dicit enim Prosper

(1) De his etiam infra, qu. 199, art. 2 ; ut et III. part., qu. 28, art. 4 ; et *Contra Gent.*, lib. V, cap. 138 ; et *Opusc.*, XVII, cap. 12 ; et *Opusc.*, XVIII, cap. 28.



« Nous devons nous abstenir de la nourriture ou jeûner de telle sorte, que nous ne contraindions pas la nécessité du jeûne ; car dans la suite nous ferions, non par dévotion, mais par force, une chose que nous devons faire volontairement. » Or celui qui fait vœu de jeûner contracte la nécessité morale du jeûne. Donc il vaudrait mieux qu'il jeûmât sans vœu.

2° Nous lisons, II *Cor.*, IX, 7 : « Que chacun donne comme il a résolu dans son cœur, non avec tristesse ou par nécessité ; car Dieu aime celui qui donne avec joie. » Or plusieurs font avec tristesse ce qu'ils ont promis au Seigneur ; et cela semble venir de la nécessité que leur impose leur vœu, car la contrainte afflige, comme le remarque le *Philosophe*. Donc il vaut mieux faire une chose sans vœu qu'avec vœu.

3° Toute l'utilité du vœu, comme nous l'avons vu, c'est qu'il attache la volonté de l'homme à une chose. Or la volonté n'est jamais attachée plus irrévocablement à faire une chose que lorsqu'elle la fait sciemment. Donc il vaut mieux faire une chose sans vœu qu'avec vœu.

Mais la Glose, commentant ce mot, *Ps.* LXXV, 12 : « Faites et rendez des vœux, » dit : « Les vœux sont de conseil, et leur accomplissement est de précepte. » Or le conseil a toujours pour objet un plus grand bien. Donc il vaut mieux faire le bien avec vœu que sans vœu : car lorsqu'on agit sans vœu, l'on ne remplit qu'un conseil, celui qui invite à l'acte ; mais lorsqu'on agit avec vœu, l'on accomplit deux conseils, celui qui recommande l'acte et celui qui recommande le vœu.

(CONCLUSION. — Puisque les vœux donnent aux actes plus de bonté et plus de mérite, qu'ils soumettent l'homme plus parfaitement à Dieu et qu'ils fixent sa volonté dans le bien, il est meilleur et plus méritoire de faire une bonne œuvre par vœu que sans vœu.)

Il est meilleur et plus méritoire de faire une bonne œuvre par vœu que sans vœu, et cela pour trois raisons. D'abord, nous l'avons montré, les

lib. II *De vita contemplativa* (cap. 24) : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus; ne jam non devot: sed inviti rem voluntariam faciamus. » Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset si jejunaret sine voto.

3. Præterea, Apostolus dicit, II *Corinth.*, IX : « Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate; hilarum enim datorem diligit Deus. » Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V. *Metaph.*, (text. 6). Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est (art. 4). Sed non

potest magis firmari voluntas ad aliquid faciendum, quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto, quam sine voto.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.* LXXV : « Vovete et reddite, » dicit Glossa : « Vovete voluntati consultitur. » Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquid opus ex voto, quam sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium (scilicet de faciendo); qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

(CONCLUSIO. — Cum vovere sit actus laudabilis, laudabilis est et magis meritorium est quidpiam ex voto facere quam sine voto.)

Respondeo dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium, quam facere sine voto. Primum quia

vœux sont un acte de la religion, qui tient le premier rang parmi les vertus morales. Or les actions sont d'autant meilleures et plus méritoires, qu'elles forment l'acte d'une vertu plus élevée; de sorte que les œuvres d'une vertu inférieure acquièrent plus de bonté et plus de mérite, quand une vertu supérieure les commande et les rend par cela même son acte propre, et c'est ainsi que les œuvres de la foi et de l'espérance s'élèvent et s'anoblissent sous les ordres de la charité. Il est donc manifeste que les œuvres des simples vertus morales (par exemple l'acte de l'abstinence, le jeûne, et l'acte de la charité, la continence) sont meilleures et plus parfaites quand on les fait en vertu d'un vœu, parce qu'alors elles appartiennent au culte de l'Être suprême et deviennent comme des sacrifices offerts sur l'autel de la religion. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De virginitate*, VIII : « La virginité, que la continence et la piété conservent, n'est pas honorée comme virginité, mais parce qu'elle est une vertu consacrée à Dieu. » Ensuite celui qui fait le vœu et l'acte se soumet plus parfaitement à Dieu, que celui qui fait l'acte uniquement; car il se soumet à Dieu non-seulement dans l'acte, mais encore dans la puissance, parce qu'il renonce à la faculté de faire autre chose : ainsi l'on donne plus à l'homme, selon la remarque de saint Anselme, en lui livrant l'arbre et les fruits qu'en ne lui cédant que les fruits. C'est pour cela, comme on l'a déjà dit, que nous rendons des actions de grâces à ceux qui nous font des promesses. Enfin le vœu captive la volonté de l'homme et la fixe irrévocablement dans le bien. Or faire les œuvres de justice avec une volonté constante, affermie dans le bien, c'est la perfection de la vertu, suivant le Philosophe; de même que commettre les œuvres d'iniquité avec un esprit obstiné dans le mal est une prévarication plus grave, c'est un péché contre l'Esprit saint.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Lorsque saint Prosper dit : « Nous devons

dem quia vovere (sicut dictum est) est actus patriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium; unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur à superiori virtute (cujus actus fit per imperium), sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur à charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (putà jejunare, quod est actus abstinentiæ, et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in libro *De Virginitate* (cap. 8), quod « neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur; quam fovet et conservat continentia pietatis. » Secundo, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus

se Deo subjicit, quàm ille qui solum facit; subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quàm qui daret ei fructus tantùm, ut dicit Anselmus in libro *De similitudinibus* (cap. 84). Et inde est quod etiam promittentibus gratia aguntur, ut dictum est. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum; facere autem aliquid ex voluntate firmatâ in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (cap. 4); sicut etiam peccare mente obstinatâ, aggravat peccatum et dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut suprâ dictum est (qu. 14, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod authoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis.

jeûner de telle sorte que nous ne contractions pas la nécessité du jeûne, » il parle de la nécessité physique qui exclut la dévotion ; il veut dire que l'abstinence ne doit pas rendre l'organe digestif incapable de recevoir les aliments : « Car alors, ajoute-t-il, nous ferions, non par dévotion, mais par force, une chose que nous devons faire volontairement. » Mais la nécessité morale, l'obligation qu'impose le vœu rend la volonté ferme et constante, multiplie ses efforts, ravive ses ardeurs et fait naître par cela même la dévotion. L'argument n'est donc pas concluant.

2° La nécessité de coaction, la contrainte, froissant violemment la volonté, produit la tristesse, et c'est là ce qu'enseigne le Philosophe. Mais la nécessité que le vœu crée dans la conscience, affermit la volonté ; et bien loin d'enfanter la tristesse, elle fait naître la joie dans les âmes généreuses, animées de pieuses dispositions ; voilà pourquoi saint Augustin dit, *Epist. XLIV, ad Arment. et Paulin.* : « Ne vous repentez pas de vos vœux, réjouissez-vous plutôt de ne pouvoir plus faire des choses que vous pouviez faire à votre désavantage. » Et le vœu dùt-il répandre comme une teinte lugubre et verser de l'amertume sur un côté de la vie chrétienne, alors encore, tant que l'homme conserve la volonté d'accomplir l'engagement sacré, ses œuvres restent des œuvres de religion, et cette vertu l'emporte sur l'abstinence, qui produit le jeûne.

3° Celui qui fait une chose sans vœu, a la volonté fixée à cette chose dans le moment où il l'a fait ; mais il n'y a pas la volonté attachée pour l'avenir, comme s'il la faisoit avec vœu. Car lorsqu'une promesse religieuse engage envers le Ciel, la volonté est liée avant l'œuvre et souvent après.

quæ involuntarium causat et devotionem excludit ; unde signanter dicit : « Ne non tam devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. » Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis, unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget ; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd necessitas coactionis, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat secundum Philosophum (ut supra). Necessitas autem voti, in his qui sunt benè dispositi, in quantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium ; unde Augustinus dicit in *Epist. ad Armentarium et Paulinam* (ut supra) : « Non te vovisse

pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. » Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est actus religionis, quæ est potior virtus quam abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit ; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis ; qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortassè ad pluries faciendum.

## ARTICLE VII.

*Le vœu est-il rendu solennel par les ordres sacrés ou par la profession religieuse ?*

Il paroît que le vœu n'est rendu solennel ni par les ordres sacrés ni par la profession religieuse. 1<sup>o</sup> Le vœu est une promesse faite à Dieu : voilà ce que nous avons dit souvent. Or les actes extérieurs qui constituent la solennité ne se rapportent pas à Dieu, mais aux hommes. Donc ces actes ont des rapports purement accidentels avec le vœu ; donc la solennité n'en est pas la condition propre, essentielle (1).

(1) Par la profession religieuse, on s'engage à vivre, en commun, dans un ordre approuvé par l'Eglise, afin de tendre à la perfection chrétienne par l'observation des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

Le vœu de pauvreté engage à ne posséder rien en propre. Celui donc qui a fait ce vœu pèche en faisant acte de propriété, quand il reçoit, conserve, emploie, prête ou donne une chose comme sienne. Le vœu de chasteté ajoute, à l'obligation sanctionnée par le sixième précepte, l'engagement religieux de se conserver pur de toute souillure ; il imprime au péché contraire à l'angélique vertu le caractère du sacrilège. Quant au vœu d'obéissance, il oblige de se soumettre aux ordres donnés conformément à la règle. Les statuts de chaque ordre religieux tracent nettement les limites du devoir et du droit ; hors de ces statuts, nul droit de commander, ni par conséquent devoir d'obéir. L'Eglise proscrit l'arbitraire et le despotisme, avec le même zèle qu'elle commande l'obéissance et la soumission. Dans la vie érémitique, comme dans la hiérarchie sacrée, elle définit rigoureusement les rapports des supérieurs avec les inférieurs ; son admirable sagesse éclate dans les constitutions monastiques, comme dans le droit canon, et toutes ses lois sont également obligatoires partout et pour tous. Malheur à qui les viole ! Le supérieur rencontre dans l'arbitraire la perte de son autorité, et l'inférieur trouve dans l'insubordination la perte de sa liberté. Chacun est puni dans ce monde, en attendant le jugement éternel, par où il a péché.

Il faut que les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, pour être solennels, soient prononcés dans un ordre canoniquement institué. Les ordres religieux qui existent en France de nos jours, offrent-ils ce caractère ? Les couvents de femmes, non ; Rome a déclaré, dans plusieurs décisions, que les vœux de nos religieuses sont des vœux simples. La question ne peut être tranchée d'une manière aussi certaine pour les couvents d'hommes ; le Saint-Siège a seulement supposé, dans une réponse de 1831, que les vœux des trappistes ne sont pas solennels.

En tout état de choses, que l'ordre soit institué canoniquement ou non, la profession religieuse doit réunir certaines conditions pour lier la conscience ; il faut : 1<sup>o</sup> que l'aspirant ait seize ans accomplis, 2<sup>o</sup> qu'il ait fait une année de noviciat en suivant les exercices de la communauté, 3<sup>o</sup> qu'il n'offre aucun empêchement prévu par les statuts de l'ordre, 4<sup>o</sup> qu'il puisse disposer de sa personne, 5<sup>o</sup> enfin que sa démarche soit libre, faite avec la connaissance de l'esprit et le plein assentiment de la volonté. Le concile de Trente, *sess.* XXV, 15, 18, exige formellement ces conditions.

## ARTICULUS VII.

*Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis et per professionem ad certam regulam.*

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri

ordinis et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 1), est promissio Deo facta. Ea verò que exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum ; non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 2, questunc. 3 ; ut et *Quodlib.*, III, art. 18 ; et *Quodlib.*, VIII, art. 10.

2° Ce qui forme la condition d'une chose se rencontre partout où se trouve cette chose. Or plusieurs choses qui sont l'objet des vœux, par exemple les pèlerinages, n'apparaissent ni dans les ordres sacrés ni dans la profession de la vie cénobitique. Donc la solennité des ordres ecclésiastiques ou de la profession religieuse ne forme pas la condition du vœu.

3° Le vœu solennel semble être la même chose que le vœu public. Or les vœux que l'on prononce dans l'ordination cléricale ou dans la profession religieuse ne sont pas les seuls que l'on puisse faire en public, et rien n'empêche d'ailleurs de les formuler en secret. Donc il y a des vœux solennels autres que ceux qui se prononcent dans les ordres et dans la profession religieuse.

Mais ces derniers vœux constituent des empêchements qui prohibent et diriment le mariage. Or les vœux solennels produisent seuls, comme nous le verrons plus tard, des empêchements de cette nature.

(CONCLUSION. — Le vœu devient solennel dans deux circonstances : lorsque le lévite se consacre au divin ministère par les ordres sacrés, et lorsque le postulant embrasse l'état de perfection chrétienne par la profession de la vie religieuse, en renonçant au monde et à sa propre volonté.)

La solennisation suit la nature des choses ; ainsi l'entrée dans la milice se solennise autrement que l'entrée dans le mariage : là l'appareil des armes et des chevaux, et le concours des hommes de guerre ; ici la présentation de l'époux et de l'épouse, et l'assistance des parents. Or le vœu est une promesse faite à Dieu : la solennisation du vœu s'accomplit donc par un rite spirituel (ou spécial) qui se rapporte au Créateur ; elle s'accomplit par la bénédiction ou consécration établie par les apôtres pour

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vovet peregrinationem aut aliquid hujusmodi. Ergo sollemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico, quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel in professione certæ regulæ, et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed contra est, quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum ; quod est effectus voti

solemnis, ut infra dicitur in tertia hujus operis parte (sive in *Supplém.*, qu. 53, art. 2).

(CONCLUSIO. — Duobus modis voti sollemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, et quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo et abdicatâ propriâ voluntate, perfectionis statum assumit.)

Respondeo dicendum, quod unicuique rei sollemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est sollemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum, et alia sollemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta : unde sollemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale (vel speciale) quod ad Deum pertinet, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem quæ ex in-

demeurant dans la maison paternelle a fait un vœu, elle n'est pas tenue de l'accomplir, si son père n'y consent pas; » et nous lisons la même chose de la femme qui est sous la puissance maritale. Les autres personnes ne peuvent donc, pour la même raison, faire des vœux, quand elles sont sous la puissance d'autrui (1).

(CONCLUSION. — Celui qui est sous la puissance d'un autre ne peut valablement, sans sa permission, s'engager par vœu dans les choses où il lui est soumis.)

Le vœu est une promesse faite à Dieu : nous devons toujours en revenir là. Or, d'une part, on ne peut valablement s'engager par promesse à faire ce qui est sous la puissance d'un autre, mais seulement ce qu'on a en son pouvoir; d'une autre part, celui qui est soumis à quelqu'un n'a pas en son pouvoir, dans la sphère de sa sujétion, de faire ce qu'il veut, mais il dépend de la volonté d'un autre : il ne peut donc valablement s'obliger par vœu, sans sa permission, dans les choses où il lui est soumis.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> On ne peut promettre à Dieu, comme nous l'avons vu dans le deuxième article de cette question, que ce qui est conforme à la vertu. Or il seroit contraire à la vertu d'offrir à Dieu des choses qui appartiennent à un autre : celui donc qui est sous la dépendance d'autrui ne peut valablement, par vœu, s'engager à faire les choses

(1) Voici la loi, littéralement; *vbi supra*; Et suiv. : « Si un homme a fait un vœu au Seigneur ou s'est lié par un serment, il ne rendra point sa parole vaine, mais il accomplira tout ce qu'il aura promis. Lorsqu'une femme aura fait un vœu et se sera liée par un serment, si c'est une jeune fille qui demeure encore dans la maison paternelle, et que le père ayant connu le vœu qu'elle a fait et le serment par lequel elle a lié son ame, n'en ait rien dit, elle sera obligée à son vœu, et elle accomplira effectivement tout ce qu'elle aura promis et juré. Mais si le père s'est opposé à son vœu aussitôt qu'il lui a été connu, ses vœux et ses serments seront nuls, et elle ne sera point obligée à ce qu'elle aura promis, parce que le père s'y est opposé. Si c'est une femme mariée qui ait fait un vœu, et si la parole étant une fois sortie de sa bouche, a obligé son ame par serment, et que son mari ne l'ait point désavouée le jour même où il l'a su, elle sera obligée à son vœu et accomplira tout ce qu'elle aura promis. Si son mari la désavoue aussitôt et rend vaines ses promesses et les paroles par lesquelles elle aura lié son ame, le Seigneur lui pardonnera. »

datur quod « si mulier in domo patris sui et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur reã voti, nisi pater ejus consenserit; » et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare.

(CONCLUSIO. — Non potest quispiam alteri subjectus se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.)

Responsio dicendum, quod sicut supra dictum est, « votum est promissio quædam Deo facta. » Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate

alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate; quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est sui potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius: et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primam ergo dicendam, quod sub promissione Deo facta non credit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est (art. 2). Est autem contra virtutem, ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est (qu. 32, art. 7): et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus,

soumises à l'autorité de son supérieur; si ce n'est avec la condition qu'il y consente.

2° Lorsque l'enfant est parvenu à l'âge de puberté, s'il est de condition libre, il a pouvoir sur lui-même dans les choses qui concernent sa personne, et dès lors il peut s'engager par vœu soit d'entrer en religion, soit de contracter mariage; mais comme il n'est pas maître de lui dans ses rapports domestiques, il ne peut faire de vœux obligatoires sans le consentement de son père dans les choses qui intéressent la famille. Quant à l'esclave, il est sous la puissance d'autrui même dans ses actes personnels; il ne peut donc s'obliger d'entrer en religion, car ce vœu le soustrairait à la domination de son maître (1).

3° Le religieux soumet ses actes à l'autorité du supérieur en se soumettant aux statuts de l'ordre. Bien donc qu'il puisse disposer de ses actions dans le temps qui ne lui est pas enlevé par la règle ou par des ordres positifs, comme il n'y a pas de temps où le supérieur ne puisse lui donner des ordres, il ne sauroit s'engager par vœu sans son consentement. La jeune fille vivant dans la maison paternelle ne peut non plus faire de vœux valides sans le consentement de son père, ni la femme sans le consentement de son mari (2).

4° Bien que l'homme soumis à l'autorité d'autrui ne puisse faire de

(1) L'âge de puberté est fixé à douze ans accomplis pour les filles et à quatorze ans pour les garçons. Après cet âge, on peut donc disposer par vœu de sa personne; s'engager, par exemple, d'entrer en religion; de garder la chasteté, de faire certaines œuvres de piété le dimanche, d'aller à la sainte table tous les mois; mais on ne peut contracter des obligations contraires aux intérêts de la famille ou à l'autorité paternelle, comme seroit celle de faire un lointain pèlerinage, de consacrer une partie de son temps à la prière ou de pratiquer des mortifications dangereuses pour la santé.

(2) Luther proclama la souveraineté de la raison individuelle dans l'ordre religieux, et Calvin la souveraineté du peuple dans l'ordre politique. Ces deux amis de la liberté voulaient l'un usurper la suprématie spirituelle pour damner ses contradicteurs, l'autre s'emparer de la force matérielle pour brûler ses adversaires; mais ils avoient répété une parole que l'orgueil des hommes ne laisse jamais tomber, la parole de l'antique serpent: Vous serez indépendans, souverains, comme des dieux. Pendant que les prophètes de la réforme exploitoient les prérogatives de la raison, les rois choisirent pour branche d'industrie les privilèges du peuple souverain. Rousseau, faisant de la constitution municipale de Genève la loi du genre humain,

vovet id quod est in potestate alterius nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum; quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis, quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad

religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes, secundum professionem regulæ. Et idem, etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati: sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum

vœux valides sans le consentement de ses supérieurs, il ne pèche point en prononçant de son propre mouvement des promesses devant Dieu, car il sous-entend toujours cette condition : si cela plaît à mes supérieurs, s'ils ne s'y opposent pas.

#### ARTICLE IX.

*Les enfants peuvent-ils faire le vœu d'entrer en religion ?*

Il paroît que les enfants ne peuvent faire le vœu d'entrer en religion. 1<sup>o</sup> Puisque le vœu suppose la délibération de l'esprit, ceux-là seuls peuvent faire des vœux qui ont l'usage de la raison. Or les enfants n'ont pas l'usage de la raison, non plus que les insensés et les furieux. Comme donc les insensés et les furieux ne peuvent contracter aucune obligation par vœu, les enfants ne sauroient s'engager par ce moyen d'entrer en religion.

2<sup>o</sup> Ce que l'un peut faire valablement, un autre ne peut l'annuler. Or quand un garçon ou une fille promet à Dieu d'embrasser la vie religieuse avant l'âge de puberté, les parents ou le tuteur peut révoquer ce vœu, comme on le voit dans le droit canon (1). Donc la jeune fille ne peut

systématisa la souveraineté populaire dans *Le Contrat social* et 93 la sanctionna par ces mots : « La liberté ou la mort ! » Le zèle des adeptes se refroidit dans des flots de sang-Lamennais le réchauffa. La voix de Grégoire XVI ne calma pas la fièvre qui s'étoit emparée de certains esprits ; on entendit crier partout : « Vive la liberté du peuple, de l'orateur, de l'écrivain, de l'ouvrier, de l'enfant et de la femme ! » Cette effervescence incroyable porta son influence au-delà des limites de l'ordre politique, et peut seule expliquer certaines opinions qui se sont manifestées dans ces derniers temps. Les anciens théologiens disent, avec saint Thomas, que la femme placée sous l'autorité du mari, ne peut faire de vœux obligatoires contre son consentement ; mais quelques auteurs du jour, parlant latin en français, soutiennent que le mari n'a pas le droit d'irriter les vœux de sa femme, parce que la femme ne dépend pas de son mari comme l'enfant dépend de son père, ou le religieux de son supérieur. Elle en dépendra comme on voudra ; mais la loi divine dit formellement que les vœux n'obligent pas la femme contre le consentement de son mari ; mais le Seigneur a dit à la femme dès les premiers jours, *Gen.*, III, 16 : « Tu seras sous la puissance de l'homme. » Les émancipateurs de toute sorte ne rendront pas vaine cette sentence, pas plus que celle qui pèse sur la race déicide. On cherchera longtemps encore la femme libre.

(1) *Causa XX*, qu. 2, can. Puella : « Quand une jeune fille a fait vœu de prendre le voile avant l'âge de douze ans, ses parents ou ses tuteurs peuvent révoquer ce vœu. »

eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subji-  
ciuntur, non tamen peccant votendo, quia in  
eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet  
si suis superioribus placuerit, vel si non reni-  
tantur.

#### ARTICULUS IX.

*Utrum pueri possint voto se obligare ad reli-  
gionis ingressum.*

Ap nonum sic proceditur (1). Videtur quòd  
pueri non possint voto se obligare ad religionis

ingressum. Cùm enim ad votum requiratur  
animi deliberatio, non competit votere nisi illis  
qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in  
pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut  
ergo amentes et furiosi non possunt se ad al-  
quid voto astringere, ita etiam nec pueri (ut  
videtur) possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod ritè potest ab aliquo  
fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum re-  
ligionis à puero vel puella factum ante annos  
pubertatis, potest à parentibus revocari vel à  
tutore, ut habetur *XX*, qu. 2, Canone *Puella*.

(1) De his etiam infra, qu. 189, art. 5 ; ut et *IV*, *Sent.*, dist. 4, qu. 2, art. 3 ; et dist. 8, qu. 1, art. 1, questiuic. 3 ; et *Opusc.*, *XVII*, cap. 12 et cap. 13, ad 10.



avant l'âge de douze ans, ni le jeune garçon avant l'âge de quatorze ans, faire valablement le vœu d'embrasser la vie religieuse.

3° D'après la règle de saint Benoît et le statut d'Innocent IV, on doit faire une année de noviciat avant d'entrer en religion, de sorte que l'obligation du vœu vienne après l'épreuve (1). Donc les enfants ne peuvent être obligés licitement à la vie religieuse avant une année de noviciat.

Mais une chose qui n'est pas faite légitimement est nulle de sa nature, indépendamment de toute révocation. Or quand la jeune fille promet en présence du ciel, avant l'âge de puberté, d'entrer en religion, son vœu est valide si ses parents ne le révoquent pas avant un an : le droit canon le déclare de la manière la plus formelle (2). Donc les enfants peuvent licitement, légitimement, avant l'âge de puberté, s'obliger par le vœu de religion.

(CONCLUSION. — Avant l'âge de puberté, lorsque l'enfant n'a pas l'usage de raison, il ne peut s'obliger par vœu d'aucune manière ; quand il a l'usage de raison, il ne peut s'obliger par le vœu solennel, mais il le peut par le vœu simple, ses parents gardant le droit de révoquer son engagement. Après l'âge de puberté, il peut s'obliger et par le vœu simple et par le vœu solennel.)

Il y a deux sortes de vœux, comme on l'a vu dans l'avant-dernier article : le vœu simple et le vœu solennel. Comme la solennité du vœu s'accomplit par la bénédiction ou consécration spirituelle que donne le

(1) Innocent IV, *ad fratres predicat.*, dans saint Thomas, *Quodlib.* III, V, 1, ad 1 : « Après avoir entendu nos frères, Nous vous défendons, au nom de l'obéissance et sous peine d'excommunication, d'admettre quelqu'un à la profession de votre ordre avant une année de noviciat. » Et *Decret.*, VI : « Si vous avez la témérité d'enfreindre notre défense, Nous déclarons que le fidèle ainsi admis n'est attaché à votre ordre par aucun lien, et Nous vous défendons sous peine de suspension encourue *ipso facto* de recevoir, après une infraction si grave, qui que ce soit. » L'empressement à gagner les novices scandalise les fidèles et montre la décadence d'un ordre religieux.

(2) *Ubi supra, causa XX, qu. 2* : « Quand une jeune fille a fait vœu de prendre le voile avant l'âge de douze ans, ses parents ou ses tuteurs peuvent révoquer ce vœu ; mais s'ils ne le font pas avant un an, ils perdent le droit de réclamer. »

Ergo videtur quòd puer vel puella ante quatuordecim annos non possit ritè voverè.

3. Præterea, religionem intransibus annis probationis conceditur, secundùm regulam beati Benedicti et secundùm statutum Innocentii IV, ad hoc ut probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quòd pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra : quod non est ritè factum, non est validum, etiãsi à nullo revocetur. Sed votum puellæ etiãsi ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum à parentibus non revocetur, ut habetur XX, qu. 2, Can. *Puella*. Ergo licitè et ritè possunt pueri voto obli-

gari ad religionem, etiãsi ante annos pubertatis.

(CONCLUSIO. — Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare ; si verò rationis usum attigerint, possunt se voto obligare, quanquam eorum vota per illos qui supra ipsos potestatem habent irritari possint ; nullo autem modo solemnium voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint. Post annos autem pubertatis, possunt se tam simplici quàm solemnium voto astringere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprâ dictis patet (art. 7), duplex est votum, scilicet simplex et solenne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecra-

prêtre, elle tombe sous la juridiction et doit toute sa force aux lois de l'Eglise; le vœu simple, au contraire, emprunte son efficace à la délibération de l'esprit, à l'intention par laquelle l'homme veut s'obliger. Mais deux causes enlèvent à l'intention sa force obligatoire: le non usage de la raison, comme on le voit dans les insensés et les furieux, qui ne peuvent s'obliger par vœu tant que dure leur malheureux état; puis la dépendance qui soumet à la puissance d'un autre, ainsi que nous l'avons montré dans le dernier article. Or les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté se trouvent, thèse générale, sous l'action de ces deux causes: ils n'ont point, pour la plupart, l'usage complet de la raison; puis la nature les place sous la surveillance et la direction de leurs parents ou de leurs tuteurs, qui remplacent les parents. Cependant l'usage de la raison devance l'âge quelquefois, dans un petit nombre d'enfants qu'on dit pour cette raison *capables de dol*; mais comme la loi règle les choses générales et néglige les exceptions, elle ne les soustrait point à l'autorité des parents. Voici donc ce qu'il faut dire: quand l'enfant n'a pas l'usage de raison avant l'âge de puberté, il ne peut s'obliger par aucune espèce de vœu; quand il a l'usage de raison avant l'âge de puberté, il peut s'obliger lui-même par vœu simple, mais ses parents, gardant leur autorité sur lui, ont le droit de suspendre l'obligation qu'il a contractée; quand il est capable de dol avant l'âge de puberté, quelles que soient les lumières de son esprit, il ne peut s'obliger par vœu solennel: la loi ecclésiastique, basée sur ce qui arrive ordinairement, détruit la solennité de son engagement. Après l'âge de puberté, les jeunes gens peuvent contracter l'obligation d'embrasser la vie religieuse, soit par vœu simple, soit par vœu solennel, sans le consentement des parents (1).

(1). Le concile de Trente, dit, *sess. XXV, de regular. et moral.*, 15: « En quelque ordre que ce soit, dans les maisons d'hommes ou de femmes, on ne recevra personne avant l'âge

tione consistit, ut dictum est (art. 7), quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cedit; votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere: uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia; alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est (art. 8). Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; et sunt naturaliter sub cura parentum vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habet. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in

aliquibus (licet paucis) accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur *doli capaces*; nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, quæ subjacet legi humanæ, respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum, quod si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare; si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantum in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes quorum curæ remanet adhuc subjectus; quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemniori religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemniori, absque voluntate parentum.

Je réponds aux arguments : 1° Les enfants dont excipe la difficulté n'ont pas l'usage de la raison ; leurs vœux sont nuls, comme nous venons de le dire.

2° Quand l'homme est sous la puissance d'autrui, les promesses qu'il fait à Dieu renferment implicitement cette condition : Si mon supérieur ne veut pas le contraire ; ses vœux sont licites par l'esprit de cette condition, et valides par le fait de sa réalisation.

3° La règle de saint Benoît et le statut d'Innocent IV parlent du vœu solennel, émis dans la profession de la vie religieuse.

## ARTICLE X.

### *Peut-on dispenser du vœu ?*

Il paroît qu'on ne peut dispenser du vœu. 1° Commuer les vœux, c'est moins que d'en dispenser. Or on ne peut commuer les vœux ; car il est écrit, *Lévit.*, XXVII, 9 et 10 : « Quand on aura fait vœu d'offrir au Seigneur un animal qui peut être immolé, il sera sacré et on ne pourra le changer ni contre un meilleur, ni contre un plus mauvais. » Donc on ne peut, à plus forte raison, dispenser du vœu.

2° L'homme ne peut dispenser des choses, quand elles sont fondées sur la loi naturelle et sur les préceptes divins, surtout quand elles trouvent leur fondement dans les préceptes de la première table qui embrassent la fin de tous les autres, la dilection de Dieu. Or l'obligation du vœu repose sur la loi naturelle et sur les préceptes divins ; elle s'ap-  
de seize ans accomplis, et l'on n'admettra à la profession que les novices qui auront subi au moins une année d'épreuves, après avoir revêtu l'habit. La profession faite contre ces conditions n'attache ni à la règle ni à l'ordre ; elle n'enfantera aucune obligation et ne produira aucun effet. » Il va de soi que, hors ces cas de nullité, le profession lie la conscience. On a remarqué que le saint concile de Trente fixe à seize ans l'âge de puberté pour le vœu solennel.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quòd vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur à superiori ; ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est (art. 8).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de voto solenni, quod fit per professionem.

### ARTICULUS X.

*Utrum possit in voto dispensari.*

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd

in vota dispensari non possit. Minus enim est commutari votum, quàm in eo dispensari. Sed votum non potest commutari ; dicitur enim *Lévit.*, XXV.1 : « Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit ; et mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono. » Ergo multò minùs potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari ; et præcipuè in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directè ad dilectionem Dei, quæ est ultimus finis præceptorum. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2<sup>o</sup> ; ut et quæstiunc. 2, in corp.

puie tout spécialement sur les préceptes de la première table, puisqu'elle a pour objet des actes de religion. Donc l'homme ne peut dispenser du vœu.

3<sup>o</sup> L'obligation du vœu se fonde, comme on l'a dit, sur la fidélité que nous devons à Dieu. Or rien ne peut dispenser de cette fidélité. Donc l'obligation du vœu ne peut non plus être suspendue.

Mais les choses qui procèdent de la volonté commune d'un grand nombre, ont plus de force et de fermeté que celles qui dérivent de la volonté particulière d'une seule personne. Or l'homme peut dispenser de la loi, qui procède de la volonté générale (1). Donc il peut, à plus forte raison, dispenser du vœu.

(CONCLUSION. — Le supérieur peut dispenser du vœu, de même qu'il dispense de la loi.)

La dispense du vœu se conçoit dans les mêmes idées que la dispense de la loi. La loi prescrit, comme nous l'avons dit en son lieu, ce qui est bon dans le plus grand nombre des cas; mais il arrive quelquefois que ces choses-là mêmes cessent d'être bonnes dans telle et telle circonstance; d'où la nécessité d'un jugement prononçant que la loi ne doit pas être observée dans cette conjoncture particulière. C'est là ce qu'on appelle proprement *dispenser*; car la dispense énonce la prudente distribution d'une chose commune entre plusieurs: c'est ainsi qu'on dit que le père *dispense* la nourriture à sa famille. Or celui qui fait un vœu s'impose à lui-même une sorte de loi, s'obligeant à faire une chose qui est bonne de sa nature et dans le plus grand nombre des cas. Mais il peut arriver accidentellement, exceptionnellement, que cette chose devienne ou mau-

(1) La loi est faite par le chef de la communauté: voilà le principe général, tel que notre maître l'a posé précédemment. Or le chef de la communauté, c'est le roi dans la monarchie et le peuple dans la démocratie. Notre saint auteur ne parle donc point ici de toute sorte de lois, mais de celles que décrètent les citoyens d'une république souveraine, comme celles que votent encore aujourd'hui les *Landsgemeinde* des petits cantons suisses.

suprà dictis patet (art. 3), et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cùm sit actus latræ. Ergo in voto dispensari non potest.

§. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed contra: majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quàm quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quòd etiam in voto per hominem dispensari possit.

(CONCLUSIO. — Sicut pro majori bono legis dispensatio, ita et voti commutatio et dispensatio per superioris auctoritatem fieri potest.)

Respondeo dicendum, quòd dispensatio voti

intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis; quia, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 70, art. 4), lex ponitur respiciendo id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc propriè est dispensare in lege; nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratum distributionem vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundùm se et ut in pluribus bonum. Potest tamen contingere quòd in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, quod

vaise, ou inutile, ou contraire à un plus grand bien ; et de ce moment elle cesse d'avoir les conditions requises , d'après ce que nous avons dit , pour former la matière du vœu. Il faut donc prononcer, comme pour la loi, que le vœu ne doit pas être observé dans cette conjoncture. Quand on décide purement et simplement qu'il ne faut point accomplir l'œuvre promise , c'est la dispense ; quand on prescrit une autre œuvre à la place de celle qu'on étoit obligé de faire, c'est la commutation. On voit donc que commuer le vœu, c'est moins que d'en dispenser ; mais l'Eglise a le pouvoir de faire l'un et l'autre.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Quand on avoit fait vœu d'offrir un animal qui pouvoit être immolé, parce qu'il ne renfermoit aucune impureté lévitique, cet animal étoit réputé sacré par cela même, comme destiné au culte divin, et dès lors on ne pouvoit plus le changer : ainsi de nos jours, quand on a voué une chose au Seigneur et qu'elle a été consacrée, comme un calice, on ne peut la remplacer ni par une meilleure, ni par une plus mauvaise. Mais si l'animal offert ne pouvoit servir aux sacrifices parce que la loi défendoit de l'immoler, on avoit le droit, bien plus on étoit obligé de le racheter ; et c'est encore ainsi que les vœux peuvent sous la nouvelle alliance être commués, lorsqu'ils n'ont pas reçu la consécration de l'Eglise.

2<sup>o</sup> Comme le droit naturel et le précepte divin obligent l'homme d'accomplir ses vœux, de même ils lui commandent d'exécuter les ordres ou la loi de ses supérieurs. Cependant, lorsque l'autorité dispense de la loi humaine, la dispense ne fait pas violer cette loi (ce qui seroit contre le droit naturel et contre le divin précepte) ; mais elle fait que ce qui étoit loi ne soit plus loi dans telle et telle circonstance. De même, quand le supérieur dispense de la promesse faite à Dieu, il fait que ce qui étoit renfermé dans le vœu n'y est plus renfermé, en prononçant d'autorité que la matière légitime du vœu n'existe plus dans tel et tel cas. Le repré-

est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet. Et ideo necesse est quòd determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolutè determinetur aliquod non esse votum servandum, dicitur esse *dispensatio voti* ; si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur *commutatio voti*. Unde minus est votum commutare, quàm in voto dispensare ; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quòd volebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum ; et hæc erat ratio quare non poterat commutari, sicut nec modò posset aliquis rem quam vovit jam consecratam (putà calicem vel domum), commutare in melius vel

in pejus. Animal autem, quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatum, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit ; et ita etiam commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur (quod est contra legem naturæ et mandatum divinum), sed fit ut hoc quod erat lex non sit lex in hoc casu. Ita etiam autoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo

sentant de l'Eglise ne dispense donc pas du précepte naturel ou du précepte divin ; mais comme le fidèle ne pouvoit prévoir toutes les choses renfermées dans l'avenir, il détermine quelles sont celles qui tombent sous l'obligation créée par son intention.

3<sup>o</sup> La fidélité due à Dieu ne commande pas de faire ce qui seroit mauvais, inutile ou contraire à un plus grand bien. Or voilà les choses que la dispense empêche d'accomplir ; elle n'est donc pas contraire à la fidélité que nous devons garder à Dieu.

## ARTICLE XI.

*Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?*

Il paroît qu'on peut dispenser du vœu solennel de continence. 1<sup>o</sup> On doit dispenser du vœu, comme nous l'avons vu dans le dernier article, quand il empêche un plus grand bien. Or le vœu de continence peut, lors même qu'il est solennel, empêcher un plus grand bien. En effet le bien général est plus grand et plus sacré que le bien particulier ; mais le vœu de continence peut s'opposer au bien de tout un peuple dans le cas, par exemple, où le mariage d'une personne liée par ce vœu seroit de nature à rendre la paix au pays. Donc on peut dispenser du vœu solennel de continence.

2<sup>o</sup> La religion est une plus noble vertu que la chasteté. Or quand on a promis à Dieu d'accomplir quelque acte de religion, par exemple de lui offrir un sacrifice, le supérieur a le pouvoir de dispenser de ce vœu. Donc on peut, à plus forte raison, dispenser du vœu qui oblige à un acte de chasteté, du vœu de continence.

cùm prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quòd ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quòd homo faciat id quod ad vovendum est malum vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

### ARTICULUS XI.

*Utrum in voto solemnì continentiæ possit fieri dispensatio.*

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd in voto solemnì continentiæ possit fieri

dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est (art. 10). Sed votum continentię, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni. Nam bonum commune est divinius quàm bonum unius ; potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis, putà si quando per contractam matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quòd etiam in solemnì voto continentię possit dispensari.

2. Præterea, latrìa est nobilior virtus quàm castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latrïæ (putà offerre Deo sacrificium), potest in illo voto dispensari. Ergo multò magis potest dispensari in voto continentię, quòd est de actu castitatis.

(1) De his etiam infrà, qu. 188, art. 8, ad 3 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 4, questiuonc. 1, ad 3, in contrariam sententiam.

3<sup>o</sup> Comme le vœu d'abstinence peut devenir dangereux pour celui qui l'observe, de même le vœu de continence. Or quand le vœu d'abstinence offre du péril pour la santé, on en relève celui qui l'a fait. Donc on peut, pour la même raison, dispenser du vœu de continence.

4<sup>o</sup> La profession religieuse, qui rend solennelle la promesse faite à Dieu, renferme non-seulement le vœu de continence, mais encore le vœu de pauvreté et celui d'obéissance. Or l'autorité ecclésiastique a le pouvoir de dispenser du vœu de pauvreté et de celui d'obéissance. Donc elle peut aussi dispenser du vœu solennel de continence.

Mais l'Esprit saint dit, *Eccli.*, XXVI, 20 : « Aucun prix n'est rien auprès d'une ame continente et chaste. »

Et le droit canon, dans la Décrétale *Cùm ad monasterium*, vers la fin : « Le renoncement à la propriété et l'observation de la chasteté sont tellement attachés à la vie religieuse, que le Souverain Pontife ne peut lui-même accorder aucune permission contraire. »

(CONCLUSION. — Le chef de l'Eglise universelle peut dispenser du vœu de continence, lorsque ce vœu a été rendu solennel par les ordres sacrés; mais il ne peut en dispenser, lorsqu'il a été solennisé par la profession de la vie religieuse.)

On peut considérer trois choses dans le vœu solennel de continence : d'abord la matière du vœu, la continence elle-même; ensuite la perpétuité du vœu, lorsqu'on s'est engagé pour toujours à la chasteté; puis la solennité du vœu, puisque la consécration de l'Eglise est intervenue. Les divers sentiments des théologiens s'appuient sur l'une ou sur l'autre de ces trois choses.

Plusieurs soutiennent que le vœu solennel n'admet pas la dispense à raison de la continence dont rien ne peut suffisamment compenser la

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum viventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemnibus votis continentiæ potest dispensari.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XXVI : « Omnis ponderatio non est digna continentis animæ. »

Præterea, *Extra de statu Monach.*, in fine

illius Decretalis : *Cùm ad monasterium*, dicitur : « Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere. »

(CONCLUSIO. — Non potest in solemnibus votis continentiæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per summum Pontificem dispensatio; in voto autem solemnizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.)

Respondeo dicendum, quod in solemnibus votis continentiæ tria possunt considerari : primum quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundò, perpetuitas voti, scilicet cùm aliquis voto se astringit ad perpetuam observantiam continentiæ; tertio, ipsa sollemnitas voti.

Dicunt ergo qui tam quod votum solenne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, qua

perte, comme on le voit par le texte apporté plus haut, de l'*Ecclésiastique* ; mais quand il s'agit de prouver cette doctrine, ces auteurs ne restent pas d'accord. Les uns disent : On ne peut dispenser du vœu de continence, parce que cette vertu fait triompher l'homme de son ennemi domestique, puis elle le rend parfaitement conforme à Jésus-Christ par la pureté de l'ame et du corps. Cette raison n'est pas solide. En effet les biens de l'ame, comme la prière et la contemplation, l'emportent sur les biens du corps ; cependant la dispense peut relever de son vœu l'homme qui s'est engagé de réciter des prières ou de se livrer à la contemplation ; on ne voit donc pas au point de vue de nos docteurs, à considérer absolument la dignité de la continence, pourquoi l'on ne pourroit dispenser du vœu qui oblige à cette vertu. Ce raisonnement est d'autant mieux fondé que saint Paul exhorte à garder la continence, pourquoi ? Parce qu'elle favorise la contemplation : « La femme non mariée, dit-il I *Cor.*, VII, 34, pense aux choses de Dieu ; » or la fin tient le rang et la primauté sur les moyens. Aussi d'autres, pour montrer l'irrévocable devoir de la chasteté, se fondent-ils sur la perpétuité et l'universalité de la promesse faite à Dieu ; ils disent : On ne peut cesser d'accomplir le vœu de continence qu'en faisant ce qui lui est directement contraire, et jamais il n'est permis d'aller droit à l'encontre d'un vœu. Cette dernière proposition est manifestement fausse. Comme il est contraire à la continence d'accomplir l'œuvre de la chair, c'est aller pareillement contre l'abstinence que d'user de viandes ou de vin : eh bien, n'est-il pas certain que la dispense peut suspendre l'obligation qu'impose le vœu d'abstinence ?

En conséquence d'autres théologiens croient qu'on peut dispenser du vœu solennel de continence, lorsque le bien général ou la nécessité le demande, comme dans le cas posé dès le commencement de cet article, où la célébration d'un mariage pourroit ramener la paix entre deux Etats. Mais comme la Décrétale par nous citée dit formellement que le Souve-

non recipit condignam recompensationem, ut patet ex autoritate inductâ. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundùm puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animæ (utpote contemplatio et oratio) sunt multò meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant ; et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis : unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiam, si respiciatur absolutè ad ipsam continentiam dignitatem ; præsertim cum Apostolus, I. *ad Cor.*, VII, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quòd « mulier innupta cogitat quæ Dei sunt ; » finis

autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti ; dicunt enim quòd votum continentiam non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifestè falsum. Quia sicut uti carnali copulâ est continentiam contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiam à talibus ; et tamen in hujusmodi votis potest dispensari.

Et ideo aliis videtur quòd etiam in voto sollemni continentiam possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expressè dicit quòd



rain Pontife ne peut lui-même accorder au cénobite aucune permission contraire à l'observation de la chasteté, nous ne pouvons admettre ces principes. Comme on l'a vu dans un article précédent, selon l'enseignement formel du *Lévitique*, ce qui a été consacré à Dieu ne peut être détourné à d'autres usages. Or le supérieur ecclésiastique n'a pas le pouvoir de faire, même dans les choses inanimées, que ce qui a été consacré perde sa consécration, par exemple qu'un calice une fois consacré ne continue pas de l'être aussi longtemps qu'il reste entier : combien donc plus ne peut-il faire que l'homme consacré cesse, tout en gardant l'existence, d'être sacré. Mais d'une autre part, on le sait, la solennité du vœu consiste dans la consécration ou bénédiction de celui qui le prononce : donc le dépositaire de l'autorité ecclésiastique ne peut faire que celui qui a émis un vœu solennel cesse d'être ce que l'a rendu la consécration ; il ne peut faire, par exemple, que le prêtre cesse d'être prêtre, bien qu'il puisse lui interdire les fonctions de cet état. Pour la même raison le Pape n'a pas, quoi qu'en disent quelques canonistes ignorants, le pouvoir de faire que celui qui a solennellement prononcé la profession de la vie religieuse ne soit pas religieux. Il faut donc savoir, pour décider la question présente, si la continence tient essentiellement à l'état que donne la solennisation du vœu : car supposé qu'elle ne s'y rattache pas d'une manière essentielle, la solennité de la consécration pourra subsister sans le devoir de la continence ; mais cela ne pourra plus avoir lieu dans l'hypothèse contraire. Eh bien, le vœu de continence ne tient point aux ordres sacrés par des nœuds essentiels, mais il y est annexé par un décret de l'Eglise : l'Eglise peut donc dispenser du vœu de continence, lorsqu'il a été rendu solennel par les ordres sacrés. Mais le devoir de la continence est, par contre, essentiel à l'état de religion. Dans cette vocation sainte, l'homme renonce au monde pour se donner entièrement

nec summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum quòd (sicut supra dictum est et habetur *Levit.*, ult.), illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus, ut id quod est sanctificatum sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, putà quòd calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer : unde multò minùs potest hoc facere aliquis prælatus, ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voyentis, ut dictum est : et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ quòd ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, putà quòd ille qui est sa-

cerdos, non sit sacerdos, licèt possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere : et simili ratione Papa non potest facere quòd ille qui est professus religionem, non sit religiosus, licèt quidam juristæ ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum utrùm continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur : quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentia ; quod non potest contingere ; si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentia ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ : unde videtur quòd per Ecclesiam possit dispensari in voto continentia solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentia essentialiter statui religionis, per quem homo

au service de Dieu; et comment pourroit-il s'y livrer sans réserve dans le mariage où il doit pourvoir aux besoins de sa femme, et de ses enfants et de sa famille, et s'impliquer dans tous les soins qu'exige tout cela? « Celui qui est marié, dit saint Paul, I Cor., VII, 33, s'occupe des choses du monde et de ce qu'il doit faire pour plaire à sa femme, et il est partagé; » aussi le mot *moine* exprime-t-il l'unité, pour exclure ce partage (1). Concluons donc que l'Eglise ne peut dispenser du vœu solennisé par la profession religieuse, et pourquoi? Notre décrétale le dit, parce que « la chasteté est attachée à la vie cénobitique (2). »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Pour écarter les difficultés des choses

(1) *Moine* vient de *μόνος* seul, ou de *μονάς* unité.

(2) Notre saint auteur a prouvé deux propositions fondamentales. Voici la première : Le souverain Pontife peut dispenser du vœu de continence fait dans les ordres sacrés, parce que les ordres sacrés n'impliquent pas la continence par leur nature, mais par les lois de l'Eglise. Sans doute la continence, cette vertu céleste qui rend semblable aux anges une pauvre créature enveloppée d'une portion de boue, est aussi précieuse pour l'homme qu'elle est agréable à Dieu. Jésus-Christ après avoir dit, *Matth.*, V, 8 : « Heureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu, » ajoute plus loin, *ibid.*, XIX, 12, 29 : « Il y a des hommes qui se sont eux-mêmes faits eunuques (en renonçant au mariage) pour le royaume des cieux; que celui qui sait entendre entende... Quiconque laissera sa maison, ou ses frères ou ses sœurs, ou son père ou sa mère, ou sa femme ou ses fils, ou ses champs à cause de mon nom, il recevra le centuple et possédera la vie éternelle. » Et saint Paul dit, I Cor., VII, 6 et suiv. : « Ce n'est point un ordre que je donne, mais un conseil : je voudrais que tous fussent comme moi; mais chacun reçoit de Dieu le don qui lui convient, l'un ceci, l'autre cela. Je le dis aux non mariés et aux veufs : il leur est bon de rester ainsi, comme moi. » Et si la chasteté parfaite est la plus belle ceinture de l'âme fidèle, elle doit être la couronne du prêtre. Consacré au service du Créateur et tout ensemble au service de ses frères, il est non-seulement le ministre des autels, mais encore le bon pasteur qui veille au bien de ses ouailles : il doit, d'une part, offrir à Dieu l'encens de la prière, immoler la victime sans tache, sonder les plaies secrètes des âmes pour y répandre le baume de la grâce; d'une autre part, soulager les peines de la souffrance, adoucir les amertumes de la douleur, tarir les larmes de l'affliction, être le distributeur des bienfaits, l'économe de la charité, le père des veuves, des orphelins, de tous les malheureux. Comment pourroit-il remplir des devoirs si nombreux, si grands, si sacrés dans les liens du mariage? Comment pourroit-il se donner à la famille des pauvres, s'il se livroit sans réserve à sa propre famille; répandre son amour sur tous les hommes, si un seul objet possédoit tout son amour; mériter que les âmes déposent leurs secrets dans la sienne, s'il épanchoit son âme dans l'abandon de la mollesse; avoir la sainteté de l'ange, s'il se voutoit dans les voluptés du corps? En un mot, comment pourroit-il être l'homme de Dieu, s'il étoit l'homme d'une femme? Il suffit de voir les popes russes pour savoir quel est le dévouement du prêtre marié, d'entendre un insulaire d'outre-Manche pour apprendre quel respect inspire un évêque qui dévore avec ses petits deux ou trois millions par an. Aussi l'Eglise a-t-elle voulu que ses ministres eussent le sanctuaire pour lit nuptial, et les malheureux pour enfants. En 313, douze ans avant le concile de Nicée, celui d'Ancyre défendit le mariage aux diacres qui n'avoient pas fait de réserve à l'égard du célibat en recevant les ordres; deux années plus tard, le concile de Néocésarée ordonna de déposer les prêtres qui s'étoient

abrenuntiavit sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus; quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ, et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit, I ad Cor. : « Qui est cum uxore sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et di-

visus est; » unde nomen *Monachi* ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædicatam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis, non potest per Ecclesiam dispensari; et rationem assignat Decretalis, quia « castitas est annexa regulæ monachali. » Ad primum ergo dicendum, quod periculis

humaines, il faut employer des choses humaines, et non tourner à l'usage du monde les choses du ciel. Or le fidèle qui a embrassé la vie religieuse est mort au monde et ne vit plus que pour Dieu; on ne doit donc pas le rappeler de cette vie divine à la vie humaine pour pourvoir aux événements de ce monde.

2<sup>o</sup> La dispense peut suspendre le vœu temporaire de continence, de même que le vœu temporaire d'abstinence et de prière; mais l'Eglise ne sauroit dispenser du vœu de continence solennisé par la profession de la vie religieuse, pourquoi? Parce qu'il est un acte de chasteté? Non, mais parce qu'il est devenu un acte de la religion par la profession cénobitique.

mariés après leur ordination; et le concile de Nicée, suivant l'ancienne tradition de l'Eglise, dit Socrate et Sozomène, sanctionna ces décrets. Cependant, nous devons le remarquer, ces conciles n'obligent ni les diacres ni les prêtres de quitter les épouses qu'ils avoient prises avant leur promotion aux ordres sacrés. De nos jours encore, chez les catholiques du Liban, parmi les maronites, les simples prêtres peuvent se marier avant l'ordination; mais il leur est défendu de contracter un second mariage après la mort de leur première femme. Saint Paul dit lui-même, I *Timoth.*, III., 2 et *Tite*, I, 6.: « Que l'évêque soit le mari d'une seule femme, » c'est-à-dire qu'il ait sa première femme; car s'il s'étoit engagé deux fois dans l'union conjugale, il auroit prouvé qu'il n'a pas la vertu nécessaire au sacerdoce. Dans les premiers jours du christianisme, les hommes capables de remplir les fonctions ecclésiastiques se trouvoient rarement, parmi les juifs et les païens, hors du mariage; l'Eglise choisit souvent ses ministres dans cet état; mais elle n'auroit pu le faire une seule fois, si les ordres sacrés renfermoient dans leur nature le vœu de continence. Le célibat des prêtres a donc été établi par l'Eglise; l'Eglise peut donc en suspendre l'obligation dans un cas particulier, car ce qu'elle a fait elle peut le défaire.

La seconde proposition prouvée par notre maître est celle-ci : Le souverain Pontife ne peut dispenser du vœu de continence, quand il a été rendu solennel par la profession de la vie religieuse. Rigoureusement parlant, le prêtre se consacre au ministère des autels, et le religieux renonce au monde pour se dévouer sans réserve au service de Dieu. Or le ministère des autels ne réclame ni tous les actes ni tous les sentiments de l'homme; mais le service exclusif de Dieu exige impérieusement toute sa vie. Le religieux n'a donc pas le droit de donner une partie de son existence à la créature; la continence entre donc essentiellement dans la profession cénobitique; aucune puissance sur la terre ne sauroit les séparer; le souverain Pontife n'a donc pas le pouvoir de délier l'âme donnée sans réserve au Seigneur du vœu de chasteté parfaite. Cette doctrine est enseignée par presque tous les anciens théologiens. Quelques modernes, comme saint Alphonse de Liguori, soutiennent le sentiment contraire. A défaut de preuves rationnelles, ils invoquent des faits. Ils disent que Constance, fille de Roger, roi de Sicile, fit profession dans un couvent de Palerme, y pratiqua longtemps les exercices de la vie religieuse; mais qu'elle fut, à l'âge de cinquante ans, relevée de ses vœux par Célestin III, et qu'elle épousa l'empereur Henry. Célestin III a commenté, expliqué, défendu la décrétale qui dit : « La pauvreté et la continence sont tellement annexées à la vie cénobitique, que le souverain Pontife ne peut donner aucune permission contraire; » est-il probable, après cela, que Célestin III ait permis à une religieuse d'aller contre le vœu de continence et de pauvreté? Non, répond Cajetan. Le pape n'a pas dispensé Constance des vœux de religion, parce qu'elle ne les a jamais faits; il ne lui a pas permis de se marier à l'âge de cinquante ans,

rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus.

Ad secundum dicendum, quod in voto tem-

poralis continentia dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis vel temporalis abstinence; sed quod in voto continentia per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

3<sup>o</sup> Comme la nourriture concourt directement à la conservation de la personne, l'abstinence, qui prive de la nourriture, peut la compromettre directement aussi, et voilà pourquoi la dispense peut suspendre le vœu d'abstinence. L'union charnelle, au contraire, n'a pas pour fin directe la conservation de la personne, mais celle de l'espèce : la continence, qui empêche cette union, n'offre donc pas en elle-même de péril pour la personne ; mais si elle la menaçait d'une manière accidentelle, on pourroit écarter autrement cet inconvénient, comme par l'abstinence ou par la médication corporelle.

4<sup>o</sup> Comme le religieux promu à l'épiscopat n'est pas délié du vœu de continence, pareillement il n'est pas affranchi du vœu de pauvreté : il ne doit rien posséder comme propriétaire, mais comme économiste et dispensateur de tous les biens de l'Eglise. Il n'est pas relevé non plus du vœu d'obéissance, mais il peut se faire accidentellement qu'il ne soit pas obligé d'obéir, quand il n'a pas de supérieur. C'est ainsi que l'abbé d'un monastère n'est pas tenu d'accomplir ce devoir, bien que son vœu garde toute sa force.

Quant au passage de l'*Ecclésiastique*, il faut l'entendre en ce sens que ni la fécondité de la chair, ni aucun bien du corps ne peut être comparé

puisqu'elle étoit engagée dans le mariage à l'âge de trente ans et morte à quarante-quatre. Baronius réfute toute cette fable, *Annalib.*, t. XII, ad annum 1186, n. 25. On dit aussi que Casimir, religieux de l'ordre de Cluny, reçut de Benoît IX la dispense nécessaire pour monter sur le trône de Pologne; mais les historiens de Pologne ignorent ce fait, et Baronius en montre encore la fausseté, *ibid.*, XI, 1041. Il est vrai que Clément VI fit sortir d'un couvent de Dijon le fils de Casimir, Wladislas, pour le rendre au trône de ses pères; mais cet infortuné jeune homme avoit, comme on le voit dans la *Gallia christiana*, fait ses vœux sous l'empire d'une nécessité extrême, contraint pour ainsi dire par la force brutale. Surius raconte, 8 janvier, que Alexandre III, pour prévenir l'extinction de la famille des Justinien qui avoit tant souffert dans la guerre contre les Turcs, délia de la vie religieuse un descendant de cette maison nommé Nicolas; mais Alexandre étoit mort à l'époque où l'on place ce nouveau conte.

Ainsi le pape ne peut délier de ses vœux le fidèle qui est entré dans le cloître, tandis qu'il peut en relever le lévite qui s'est engagé dans les ordres sacrés. Il suit de là, par une conséquence ultérieure, que l'état conventuel ajoute à l'état sacerdotal une plus grande dignité; il est un degré plus haut, comme nous l'a dit le bienheureux Aréopagite, dans la perfection chrétienne. Nous voyons donc, ici encore, ce que l'ange de l'Ecole nous a montré d'un autre point de vue : le religieux est au prêtre séculier, ce que le prêtre séculier est au simple fidèle.

Ad tertium dicendum, quod cibus directè ordinatur ad conservationem personæ, et ideo abstinence cibi directè potest vergere in periculum personæ; unde ex hac ratione recipit votum abstinence dispensationem. Sed coitus non ordinatur directè ad conservationem personæ; sed ad conservationem speciei: unde nec directè abstinence coitus per continentiam, vergit in periculum personæ; sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstantiam vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui

sit episcopus, sicut non absolvitur à voto continentie, ita nec à voto paupertatis; quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesie. Similiter etiam non absolvitur à voto obedientie, sed per accidens obedire non tenetur, si superiore non habet; sicut nec abbas monasterii, qui tamen non est à voto obedientie absolutus.

Authoritas verò *Ecclésiastici* quæ in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono conti-

à la continence, parce qu'elle forme un bien de l'âme. Telle est l'interprétation de saint Augustin, *De virg.*, VII; et le texte sacré la justifie pleinement, car il dit: « L'âme continent, » et non « la chair continent. »

## ARTICLE XII.

*L'autorité du supérieur ecclésiastique est-elle nécessaire pour la commutation ou pour la dispense du vœu?*

Il paroît que l'autorité du supérieur ecclésiastique n'est nécessaire ni pour la commutation, ni pour la dispense du vœu. 1° On peut entrer en religion sans l'autorité du supérieur ecclésiastique. Or l'entrée en religion résilie tous les vœux faits dans le monde, même celui de visiter la terre sainte. Donc la commutation ou la dispense du vœu peut avoir lieu sans l'autorité du supérieur ecclésiastique.

2° Dispenser du vœu, c'est déclarer que le vœu ne doit pas être observé dans telle et telle circonstance. Or quand le supérieur se trompe dans son jugement, le fidèle n'est point délié du vœu; car l'autorité ecclésiastique ne peut dispenser, comme on l'a vu dans le premier article, du précepte divin qui ordonne d'accomplir la promesse faite à Dieu. D'une autre part, quand le simple chrétien déclare de son autorité particulière, mais conformément à la vérité, que son vœu ne doit pas être rempli, rien ne lui commande plus d'en suivre les prescriptions; car le vœu n'oblige pas, lorsque son accomplissement entraineroit un plus grand mal que sa violation. Donc la dispense du vœu n'exige pas l'autorité du supérieur ecclésiastique.

3° S'il appartient aux supérieurs ecclésiastiques de dispenser des vœux, ils ont tous ce pouvoir. Or tous n'ont pas le pouvoir de dispenser de tous

mentis, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit in libro *De sancta Virginitate* (cap. 7); unde signanter dicitur: « Anima continentis, non carnis continentis. »

### ARTICULUS XII.

*Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati autoritas.*

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati autoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo à votis in sæculo factis, etiam à voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio po-

test esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus malè determinet, non videtur vovens esse absolutus à voto; quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est (art. 1). Similiter etiam si aliquis propriâ auctoritate rectè determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri; quia votum non obligat in « casu in quo habet pejorem eventum, » ut dictum est (art. 2). Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispen-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1, ad 4, et art. 4, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2; ut et qu. 4, per totum.

les vœux. Donc il n'appartient pas aux supérieurs ecclésiastiques de dispenser des vœux.

Mais les vœux ont la même force obligatoire que la loi. Or l'autorité du supérieur est nécessaire, comme nous l'avons montré précédemment, pour dispenser de la loi. Donc il la faut aussi pour dispenser des vœux.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, les vœux obligent envers Dieu; puisque, de l'autre, le supérieur ecclésiastique tient seul la place de Dieu, son autorité est nécessaire dans la dispense ou dans la commutation des vœux.)

Nous l'avons dit souvent : le vœu est une promesse faite à Dieu d'une chose qu'il accepte comme agréable. Or, qu'une chose promise soit acceptée comme agréable ou non, cela dépend de la volonté de celui qui reçoit la promesse; d'un autre côté, le supérieur ecclésiastique tient la place de Dieu : donc il doit intervenir par son autorité dans la dispense des vœux pour déclarer, comme représentant la personne de Dieu, ce qui lui est agréable. Voilà pourquoi saint Paul dit, II Cor., II, 10 : « J'ai remis, si j'ai usé d'indulgence, à cause de vous, dans la personne du Christ. » Remarquons bien : « Dans la personne du Christ... à cause de vous ; » car le prélat doit accorder toutes les dispenses qu'on lui demande pour l'honneur de Jésus-Christ qu'il représente, et pour l'utilité de l'Église qui est l'épouse du Sauveur.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Par le vœu de religion, l'homme consacre sa vie tout entière au service du Seigneur ; mais il ne lui promet que des œuvres particulières dans les autres vœux. Or le particulier est renfermé dans l'universel : « Il ne viole donc pas ses vœux, comme le dit la décrétale déjà citée, lorsqu'il échange des vœux temporaires contre l'observance perpétuelle de religion. » En conséquence il n'est pas tenu, dans le cloître, d'accomplir les prières, les jeûnes, les mortifications dont

are in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem praelatorum dispensatio voti.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in precepto legis, requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (1, 2, qu. 97, art. 4). Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

(CONCLUSIO. — Cum praelatus in Ecclesia Dei vicem gerat, non potest absque ejus auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1 et 2), « votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum et cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio; praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei : et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, qui in per-

sona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II ad Cor., II : « Nam et ego quod donavi, et quid donavi, propter vos, in persona Christi. » Et signanter dicit : « propter vos, » quia omnis dispensatio petita à praelato debet fieri ad honorem Christi in cujus persona dispensat, et ad utilitatem Ecclesie quæ est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Deo obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur : et ideo decretalis dicit quod « reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat. » Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi, quæ ex-

Il a fait vœu dans le siècle : car, en embrassant la vie cénobitique, il est mort à sa vie précédente ; d'ailleurs les pratiques particulières sont incompatibles avec la règle monastique, et le religieux porte un fardeau assez lourd pour qu'on ne doive pas le charger davantage.

2<sup>e</sup> Quelques auteurs disent que les supérieurs ecclésiastiques peuvent dispenser des vœux souverainement, arbitrairement, sans raison, parce que les fidèles supposent dans les engagements qu'ils prennent avec le Ciel leur consentement, tout comme nous avons vu que l'homme sous la dépendance d'autrui, par exemple l'esclave ou l'enfant, sous-entend cette condition : « Si mon père ou mon maître ratifie ma promesse, s'il ne s'y oppose pas ; » de sorte que le chrétien peut en sûreté de conscience aller contre son vœu, sitôt que le prélat lui a déclaré qu'il n'est pas tenu de l'observer. Cette doctrine est fautive. Puisque le représentant de l'Eglise n'est pas maître et propriétaire, mais économe et dispensateur ; puisque l'autorité spirituelle lui est donnée « pour l'édification, et non pour la destruction, » comme on le voit II Cor., X, 8, il ne peut défendre ce qui plaît à Dieu, les actes de vertu, pas plus qu'il n'a le droit de commander ce qui lui déplaît, le péché ; le simple chrétien peut donc se lier par vœu de son autorité privée, sans condition, bien que le prélat ait le droit de décider ce qui est plus préjudiciable à la gloire du Seigneur et ce qui est plus agréable à sa volonté. La dispense n'excuse donc pas de faute la violation du vœu qui garde manifestement sa force obligatoire ; si le dépositaire de l'autorité suspendoit l'engagement d'entrer en religion, par exemple, le fidèle ne pourroit suivre sa décision, à moins d'avoir des motifs qui pussent lui faire abandonner l'exécution de sa promesse ; quand des raisons plausibles font naître le doute dans son esprit, il a le droit de s'en tenir au jugement de l'évêque qui accorde la dispense ou la commutation ; mais comme il n'occupe pas lui-même la place de Dieu, il ne peut s'en rapporter à son propre jugement, à moins que l'objet de son vœu ne

tens in sæculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religionis non competunt, et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est (art. 8), quod in votis subditorum (puta servi vel filii) intelligitur conditio : « Si placuerit patri vel domino, vel si non renitentur; et sic subditus absque omni remorsu conscientie possit votum prætermittere, quandocumque sibi à prælato diceretur. Si prædicta positio falso inuolitur. Quia, cum potestas prælati spiritualis, qui non est domi-

nus sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet II ad Cor., X, sicut prælatus non potest imperare ea que secundum se Deo displicent (scilicet peccata), ita non potest prohibere ea que secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera : et ideo absolute potest homo ea vovere, ad prælatum tamen pertinet adjudicare quid sit magis vitiosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret à culpa, puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante; si autem esset causa appars, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte la 1700 ne 1700

soit évidemment illicite et qu'il n'ait pas l'opportunité de recourir au supérieur.

3<sup>o</sup> Comme le souverain Pontife tient pleinement la place de Jésus-Christ dans toute l'Eglise, il a plein pouvoir de dispenser de tous les vœux qui admettent la dispense (1). Mais attendu que les vœux ordinaires, comme ceux qui ont pour objet des pèlerinages, des jeûnes et des choses pareilles, ont souvent besoin de résiliation, pour faciliter le recours à l'autorité compétente, les chefs inférieurs de l'Eglise ont reçu le pouvoir d'en dispenser; puis les vœux majeurs, celui de continence et celui de pèlerinage en terre sainte sont réservés au souverain Pontife (2).

(1) Comme les théologiens modernes enseignent généralement que le souverain Pontife peut dispenser des vœux solennisés dans la profession religieuse, ils comptent huit vœux réservés : d'abord les trois vœux solennels de pauvreté, de chasteté et d'obéissance; puis les cinq vœux suivants, celui de chasteté perpétuelle fait dans les ordres, celui d'entrer en religion, ceux de faire les pèlerinages de Jérusalem, de Rome et de saint Jacques de Compostelle. Cependant on fait aisément rentrer ces cinq derniers vœux dans la juridiction ordinaire. On dit que les évêques peuvent en dispenser : 1<sup>o</sup> quand on les a faits sans l'intention de s'obliger sous peine de péché mortel; 2<sup>o</sup> quand on les a émis légèrement, avec précipitation, sous l'influence de la crainte; 3<sup>o</sup> quand ils renferment une alternative, comme si l'on avoit dit : « J'entrerai en religion ou je donnerai mille francs aux pauvres; » 4<sup>o</sup> quand ils sont conditionnels; 5<sup>o</sup> quand ils ne sont point parfaits dans leur espèce, par exemple quand on a promis seulement de garder la chasteté dans le mariage; 6<sup>o</sup> quand on ne peut facilement recourir à Rome; 7<sup>o</sup> quand on doute si ce recours est nécessaire, etc., etc. Nous ne discuterons pas ces conditions; seulement nous demanderons s'il n'est pas facile, avec un peu de bonne volonté, d'en trouver toujours au moins une dans tous les vœux. Depuis qu'on a fait divorce avec les traditions canoniques, disciplinaires, liturgiques, on s'est efforcé d'abaisser le niveau de l'autorité d'une part, et de refouler les droits de l'autre.

On ne peut dispenser valablement des vœux sans cause suffisante. Les causes qui légitiment la dispense sont : 1<sup>o</sup> Le défaut de liberté causé, soit par l'erreur tombant sur l'objet ou sur les motifs de la promesse faite à Dieu, soit par la crainte de la mort, de la peste, du naufrage, de l'incendie, d'un dommage considérable; 2<sup>o</sup> le bien général de l'Eglise, de l'Etat, de la famille, quand la dispense peut apaiser la guerre, terminer des discordes funestes ou tirer un père, une mère de l'extrême indigence; 3<sup>o</sup> le bien du sujet, disent plusieurs théologiens, surtout quand le vœu n'a pas beaucoup d'importance et qu'il s'agit de prévenir une chute profonde, d'écarter le scandale ou de faire cesser des remords cuisants.

Celui qui peut dispenser d'un vœu peut le commuer, car la dispense est plus que la commutation; l'autorité ecclésiastique peut donc commuer tous les vœux qui admettent la dispense. Mais quel est, à cet égard, le pouvoir des simples fidèles? Ils ne peuvent commuer les vœux réservés au souverain Pontife : cela ne souffre pas de difficulté. Par contre ils ont le droit de commuer leurs vœux en une œuvre meilleure : tout le monde en convient. Quelques théologiens disent qu'ils peuvent également les commuer en une œuvre égale; mais le sentiment contraire est plus probable, surtout plus sûr dans la pratique. Enfin tous enseignent qu'ils rendroient coupables en commuant leurs vœux en une œuvre moindre.

(2) Résumons la question que nous venons d'étudier. Le vœu, considéré dans sa nature, une promesse faite à Dieu d'un plus grand bien, d'une chose qu'il est meilleur de faire

quod vovit esset manifestè illicitum et non posset opportunè ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quòd quia summus Pontifex gerit plenariè vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prelatis committitur dispen-

satio in votis quæ communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum, et jejuniorum, et aliorum hujusmodi; vota verò majora, putà continentia et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo Pontifici.



## QUESTION LXXXIX.

Du serment ou jurement.

Viennent maintenant les actes extérieurs de la religion. Par ces actes, l'homme fait usage d'une chose divine, soit des sacrements, soit du nom de Dieu.

L'occasion de parler de l'usage des sacrements viendra dans la troisième partie de cet ouvrage; mais c'est ici le lieu de traiter de l'usage du nom de Dieu.

L'homme peut employer cet adorable nom de trois manières : d'abord par le serment ou jurement, pour donner un garant de sa parole; ensuite par l'adjuration, pour amener les autres à ses vœux; puis par l'in-

que de ne pas faire. Et comme la fidélité commande de tenir ses promesses, on ne peut violer ses vœux sans une sorte d'infidélité; ils *obligent* en conscience. Cette obligation même doit nous les rendre chers et précieux : fixant notre volonté dans le bien par les liens qu'elle jette autour du libre arbitre, elle les rend éminemment *utiles*; faisant de nos œuvres un hommage de fidélité dû à Dieu, elle les transforme en *acte de religion*. Et puisque, d'une part, chaque vertu, par la relation nécessaire de la cause et de l'effet, revêt ses actes du caractère qui la distingue et les fait vivre de sa bonté; puisque, d'une autre part, la religion est la première, la plus noble et la plus sainte des vertus morales, il s'ensuit qu'il est meilleur et plus méritoire de faire une chose *par vœu que sans vœu*. Ajoutez que l'Eglise imprime souvent à ces pieuses promesses une nouvelle dignité; par une consécration ou bénédiction dont l'homme est le ministre, mais qui a Dieu pour auteur, elle les rend *solemnelles* dans l'ordination sacramentelle et dans la profession de la vie religieuse. Il va sans dire qu'on ne doit pas dépasser les limites de ses droits dans une œuvre si divine. Or celui qui est *sous la puissance d'autrui* n'a pas le droit de disposer de ce qui appartient à son supérieur : ainsi l'esclave ne peut faire vœu d'entrer en religion, car cette promesse irait directement à le soustraire au domaine de son maître : ainsi l'enfant parvenu à l'âge de puberté ne peut sans le consentement de son père faire de vœux obligatoires dans les choses qui intéressent la famille, parce qu'il n'est pas maître de lui dans ses rapports domestiques; mais il peut s'engager par vœu de contracter mariage ou d'entrer en religion, parce qu'il a pouvoir sur lui-même dans les choses qui concernent sa personne. Mais quelque prudence et quelque circonspection que l'homme apporte dans les engagements qu'il contracte avec le Ciel, il ne lui sera jamais donné de prévoir tous les événements renfermés dans l'avenir : les choses bonnes en elles-mêmes et dans le plus grand nombre des cas peuvent devenir mauvaises ou préjudiciables à un plus grand bien dans une circonstance particulière; lors donc que ces choses-là tombent sous une promesse religieuse, il faut qu'un tribunal revêtu d'autorité en suspende l'obligation; aussi l'Eglise a-t-elle le pouvoir de *dispenser* de tous les vœux, si ce n'est du vœu de continence rendu solennel par la profession de la vie monastique. Comme il s'agit dans cette sentence judiciaire de remettre un droit de Dieu, et que le supérieur ecclésiastique tient seul la place de Jésus-Christ, son *autorité* est nécessaire dans la dispense des vœux.

## QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latræ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquid vel ipsum nomen divinum.

Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertiâ hujus operis parte; de as-

sumptione autem nominis divini nunc agendum est.

Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter : uno modo, per modum juramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adjurationis. ad alios inducendum;

vocation, dans la prière ou dans les louanges. Nous devons parler tout de suite du serment.

On demande dix choses sur ce sujet : 1<sup>o</sup> Jurer ou faire serment est-ce prendre Dieu à témoin ? 2<sup>o</sup> Est-il permis de jurer ainsi ? 3<sup>o</sup> Le serment a-t-il pour condition le jugement, la justice et la vérité ? 4<sup>o</sup> Est-il un acte de religion ? 5<sup>o</sup> Doit-il être désiré et souvent réitéré comme une chose utile et bonne ? 6<sup>o</sup> Est-il permis de le faire en jurant par les créatures ? 7<sup>o</sup> Peut-il obliger la conscience ? 8<sup>o</sup> Oblige-t-il plus fortement que le vœu ? 9<sup>o</sup> Peut-on en dispenser ? 10<sup>o</sup> Enfin la condition des personnes et les circonstances du temps peuvent-elles s'y opposer ?

### ARTICLE I.

#### *Jurer ou faire serment est-ce prendre Dieu à témoin ?*

Il paroît que jurer ou faire serment, ce n'est pas prendre Dieu à témoin. 1<sup>o</sup> Quiconque apporte un texte de l'Écriture invoque le témoignage de Dieu, puisque les Livres saints renferment ses paroles. Si donc jurer c'étoit prendre Dieu à témoin, toutes les fois qu'on apporte un témoignage de l'Écriture on feroit un serment, ce qui n'est pas. Donc, etc.

2<sup>o</sup> Prendre quelqu'un à témoin, ce n'est pas lui rendre quelque chose. Or quand on jure par Dieu, on lui rend quelque chose ; car le divin Maître dit, *Matth.*, V, 33 : « Vous rendrez au Seigneur vos serments ; » et saint Augustin, *De verbis Apostoli*, XXVIII, 6 : « Jurer, c'est rendre à Dieu le droit de la vérité. » Donc jurer, ce n'est pas prendre Dieu à témoin.

3<sup>o</sup> Comme on l'a vu dans une question précédente, autre est le devoir du juge, autre le devoir du témoin. Or on implore quelquefois, dans le serment, le jugement de Dieu, comme dans cette parole, *Ps.* VII, 8 :

tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est.

Circa hoc quaeruntur decem. 1<sup>o</sup> Quid sit juramentum. 2<sup>o</sup> Utrum sit licitum. 3<sup>o</sup> Qui sint commites juramenti. 4<sup>o</sup> Cujus virtutis sit actus. 5<sup>o</sup> Utrum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. 6<sup>o</sup> Utrum liceat jurare per creaturam. 7<sup>o</sup> Utrum juramentum sit obligatorium. 8<sup>o</sup> Quae sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti. 9<sup>o</sup> Utrum in juramento possit dispensari. 10<sup>o</sup> Quibus et quando liceat jurare.

#### ARTICULUS I.

##### *Utrum jurare sit testem Deum invocare.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicum-

que enim inducit auctoritatem sacrae Scripturae, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacrae Scripturae, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Praeterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit. Dicit enim *Matth.*, V : « Reddes Domino juramenta tua ; » et Augustinus dicit (*Serm.* XXVIII, *De verbis Apostoli* (cap. 6), quod jurare, est « jus veritatis Deo reddere. » Ergo jurare non est Deum teste. n invocare.

3. Praeterea, aliud est officium iudicis, et aliud testis, ut ex supra dictis patet (qu. 67 et qu. 70). Sed quandoque jurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud *Psal.* VII :

(1) De his etiam infra, qu. 98, art. 2, ut et III, *Sent.*, dist. 89, art. 2.

« Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'en faisoient, que je succombe sous mes ennemis, frustré de mes espérances. » Donc jurer ou faire serment, ce n'est pas prendre Dieu à témoin.

Mais saint Augustin dit, *Serm. de perj.*, VI : « Qu'est-ce que jurer par Dieu, sinon dire : Dieu m'est témoin ? »

(CONCLUSION. — Puisque le serment consiste à invoquer le témoignage divin pour établir la certitude d'une chose que l'on affirme, il est clair que jurer c'est prendre Dieu à témoin.)

Saint Paul dit, *Héb.*, VI, 16 : « Le serment a pour but d'établir la certitude » d'une chose. La certitude est produite, dans le domaine de la science, par la raison qui part des principes connus naturellement et d'une infaillible vérité. Mais, d'une part, la raison ne peut établir par les principes nécessaires la certitude des faits contingents qui s'accomplissent parmi les hommes, et voilà pourquoi l'on a coutume de faire appuyer par des témoins ce qu'on en dit; d'une autre part, le témoignage humain ne fournit pas de ces faits une garantie suffisante, pour deux raisons : d'abord parce l'homme peut faillir à la vérité, car plusieurs tombent dans le mensonge, conformément à cette vérité, *Ps.* XVI, 10 : « Leur bouche a proféré le mensonge (1) ; » ensuite parce qu'il est borné dans ses lumières, ne découvrant ni les secrets de l'avenir, ni les pensées des cœurs, ni les faits éloignés, toutes choses qu'il importe néanmoins de connaître avec une certaine assurance. Il est donc nécessaire de recourir au témoignage de Dieu, qui ne peut ni mentir ni rien ignorer. Or prendre Dieu à témoin s'appelle *jurer*, parce qu'il est établi en droit

(1) Ce texte est mal cité. Les anciennes bibles portent, comme les modernes : « Os eorum locutum est superbiam ; » le grec dit aussi : Υπερηφανίαν. Notre maître a pu confondre ce passage avec d'autres, tels que ceux-ci, *Ps.* V, 7 : « Vous perdrez tous ceux qui profèrent le mensonge. » *Is.*, LIX, 3 : « Vos lèvres ont prononcé le mensonge. » *Jérém.*, VIII, 10 : « Tous font le mensonge. » *Ibid.*, IX, 5 : « Ils ont instruit leurs langues à débiter le mensonge. » *Michée*, VI, 12 : « Les habitants de Jérusalem usent de mensonge, et leur langue est dans leur bouche comme un instrument de tromperie, » etc.

« Si reddidi retribuētibus mīhi mala, decidam merēdo ab inimicis meis inanis. » Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est, quōd Augustinus dicit in quodam *Sermone de perjuria* : « Quid est jurare per Deum, nisi : testis est Deus ? »

(CONCLUSIO. — Cōm juramentum sit divini testimonii ad alicujus rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse quā Deum testem invocare.)

Respondeo dicendum, quōd sicut Apostolus dicit *ad Hebr.*, VI : « Juramentum ad confirmationem ordinatur. » Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quæ procedit ex ali- quibus naturaliter notis quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingētia homi-

nem, non possunt per rationem necessariam confirmari; et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo : primò quidem propter defectum veritatis humane, quia plurimi in mendacium labantur, secundum illud *Psal.* XVI : « Os eorum locutum est mendacium ; » secundò, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia, de quibus tamen homines loquantur, et ex his rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quod est infallibile et certum, neque enim aliquid aliud. Amen.

de tenir pour vrai ce qu'on affirme sous l'invocation du nom suprême (1). Au reste, on invoque le témoignage divin soit pour certifier une chose présente ou passée, et c'est le serment affirmatif; soit pour confirmer une chose future, et c'est le serment promissoire. Il va de soi que le serment ne s'emploie pas dans les choses nécessaires, qui doivent être établies par la raison; car il seroit ridicule de vouloir, dans une discussion scientifique, prouver sa thèse par le serment.

Je réponds aux arguments : 1° Autre chose est d'apporter le témoignage que Dieu a donné déjà, autre chose d'appeler Dieu à donner son témoignage. Or la première de ces choses se fait dans la citation de l'Écriture sainte, et la seconde dans le serment.

2° On dit que l'homme rend à Dieu son serment, quand il fait ce qu'il a promis sous la foi jurée, ou parce qu'il proteste, en prenant Dieu à témoin, que cet Être suprême a dans toutes choses la connoissance sans bornes et l'infaillible vérité.

3° Lorsqu'on appelle quelqu'un en témoignage, on veut qu'il manifeste la vérité de ce qu'on dit. Or Dieu peut manifester de deux manières si ce qu'on avance est véritable ou non : d'abord par la révélation de la vérité, soit en éclairant l'esprit intérieurement, soit en produisant à la lumière ce qui est caché; ensuite par la punition du menteur, et dans ce cas Dieu est juge et témoin tout à la fois, car il manifeste la fausseté par le châtement de son auteur. On peut, d'après cela, distinguer deux manières de jurer : par l'une on invoque simplement le témoignage de Dieu, disant, par exemple : « Dieu m'en est témoin, je le dis devant

(1) *Jurer* vient donc de *jus*, parce que les témoignages donnés sous la foi du serment font droit. L'avant-dernier substantif qu'on vient de lire. *serment* dérive de *sacrament*. Les anciens auteurs appellent *sacramentum*, chose sacrée, le témoignage donné sous l'invocation du nom de Dieu, et nous disions autrefois *sacrament* pour serment. C'est à tort, nous le croyons, que quelques auteurs tirent *serment* de *serrer*.

tem Deum in testem, dicitur jurare; quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita, et hoc dicitur « juramentum assertorium; » quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur « juramentum promissorum. » Ad ea verò quæ sunt necessaria et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliud est testimonio Dei uti jam dato (quod fit cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit), et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum, quòd dicitur aliquis reddere juramenta Deo, ex hoc quòd implet illud quod jurat, vel quidem hoc ipso quòd invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quòd alicujus testimonium invocatur ad hoc quòd testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter : uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; alio modo, per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et testis, dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi : unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit : « Est mihi Deus testis, » vel « coram Deo loquor, »

Dieu, par Dieu; » expressions synonymes, selon saint Augustin; par l'autre on joint au jurement l'imprécation, en se soumettant soi-même ou les autres à la vengeance divine, si l'on ne dit pas la vérité (1).

## ARTICLE II.

*Est-il permis de jurer ?*

Il paroît qu'il n'est pas permis de jurer. 1° Rien de ce qui est défendu dans la loi de Dieu n'est permis. Or il est défendu dans la loi divine de jurer; car le Seigneur nous dit, *Matth.*, V, 34 : « Vous ne jurerez en aucune façon; » et saint *Jacques*, V, 12 : « Avant tout, mes frères, ne jurez point. » Donc il n'est pas permis de jurer.

2° Tout ce qui vient du mal est défendu, selon cette parole, *Matth.*, VII, 18 : « Un mauvais arbre ne peut porter de bons fruits. » Or le jure-

(1) D'après ce que nous venons de lire, jurer ou faire serment, c'est prendre Dieu à témoin de la vérité de ce qu'on affirme.

Le serment est affirmatif ou promissoire : affirmatif, quand il a pour but de certifier la vérité d'une chose présente ou passée; promissoire, quand il doit attester la sincérité d'une promesse qui regarde l'avenir.

Il y a aussi le serment comminatoire et le serment imprécatoire. Le premier joint la menace à l'invocation du nom de Dieu, comme lorsqu'on dit : « Je jure que je vous punirai; » dans le second on se souhaite du mal à soi-même ou aux autres, si l'on ne dit pas la vérité. On rapporte à cette dernière sorte de serment la formule : « Que Dieu me soit en aide, et son saint Evangile. »

On distingue en outre le serment explicite et le serment implicite. Dans le premier, on prend Dieu lui-même à témoin de ce qu'on affirme; dans le second, on jure par les créatures qui reflètent particulièrement ses perfections, par les anges, par les saints, par l'Evangile, par les sacrements, par l'Eglise, par le ciel, par son ame.

L'homme qui a propagé le plus d'erreurs dans ce siècle, Lamennais a inventé la distinction du serment politique et du serment religieux, prétendant que le premier n'impose aucune obligation sérieuse, qu'il ne lie pas la conscience, peut-être pas même l'honneur. Cependant, si le serment politique diffère de tout autre, c'est qu'il est plus important, plus solennel et partant plus sacré. C'est dommage que les premiers chrétiens n'aient pas connu la doctrine du rédacteur en chef de l'*Avenir*; ils mouraient, comme on le voit dans Tertullien, *Apocal.*, XXXII, plutôt que de prêter serment aux empereurs en jurant par leurs génies. Mais le divin Maître avoit condamné les pharisiens, *Matth.*, XXIII, 16, la distinction des serments qui obligent et de ceux qui n'obligent pas.

Le jurement a son expression dans les paroles et dans les signes; mais il consiste proprement, comme tout acte moral, tout acte religieux, dans l'intention. En conséquence ces mots : « Dieu le voit, je parle devant Dieu; » même cette formule : « Je le jure, je jure que

vel « per Deum; » quòd idem est, ut dicit Augustinus; alius modus jurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicit.

## ARTICULUS II.

*Utrum sit licitum jurare.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur

quòd non sit licitum jurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina, est licitum. Sed juramentum prohibetur *Matth.*, V : « Ego dico vobis non jurare omnino, etc.; » et *Jacob*, V. dicitur : « Ante omnia, fratres mei, nolite jurare. » Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est à malo, videtur esse illicitum; quia ut dicitur *Matth.*, VII : « Non potest arbor mala fructus bonos facere. » Sed

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2; et *ad Rom.*, I, lect. 5, col. 3; et *ad Hebr.*, VI, lect. 4, col. 1.

ment vient du mal ; car le divin Maître dit, *ibid.*, V, 37 : « Votre discours sera : Oui, oui ; non, non ; car tout ce qui est de plus vient du mal. » Donc il est défendu de jurer.

3<sup>o</sup> Demander un signe à la providence divine, c'est tenter Dieu ; ce qui est défendu dans ce précepte, *Deutér.*, VI, 16 : « Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu. » Or celui qui jure demande un signe à la providence divine ; car il invoque le témoignage suprême, qui implique un fait visible, éclatant. Donc le serment n'est pas permis.

Mais il est écrit, *Deutér.*, VI, 13 : « Vous craindrez le Seigneur votre Dieu..., et jurez par son nom (1). »

(CONCLUSION. — Bien que le serment puisse nuire à celui qui en use mal, il n'est pas moins licite et honnête de sa nature.)

la chose est ainsi, » n'est souvent qu'une simple affirmation et ne forme pas un serment, parce qu'on n'a pas l'intention d'invoquer le témoignage de Dieu. On doit en dire autant de ces manières de parler : « En vérité, en conscience, parole d'honneur ; » autant de ces mots : « par dié, morié, sacrédié ; » autant surtout de ce que les théologiens modernes appellent les B., les F., les M. Ce sont là des vocables qui ne se trouvent jamais dans une bouche tant soit peu polie ; mais l'éducation les réprovoque seule.

Le signe peut, comme la parole, exprimer le serment ; on peut jurer, même devant la justice, en faisant le geste usité dans pareil cas, comme en levant la main, en la portant à la poitrine, en touchant l'Évangile, des reliques, etc.

(1) Le Seigneur ne commande pas, là, de jurer en son nom ; mais il défend de jurer par un autre nom. Voici le contexte : « Vous craindrez le Seigneur votre Dieu, vous le servirez lui seul et ne jurez que par son nom. »

Si l'on demandoit d'autres textes, nous ne serions embarrassé que du choix. Abraham fait serment « en levant la main vers le Seigneur, » qu'il n'acceptera pas les présents du roi de Sodome, *Gen.*, XV, 22. Il jure à Abimélech, « par le nom du Dieu vivant, » qu'il ne lui fera point de mal, ni à lui, ni à ses enfants, ni à sa race, *ibid.*, XXI, 23. Il fait promettre à son serviteur, « par le Dieu du ciel et de la terre, » qu'il ne donnera pas pour épouse à Isaac une chananéenne, *ibid.*, XXIV, 3. Isaac renouvelle avec serment l'alliance faite par son père avec Abimélech, *ibid.*, XXVI, 31. Jacob donne également sa foi, « au nom du Dieu que craignoit Isaac, » à Laban, *ibid.*, XXXI, 53. Le Seigneur approuve cet usage : « J'ai juré par moi-même, dit-il à Abraham, que je vous bénirai, et je multiplierai votre race comme les étoiles du ciel, » *ibid.*, XXII, 16 et 17.

Les papes et les conciles ont approuvé le serment déferé dans une foule de circonstances ; on peut le voir, par exemple, dans les décrets, causa XXII, qu. 1, cap. *Omne*, tiré du concile de Tolède, 8 ; et dans les décrétales, *De jurerando*, cap. *Nimis*, tiré du concile de Latran. Parmi plusieurs propositions qu'il taxe de téméraires et de séditions, d'offensantes pour les oreilles chrétiennes et d'hérétiques, de blasphématoires et d'impies, le concile de Constance condamne celle-ci, contre Wicléf : « Les serments faits dans les affaires civiles et pour confirmer les contrats des hommes, sont illicites. » Cette erreur a été renouvelée par les anabaptistes et par les quakers. Il est vrai de dire des hérétiques ce que Cicéron disoit des philosophes, qu'il n'y a pas d'opinion si absurde qu'elle n'ait été soutenue par quelqu'un d'entre eux.

juramentum est à malo ; dicitur enim *Matth.*, V : « Sit autem sermo vester : Est, est ; non, non ; quod autem his abundantius est, à malo est. » Ergo juramentum videtur esse illicitum.

8. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum ; quod est omnino illicitum, secundum illud *Deut.*, VI : « Non tentabis Dominum Deum tuum. » Sed ille qui jurat, videtur exquirere signum divinæ provi-

dentia, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod juramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, VI : « Dominum Deum tuum timebis, et per nomen ejus jurabis. »

(CONCLUSIO. — Quanquam jurare interdum illicitum et honestum sit, jurare tamen absque aliqua necessitatis ratione malum est et illicitum.)

Le mal qu'une chose fait à celui qui n'en use pas convenablement, ne l'empêche pas d'être bonne de sa nature : il est bon, par exemple, d'aller à la table eucharistique; mais celui qui reçoit indignement la céleste nourriture et le divin breuvage, « mange et boit sa condamnation, » dit saint Paul, I *Cor.*, XI, 29. Ainsi le serment est licite et honnête en lui-même; deux choses le montrent : d'abord son origine, car il a été établi par la croyance que Dieu a dans toutes choses la connoissance suprême et l'infaillible vérité; ensuite sa fin, car les hommes l'emploient pour se justifier et pour terminer les différends, comme le dit l'Apôtre des nations, *Hébr.*, VI, 16. Mais le serment nuit à l'homme, parce qu'il en use mal, c'est-à-dire sans la nécessité requise et sans la circonspection convenable. En effet remplit-il les devoirs de la révérence et du respect religieux quand il fait à l'égard du souverain Etre, en l'appelant en témoignage pour une cause légère, ce qu'il n'oseroit faire à l'endroit d'un homme honorable? Et s'il court le danger de commettre le parjure, c'est que l'homme manque aisément dans ses discours, selon cet oracle, *Jacques*, III, 2 : « Si quelqu'un se faillit point en parole, celui-là est un homme parfait. » Nous devons comprendre maintenant ce conseil du Sage, *Eccli.*, XXIII, 9 : « Que votre bouche ne s'accoutume point au jurament, car en jurant on tombe en bien des manières. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme dit sur le texte de saint Matthieu (1) : « Remarquez que le Sauveur ne défend point de jurer par Dieu, mais par le ciel et par la terre; car on sait que les Juifs avoient la

(1) Voici tout le passage, *Matth.*, V, 34 et suiv. : « Vous ne jurerez en aucune façon, ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand roi. Vous ne jurerez point non plus par votre tête, parce que vous ne pouvez rendre un seul de vos cheveux blanc ou noir. Mais votre discours sera : Oui, oui; non, non; car tout ce qui est de plus vient du mal. » Et saint Jacques dit, *ubi supra* : « Avant tout, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, et ne faites aucun autre serment. Que votre discours soit : Oui, oui; non, non, afin que vous ne tombiez point sous le jugement. »

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quòd tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter : sicut sumere Eucharistiam est bonum; et tamen qui indignè sumit, à judicium sibi manducat et bibit, » ut dicitur I *ad Cor.*, XI. Sic ergo in proposito dicendum est quòd juramentum secundum se est licitum et honestum, quòd patet ex origine et ex fine : ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, et universalem omnium cognitionem, et provisionem; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines et ad finiendum controversias, ut dicitur *ad Hebr.*, VI. Sed juramentum cedit in malum ali-

cui ex eo quòd malè utitur eo, id est, sine necessitate et cautelà debità. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eam ex levi causa testem inducit, quòd non presumeret etiam de aliquo viro honesto; imminet etiam periculum perjuri, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud *Jacob*, III : « Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. » Unde et *Eccl.*, XXIII, dicitur : « Jurationi non assuescat os tuum; multi enim casus in illa. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus *super Matth.*, dicit (cap. 5) : « Considera quòd salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cælum et terram; hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem

funeste habitude de jurer par les éléments. » Cette réponse est insuffisante, parce que saint Jacques, après avoir dit, V, 12 : « Ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, » ajoute : « Et ne faites aucun autre serment. » Il faut donc dire, avec saint Augustin, *De mendacio*, XV : « L'Apôtre nous apprend, en employant le serment dans ses *Épîtres*, comment nous devons entendre la parole du Seigneur : « Ne jurez point; » cela veut dire : Vous ne devez pas jurer, de peur que vous n'arriviez à la facilité de le faire, de la facilité à la coutume, de la coutume au parjure. Autrefois l'on ne juroit que par écrit, parce que l'écriture est plus retenue, plus circonspecte et moins précipitée que la langue. »

2<sup>o</sup> Saint Augustin dit encore, *De Serm. Domini in monte*, XXX : « Si vous êtes contraint de jurer, sachez que cette nécessité vient de ceux que vous voulez persuader, de leur foiblesse que vous ne pouvez affermir autrement, et cette foiblesse est un mal... Aussi le divin Maître ne dit-il pas : « Ce qui est de plus est mauvais, » mais « ce qui est de plus vient du mal. » Car pour vous, qui faites un bon usage du serment, qui l'employez pour persuader une chose qu'il est utile de persuader, vous ne faillissez pas ; le manque vient du mal de celui dont la foiblesse vous force de jurer (1). »

3<sup>o</sup> Celui qui jure ne tente pas Dieu, parce qu'il ne demande pas son secours inutilement et sans nécessité. D'ailleurs il ne s'expose à aucun péril, supposé même que Dieu ne veuille pas déposer dans le présent ;

(1) Pourquoi le serment est-il nécessaire? parce que les hommes se défient les uns des autres ; et pourquoi les hommes se défient-ils les uns des autres? parce qu'ils se sentent tous sujets au mensonge : « Omnis homo mendax, » *Ps.* CXV, 11. Si donc les hommes ne pouvoient trahir, s'ils ne trahissoient jamais la vérité, le serment seroit inutile et partant banni comme illicite. Le serment vient donc de la fausseté de l'homme, du mensonge, c'est-à-dire du mal.

Considérée dans son ensemble, la parole rapportée dans saint Matthieu signifie qu'on ne doit pas jurer sans nécessité. Dieu a défendu trois choses à l'égard du serment : 1<sup>o</sup> De jurer contre la vérité ; *Exode*, XX, 7 : « Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur votre Dieu ; » *Lévit.*, XIX, 12 : « Vous ne jurerez point faussement en mon nom et vous ne souillerez point le nom de votre Dieu. » 2<sup>o</sup> De jurer par les idoles ; *Exode*, XXIII, 13 : « Ne

habere Judæi noscuntur. » Sed ista responsio non sufficit quia Jacobus addidit : « Neque per aliud quodcumque juramentum. » Et ideo dicendum est, quod sicut Augustinus dicit in libro *De mendacio* (cap. 15) : « Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est. » Dico vobis non jurare omnino ; » ne scilicet jurando ac facilitate jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et à consuetudine in perjuriur decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem. »

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro *De serm. Domini in*

*monte* (cap. 30, vel 17) : « Si jurare cogaris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit : « Quod amplius est, malum est, » sed « à malo est. » Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuadeas ; sed à malo est illius, cujus infirmitate jurare cogaris. »

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate. Et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsentia ; adhibebit autem pro certo testimonium in fu-



car il rendra son témoignage plus tard, lorsque « il éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les pensées des cœurs, » comme le dit saint Paul, I *Cor.*, IV, 5. Certes, ce témoignage ne fera point défaut à celui qui jure; il sera porté un jour soit pour sa justification, soit pour sa condamnation.

## ARTICLE III.

*Assigne-t-on convenablement les conditions du serment, quand on dit qu'il doit être accompagné de la justice, du jugement et de la vérité?*

Il paroît qu'on n'assigne pas convenablement les conditions du serment, quand on dit qu'il doit être accompagné de la justice, du jugement et de la vérité. 1° Les choses qui se renferment les unes les autres ne doivent pas être posées comme diverses. Or les trois choses indiquées se renferment les unes les autres; car la vérité est une partie de la justice, selon Cicéron; puis le jugement forme l'acte de cette vertu, comme on l'a vu dans une question précédente. Donc on n'assigne pas convenablement les conditions du serment, quand on dit qu'il doit être accompagné de la justice, du jugement et de la vérité.

2° Outre les qualités dont on nous parle, le serment doit en renfermer d'autres encore, comme la dévotion, comme la foi par laquelle on croit que Dieu connoît toutes choses et qu'il ne peut parler contre la vérité. Donc on ne pose pas toutes les qualités qui doivent accompagner le serment.

3° Les trois choses indiquées plus haut sont requises dans tous les actes humains; car on ne doit rien faire contre la justice, contre la vérité

jurez point par le nom des dieux étrangers.» 3° De jurer sans nécessité; *Matth.*, V, 33: « Vous savez qu'il a été dit aux anciens: Vous ne vous parjurez point, mais vous accomplirez ce que vous avez juré au Seigneur. Et moi je vous dis: Vous ne jurerez en aucune façon, ni par le ciel, etc. » Lors donc que le serment n'est pas nécessaire, on doit se contenter de dire: « Oui, oui; non, non; » mais quand la nécessité l'exige, il est permis d'invoquer le témoignage suprême à l'appui de ses paroles.

turo, quando « illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, » ut dicitur I *ad Cor.*, IV. Et illud testimonium nulli juranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

## ARTICULUS III.

*Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diversa. Sed horum

trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ, secundum Tullium (lib. II. *De inventione*); judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est (qu. 60, art. 1). Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt; nihil enim debet fieri contra justitiam, aut veritatem, aut sine judi-

(1) De his etiam infra, qu. 98, art. 1, ad 1; et III, *Sent.*, ubi supra, quæstiunc. 3; et *Quodlib.*, V, art. 7.

ou contre le jugement; saint Paul dit à ce dernier égard, I *Timothée*, V, 21 : « Ne faites rien sans l'avoir pesé dans votre jugement (1). » Donc les trois qualités posées dans l'énumération ci-dessus, ne doivent pas plutôt accompagner le serment que les autres actes humains.

Mais le prophète dit, *Jér.*, IV, 2 : « Vous jurerez dans la vérité, dans le jugement et dans la justice, en disant : Vive le Seigneur ! » Sur quoi saint Jérôme nous dit : « Remarquez que le serment a pour compagnes ces trois qualités : la vérité, le jugement et la justice. »

(CONCLUSION. — On doit jurer dans le jugement, dans la vérité et dans la justice, afin de ne pas invoquer le témoignage de Dieu sans cause nécessaire ou pour des choses fausses ou illicites.)

Comme nous l'avons dit dans le dernier article, le serment est bon, salutaire à celui qui use bien du serment. Pour faire un bon usage du serment, il faut remplir deux conditions. D'abord on ne doit pas jurer légèrement, mais pour une cause nécessaire et avec discrétion; et cette exigence requiert dans l'homme le jugement qui discerne avec droiture. Ensuite, relativement à l'objet, on ne doit affirmer sous la foi jurée rien qui ne soit vrai ni rien qui ne soit licite : et cette obligation réclame la vérité qui certifie les choses vraies, puis la justice qui confirme les choses permises. Quand le serment manque de jugement, il est téméraire; quand de vérité, il est faux; quand de justice, il est inique ou illicite.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le terme de *jugement* ne désigne pas, dans cet article, la sentence par laquelle le juge rend la justice, mais la faculté intellectuelle qui discerne et juge dans l'homme. Nous ne parlons pas non plus de cette sorte de vérité qui est une partie de la justice, mais de celle qui forme une loi du discours humain.

2<sup>o</sup> La dévotion, la foi et les qualités semblables que le serment doit

(1) Le changement de la ponctuation donne un autre sens dans une autre leçon. Après avoir

cio, secundum illud I ad *Timoth.*, V : « Nihil facias sine præjudicio, » id est, sine præcedenti iudicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento, quam aliis humanis actibus.

Sed contra est, quod dicitur *Jer.*, IV : « Jurabis, vivit Dominus, in veritate, in iudicio et in iustitia. » Quod exponens Hieronymus dicit : « Animadvertendum est quod jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium et iustitiam. »

(CONCLUSIO. — Juramentum omnem oportet in iudicio, veritate et iustitiâ jurare.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra habitum est, juramentum non est bonum, nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leviter, sed ex necessa-

ria causa et discretè juret : et quantum ad hoc requiritur *iudicium* (scilicet discretionis) ex parte jurantis. Secundò quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum : et quantum ad hoc requiritur *veritas*, per quam aliquis juramento confirmat quod verum est, et *iustitia* per quam confirmat quod licitum est. *Judicio* autem caret juramentum incautum; *veritate* autem, juramentum mendax; *iustitiâ* autem juramentum iniquum sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod *iudicium* non sumitur hic pro executione iustitiæ; sed pro iudicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam *veritas* hic accipitur secundum quod est pars iustitiæ, sed secundum quod est quedam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod et devotio, et

réunir sont comprises dans le jugement. Les deux autres conditions, la vérité et la justice se rapportent, comme nous l'avons dit, à la matière, à la chose qu'on affirme sous la foi jurée. Il est vrai que la justice peut concerner aussi la cause qui motive l'invocation du nom divin.

3° Le serment expose à un grand danger, soit à cause de la grandeur de Dieu dont on invoque le témoignage, soit par la défillance du langage humain dont on affirme les paroles sous la garantie du nom redoutable. Les trois qualités si souvent mentionnées sont donc plus indispensables dans le serment que dans les autres actes humains.

#### ARTICLE IV.

*Le serment est-il un acte de religion ?*

Il paroît que le serment n'est pas un acte de religion. 1° Les actes de la religion se rapportent aux choses divines et sacrées. Or le serment concerne les contestations des hommes, ainsi que saint Paul l'écrit aux *Hébreux*, VI, 16. Donc le serment n'est pas un acte de religion.

2° Il appartient à la religion, comme le dit *Cicéron*, *De Rhét.*, II, de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Or celui qui jure ne rend rien à Dieu, mais il le prend à témoin. Donc le serment n'est pas un acte de religion.

3° La fin de la religion, c'est de rendre honneur à Dieu. Or le serment n'a pas cela pour fin, mais il doit confirmer une parole. Donc il n'est pas un acte de religion.

Mais les Ecritures disent, *Deut.*, VI, 13 : « Vous craindrez le Seigneur

tracé d'importants conseils à Timothée sur le gouvernement des églises, après lui avoir particulièrement recommandé de « ne recevoir aucune accusation contre les prêtres que sur la déposition de deux ou de trois témoins, » saint Paul dit, dans les bibles modernes : « Je vous en conjure devant Dieu, et devant Jésus-Christ et devant les anges élus, observez ces choses sans préjugé, ne faisant rien par inclination particulière. » Dans le latin : « Custodias sine præjudicio, nihil faciens in alteram partem declinando. » Le docteur angélique a lu : « Custodias, sine præjudicio nihil faciens... »

fides et omnia hujusmodi que exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur; ut dictum est, quamvis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguae humanæ, cujus verba iuramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum jurare sit actus religionis sive patriæ.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ju-

ramentum non sit actus religionis sive patriæ. Actus enim patriæ sunt circa aliqua sacra, et divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit *ad Hebr.*, VI. Ergo jurare non est actus religionis seu patriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo afferre, ut *Tullius* dicit (*lib. II De invent.*, ubi supr.). Sed ille qui jurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu patriæ.

3. Præterea, finis religionis seu patriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquid verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VII :

« votre Dieu, vous servirez lui seul et jurerez par son nom. » Or *servire Deo* signifie, là, lui rendre des hommages religieux (1). Donc le serment est un acte de religion.

**CONCLUSION.** — Puisque le serment reconnoît Dieu pour l'Être suprême, comme Celui qui a la vérité indéfectible et la connoissance universelle, il est un acte de religion.)

Nous l'avons dit souvent : celui qui jure invoque le témoignage divin pour confirmer ce qu'il avance. Or une chose ne peut être confirmée que par une chose plus certaine et plus élevée : lors donc que l'homme jure par Dieu, il reconnoît Dieu pour l'Être suprême, comme Celui qui a la vérité indéfectible et la connoissance universelle ; dès lors il lui rend honneur et gloire. C'est dans ce sens que l'Apôtre écrit aux *Hébreux*, VI, 16 : « Les hommes jurent par un plus grand qu'eux ; » et saint Jérôme, commentant la parole déjà citée, *Matth.*, V, 33 : « Celui qui jure, dit-il, aime ou vénère celui par qui il jure ; » et le Philosophe, *Métaph.*, I, 3 : « Le serment est une chose des plus honorables. » Eh bien, c'est à la religion qu'il appartient de rendre honneur à Dieu : le serment est donc un acte de religion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il y a deux choses à considérer dans le serment : le témoignage que l'on invoque, et c'est une chose divine ; puis l'objet sur lequel on appelle le témoignage ou qui force d'y recourir, et c'est une chose humaine. Le serment appartient donc à la religion par la première chose, mais non par la seconde.

2<sup>o</sup> Quand l'homme prend Dieu à témoin par le serment, il le confesse au-dessus des créatures, et c'est un hommage de vénération. Le serment rend donc à Dieu quelque chose, il lui rend honneur et gloire.

(1) Le Grec dit : *Δατριούσις Δατριὰς* désigne, dans le style sacré, le service religieux. Nous avons expliqué cela.

« Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis. » Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

(CONCLUSIO. — Juramentum est actus latriæ seu religionis, quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, et super omnes excelsum et sapientem.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet) ille qui jurat, invocatur divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius : et ideo in hoc ipso quòd homo per Deum jurat, profitetur Deum potius, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VI, quòd « homines per majorem se jurant. » Et Hieronymus dicit super *Matth.*

(cap. 6, ubi supra), quòd « qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat. » Philosophus etiam dicit in I *Metaphys.* (cap. 3), quòd « juramentum est honorabilissimum. » Exhibere autem reverentiam Deo, pertinet ad religionem sive latriam : unde manifestum est quòd juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in juramento duo considerantur : scilicet testimonium quod inducitur, hoc est divinum ; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc ipso quòd aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quòd pertinet ad Dei reverentiam et honorem ; et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

3° Tout ce que nous faisons, nous devons le faire pour la gloire de Dieu. Nous pouvons donc, tout en nous proposant de convaincre l'homme, rendre honneur à Dieu par le serment. Car nous devons faire les choses pour la gloire de Dieu, de telle sorte qu'il en résulte l'utilité du prochain. Dieu lui-même agit tout ensemble pour sa gloire et pour notre utilité.

## ARTICLE V.

*Le serment doit-il être désiré et souvent employé comme une chose utile et bonne ?*

Il paroît que le serment doit être désiré et souvent employé comme une chose utile et bonne. 1° Ainsi que le vœu, le serment est un acte de religion. Or il est plus louable et plus méritoire, comme nous l'avons vu, d'accomplir une œuvre avec vœu que sans vœu, parce que le vœu est un acte de religion. Donc il est, pour la même raison, plus louable de faire ou de dire une chose avec serment que sans serment; donc le serment doit être désiré comme une chose bonne par elle-même.

2° Commentant *Matth.*, V, 34, saint Jérôme dit : « Celui qui jure aime ou vénère celui par qui il jure. » Or aimer ou vénérer Dieu, c'est une chose qu'on doit désirer comme bonne. Donc on doit désirer aussi le serment au même titre.

3° Le serment a pour but de confirmer une chose, d'en établir la certitude. Or il est bon de rendre sa parole certaine. Donc on doit désirer le serment comme une chose bonne.

Mais le Sage dit, *Eccl.*, XXXIII, 12 : « Celui qui jure souvent sera rempli d'iniquité (1). » Et saint Augustin, *De mendacio*, XV : « Le divin

(1) Le contexte renferme de précieuses leçons, *ibid.*, 9 et suiv. : « Que votre bouche ne s'accoutume point au jurement; car, en jurant, on tombe en bien des manières. Que le nom

Ad tertium dicendum, quòd omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quòd intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximis proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et ad nostram utilitatem.

## ARTICULUS V.

*Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum.*

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus patriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meri-

torium, quia votum est actus patriæ, ut supra dictum est (qu. 88, art. 5 et 6). Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento, est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit super *Matth.* (ubi supra), quòd « qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat. » Sed venerari aut diligere Deum, est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quòd confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccl.*, XXXIII : « Vir multum jurans repletur iniquitate; » et Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (c. 15),

(1) De his etiam 1, 2, qu. 107, art. 2, in corp., et ad 2; et III, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et in *Psal.* XIV, prope finem; et ad *Rom.* I, lect. 5.

Maitre a défendu le serment, pour que nous l'évitons le plus possible; et que nous ne le désirions pas comme un bien. »

(CONCLUSION. — Puisque le serment ne figure point parmi les choses désirables par elles-mêmes, mais parmi les choses nécessaires dans la vie présente, on ne doit l'employer que dans le cas de nécessité.)

Ce qui s'emploie seulement pour subvenir à la foiblesse, au défaut, ne compte point parmi les choses désirables par elles-mêmes, mais parmi les choses nécessaires : ainsi les médicaments, qui s'administrent pour remédier à la défaillance de la nature. Or le serment s'emploie pour subvenir à la foiblesse, au défaut par lequel les hommes se défient les uns des autres : il ne faut donc pas mettre le serment au nombre des choses désirables par elles-mêmes ; mais on doit le ranger dans la catégorie des choses nécessaires à la vie de ce monde, et dont on use mal toutes les fois qu'on en use hors le cas de nécessité. C'est dans ces principes que saint Augustin dit, *De serm. Domini in monte*, XXX : « Qui comprend que le serment ne doit pas être placé parmi les biens (désirables par eux-mêmes), mais parmi les choses nécessaires, s'en éloignera le plus possible, et ne le prêtera que dans le cas de nécessité. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il n'en est pas du serment comme du vœu. Le vœu ordonne une chose humaine à la vénération de Dieu, si

de Dieu ne soit pas sans cesse dans votre bouche, et ne mêlez point dans vos discours les noms des saints, parce que vous ne serez point en cela exempt de fautes. Car comme un esclave qu'on met sans cesse à la torture en porte les marques, ainsi tout homme qui jure et nomme sans cesse le nom de Dieu ne sera point pur de la tache du péché. Celui qui jure souvent sera rempli d'iniquité, et la plaie ne sortira point de sa maison. S'il viole son serment, son péché sera sur lui; s'il jure faussement par dissimulation, il péchera doublement; s'il jure en vain, il ne sera pas justifié et sa maison sera remplie de la peine qu'il en souffrira. »

On doit lire aussi, pour le bien comprendre, tout le passage de saint Augustin : « Puisque saint Paul jure dans ses *Épîtres*, et qu'on ne peut dire qu'il a violé la loi divine principalement dans les écrits qu'il a donnés pour la vie spirituelle et pour le salut des peuples, il est certain que le Seigneur n'a pas défendu le serment d'une manière absolue dans le précepte : « Vous ne jurerez d'aucune manière; » mais il l'a défendu pour que nous l'évitons le plus possible et que nous ne le désirions pas comme un bien. » Le même Père dit dans un autre

quod « præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut quantum in te est non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum. »

(CONCLUSIO. — Cùm juramentum non sit de iis quæ sunt per se appetenda, sed de iis quæ presenti vitæ sunt necessaria, ipsum nisi magnæ utilitatis vel necessitatis causâ urgente usurpandum non est.)

Respondeo dicendum, quod id quod non queritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numerator inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria, sicut patet de medicina quæ queritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quaeritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredet : et ideo juramentum est habendum non inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebitè utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (ubi suprâ) : « Qui intelligit non in bonis (id est per se appetendis), sed in necessariis jurationem habendam, refrænet se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat. »

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto et juramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc

est de voto et juramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc

bien qu'on fait un acte de religion en l'accomplissant ; le serment, au contraire, emploie la vénération du nom de Dieu pour confirmer une chose humaine, tellement qu'on ne fait pas un acte de religion en faisant la chose jurée, car les actes moraux se spécifient par la fin.

2<sup>o</sup> Sans doute celui qui jure aime et vénère celui par qui il jure ; mais invoque-t-il son témoignage pour le vénérer et l'aimer davantage ? Non : il emploie son amour et sa vénération dans l'avantage du serment, mais il n'emploie pas le serment dans l'intérêt de sa vénération et de son amour ; il s'en sert pour une chose qui lui est nécessaire dans les relations sociales, afin de gagner la croyance à sa parole.

3<sup>o</sup> Le remède est utile pour guérir ; et cependant il fait d'autant plus de mal qu'il a plus de vertu, quand on ne le prend pas à propos. De même le serment est utile pour confirmer les choses ; mais il faut d'autant plus le craindre qu'il est plus dangereux, lorsqu'on ne l'emploie pas légitimement. « Si l'homme le viole, dit l'*Ecclésiastique*, XXIII, 13, son péché sera sur lui ; s'il le dissimule (en jurant faussement par dissimulation), il péchera doublement (parce que « l'équité simulée est une double iniquité, » dit saint Augustin) ; et s'il jure en vain (sans cause suffisante et sans nécessité) il ne sera pas justifié. »

passage, dont saint Thomas citera bientôt une phrase, *De serm. Domini in monte*, XXX : « Puisque saint Paul a juré lui-même, quand le Seigneur a défendu le serment, il a voulu que nous n'y donnions point notre amour, que nous ne le désirions pas comme un bien et que nous ne le prétions pas souvent, de peur que l'habitude de jurer ne nous fasse tomber dans le parjure. Qui donc comprend que le serment ne doit pas être placé parmi les biens, mais parmi les choses nécessaires, s'en éloignera le plus possible et ne le prêtera que dans le cas de nécessité. »

ipso fit religionis actus ; sed in juramento, è converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem ; et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat ; non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium presentii vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantò est

virtuosior, tantò majus nocuumentum inducit, si non debitè sumatur ; ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quantò est magis venerandum, tantò est magis periculosum, nisi debitè inducatur, quia ut dicitur *Eccles.*, XXIII : « Si frustraverit (id est deceperit) fratrem, delictum ipsius super ipsum erit ; et si dissimulaverit (quasi per simulationem jurando falsum), delinquit dupliciter ; » (quia scilicet « simulata æquitas est duplex iniquitas » (ut Augustinus dicit) ; « et si in vacuum juraverit (id est, sine debita causa et necessitate), non justificabitur. »

## ARTICLE VI.

*Est-il permis de jurer par les créatures ?*

Il paroît qu'il n'est pas permis de jurer par les créatures. 1<sup>o</sup> Le divin Maître nous a donné ce précepte, *Matth.*, V, 34 et 35 : « Moi je vous dis : Vous ne jurerez d'aucune façon, ni par le ciel, ... ni par la terre, ... ni par Jérusalem, ... ni par votre tête. » Sur quoi saint Jérôme : « Remarquez que le Seigneur ne défend pas de jurer par Dieu, mais par le ciel, par la terre, etc. »

2<sup>o</sup> On ne doit punir que celui qui fait le mal. Or on punit ceux qui jurent par les créatures ; car le droit canon dit, *Causa*, XXII, qu. I : « Il faut réprimander sévèrement le clerc qui jure par les créatures ; et quand il abuse de son serment, nous voulons qu'il soit excommunié... » Donc il n'est pas permis de jurer par les créatures.

3<sup>o</sup> Nous avons prouvé que le serment est un acte de religion. Or on ne doit pas rendre aux créatures, comme on le voit dans saint Paul, le culte religieux. Donc il ne faut pas jurer par les créatures.

Mais nous voyons dans l'Écriture que Joseph jura par le salut de Pharaon ; et l'on a coutume de jurer par l'Évangile, par les reliques et par les saints (1).

(CONCLUSION. — Dans le serment affirmatif, on juge primordialement par Dieu qui est la vérité même, et secondairement par les créatures qui reflètent la vérité suprême ; puis, dans le serment imprécatoire, on exécère une créature en la soumettant au jugement divin.)

(1) Joseph dit à ses frères, *Gen.*, XLII, 15 : « Je m'en vais éprouver si vous dites la vérité. Vive Pharaon ! vous ne sortirez pas d'ici jusqu'à ce que le dernier de vos frères y soit venu. » Que Dieu fasse mourir Pharaon, si je ne dis pas la vérité ? Ou bien : J'atteste la justice divine dont Pharaon est l'exécuteur, que je dis vrai.

## ARTICULUS VI.

*Utrum liceat per creaturas jurare.*

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim *Matth.*, V : « Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cælum, neque per terram, neque per Hierosolimam, neque per caput tuum. » Quod exponens Hieronymus dicit : « Considera quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cælum, et terram, etc. »

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed juranti per creaturas adhibetur pœna ; dicitur enim XXII, qu. 1 : « Clericum per creaturas jurantem acerrimè objurgandum ; si per-

stiterit in vitio, excommunicandum decernimus. » Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus patriæ, sicut dictum est (art. 4). Sed cultus patriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet *Rom.*, I. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est, quod Joseph juravit « per salutem Pharaonis, » ut legitur *Genes.*, XLII. Ex consuetudine etiã juratur per Evangelium, et per reliquias et per sanctos.

(CONCLUSIO. — Juramentum per simplicem contestationem non nisi per Deum principaliter, secundariò autem per creaturas ut in ipsis divina elucet veritas, perficitur ; in juramento verò per execrationem induci solent quasi diligimus creaturæ, ut in quibus divinam exercentur judicium.)

(1) De his etiã in III, *Sent.*, dist. 39, art. 1 ; et in exposit. lit., ad *Hebr.*, VI, lect. 4 ; col. 2.



Il y a deux sortes de serments, comme nous l'avons vu dès le commencement de cette question. Le premier se fait par la simple invocation du témoignage, en affirmant une chose sous la garantie du nom de Dieu. Ce serment, qu'on appelle affirmatif, repose sur la vérité divine, de même que la foi. Or la foi se rapporte par elle-même et primordialement à Dieu qui est la vérité même, puis secondairement aux créatures qui reflètent la vérité de Dieu. De même le serment concerne primordialement Dieu même, dont on invoque le témoignage; puis on interpelle secondairement certaines créatures, en attestant non pas leur propre déposition, mais la vérité divine qui se manifeste en elles : ainsi l'on jure par l'Évangile, c'est-à-dire par Dieu dont la vérité se révèle dans l'Évangile, et par les saints qui ont cru et gardé cette vérité. La seconde sorte de serment s'accomplit par exécration; c'est le serment imprécatoire qui fait intervenir une créature qu'il soumet au jugement divin : ainsi l'homme jure par sa tête, par son fils ou par une chose qui lui est chère; ainsi l'Apôtre jure dans ses écrits, disant, II *Cor.*, I, 23 : « Je prends Dieu à témoin sur mon âme (1). » Et quand Joseph jura par le salut de Pharaon, que fit-il? Un serment imprécatoire ou un serment affirmatif? Comme on voudra : un serment imprécatoire en disant : Que Dieu perde Pharaon, si ma parole est fausse ! Un serment affirmatif en attestant la vérité de la justice divine, que les princes de la terre doivent faire exécuter.

Je réponds aux arguments : 1° Jésus-Christ défend de jurer par les créatures, de telle sorte que le serment leur rende l'honneur divin. Après avoir dit le mot rapporté plus haut : « Le Seigneur ne défend pas de jurer par Dieu, mais par le ciel, par la terre, etc., » saint Jérôme

(1) « Je prends Dieu à témoin sur mon âme, que c'est pour vous épargner que je ne suis pas encore venu à Corinthe. » Que Dieu me punisse dans mon âme, si je ne dis pas la vérité : c'est pour ne pas avoir à vous infliger des châtimens, que je ne suis pas encore venu parmi vous.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, duplex est juramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundariò autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut suprà habitum est. Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundariò autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundùm se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur : sicut juramus per Evangelium, id est per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius

autem modus jurandi est per execrationem, et in hoc juramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum judicium exercentur : et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit : sicut et Apostolus juravit, II. *ad Cor.*, I, dicens : « Ego testem Deum invoco in animam meam. » Quòd autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest, vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo, vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quòd eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus

ajoute : « Quand les Juifs juroient par les créatures, ils leur accordoient l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu. » C'est pour cette raison que les lois de l'Eglise punissent le clerc qui a juré par les créatures, ce serment renfermant un blasphème qui implique l'infidélité. Aussi le droit canon, rapportant un décret du pape Pie, dit, *ubi supra*, cap. seq. : « Si quelqu'un jure par la tête ou par les cheveux de Dieu, ou profère un autre blasphème, qu'il soit déposé s'il est dans les ordres, et frappé d'anathème s'il est laïque (1). »

2<sup>o</sup> Ce qu'on vient de lire résout la difficulté.

3<sup>o</sup> Le serment rend le culte religieux à celui dont on invoque le témoignage; et voilà pourquoi le Seigneur dit, *Exode*, XXIII, 13 : « Vous ne jurerez point par le nom des dieux étrangers. » Mais quand on fait intervenir les créatures dans le serment comme nous l'avons dit, on ne leur rend point l'honneur divin.

## ARTICLE VII.

### *Le serment peut-il obliger la conscience ?*

Il paroît que le serment ne peut obliger la conscience. 1<sup>o</sup> On fait serment pour certifier la vérité de ce qu'on avance. Or quand on annonce sincèrement une chose future, on dit vrai, lors même que l'événement annoncé ne se réalise pas : ainsi l'Apôtre ne blessa pas la vérité, bien qu'il ne se rendit pas à Corinthe comme il l'avoit promis, *II Cor.*, I, 15 et suiv. Donc le serment n'oblige pas la conscience.

(1) Quand on prend Dieu à témoin de ce qu'on avance, on professe qu'il connoît toutes choses et ne peut trahir la vérité, lui rendant par cela même un culte religieux. Si donc l'on invoquoit de la même manière le témoignage des créatures, on leur attriberoit la vérité souveraine et la connoissance infinie, on leur accorderoit l'honneur suprême, et de ce moment on tomberoit dans l'infidélité. On ne doit donc pas attester les créatures comme étant l'autorité souveraine et dernière, comme ayant en elles-mêmes l'infaillible témoignage, mais comme dépositaires de la vérité divine, comme manifestant la déposition du Témoin irréfragable.

ibidem subdit, quòd « Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes, creaturas venerabantur Dei honore. » Et eadem ratione punitur secundum Canones clericus per creaturam jurans, quòd ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti capite dicitur (ex Pio papa) : « Si quis per capillum Dei vel caput juraverit, vel alio modo blasphemiam contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur; si laicus, anathematizetur. »

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur; et ideo præcipitur *Exod.*, XXIII : « Per nomen externorum deorum non jurabitis. » Non autem

exhibetur cultus latriæ creaturis, quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.

### ARTICULUS VII.

#### *Utrum juramentum habeat vim obligandi.*

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quòd dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quòd dicit : sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet *II ad Cor.*, I. Ergo videtur quòd juramentum non sit obligatorium.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, art. 3, questiuonc. 1 et 2; et et IV, *Sent.*, dist. 29, art. 1, ad 4; et *Quodlib.*, III, art. 10; et *Quodlib.*, V, art. 17; et *Quodlib.*, XII, art. 22.

2° La vertu n'est pas contraire à la vertu : c'est un axiome du Philosophe. Or, d'une part, le serment est un acte de vertu, comme on l'a vu précédemment ; d'une autre part, il seroit contraire à la vertu ou préjudiciable à ses intérêts d'observer son serment dans certaines circonstances, par exemple si l'on avoit juré de faire le mal ou de s'abstenir d'une bonne œuvre. Donc le serment n'oblige pas toujours.

3° L'homme peut être contraint de promettre malgré lui une chose par serment. Or les pontifes romains délient de toute obligation, comme on le voit dans le droit canon, ceux qui ont juré sous l'empire de la contrainte (4). Donc le serment n'est pas toujours obligatoire.

4° L'homme ne peut être obligé à deux choses contraires. Or celui qui fait le serment et celui qui le reçoit, peuvent entendre deux choses opposées. Donc le serment ne sauroit obliger toujours.

Mais le divin Maître nous a dit, *Matth.*, V, 33 : « Vous vous acquitterez envers le Seigneur de vos serments. »

(CONCLUSION. — Le serment affirmatif oblige l'homme de dire ce qui est ou a été vrai, et le serment promissoire de faire que ce qu'il a juré devienne vrai.)

L'obligation commande de faire ou d'omettre une chose. Elle n'est donc produite, ni par le serment affirmatif regardant le présent et le passé ; ni par le serment promissoire quand il concerne des événements qui doivent s'accomplir par des causes étrangères à l'homme, comme si l'on juroit qu'il pleuvra demain, mais seulement quand il a pour objet une chose qui doit être faite par celui qui la promet. Toutefois, comme le serment affirmatif, regardant le présent ou le passé, doit renfermer la

(1) Le pape Célestin III dit, *Extra, De jurejur.*, cap. *Verum in ea questione* : « On demande, dans cette question, si l'on doit délier du serment ceux qui l'ont prêté pour sauver leur vie et leurs biens. Nous pensons qu'il ne faut faire autre chose que ce qu'ont fait les pontifes romains nos prédécesseurs, et l'on sait qu'ils ont délié des nœuds du serment ceux qui l'avoient fait dans ce cas-là. »

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in *Prædicamentis*: Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est; quandoque autem esset contra virtutem, aut aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit, sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cum jurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed tales à juramenti nexibus sunt per romanos pontifices absoluti, ut habetur *Extra de jurejur.*, cap. *Verum in ea questione*. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4 Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod

intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstatur. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V: « Reddes Domino juramenta tua. »

(CONCLUSIO. — Utrumque juramenti genus (et assertorium videlicet et promissorium juramentum) hominem obligandi vim habet.)

Respondeo dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium, quod est de presenti vel de præterito, neque etiam juramentum de his que sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quod cras pluvia esset futura, sed solum in his que sunt fienda per illum qui jurat. Sicut autem juramentum assertorium, quod est

vérité, de même le serment promissoire relatif à des choses que l'homme doit faire à l'avenir. Ces deux sortes de serments portent donc en eux-mêmes une certaine obligation, mais ils l'appliquent différemment. Dans le serment affirmatif concernant le présent ou le passé, l'obligation ne se rapporte pas à ce qui existe ou a existé, mais à l'acte même du serment, commandant de jurer ce qui est ou a été vrai : dans le serment promissoire relatif à l'avenir, l'obligation regarde, au contraire, ce qui doit exister, elle tombe sur l'objet certifié par l'invocation du nom divin ; elle commande à l'homme de faire que ce qu'il a juré devienne vrai, sans quoi la vérité feroit défaut à son serment. Si la chose promise n'est pas en son pouvoir, le serment manque de jugement, à moins que la réalisation, possible quand il a juré, ne soit devenue impossible par un événement postérieur, comme si le vol ou la rapine lui avoit enlevé l'argent qu'il s'est engagé de donner ; alors il n'est pas tenu d'accomplir la promesse jurée, mais il doit faire ce qui reste en sa puissance, ainsi que nous l'avons dit au sujet du vœu. Si la chose est possible, mais s'il ne doit pas la faire, soit parce qu'elle est mauvaise en elle-même, soit parce qu'elle empêche le bien, alors le serment manqué de justice ; il ne faut pas l'accomplir dans ce cas, parce que le péché et l'empêchement du bien lui donnent une mauvaise issue, comme s'exprime saint Augustin. Ainsi qui jure de faire une chose est obligé de la faire pour apporter la vérité à son serment, à moins qu'il n'ait failli dès le principe en jurant contre le jugement ou contre la justice.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il faut parler autrement de la simple parole, autrement de la promesse jurée. Il suffit pour la vérité de la parole qu'on dise ce qu'on se propose de faire, parce que cela est déjà vrai dans sa cause, c'est-à-dire dans le propos de la volonté ; mais il ne faut

de præterito vel de præsentî, debet habere veritatem, ita etiam juramentum de his quæ sunt fienda à nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem, diversimodè tamen. Quia in juramento quod est de præterito vel præsentî, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit, vel est, sed respectu ipsius actûs jurandi, ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit ; sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit è contrario super rem quam aliquis juramento firmavit : tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit, alioquin deest veritas juramento. Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium, nisi fortè quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum, putà cùm aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi vel furto subtrahitur ; tunc enim videtur

excusatus esse à faciendò quod juravit, licèt teneatur facere quod in se est, sicut etiam suprâ circa obligationem voti diximus. Si verò sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia ; et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum, secundùm enim Augustinum utrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est quòd quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quòd veritas impleatur, si tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi quòd aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis ;

recourir au serment que dans les choses dont on est fermement certain. Et puisque le serment est employé à cause de la majesté du témoignage suprême, l'homme est obligé, selon son pouvoir, de rendre vrai dans l'événement ce qu'il a juré, à moins que son serment n'ait une mauvaise issue, comme nous l'avons dit.

2<sup>o</sup> Le serment peut avoir une mauvaise issue dans deux cas. D'abord lorsqu'il renferme cette issue dès le commencement, soit parce qu'il est mauvais dans lui-même, comme si l'on juroit de commettre l'adultère; soit parce qu'il empêche un plus grand bien, comme si l'on protestoit de ne pas entrer en religion, de ne pas recevoir les ordres sacrés, de ne pas accepter les dignités ecclésiastiques lors même qu'il seroit utile de le faire. Le serment fait dans ces conditions est illicite dès le principe, mais il peut l'être différemment : quand on jure de commettre le mal, on pèche et en faisant le serment et en l'accomplissant; quand on jure de ne point réaliser un plus grand bien qui n'est pas obligatoire du reste, on pèche en faisant le serment, parce qu'on oppose un obstacle à l'Esprit saint qui inspire les bons projets; mais on ne pèche pas en l'accomplissant, bien qu'il soit meilleur de ne pas l'accomplir. Ensuite le serment peut avoir une mauvaise issue par le concours des circonstances, lorsqu'il survient une chose imprévue, comme il arriva dans le jurement d'Hérode qui avoit promis à une danseuse impudique de lui donner ce qu'elle lui demanderoit. Entendu comme il devoit l'être, sous la condition qu'il ne seroit demandé rien d'injuste, ce serment pouvoit être permis dans le principe, mais son exécution fut illicite. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise, *De Officiis*, I, 50 : « Il est quelquefois contraire au devoir de tenir sa parole, de garder son serment, comme lorsque Hérode fit mourir saint Jean-Baptiste pour ne pas violer sa promesse. »

sed juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo, quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium; sive quia est majoris boni impeditivum, puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prelationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum à principio est illicitum, differenter tamen : quia si quis juret se

facturum aliquod peccatum et peccavit jurando, et peccat juramentum servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, in quantum ponit obicem Spiritui sancto qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multo melius facit si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum, propter aliquid quod de novo emerit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim juramentum poterat esse à principio licitum, intellecta debita conditione (scilicet si peteret quod dare deceret); sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in I. *De officiis* (qu. 50) : « Est contra officium nonnunquam promissum solvere, sacramentum custodire, sicut Herodes necem Joannis præstitit ne promissum negaret.

3<sup>o</sup> On peut considérer deux obligations dans le serment fait sous l'empire de la contrainte. La première se rapporte à celui qui reçoit la promesse jurée : cette obligation disparaît devant la coaction, parce que l'homme qui emploie la violence ne mérite pas qu'on garde à son profit la parole qu'on lui a donnée. La seconde lie envers Dieu, commandant d'accomplir ce qu'on a promis sous la garantie de son nom : cette obligation n'est pas détruite par la contrainte dans le for de la conscience, parce que l'homme doit souffrir un dommage temporel plutôt que de violer son serment ; cependant si l'on avoit juré de ne pas réclamer par les voies judiciaires ce qu'on a payé, ou de ne point porter ses plaintes devant l'autorité ecclésiastique, on pourroit le faire : car ce jurament, contraire à la justice publique, auroit une mauvaise issue (d). Au reste, si les souverains pontifes ont souvent délié les fidèles de la promesse jurée sous la pression de la crainte ou de la force, ils n'ont point déclaré par cela même que le serment n'étoit pas obligatoire dans ces cas-là ; ils ont suspendu pour une juste cause l'obligation qu'il avoit créée.

4<sup>o</sup> Quand celui qui donne et celui qui reçoit la foi jurée portent leur intention sur des choses différentes, si le double entendu provient de la fraude du premier, le serment doit être observé d'après le sens légitime du dernier : « Vainement l'homme recourt à l'artifice du langage, dit saint Isidore, *De summo bono*, II, 31 ; Dieu qui voit la conscience entend

(d) Si la crainte de la spoliation, des mauvais traitements, de la mort trouble l'esprit au point de détruire l'usage des facultés intellectuelles, il est clair que le serment ne créeroit aucune obligation ou plutôt qu'il n'existeroit pas ; car il est un acte moral qui naît de la connaissance et du consentement. Mais si l'homme conserve l'usage de la raison, quand il jure pour sauver sa fortune ou sa vie, le serment garde sa force obligatoire dans le for de la conscience, parce qu'on le fait librement pour éviter un plus grand mal ; on peut dire cette doctrine certaine, bien que deux ou trois théologiens modernes prétendent le contraire. Ainsi l'on a promis, en attestant le nom redoutable, de donner une somme pour se tirer d'un mauvais pas, pour éviter l'infamie, pour échapper à des menaces, on doit la donner ; mais on peut réclamer son argent en justice ou le récupérer par la compensation occulte.

La violation formelle, complète du serment constitue un péché mortel, parce qu'elle outrage grièvement la Majesté suprême ; elle ne peut devenir vénielle que dans un seul cas, lorsqu'elle n'atteint pas le serment tout entier, qu'elle est incomplète, partielle, légère. On a juré de donner 100 francs, on en donne 99 ; de ne point boire de vin, on en boit quelques gouttes : le péché est léger, comme la violation du serment.

Ad tertium dicendum, quòd in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit : et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, ut impleat quod per nomen ejus promissit : et talis obligatio non tollitur in foro conscientie, quia magis debet damnum temporale sustinere quam juramentum violare ; potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prelato denuntiare, non obstante quòd contrarium juravit, quia tale

juramentum vergeret in deteriore exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolvent, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi obligationem ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quòd quando non est eadem jurantis intentio et ejus qui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus cui juramentum prestatum ; unde Isidorus dicit (lib. II *De summo bono*, cap. 31.) : « Quicumque arte verborum quis jurat, Deus tamen

la promesse affirmée sous l'invocation de son témoignage comme celui à qui elle est faite. » Que le saint auteur parle du serment frauduleux, nous le voyons par la parole qui suit immédiatement : « Le fourbe se rend doublement coupable, et parce qu'il prend en vain le nom de Dieu, et parce qu'il trompe son prochain. » Au contraire, lorsque celui qui engage sa foi n'emploie pas le dol, la phraséologie captieuse, l'obligation du serment suit son intention ; d'où saint Grégoire dit, *Moral.*, XXVII, 7 : « L'oreille de l'homme juge la parole telle qu'elle résonne au dehors ; mais le jugement de Dieu l'entend telle qu'elle se forme au fond du cœur.

## ARTICLE VIII.

*L'obligation du serment est-elle plus grande que celle du vœu ?*

Il paraît que l'obligation du serment est plus grande que celle du vœu. 1° Le vœu est une simple promesse, mais le serment est une promesse confirmée par l'invocation du témoignage divin. Donc l'obligation du vœu est plus grande que celle du serment.

2° La chose la plus foible est confirmée par la plus forte. Or on confirme quelquefois le vœu par le serment. Donc le serment est plus fort que le vœu.

3° L'obligation du vœu est produite par la délibération de l'esprit, comme nous l'avons vu ; mais l'obligation du serment est causée par la vérité divine, dont on invoque le témoignage. Puis donc que la vérité de Dieu dépasse infiniment la délibération de l'homme, il s'ensuit que l'obligation du serment est plus forte que l'obligation du vœu.

Mais le vœu oblige envers Dieu, tandis que le serment oblige souvent envers les hommes. Or nous sommes obligés plus étroitement envers Dieu qu'envers les hommes. Donc l'obligation du vœu est plus grande que celle du serment.

qui conscientiam testis est, ita hoc accipit sicut ille cui juratur, intelligit. » Et quòd hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur : « Dupliciter reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. » Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundùm intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit, XXVI. *Moral.* (cap. 7 vel 8) : « Humanæ aures talia verba nostra judicant qualia foris sonant ; divina verò judicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur. »

## ARTICULUS VIII.

*Utrum major sit obligatio juramenti quàm voti.*

Ad votorum sic proceditur. Videtur quòd major sit obligatio juramenti quàm voti. Votum enim est simplex promissio. Sed juramentum

supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quàm voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quàm votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est (qu. 68, art. 1) ; obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quòd obligatio juramenti sit fortior quàm obligatio voti.

Sed contra : per votum obligatur aliquis Deo, per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quàm homini. Ergo major est obligatio voti quàm juramenti.

(CONCLUSION. — Le vœu est plus obligatoire que le serment, puisque le premier oblige par la fidélité, et le second par la révérence qu'on doit à Dieu.)

L'obligation du vœu et celle du serment sont causées l'une et l'autre par quelque chose de divin, mais différemment. En effet l'obligation du vœu est produite par la fidélité due à Dieu, prescrivant d'accomplir la promesse qu'on lui a faite; puis l'obligation du serment provient de la révérence qu'on lui doit aussi, commandant de rendre vrai dans l'exécution ce qu'on a promis par son nom. Or toute infidélité implique l'irrévérence, mais non réciproquement; car la plus grande des irrévérences, c'est l'infidélité dont le sujet se rend coupable envers son maître. Donc le vœu, considéré dans sa nature, est plus obligatoire que le serment.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le vœu n'est pas une promesse quelconque, mais une promesse faite à Dieu, qu'on ne peut violer sans une grave infidélité.

2<sup>o</sup> On ne joint pas le serment au vœu pour affermir une chose plus foible par une plus forte, mais pour obtenir par l'union de deux choses stables une plus grande fermeté.

3<sup>o</sup> La délibération de l'esprit donne au vœu une fermeté qui vient de l'homme; mais la formation du vœu, engageant la fidélité au souverain Maître, lui donne une fermeté plus grande, qui vient de Dieu.

#### ARTICLE IX.

##### *Peut-on dispenser du serment?*

Il paroît qu'on ne peut dispenser du serment. 1<sup>o</sup> Comme le serment affirmatif concernant le présent ou le passé doit renfermer la vérité, de même le serment promissoire regardant l'avenir. Or on ne peut être dis-

(CONCLUSIO. — Votum secundum suam rationem magis est obligatorium quam juramentum.)

Respondeo dicendum, quòd utraque obligatio (scilicet voti et juramenti) causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quòd verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur; videtur enim infidelitas subjecti ad dominum, esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam juramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum est promissio non quacumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmitas, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quòd deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte votantis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

#### ARTICULUS IX.

##### *Utrum aliquis possit in juramento dispensare.*

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsentis, ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispen-



pensé de dire la vérité, quand on jure une chose présente ou passée. Donc, quand on a promis une chose future sous la foi du serment, on ne peut non plus être dispensé de la rendre vraie par l'exécution.

2° Le serment promissoire est fait à l'avantage de celui qui le reçoit. Or celui-là même ne pourroit, semble-t-il, remettre l'obligation produite par le serment. Combien donc moins un autre ne peut-il pas en dispenser?

3° Chaque évêque peut dispenser de tous les vœux, si ce n'est de quelques-uns qui sont réservés au souverain pontife. Si donc le serment admettoit la dispense, tous les évêques pourroient dispenser de tous; conséquence qui va directement contre le droit canon, comme on peut le voir, *Extra, De jurejurando, Causa XV, cap. Auctoritatem, cap. Alius et cap. Si vero*. Donc on ne peut dispenser du serment.

Mais nous l'avons vu dans le dernier article, le vœu est plus obligatoire que le serment. Or on peut dispenser du vœu. Donc aussi du serment.

(CONCLUSION. — On peut dispenser du serment comme de la loi, comme du vœu, parce que les choses honnêtes et utiles en elles-mêmes deviennent quelquefois déshonnêtes et nuisibles dans une conjoncture particulière.)

La nécessité de la dispense, dans le domaine de la loi comme dans celui du vœu, vient de ce qu'une chose honnête et utile, quand on la considère en elle-même ou sous le point de vue général, peut devenir déshonnête et nuisible dans une circonstance particulière, et cesser par cela même de tomber sous l'obligation de la loi ou du vœu. Or voilà ce qui arrive dans la promesse donnée sous la garantie du nom de Dieu : sitôt que les choses deviennent déshonnêtes ou nuisibles, elles répugnent aux conditions du serment; car déshonnêtes, elles sont contraires à la

sare quòd de præsentiibus vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quòd non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille (ut videtur) non potest relaxare, quia est contra divinam reverentiam. Ergo multò minùs per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quolibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut suprâ habitum est (qu. 88, art. 12). Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare; quod tamen videtur esse contra jura (cap. *Auctoritatem et cap. Alius, Causâ XV, et cap. Si verò, Extra de jure-*

*jurando*). Non ergo videtur quòd in juramento possit dispensari.

Sed contra est, quòd votum est majoris obligationis quàm juramentum, ut suprâ dictum est (art. 8). Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento.

(CONCLUSIO. — Sicut in voto aliquâ necessitatis seu honestatis causâ potest fieri dispensatio, ita et in juramento.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprâ dictum est (qu. 88, art. 10), necessitas dispensationis, tam in lege quàm in voto, est propter hoc quòd id quod in se vel universaliter consideratum est utile et honestum, secundùm aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege nec sub voto. Quòd autem aliquid sit inhonestum vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento: nam si sit inho-

justice; nuisibles, elles froissent les règles du jugement. Donc on peut dispenser du serment, par la même raison qu'on dispense de la loi et du vœu.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La dispense n'autorise pas de faire quoi que ce soit contre le serment (car cette autorisation n'est pas possible, puisque l'observation de la foi jurée nous est commandée par le précepte divin, qui ne peut être suspendu); mais la dispense fait que la chose qui tomboit sous le serment ne tombe plus sous le serment, parce qu'elle a cessé d'en être la matière légitime, comme nous l'avons dit du vœu. Dans le serment affirmatif concernant le présent ou le passé, la matière est devenue immuable et se trouve dans le domaine de la nécessité; la dispense, si on vouloit la donner, ne se rapporteroit donc pas à cette matière, mais à l'acte même du serment, si bien qu'elle seroit directement contraire au précepte divin (1). Mais dans le serment promissoire relatif à l'avenir, la matière peut changer; elle peut devenir par le concours des événements illicite ou nuisible, et cesser d'être la matière requise du serment. On peut donc dispenser du serment promissoire; car, ici, la dispense concerne la matière de la promesse, et ne va pas contre le précepte divin qui commande de l'observer.

2<sup>o</sup> L'homme peut faire à l'homme, sous la foi du serment, deux sortes de promesses. D'abord il peut lui promettre une chose qui a pour but son avantage, comme lorsqu'on jure à quelqu'un de lui rendre un service ou de lui donner une somme d'argent: alors celui qui a donné sa parole peut être affranchi du serment par celui qui l'a reçu, car il est censé

(1) Supposez qu'on ait été témoin d'un crime : que voulez-vous que la dispense permette dans ce cas? De dire qu'on l'a vu? Mais on a déjà ce droit, je voulois être ce devoir, si bien que la dispense seroit nulle et dérisoire. De dire qu'on ne l'a pas vu? Mais cette autorisation irait directement contre la loi divine, voire même contre la loi naturelle, de sorte que la dispense seroit nulle et sans effet. Il n'y a donc pas de dispense possible dans le serment affirmatif.

nestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd dispensatio quæ fit in juramento, non se extendit ad hoc quòd aliquid contra juramentum fiat (hoc enim est impossibile, cum observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile); sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti, sicut et de voto supra diximus (qu. 88, art. 10, ad 2). Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel presenti, in quamdam necessitatem jam transit et immutabilis facta est; et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad

ipsum actum juramenti: unde talis dispensatio directè esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum quod variari potest; ita scilicet quòd in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti. Et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad secundum dicendum, quòd homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter. Uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub juramento promittat se servitutum ei vel pecuniam daturum: et à tali promissione potest absolvi ille cui promissio facta est; intelligitur

s'être acquitté lorsqu'il a fait selon sa volonté. Ensuite l'homme peut promettre à l'homme une chose qui a pour objet la gloire de Dieu ou l'avantage du prochain, comme lorsqu'on jure à quelqu'un d'entrer en religion ou de faire telle ou telle œuvre de piété : dans ce cas le serment ne peut être remis par le dépositaire, parce que ce n'est pas à lui qu'il a été prêté principalement, mais à Dieu; toutefois, s'il posoit son consentement comme condition, s'il soumettoit l'obligation de l'accomplir à sa volonté, il pourroit être suspendu par lui dans sa force obligatoire.

3° Quelquefois l'objet du serment promissoire répugne manifestement à la justice, soit parce qu'il est un péché (comme si l'on avoit juré de commettre un homicide), soit parce qu'il empêche un plus grand bien (comme si l'on avoit promis de ne pas entrer en religion) : alors le serment n'a pas besoin de dispense (1); mais on est tenu dans le premier cas de ne pas l'observer, et dans le second il est permis de l'observer ou de ne pas l'observer, comme nous l'avons dit dans l'avant-dernier article. D'autres fois il est douteux si l'objet du serment promissoire est licite, profitable ou nuisible, soit en lui-même, soit dans une circonstance particulière : alors tout évêque peut en dispenser. D'autres fois encore on promet en jurant une chose manifestement licite et utile : alors le serment ne doit recevoir ni dispense ni commutation. Cependant, s'il se présente une chose plus profitable au bien général, le souverain pontife pourroit le commuer, parce qu'il est chargé du gouvernement de l'Eglise universelle; il pourroit même le remettre absolument, sans réserve ni condition, parce qu'il est en tout le dispensateur des choses ecclésiastiques et

(1) Un roi d'Argon, qui avoit juré de conserver de la fausse monnoie, demanda la dispense de cette promesse. Alexandre III répondit, *Rescript. ad Archiep. Senonensem* : « Si l'on avoit examiné de près ce serment, on auroit vu sans peine qu'il a plus besoin d'interprétation que de dispense.... Le serment n'a pas été établi pour être le lien de l'iniquité. »

enim jam ei solvisse promissum, quando facit de eo secundum ejus voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, puta si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem vel aliquid opus pietatis facturum : et tunc ille cui promittitur non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi fortè sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videtur cui promittitur vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quòd quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifestè repugnans justitiæ, vel quia est peccatum (sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium), vel quia est majoris boni impedimentum (sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem) : et tale juramentum dispensatione

non indiget; sed in primo casu, tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est (art. 7). Quandoque verò aliquid sub juramento promittitur, de quo dubium est utrùm sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu : et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque verò sub juramento promittitur aliquid quod est manifestè licitum et utile : et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum (quod maximè videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ), vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum perti-

qu'il a plein pouvoir d'en disposer. Pareillement le supérieur peut suspendre le serment fait par ses subordonnés dans les limites de son autorité; ainsi le père peut résilier le serment de sa fille et le mari celui de sa femme : l'Écriture sainte l'enseigne de la manière la plus formelle, et nous avons déjà constaté ces principes dans la dernière question (1).

### ARTICLE X.

*La condition des personnes ou les circonstances du temps peuvent-elles s'opposer au serment ?*

Il paroît que ni la condition des personnes ni les circonstances du temps ne peuvent s'opposer au serment. 1<sup>o</sup> On emploie le serment pour confirmer sa parole, comme l'enseigne l'Apôtre des Gentils, *Hébr.*, VI, 16. Or il convient à toute personne, et dans tout temps, de confirmer sa parole. Donc ni la condition des personnes, ni les circonstances du temps ne peuvent s'opposer au serment.

2<sup>o</sup> C'est un plus grand serment de jurer par Dieu que de jurer par l'Évangile; saint Jean Chrysostôme l'enseigne formellement, *in Matth.*, XLIV : « Celui qui paroît en justice et jure par Dieu, dit-il, croit faire une petite chose, et ceux qui jurent par l'Évangile s'imaginent faire

(1) *Nombres*, XXX, 4 et suiv. : « Lorsqu'une femme aura fait un vœu et se sera liée par un serment, si c'est une jeune fille restant dans la maison de son père;... si le père s'est opposé à son vœu aussitôt qu'il lui a été connu, ses vœux et ses serments seront nuls, et elle ne sera point obligée à ce qu'elle aura promis, parce que le père s'y est opposé; si c'est une femme mariée qui ait fait un vœu, et si la parole étant une fois sortie de sa bouche a obligé son ame par serment, et que son mari ne l'ait point désavouée le jour même où il l'a su, elle sera obligée à son vœu... Mais si le mari la désavoue aussitôt, elle ne sera point tenue à sa promesse, parce que son mari l'a désavouée, et le Seigneur lui pardonnera. » Notre saint auteur maintient rigoureusement, comme on l'a vu, ces dispositions légales; il ne croyoit pas que la femme pût, grace au progrès indéfini, secouer le joug de son mari, ni s'affranchir de la loi divine; et les théologiens modernes soutiennent sa souveraineté au sujet du serment, avec moins de zèle qu'à l'égard du vœu. Il est donc certain que le mari peut suspendre le serment promissoire de sa femme, et le père celui de sa fille.

Les supérieurs ecclésiastiques ont le pouvoir de dispenser de tout serment : « Tout ce que vous délierez sur la terre, dit le Seigneur à ses apôtres, sera délié dans le ciel. » Quelques serments sont réservés au souverain pontife, comme certains vœux, pour la même raison et

nent, super quas habet plenitudinem potestatis. Sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur *Numer.*, XXX, sicut et supra de voto dictum est (qu. 88, art. 8 et art. 9).

#### ARTICULUS X.

*Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.*

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod

juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum, *ad Hébr.*, VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quam per Evangelia; unde Chrysostomus dicit : « Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evan-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, in exposit. lit. sive textüs.

une chose bien plus grande. Il faut dire à ces gens-là : Insensés, l'Écriture a été faite pour Dieu, mais Dieu n'a pas été fait pour l'Écriture. » Or il est des personnes de toute condition qui ont coutume, en tout temps, de jurer par Dieu dans le langage ordinaire. Donc ces personnes pourroient, à plus forte raison, jurer en tout temps par l'Évangile.

3° La même chose ne peut avoir des causes opposées ; car « les contraires engendrent les contraires, » dit l'axiome du philosophe. Or le défaut, l'imperfection fait exclure certaines personnes du serment, les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté et les malheureux qui ont commis le parjure. Donc d'autres personnes, les prêtres, ne doivent pas être éloignés du serment à cause de leur dignité ou des solennités du temps.

4° Nul homme vivant sur la terre n'égale l'ange en dignité ; car le divin Maître dit, *Matth.*, XI, 11 : « Le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui (que saint Jean-Baptiste). » Or rien ne défend aux anges de jurer ; car il est écrit, *Apoc.*, X, 6 : « L'ange jura par celui qui vit dans les siècles des siècles. » Donc nul homme ne doit être exclu du serment par sa dignité.

Mais nous lisons dans le droit canon, *Causa II, qu. 5* : « On doit interroger les prêtres, au lieu de leur déférer le serment, par la sainte consécration. » Et *Causa XXII, qu. 5* : « Que le prêtre s'abstienne de jurer, entre les mains d'un laïque, sur les saints Évangiles. »

(CONCLUSION. — Puisque le serment invoque le divin témoignage et mérite par cela même le plus grand respect, on doit en exclure les enfants et les parjures ; puisque, d'une autre part, il a pour but de condans les mêmes matières : ce sont les trois serments d'obéissance, de pauvreté et de chasteté, puis le serment d'entrer en religion, puis celui de faire le pèlerinage de Jérusalem, de Rome ou de Saint-Jacques de Compostelles.

Les raisons qui justifient la dispense du serment, sont les mêmes que celles qui autorisent la dispense du vœu.

Enfin celui qui a le pouvoir de dispenser d'un serment a le pouvoir de le commuer ; car qui peut le plus peut le moins.

gelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas. » Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore, in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multò magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia « contrariæ causæ sunt contrarium. » Sed aliqui excluduntur à juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quòd aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem (sicut clerici), aut etiam propter temporis sollemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vivens in hoc

mundo est tantæ dignitatis sicut angelus ; dicitur enim *Matth.*, XI, quòd « qui minor est in regno cælorum, major est illo » ( scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente). Sed angelo convenit jurare ; dicitur enim *Apocal.*, X, quòd « angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum. » Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à juramento.

Sed contra est, quod habetur II, qu. 5 : « Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur ; » et XXII, qu. 5, dicitur : « Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare præsumat. »

(CONCLUSIO. — Cùm juramentum in Dei reverentiam exhibeatur in eorum confirmationem quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pœri

firmer la parole qu'on révoque en doute, il est convenable que les personnes d'une éminente dignité s'en abstiennent hors le cas d'une grande nécessité.)

On peut considérer deux choses dans le serment : l'une du côté de Dieu, le témoignage apporté; l'autre du côté de l'homme, la parole confirmée. Sous le rapport du témoignage divin, le serment mérite le plus grand respect. En conséquence on en exclut deux sortes de personnes : les enfants avant l'âge de puberté, auxquels on n'impose pas le serment, parce qu'ils ne pourroient le faire avec la révérence convenable, n'ayant pas encore le parfait usage de la raison; puis les parjures qu'on n'admet pas au serment, parce que le passé donne la présomption qu'ils ne le prêtent pas religieusement. C'est aussi pour l'entourer d'honneur et d'hommages que le droit canon dit, *Causa XXII, qu. 5* : « Quand on ose jurer par les choses saintes, il est convenable de le faire à jeun, en tout honneur et toute crainte de Dieu. » La seconde chose que nous avons assignée dans le serment, c'est la parole qu'il confirme. La parole de l'homme n'a besoin de confirmation, que parce qu'on en doute. Or n'est-ce pas déroger à la dignité d'une personne, que de révoquer en doute ce qu'elle avance? Donc il n'est pas convenable, thèse générale, que les personnes d'une grande dignité fassent serment. Voilà pourquoi le droit canon dit, *Causa II, qu. V, cap. Si quis presbyter* : « Les prêtres ne doivent pas jurer pour une cause légère; » mais ils peuvent le faire dans le cas de nécessité, pour un grand avantage et principalement en matière religieuse. On peut aussi déposer sous la foi jurée, pour des choses spirituelles, pendant les solennités consacrées au culte de Dieu; mais il faut s'abstenir de prendre le ciel à témoin dans ces saints jours pour des choses temporelles, à moins d'une grande nécessité (1).

(1) Le droit canon dit, *Causa XXII, qu. 5, cap. Decrevit* : « Nous défendons de prêter

ac perjuri jurare prohibentur, ac persona ecclesiastica; nisi casu necessitatis vel magna utilitatis, et præcipuè in spiritualium confirmationem.)

Respondeo dicendum, quòd in juramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur: et quantum ad hoc, debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc à juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare; et iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retro actis præsumitur quòd debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur qu. 5 : « Honestum est ut qui in

sanctis audet jurare, hoc jejunos faciat cum omni honestate et timore Dei. » Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ, ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit: et ideo personis magnæ dignitatis non convenit jurare. Propter quod dicitur II, qu. 5, cap. *Si quis presbyter*, quòd « sacerdotes ex levi causa jurare non debent; » tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipuè pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam juramenta competiti præstari in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum; non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi fortè ex magna necessitate.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il est des personnes qui ne peuvent, par faiblesse et par défaut, confirmer leur parole; il en est d'autres dont la parole doit être tellement certaine, qu'elle n'ait pas besoin de confirmation.

2<sup>o</sup> Considéré en lui-même, le serment est d'autant plus fort et d'autant plus obligatoire, comme le remarque saint Augustin, qu'on atteste une chose ou un être plus élevé; de sorte que c'est un plus grand serment, sous ce rapport, de jurer par Dieu que de jurer par l'Évangile. Mais le mode et les circonstances du jurement peuvent changer ces rapports : supposez, d'une part, qu'on jure par l'Évangile après une mûre délibération, avec solennité; d'une autre part, qu'on jure par Dieu légèrement et sans réflexion; le serment fait au nom de Dieu sera moins fort que le serment fait sur l'Évangile.

3<sup>o</sup> Rien n'empêche de fonder un même usage sur deux causes contraires, en partant de la surabondance et du défaut; et voilà comment les uns sont exclus du serment, parce qu'ils ont trop d'autorité pour qu'il leur convienne de jurer; les autres, parce qu'ils n'ont pas assez d'autorité pour qu'on puisse s'en tenir à leur parole jurée.

4<sup>o</sup> Le serment ne dénonce pas dans l'ange la défaillance, le défaut, comme s'il supposoit qu'on doit se défier de son simple témoignage; mais il a pour but de nous faire comprendre que ce qu'il annonce repose sur une infaillible disposition de l'Ordonnateur suprême. C'est ainsi que les Écritures nous montrent Dieu jurant par lui-même afin d'inculquer dans

serment sur l'Évangile (si ce n'est pour jurer les traités de paix) de la Septuagésime à l'octave de Pâques, et du commencement de l'Avent à l'octave de l'Épiphanie, de même que pendant les Quatre-Temps et les jours de dimanche. » Dans les pays où l'on est resté tout simplement catholique comme on l'a été partout et toujours, les prêtres et les églises jouissent encore des immunités rapportées dans cet article. En France on est allé chercher dans l'autorité temporelle, de prétendues garanties contre l'autorité spirituelle du pontife suprême; et les prêtres et les évêques ont, relativement aux charges sociales, mais non pour les avantages, le privilège d'être devant la loi de simples citoyens laïques. Les petits livrés à la merci des grands, les grands asservis sous le joug d'un plus fort : voilà les libertés de l'église gallicane !

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt, propter defectum eorum; et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum, quòd confirmatione non eget.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum, secundum se consideratum, tantò fortius est et magis obligat, quantò majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit *ad Publicolam* (scilicet Epist. CLIV); et secundum hoc, majus est jurare per Deum quàm per Evangelia. Sed potest esse è converso, propter modum jurandi, utpote si juramentum quod fit per Evangelia fiat cum quadam deliberatione et sollemnitate,

juramentum autem quod fit per Deum fiat leviter et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis, per modum surabundantiæ et defectus; et hoc modo aliqui impediuntur à jurando, quia sunt majoris auctoritatis quàm quòd eos jurare deceat; alii, qui verò, quia sunt minoris auctoritatis quàm quòd eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quòd juramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius (quasi non sit ejus simplici dicto credendum), sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere: sicut etiam

notre esprit, comme le remarque l'Apôtre (1), l'immuabilité de sa parole (2).

1) *Hebr.*, VI, 16 et 17 : « Comme les hommes jurent par un plus grand qu'eux, et que la fin de toute contestation c'est le serment qui donne la confirmation ; Dieu, voulant aussi faire voir avec plus de certitude aux héritiers de la promesse la fermeté immuable de sa résolution, a joint le serment à sa parole. »

(2) On peut résumer à peu près comme il suit la question que nous venons d'étudier. Jurer ou faire serment, c'est *prendre Dieu à témoin* de la vérité de ce qu'on avance. On peut invoquer ainsi le témoignage de Dieu, primordialement en jurant par son nom redoutable, et secondairement en *jurant par les créatures* ; dans quel but ? soit pour attester une chose présente ou passée, soit pour certifier une chose future : d'où le serment explicite et le serment implicite sous le point de vue de la forme, puis le serment affirmatif et le serment promissoire sous le rapport de l'objet. Notre définition fait assez comprendre l'intime signification du jurement : constituer Dieu juge et témoin de la parole humaine, c'est protester qu'il a la connaissance universelle et l'infaillible vérité ; d'où il suit, d'abord que le serment est *licite*, ensuite qu'il est un *acte de religion*. On peut aussi déduire du même principe *les qualités* qui forment son cortège nécessaire ; puisqu'il interpelle Dieu même, il doit renfermer le jugement pour ne pas invoquer le témoignage suprême sans cause légitime, la justice pour ne pas confirmer des choses mauvaises, et la vérité pour ne pas attester le mensonge : quand il manque de vérité, il constitue le parjure ; quand de justice, il est inique ; quand de jugement, il est téméraire. On voit en même temps qu'on ne doit pas en faire un *fréquent usage* ; puisqu'il a pour but de subvenir à la défaillance de la parole humaine, comme les médicaments subviennent au défaut de la nature, il ne faut pas le mettre au nombre des choses bonnes et désirables par elles-mêmes, mais au rang des choses nécessaires dans la vie de ce monde, et dont on use mal toutes les fois qu'on en use hors le cas de nécessité. Mais ce ne seroit point assez d'observer les conditions du serment, il faut encore remplir *les obligations* qu'il impose : affirmatif, il veut qu'on jure ce qui est ou a été vrai ; promissoire, il commande de rendre vrai par l'exécution ce qu'on a juré. Toutefois le serment *lie la conscience moins étroitement que le vœu* : car le premier oblige par le respect du nom de Dieu, tandis que le second oblige par la fidélité qu'on doit à la Majesté suprême ; or l'infidélité est la plus grave des irrévérences. Ajoutons qu'on peut *dispenser* du serment pour la même raison qu'on dispense du vœu et de la loi, parce que les choses bonnes et utiles en elles-mêmes deviennent quelquefois mauvaises et nuisibles dans une conjoncture particulière. Enfin puisque, d'une part, le jurement a pour but la confirmation du témoignage ; puisque, d'une autre part, la parole ne peut être confirmée dans certaines personnes et qu'elle ne doit point l'être dans d'autres, il faut *exclure du serment*, d'abord les enfants et les parjures comme indignes, ensuite les hommes d'un rang éminent à cause de leur dignité.

---

et Deus aliquando in Scripturis Jurans indu- quod dicitur, sicut Apostolus dicit, ad *Hebr.*  
 citur, ad ostendendum immobilitatem ejus VI.



## QUESTION XC.

## De l'adjuration.

Après le serment ou jurement, vient l'adjuration.

On demande trois choses sur ce sujet : 1° Est-il permis d'adjurer l'homme ? 2° D'adjurer les démons ? 3° D'adjurer les créatures privées de raison ?

## ARTICLE I.

*Est-il permis d'adjurer l'homme ?*

Il paroît qu'il n'est pas permis d'adjurer l'homme (1). Commentant cette parole du grand-prêtre à Jésus-Christ, *Matth.*, XXVI, 63 : « Je vous adjure par le Dieu vivant, » Origène dit, *Super Matth.*, tract. XXXV : « Je pense que l'homme qui veut vivre selon l'Évangile ne doit pas en adjurer un autre ; car, s'il est défendu de jurer d'après le commandement que nous donne le divin Maître, il est clair qu'il n'est pas permis d'adjurer le prochain. On voit donc que le prince des prêtres adjura illicitement Jésus-Christ par le Dieu vivant. » Donc il n'est pas permis d'adjurer l'homme.

2° Lorsqu'on adjure quelqu'un, on contraint en quelque sorte son libre arbitre. Or il est défendu de faire ainsi violence à l'homme. Donc il n'est pas permis d'adjurer quelqu'un.

(1) Adjurer, c'est porter l'homme à faire une chose en le priant ou en lui commandant au nom d'un objet sacré. De là l'adjuration déprécatoire, qui influe par la prière et ne contraint pas la volonté ; puis l'adjuration coactive, qui subjuge par l'empire et impose la nécessité. Supplication faite au nom d'une chose sainte, la première s'emploie envers l'homme et envers Dieu ; la seconde, formant l'exorcisme, s'emploie à l'encontre des mauvais anges et relativement aux créatures privées de raison. Demander s'il est permis d'adjurer quelqu'un, c'est comme si l'on demandoit : Est-il permis de supplier l'homme ou de conjurer Dieu par une chose sainte ? Est-il permis de repousser les démons, pour nous empêcher de nous nuire, par le nom de Jésus-Christ, par la vertu de l'Évangile, de la croix, d'un objet sacré.

## QUESTIO XC.

*De divini nominis assumptione per modum adjurationis, in tres articulos divisis.*

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis.

Et circa hoc quærentur tria : 1° Utrùm liceat adjurare homines. 2° Utrùm liceat adjurare demones. 3° Utrùm liceat adjurare irracionales creaturas.

## ARTICULUS I.

*Utrùm liceat adjurare hominem.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes

*super Matth.* : « Estimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundùm Evangelium vivere, adjuret alterum : si enim jurare non licet quantum ad evangelicum Christi mandatam, notum est quia nec adjurare alterum licet ; et propterea manifestum est quòd Princeps sacerdotum Jesum illicitè adjuravit per Deum vivum. »

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quòd nec liceat aliquem adjurare.

3<sup>o</sup> Adjurer, c'est induire à jurer. Or le supérieur qui impose le serment à ses inférieurs, a seul le droit d'induire à jurer. Donc l'inférieur ne peut adjurer son supérieur.

Mais nous supplions Dieu, dans la prière, par les choses saintes; et l'Apôtre conjure les fidèles par la miséricorde de Dieu (1). Or qu'est-ce que cela, sinon de véritables adjurations? Donc il est permis d'adjurer les autres.

(CONCLUSION. — Le supérieur a seul le droit d'adjurer ses inférieurs dans l'intention de les contraindre à faire une chose; mais tout homme peut adjurer toute personne dans le but d'en obtenir une faveur par le respect du nom de Dieu.)

Quand l'homme fait un serment promissoire en jurant par le nom de Dieu qu'il invoque pour certifier sa parole, il s'oblige d'accomplir l'objet de sa promesse; il se dispose lui-même, il s'ordonne irrévocablement à faire une chose. Or comme l'homme s'ordonne lui-même à telle et telle œuvre, de même il peut y ordonner les autres, ses supérieurs par la prière et ses inférieurs par le commandement; et quand il appuie ces dispositions ordinatrices sur quelque chose de divin, ce sont des adjurations. Mais, il faut le remarquer, ces deux sortes d'adjurations diffèrent dans un point essentiel. Comme l'homme est maître de ses actions, tandis qu'il ne l'est pas des actions que les autres doivent accomplir, il peut s'imposer à lui-même par l'invocation du nom divin la nécessité morale de faire une chose; mais il n'a pas le pouvoir de l'imposer aux autres, si ce n'est aux personnes qui lui sont soumises, en leur comman-

(1) L'Eglise finit ainsi presque toutes ses prières : « Par Jésus-Christ Notre-Seigneur ; » c'est une adjuration. Il faut en dire autant de cette formule des litanies : « Par le mystère de votre sainte incarnation, ... par votre naissance, ... par votre vie, ... par votre mort, ... délivrez-nous, Seigneur. » Au reste, qu'on ouvre le premier livre de prières liturgiques, on trouvera partout des exemples d'adjuration.

Enfin si l'on veut lire le texte de saint Paul, le voici, *Rom.*, XII, 1 : « Je vous conjure, mes frères, par la miséricorde de Dieu, d'offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à ses yeux. »

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est, quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eam obstantes; Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet *Rom.*, XII; quod videtur ad quamlibet adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

(CONCLUSIO. — Sicut Deum, ita et homines adjurare licet, quanquam non secundum eandem rationem.)

Respondendo dicendum, quod ille qui jurat juramentum promissoire per reverentiam divini

nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit; quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet (qa. 88, art. 1). Cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum que sunt ab alio agenda: et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti

dant en vertu du serment prêté. Si donc il veut par l'adjuration, en invoquant le nom suprême ou n'importe quelle chose sainte, imposer à d'autres qu'à ses subordonnés l'obligation d'une œuvre quelconque, comme il se l'impose à lui-même par le serment, cette adjuration est *illicite* : car il usurpe sur le prochain une autorité qu'il n'a pas, et les supérieurs peuvent seuls lier ainsi leurs inférieurs ; mais s'il a seulement l'intention d'obtenir quelque faveur par le respect du nom de Dieu, sans imposer la nécessité morale, il peut employer l'adjuration envers toute sorte de personne.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Origène parle, dans le passage objecté, de l'adjuration par laquelle on veut imposer aux autres, comme on se l'impose à soi-même par le serment, l'obligation de faire une chose : car c'est ainsi que le prince des prêtres ne craignit pas d'adjurer Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

2<sup>o</sup> Il s'agit pareillement, dans la difficulté, de l'adjuration qui soumet à la nécessité morale.

3<sup>o</sup> Adjurer quelqu'un, ce n'est pas le pousser au serment, c'est le solliciter à une action par une sorte de serment qu'on fait soi-même. Mais on emploie l'adjuration dans un but envers l'homme, dans un autre envers Dieu. Quand on adjure l'homme, on veut changer sa volonté par le respect d'une chose sacrée ; mais on n'a pas cette intention quand on adjure Dieu, parce que sa volonté est immuable ; tout ce que nous obtenons selon ses desseins éternels, nous l'obtenons par sa bonté, non par nos mérites.

(1) Cet hypocrite vouloit, en vertu de son autorité et par l'interpellation du nom divin, commander impérieusement à Jésus-Christ, en liant sa conscience, afin d'obtenir une déclaration qui devoit lui fournir les moyens de le condamner.

compellere. Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel ejuscuſque rei sacræ alicui non sibi subdito, adjurando, necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet, tamen propter aliquam necessitatem superiores possunt suos inferiores tali genere adjurationis constringere; si verò intendat solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi, jurando. Sic enim Princeps sacerdo-

tum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quòd adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum : nam adjurando hominem ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus; quòd quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis, sed quòd à Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

## ARTICLE II.

*Est-il permis d'adjurer les démons ?*

Il paroît qu'il n'est pas permis d'adjurer les démons. 1<sup>o</sup> Origène dit, *Super Matth., ubi supra* : « Le Sauveur ne nous a pas donné le pouvoir d'adjurer les démons; c'est là une pratique judaïque. » Or nous ne devons pas suivre les rites des Juifs, mais user des pouvoirs que nous a donnés Jésus-Christ. Donc il ne nous est pas permis d'adjurer les démons.

2<sup>o</sup> Les nécromanciens invoquent souvent les démons à l'aide d'enchantements, par les choses divines, et c'est là précisément ce qu'on appelle *adjurer*. Si donc il étoit permis d'adjurer les démons, les nécromanciens pourroient sans péché se servir d'enchantements, ce qui n'est pas. Donc il n'est pas permis d'adjurer les démons.

3<sup>o</sup> On ne sauroit adjurer quelqu'un sans entrer en société, sans se mettre en rapport avec lui. Or il n'est pas permis de lier société avec les mauvais anges, d'après cette parole, *I Cor., X, 20* : « Je ne veux pas que vous ayez société avec les démons. » Donc il n'est pas permis d'adjurer ces esprits de malice.

Mais le Sauveur dit, *Marc, XVI, 17* : « Ils chasseront les démons en mon nom. » Or porter quelqu'un à faire une chose par le nom de Dieu, c'est adjurer ou conjurer. Donc il est permis de conjurer les démons (1).

(1) L'homme a redouté, partout et toujours, la haine et les forfaits des mauvais génies.

D'un bout à l'autre de l'ancien monde, les philosophes et les ignorants, Confucius comme le paria, Platon comme l'illote, Cicéron comme son esclave, croyoient que les génies mal-faisants bouleversent l'âme et le corps des foibles mortels, et la nature entière.

Les Juifs avoient la même croyance. Dès les premiers chapitres de la Genèse jusqu'au dernier livre des Machabées, l'Ancien Testament nous montre « celui qui fut homicide dans le commencement » s'acharnant à la perte du genre humain; l'esprit de malice séduit la femme dans le paradis terrestre, *Gen., III*; il fait immoler le fils par le père sur un autel sacrilège, *Deuter., XXXII*; il frappe Job dans ses biens, dans ses enfants et dans son corps, *Job, I* et suiv.; il se met dans la bouche des faux prophètes pour propager l'erreur et le crime, *III Rois, XXII*; il tue les sept premiers maris de Sara, *Tob., III*. Les Juifs employoient contre lui, selon le rapport de Josèphe, des exorcismes attribués à Salomon. Jésus-Christ

## ARTICULUS II.

*Utrum liceat dæmones adjurare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes *super Matth.* : « Non est secundum potestatem datam à Salvatore adjurare dæmonia; Judaicum enim est hoc. » Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum, præterea. Si ergo licitum est dæmones

adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti, quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud *I Cor., X* : « Nolo vos socios fieri dæmoniorum. » Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est, quod dicitur *Marc., ult.* : « In nomine meo dæmonia ejicient. » Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

(CONCLUSION. — Il n'est pas permis d'employer l'adjuration déprécatrice envers les démons d'aucune manière; on ne sauroit non plus sans crime user à leur égard de l'adjuration coactive pour en apprendre ou pour en obtenir quelque chose, mais on peut y avoir recours pour repousser ces éternels ennemis de l'homme, pour les empêcher de nous nuire dans nos âmes ou dans nos corps.)

Comme on l'a vu dans le premier article, il y a deux sortes d'adjuration : l'une déprécatrice, dont on se sert pour porter quelqu'un à faire

suppose lui-même qu'ils le chassent réellement : « Si je chasse les démons par Bézébub, leur dit-il, *Matth.*, XII, 27, par qui vos enfants le chassent-ils? » Et bien loin de modifier leur croyance, ce divin Maître la confirme. Lorsqu'ils attribuoient à l'éternel ennemi de l'homme les plus terribles maladies, la catalepsie et l'épilepsie, la lèpre et la peste, Jésus-Christ dit qu'une femme courbée dans son corps « est liée par Satan depuis dix-huit ans, » *Luc.*, XIII, 16 ; il déclare qu'un malheureux maniaque couvert de plaies, vivant nu, demeurant parmi les sépulchres, est possédé « d'une légion de démons, » *ibid.*, VIII, 30 ; il attribue aux esprits mauvais la stérilité de la parole divine dans le cœur des pécheurs, *ibid.*, 12, l'incrédulité des Juifs, *Jean.*, VIII, 14, la trahison de Judas, etc.

Le Rédempteur a voulu, non-seulement sauver les âmes, mais encore délivrer les corps en leur méritant la résurrection glorieuse et aussi en affaiblissant la première cause des maux temporels ; il a donné à ses disciples le pouvoir de chasser les démons ; il leur a dit, *Luc.*, X, 19 et 20 : « Je vous ai donné la puissance de marcher sur les serpents et sur les scorpions, et sur toute la vertu de l'ennemi, et rien ne vous nuit ; cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis. » Et les disciples lui disent : « Seigneur, les démons mêmes nous sont soumis en votre nom, » *ibid.*, 17 ; — « N'avons-nous pas chassé les démons en votre nom ? » *Matth.*, VII, 22 ; — « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassoit les démons en votre nom, et qui ne nous suit pas, » *Marc.*, IX, 37. La même chose est répétée, *Luc.*, IX, 49. Comme une jeune fille, « qui avoit un esprit de python, » suivoit saint Paul et Silas, criant : Ces hommes sont des serviteurs du Dieu très-haut ; « Paul, contristé, se retourna et dit à l'esprit : Je te commande, au nom du Seigneur Jésus-Christ, de sortir d'elle, et il sortit à l'instant même, » *Actes.*, XVI, 16 et suiv. Ceux-là mêmes qui ne croyoient pas en Jésus-Christ, croyoient qu'il avoit donné à ses disciples le pouvoir de chasser les démons, la preuve la voici : « Quelques Juifs exorcistes, qui s'en alloient de côté et d'autre, tentèrent d'invoquer le nom de Jésus sur ceux qui avoient des esprits mauvais, disant : Je vous adjure par Jésus, que Paul annonce, » *ibid.*, XIX, 13.

Utile et même nécessaire dans tous les temps, le pouvoir d'adjurer victorieusement les démons s'est transmis de siècle en siècle jusqu'à nos jours. Les exorcismes du baptême remontent au berceau du christianisme. Ecrivain contre les philosophes, les premiers apologistes de notre religion sainte en montrent la divinité par l'empire que les chrétiens exerçoient sur les esprits de malice, déjouant leurs artifices, brisant leurs efforts et délivrant leurs victimes : Amenez-nous, disoit Tertullien aux idolâtres en face des persécuteurs, amenez-nous un des nombreux possédés qui se trouvent parmi vous ; si le premier chrétien venu ne met pas en fuite le démon, faites mourir ce chrétien dégénéré, j'y consens. Saint Justin, saint Irénée, Tatiens, Minutius-Félix, Athénagore, Tertullien, Julius-Firminus, Origène, saint Athanase, Synésius, Arnobe, saint Grégoire de Nazianze, Lactance, saint Jérôme, saint Augustin, saint Chrysostôme, etc., nous montrent les chrétiens de leur temps chassant les démons. Plus tard les docteurs, les papes, les évêques, les religieux, tous les saints disent d'une voix unanime que le chrétien armé de la croix peut chasser les démons. Aujourd'hui les missionnaires chez les peuples infidèles, les saints prêtres en Italie, en Allemagne, en Irlande, en Espagne chassent visiblement les démons.

(CONCLUSIO. — Licet dæmones adjurare, non quidem eos deprecando vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur, sed ipsos repellendo per divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.) Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1), duplex est adjurandi modus; unus quidem per modum deprecationis vel inductionis

une chose par le respect d'un objet sacré ; l'autre coactive, qui a pour but d'imposer la nécessité. Or il n'est pas permis d'employer la première adjuration envers les démons, parce qu'elle implique une espèce de bienveillance, une certaine amitié qu'on ne sauroit sans crime témoigner aux plus lâches ennemis de Dieu. La seconde sorte d'adjuration, celle qui commande impérieusement dans le but d'imposer la contrainte, on peut l'employer à l'encontre des démons pour certaines choses, mais non pour d'autres. Les anges de malice sont nos adversaires et nos ennemis dans la vie présente ; leurs actions ne se trouvent pas dans le domaine de notre pouvoir, mais elles sont soumises aux dispositions de la providence divine et des saints anges ; car « les esprits déserteurs, dit saint Augustin, *De Trin.*, III, 4, sont régis par les esprits fidèles. » Nous pouvons donc repousser, en les conjurant par la vertu du nom suprême, les démons comme nos ennemis, pour les empêcher de nous nuire dans nos âmes ou dans nos corps ; Jésus-Christ nous en a donné le pouvoir, conformément à cette parole, *Luc*, X, 19 : « Voilà que je vous ai donné la puissance de marcher sur les serpents et sur les scorpions, et sur toute vertu de l'ennemi, et rien ne vous nuit. » Mais il n'est pas permis de conjurer les démons, ni impérativement, ni d'aucune autre manière, pour en apprendre ou pour en obtenir quelque chose, car cette sorte de supplication mettroit en commerce avec eux ; seulement les saints ont pu quelquefois, par une inspiration particulière ou bien en vertu d'une révélation divine, se servir de leur opération pour obtenir certains effets, ainsi que l'apôtre saint Jacques se fit amener Hermogène par un mauvais esprit (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Origène parle, dans le texte objecté, de

(1) L'apôtre saint Jacques avoit converti Philtète à la foi chrétienne. Indigné de l'outrage fait à ses dieux, le compagnon de cet idolâtre, Hermogène, enjoignit au démon par ses enchantements de lui amener, chargé de chaînes, le convertisseur avec le converti. Le démon

ob reverentiam alicujus sacri ; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet demones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad demones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Demones enim in cursu hujus vite nobis adversarii constituentur ; non autem eorum actus nostris dispositioni subdantur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum, quia, ut Augustinus dicit in III *De Trin.* (cap. 4), « spiritus desertor regitur per spiritum justum. » Possumus ergo demones, adjurando per virtutem divini nominis, tanquam

inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem divinam datam à Christo, secundum illud *Luc.*, X (1) : « Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebat. » Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum (quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam), nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur, sicut legitur de B. Jacobo, quod per demones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes

<sup>1</sup> Quod Chrysostomus in *Catena Græcorum Patrum, super Lucam*, de dæmoneibus, verba dicit notat, etiam etiam de bestis explicat Beda.

L'adjuration qu'intime le commandement pour soumettre à la contrainte, mais non de l'adjuration qu'une sorte de bienveillance adresse comme une prière pour obtenir l'assentiment de la volonté.

2° Les nécromanciens se servent, il est vrai, de conjurations quand ils invoquent les démons pour en apprendre ou pour en obtenir ce qu'ils désirent; c'est là, comme on l'a vu tout à l'heure, une chose défendue. Commentant ces mots qu'adressa le Seigneur à un esprit immonde, *Marc*, I, 25 : « Tais-toi et sors de cet homme, » saint Jean Chrysostôme dit : « Le divin Maître nous donne là une leçon salutaire : c'est que nous ne devons écouter ni croire le démon, quelque grande vérité qu'il nous annonce. »

3° Il s'agit, dans l'argument, de la conjuration par laquelle on implore le secours des démons pour faire ou pour apprendre une chose, car c'est par cette sorte de sollicitation qu'on entre en société avec les esprits de malice; mais quand on les conjure pour les repousser, on s'éloigne, au contraire, de leur société.

### ARTICLE III.

#### *Est-il permis d'adjurer les créatures privées de raison?*

Il paroît qu'il n'est pas permis d'adjurer les créatures privées de raison.

1° L'adjuration se fait par la parole. Or on adresseroit vainement la parole aux êtres qui ne comprennent pas, comme les créatures privées de raison. Donc il est inutile et défendu d'adjurer ces sortes de créatures.

2° On doit adresser l'adjuration aux êtres qui peuvent recevoir le ser-

se présente pour accomplir son mandat; mais sur l'ordre de saint Jacques il retourna seul près de Hermogène et l'amena devant l'apôtre du vrai Dieu, les mains liées derrière le dos. Le nécromant, vaincu, se convertit à son tour.

Ce fait se trouve, où? dans la *Légende dorée*. Cependant saint Thomas le rapporte sans l'accompagner de la moindre remarque critique? Pauvre docteur angélique! combien nous sommes plus savants!

loquitur de adjuratione que non fit potestativè per modum compulsionis, sed magis, per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quòd necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus demonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrysostomus, *Marc.*, I, exponens illud verbum Domini quod spiritui immundo dixit: « Obmutesce, et exi ab homine, » dicit: « Salutiferum hinc nobis dogma datur, ne credamus demonibus quantumcumque denuntient veritatem. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium demo-

nam ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere; sed quòd aliquis adjurando demones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

### ARTICULUS III.

#### *Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere ad-

ment, car ces deux choses impliquent l'une et l'autre une espèce de jugement. Or les créatures privées de raison ne peuvent recevoir le serment. Donc il n'est pas permis de les adjurer.

3<sup>o</sup> Il y a deux sortes d'adjuration, comme nous l'avons vu : l'une déprécatoire, et nous ne pouvons l'employer envers les créatures irraisonnables, puisqu'elles n'ont pas le domaine de leurs actions; l'autre coactive, et nous ne pouvons non plus nous en servir à l'égard des mêmes créatures, parce que l'homme n'a pas le pouvoir de leur commander, mais Celui-là seul dont il est écrit, *Matth.*, VIII, 27 : « Les vents et la mer lui obéissent. » Donc on ne peut employer aucune sorte d'adjuration à l'égard des créatures irraisonnables.

Mais l'histoire rapporte que les apôtres Simon et Judas conjurèrent des serpents, en leur commandant de se retirer dans un lieu désert (1).

(CONCLUSION. — Il seroit inutile, absurde de conjurer les créatures privées de raison en s'adressant à ces créatures mêmes; mais il est raisonnable et permis de les conjurer en s'adressant à Dieu.)

Les créatures privées de raison sont mues par un autre à leurs propres actes. Or l'action appartient à la cause active et motrice aussi bien qu'à la cause passive et mue : la blessure est l'œuvre de la flèche et de l'archer. Aussi n'attribue-t-on pas les actions de la créature irraisonnable seulement à cette créature, mais on les attribue encore et principalement à Dieu, qui meut tout par sa puissance; elles peuvent appartenir aussi au démon, qui se sert par la permission divine des choses physiques et des animaux pour nuire aux hommes. On peut, d'après cela, concevoir de deux manières la conjuration dont il s'agit en ce moment : d'abord,

(1) Comme un prince étoit sur le point d'embrasser la foi chrétienne, les démons, pour l'en empêcher, amenèrent autour de sa ville un grand nombre de serpents, qui infestèrent le pays. Les apôtres Simon et Judas les forcèrent, par l'exorcisme, de se retirer. Ce fait est raconté dans un Rituel manuscrit, qui parut en 1254, à l'usage des Frères Prêcheurs.

juratio, ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quòd ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex suprâ dictis patet (art. 1 et 2) : unus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actûs; alia autem adjuratio est per modum compulsionis, qua etiam (ut videtur) ad eam uti non possumus, quia non est nostram creaturis irrationalibus Imperare, sed solum illius de quo dicitur *Matth.*, VIII : « Quia venti et mare obediunt ei. » Ergo nullo modo (ut videtur) licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est, quòd Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in locum discederent.

(CONCLUSIO. — Quanquam vanum sit irrationales creaturas secundùm se adjurare, atamen per modum deprecationis ad Deum directæ eas adjurare licet.)

Respondeo dicendum, quòd creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur; pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adjuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter : uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundùm se, et



comme s'adressant aux créatures privées de raison, et tout le monde comprend qu'il seroit absurde de l'employer de cette façon ; ensuite comme se rapportant à celui qui meut les créatures raisonnables, et de ce point de vue nous la voyons se subdiviser en deux. Il y a premièrement la conjuration déprécatrice qui implore la toute-puissance divine, et celle-là appartient à ceux qui font des miracles par l'invocation du souverain Etre ; il y a secondement la conjuration coactive se rapportant au démon, qui se sert des êtres inférieurs pour nous nuire, et c'est celle-ci qu'on emploie dans les exorcismes de l'Eglise, afin d'ôter aux mauvais esprits le pouvoir qu'ils ont usurpé sur les créatures irraisonnables. Mais il n'est pas permis, comme nous l'avons déjà dit, de solliciter leur secours pour quoi que ce soit.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

## QUESTION XCI.

De la louange de Dieu.

Vient maintenant l'emploi du nom de Dieu dans la prière et dans la louange ; mais nous avons déjà parlé de la prière dans une question précédente ; il ne nous reste plus qu'à dire quelque chose de la louange.

Nous examinerons deux choses sur ce point : 1° Devons-nous louer Dieu de bouche ? 2° Devons-nous employer le chant dans la louange de Dieu ?

<p>sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare ; alio modo ut referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt ; alio modo per modum</p>	<p>compulsionis quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostram utitur irrationalibus creaturis : et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet. Et per hoc patet responsio ad objecta.</p>
---	---

## QUESTIO XCI.

*De divini nominis assumptione ad invocandum per orationem vel laudem, in duos articulos divisa.*

<p>Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est ; unde nunc de laude restat dicendum.</p>	<p>Circa quam quæruntur duo : 1° Utrum Deus sit ore laudandus. 2° Utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.</p>
--	--

## ARTICLE I.

*Devons-nous louer Dieu de bouche ?*

Il paroît que nous ne devons pas louer Dieu de bouche. 1<sup>o</sup> Le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 12 : « Ce que méritent les choses très-bonnes, ce n'est pas la louange, mais quelque chose de plus grand et de meilleur. » Or Dieu dépasse infiniment les choses très-bonnes. Donc nous lui devons, non pas la louange, mais quelque chose de plus grand ; aussi le Sage dit-il, *Eccli.*, XLIII, 33 : « Vous qui bénissez le Seigneur, relevez sa grandeur autant que vous pourrez ; car il est au-dessus de toute louange. »

2<sup>o</sup> La louange de Dieu fait partie de son culte, puisqu'elle est un acte de religion. Or Dieu est plus honoré par l'esprit que par la bouche ; d'où le Sauveur, *Math.*, XV, 8, cite contre les pharisiens cette parole du prophète, *Is.*, XXIX, 13 : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi (1). Donc la louange de Dieu s'accomplit dans le cœur plus que dans la bouche.

3<sup>o</sup> On loue les hommes par la parole pour les porter à des choses meilleures encore ; car si les louanges remplissent les mauvais d'orgueil, elles enflamment les bons de zèle et d'ardeur pour les plus sublimes vertus ; c'est de là qu'il est écrit, *Prov.*, XXVII, 21 : « Comme l'argent s'éprouve dans le creuset et l'or dans le fourneau, ainsi l'homme est éprouvé par la bouche de celui qui le loue (2). » Or les paroles des hommes ne peuvent porter à de meilleures choses l'Être nécessaire, infiniment parfait, soit parce qu'il est immuable, soit parce qu'il renferme la bonté suprême et qu'il ne peut rien acquérir. Donc on ne doit pas louer Dieu de bouche.

(1) Isaïe dit un peu différemment d'après les Septante : « Ce peuple s'approche de moi de bouche et me glorifie des lèvres, mais son cœur est éloigné de moi. »

(2) Comme le feu montre la pureté ou l'altération de l'or, ainsi les louanges mettent au jour la sagesse ou la folie de l'homme : sa sagesse, quand elles dégagent et rendent plus brillante son humilité ; sa folie, quand elles font monter pour ainsi dire à la surface du creuset l'orgueil comme une scorie impure.

## ARTICULUS I.

*Utrum Deus sit ore laudandus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in I *Ethic.* (cap. 12 vel 18) : « Optimum non est laus, sed majus aliquid et melius. » Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude ; unde et *Eccl.*, XLIII, dicitur quòd « Deus major est omni laude. »

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente magis quàm ore ; unde Dominus, *Math.*,

XV, contra quosdam inducit illud *Isai.*, XXIX : « Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me. » Ergo laus Dei magis consistit in corde quàm in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur ; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur ; unde dicitur *Proverb.*, XXVII : « Quomodo probatur in occulatore argenti, sic probatur homo ore laudantium. » Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summè bonus est, et non habet quò crescat. Ergo Deus non est laudandus ore

Mais le roi-prophète dit, *Ps. LXII, 6* : « Mes lèvres vous loueront dans des transports de joie (1). »

(CONCLUSION. — Nous devons louer Dieu par la parole non comme l'homme, pour son avantage, mais pour notre propre utilité.)

Nous nous servons de la parole pour une autre raison envers Dieu, pour une autre envers l'homme. Nous nous servons de la parole envers l'homme pour lui révéler une chose qu'il ne sauroit pénétrer de lui-même, la pensée de nos cœurs; partant nous employons la louange verbale envers l'homme pour lui faire connoître, à lui ou aux autres, la bonne opinion que nous avons de son mérite, nous proposant en cela soit de porter à des choses meilleures encore celui que nous louons, soit de faire naître dans ceux à qui nous le louons l'estime que nous avons de ses vertus et le désir de les imiter. Tel n'est pas notre but à l'égard de Dieu : nous nous servons de la parole envers lui, non sans doute pour lui faire connoître notre pensée, puisqu'il voit le fond des cœurs, mais pour nous exciter, nous-mêmes et les autres, à le respecter, à le vénérer, à l'adorer. Les louanges formulées par la parole sont donc nécessaires, non certes pour Dieu, mais pour celui qui le loue; car elles éveillent dans son ame les affections pieuses, conformément à cet oracle, *Ps. XLIX, 23* : « Le sacrifice de louange m'honorera, et c'est la voie par où je montrerai le salut de Dieu. » Et autant la louange des ineffables perfections porte le cœur vers Dieu, autant elle l'éloigne des choses qui sont contre Dieu : « Je vous retiendrai, dit le Seigneur par la bouche de son prophète, *Is., XLIX*; je vous retiendrai par ma louange comme par un frein, de peur que vous ne périssiez. » Les louanges divines prononcées par le discours

(1) Tout le psaume n'est pour ainsi dire que la paraphrase de cette parole, en voici quelques versets, 2 et suiv. : « Mon Dieu, ô mon Dieu ! je soupire vers vous dès l'aurore : mon ame brûle pour vous d'une soif ardente, et cette ardeur presse vivement ma chair... Parce que votre miséricorde est préférable à toutes les vies, mes lèvres seront occupées à vous louer. Je vous bénirai tant que je vivrai, et je lèverai les mains en invoquant votre nom. Que mon ame soit remplie, et comme rassasiée et engraisée, et ma bouche vous louera dans des transports de joie. »

Se contra est, quod in *Psalms. LXII* dicitur : « Labiis exultationis laudabit os meum. »

(CONCLUSIO. — Summis Deus efferendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homo hominis laudes prædicat.)

Respondeo dicendum, quòd verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptam nostri cordis (quem non potest cognoscere nisi verbis nostris) ei exprimamus; et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei vel aliis innotescat quòd bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus, et alios apud quos laudatur in bonam opinionem et reverentiam

et imitationem inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris non quidem propter Deum, sed propter ipsorum laudantem, cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundùm illud *Psalms. XLIX* : « Sacrificium laudis honorificabit me, et illic itaque ostendam illi salutare Dei. » Et in quantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, in tantum per hoc retrahitur ab his que sunt contra Deum, secundùm illud *Isai., XLVIII* : « Laude mea infranabo te, et intercas. » Prodest etiam laus oris ad hoc quòd aliorum affectus

éveillent aussi dans les autres l'amour, le respect et la crainte de Dieu ; et voilà pourquoi le psalmiste, après avoir dit, *Ps.* XXXIII, 2 : « Sa louange sera toujours dans ma bouche, » ajoute bientôt après : « Que les doux écoutent et se réjouissent, glorifiez avec moi le Seigneur. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Quand nous parlons de Dieu relativement à l'homme, nous pouvons avoir deux choses en vue. D'abord son essence adorable : sous ce rapport « il est au-dessus de toute louange, » car l'esprit ne peut le comprendre ni la parole l'exprimer ; mais nous devons à sa Majesté le culte de latrie. Voilà pourquoi le prophète royal dit, d'une part, *Ps.* LXIV, 2 : « La louange se tait devant vous (1), parce que votre grandeur est ineffable ; » puis d'un autre côté : « On vous rend des vœux, » parce que les honneurs suprêmes vous appartiennent. Ensuite nous pouvons entendre les sentiments que nous devons avoir envers Dieu pour notre propre avantage : à cet égard la louange de ses grandeurs est pour nous un devoir indispensable ; aussi le prophète dit-il, *Is.*, LXIII, 7 : « Je me souviendrai des miséricordes du Seigneur, je célébrerai ses louanges pour toutes les graces qu'il nous a faites ; » et saint Denis, *De div. Nom.*, I : « Tous les noms que les saints auteurs donnent à Dieu manifestent et relèvent ses infinies perfections. »

2<sup>o</sup> Lorsque les louanges de la bouche ne renferment pas la louange du cœur, elles sont inutiles à celui qui les prononce ; mais quand est-ce que l'homme exalte les grandeurs de Dieu, sinon lorsqu'il admire dans son ame la magnificence de ses œuvres ? D'ailleurs ces louanges éveillent la piété dans celui qui les exprime, et portent ceux qui les entendent à louer eux-mêmes le Seigneur.

3<sup>o</sup> Nous ne louons pas Dieu, comme on l'a vu, pour son avantage, mais pour le nôtre.

(1) La Vulgate dit : *Te decet hymnus, Deus in Sion.* » Mais l'Hébreux porte : « *Tibi silet laus,* » ou « *Tibi silentium laus, Deus in Sion.* » La paraphrase chaldaïque : « *Coram te*

*provocetur in Deum ; unde dicitur in Psalm. XXXIII : « Semper laus ejus in ore meo ; » et postea subditur : « Audiant mansueti et lætentur, magnificate Dominum mecum, etc. »*

*Ad primum ergo dicendum, quòd de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ejus essentiam : et sic, cùm sit incomprehensibilis et ineffabilis, « major est omni laude ; » debetur autem ei secundùm hanc comparationem reverentia et latriæ honor ; unde et in Psalm. LXIV, secundùm translationem Hieronymi, dicitur : « Tibi silet laus Deus » (quantum ad primum), « et tibi reddetur votum » (quantum ad secundum). Alio modo, secundùm effectus ipsius qui in nostram utilitatem ordinantur : et secundùm hoc debetur laus Deo ; unde dicitur *Isai.*, LXIII : « Miserationum Domini*

*recordabor, laudem Deo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus ; » et Dionysius dicit, I cap. De div. Nomin. : « Omnem sanctum theologorum hymnum (id est divinam laudem) invenies ad beatos thearchias (id est divinitatis), processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem. »*

*Ad secundum dicendum, quòd laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis ; sed tunc loquitur Deo laudem, dum magna opera ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.*

*Ad tertium dicendum, quòd Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.*

## ARTICLE II.

*Devons-nous employer le chant dans les louanges de Dieu ?*

Il paroît que nous ne devons pas employer le chant dans les louanges de Dieu. 1° L'Apôtre dit, *Coloss.*, III, 16 : « Instruisez-vous et vous exhortez les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels. » Or nous ne devons employer au culte de Dieu que les choses recommandées dans l'Écriture. Donc nous ne devons pas employer des chants corporels dans les louanges de Dieu, mais seulement des chants spirituels.

2° Après avoir cité *Ephés.*, V, 19 : « Chantez en vos cœurs des psaumes au Seigneur, » saint Jérôme dit : « Jeunes gens et vous qui remplissez l'office de chantre dans l'église, vous l'avez entendu : les louanges de Dieu doivent être chantées du cœur, et non de la bouche; n'amollissez pas vos voix par les vaines affectations de l'art théâtral, et ne faites pas entendre dans nos temples les modulations et les chants de la scène. » Donc on ne doit pas employer le chant dans les louanges de Dieu.

3° Il convient à tous, aux petits comme aux grands, de louer Dieu; car il est écrit, *Apocal.*, XIX, 5 : « Louez notre Dieu, vous tous ses serviteurs, et vous qui le craignez, petits et grands. » Or ceux qui occupent un rang élevé dans l'église ne pourroient chanter sans une sorte d'inconvenance; saint Grégoire pape dit, et ses paroles se trouvent *Decret.*, distinct. XCII, can. *In sancta romana Ecclesia* : « Nous déclarons, dans le présent décret, que les ministres des saints autels ne doivent pas chanter au chœur (1). » Donc on ne doit pas célébrer les louanges divines par le chant.

reputatur sicut silentium laus. » Comment vous louer, ô Dieu qui dépassez toute parole ! Faibles mortels que nous sommes, tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous taire devant vous.

(1) Qu'auroit dit ce grand pape de ceux qui déploient la force de leur poitrine avec une vigueur qui annonce plus la virilité que les macérations de la pénitence ?

## ARTICULUS II.

*Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus *ad Coloss.*, III : « Docentes et commoneantes vosmetipsos in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus. » Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus super illud *ad Ephes.*, V : « Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, » dicit : « Audiant hæc

adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium, Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragædorum modum guttur et fauces medicamine linienda sunt, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. » Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud *Apocal.*, XIX : « Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus, et qui timetis Deum, pusilli et magni. » Sed majores qui sunt in ecclesia non decet cantare; dicit enim Gregorius, et habetur in *Decretis*, distinct. 92, can. : « In sancta Romana Ecclesia » (ex lib. IV, Epist. 44), « præsentis decreto constituo ut in sede hæc sacri altaris ministri cantare non debeant. » Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4° On employoit sous l'ancienne loi, pour louer Dieu, le chant de la voix humaine et les sons des instruments de musique; car David dit, Ps. XXXII, 2 et 3 : « Louez le Seigneur avec la harpe, célébrez sa gloire sur le psaltérion à dix cordes, chantez-lui un cantique nouveau. » Or l'Eglise, pour ne point paroître judaïser, n'a pas adopté ces instruments de musique, c'est-à-dire la harpe ou le psaltérion ou nable. Donc on ne doit pas non plus employer le chant dans la louange de Dieu.

5° La louange de l'esprit l'emporte sur celle de la bouche. Or le chant gêne et détruit la louange de l'esprit, soit parce qu'il détourne du sens des paroles l'attention des exécutants, soit parce que les auditeurs comprennent moins facilement les choses chantées que les choses récitées. Donc on ne doit point mêler le chant aux louanges de Dieu.

Mais saint Ambroise établit le chant dans l'église de Milan, comme saint Augustin le rapporte, *Conf.* IX, 6 et 7 (1).

(1) Le grand évêque raconte comment il se rendit à Milan, pour s'y préparer à la grace du baptême; puis il dit à Dieu : « Je ne pouvois me laisser, dans ces premiers temps, de considérer la profondeur de vos conseils dans ce que vous avez fait pour le salut des hommes. Combien le chant des hymnes et des psaumes ne me faisoit-il pas répandre de larmes ! Combien mon cœur n'étoit-il pas touché d'entendre vos louanges retentir dans la bouche de vos fidèles ! Car à mesure que ces divines paroles frappaient mes oreilles, les vérités qu'elles exprimoient s'insinuoient dans mon âme; et l'ardeur des sentiments pieux qu'elles y portoiert faisoit couler de mes yeux une grande abondance de larmes, mais de larmes délicieuses, qui me combloient de bonheur et de joie.

« La coutume de chanter ainsi vos louanges, ô mon Dieu ! n'étoit pas ancienne dans l'église de Milan; elle y avoit été établie depuis un an; voici à quelle occasion. Comme l'impératrice Justine, transportée d'un faux zèle pour l'hérésie arienne, persécutoit les chrétiens, votre saint prêtre Ambroise fut obligé de se retirer dans l'église. Son peuple, dont il étoit chèrement aimé, se tenoit auprès de lui, prêt à mourir avec son évêque. Ma mère, votre fidèle servante, plus touchée que personne du péril où elle voyoit ce saint pontife, s'y tenoit aussi continuellement, toujours la première aux saints exercices des veilles et de la prière. Moi-même, quoique je n'eusse point encore cette chaleur que donne le feu de votre Saint-Esprit, je ne laissois pas de me ressentir du trouble et de la consternation où étoit toute la ville. Comme les choses tiroient en longueur et qu'on craignoit que ce peuple ne succombât à l'ennui, on eut recours au chant des psaumes que l'on établit selon la pratique des églises d'Orient; et dès lors cette institution sainte exista toujours dans l'église de Milan, et presque toutes les églises du monde l'ont adoptée. »

Le chant a toujours fait partie du culte divin.

On ne peut douter que les patriarches, suivant l'impulsion de la nature, n'aient appelé la mélodie à leur secours pour faire éclater les sentiments religieux qui pénétoient leur cœur.

Dès que les Juifs furent réunis en corps de nation, ils relevèrent par les accents de la voix les louanges du Seigneur. Tout le monde connoît les sublimes cantiques de Moïse, de Débora,

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus et multis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud *Psalm.* XXXII : « Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi, cantate ei canticum novum. » Sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

Præterea, principalior est laus mentis

quàm laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minùs ab aliis intelligi possunt, quàm si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est, quòd B. Ambrosius in ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert in *IX Confess.*

(CONCLUSION. — Il a été sagement établi de célébrer les louanges de Dieu dans des chants sacrés, afin de réchauffer les âmes tièdes et de les enflammer du feu de la dévotion.)

Comme on l'a vu dans le premier article, la louange vocale est nécessaire pour élever les cœurs vers Dieu : tout ce donc qui est de nature à produire cet heureux effet, peut être employé dans la louange de Dieu. Or on le sait, et Boëce en fait la remarque après le Philosophe, les mélodies diverses impressionnent et disposent diversement les âmes des hommes : c'est donc une institution salutaire qui a introduit les chants sacrés dans la louange du Très-Haut, afin de réchauffer les âmes tièdes et d'y allumer le feu de la dévotion : « Je me sens porté, dit saint Augustin, *Conf.*, X, 33, d'approuver la coutume de chanter dans l'église; car le plaisir de l'oreille aide les foibles et fait naître dans leur cœur le sentiment de la piété (1). » Et, *ibid.*, IX, 6 : « Vivement touché par les hymnes et les

de David, de Judith, des prophètes; mais toutes les dissertations ne nous apprennent rien de positif, de précis sur les modulations musicales, non plus que sur les instruments des Hébreux.

La naissance du Messie fut annoncée par le cantique des anges; et ceux de Zacharie, de la sainte Vierge et du vieillard Siméon n'ont pas cessé de retentir à travers les siècles. Des troupes de peuple chantoient à l'entrée de Jésus dans Jérusalem : « Hosanna, béni celui qui vient au nom du Seigneur ! » Saint Paul, *Ephés.*, V, 19, exhorte les fidèles à se porter mutuellement à la piété par des hymnes et des cantiques spirituels. Les premiers chrétiens, interrogés par Pléme, répondirent qu'ils se réunissoient le dimanche pour chanter les louanges de Jésus-Christ (*Pléme*, I, 10).

Saint Athanase établit dans l'église d'Alexandrie, comme saint Augustin nous le dira dans la note suivante, une sorte de chant qui ressembloit plus à un récitatif qu'à une mélodie. Lorsque saint Ambroise régla cette partie du culte dans l'église de Milan, les théâtres payens déployoient encore toute leur pompe lyrique : il écarta soigneusement les intonations qui flattoient l'oreille, les inflexions qui pouvoient rappeler des souvenirs dangereux. Dans la suite saint Grégoire put admettre sans péril, dans le chant ecclésiastique, des accents plus suaves, des tons plus mélodieux. Charlemagne fit introduire le chant romain dans les Gaules, et toutes les prétendues réformes qu'on s'est permis d'y faire subir sont désavouées par l'art et le bon goût, aussi bien que par le sentiment religieux.

(1) « Vous avez délivré mon âme, Seigneur, du plaisir de l'oreille. Cependant, lorsque j'entends vos louanges chantées par une voix belle, harmonieuse, habile, comme les paroles de votre Ecriture forment en quelque sorte l'âme du chant, je me sens encore, quoique moins qu'autrefois, touché de plaisir; cette douce mélodie semble demander quelque place dans mon cœur; elle en réclame même une avantageuse, et j'ai de la peine à voir juste quelle est celle que je dois y donner.

» Quand je prends garde que l'ardeur de la piété s'excite plus aisément en nous, par ces divines paroles, lorsqu'elles sont chantées de la sorte que si on les chantoit plus simplement; quand je réfléchis que toutes les affections de notre âme ont dans le chant et dans

(CONCLUSIO. — Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum atque devotionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum : et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quòd secundùm diversas melodias sonorum,

animi hominum diversimodè disponuntur, ut patet per Philosophum in *VII Polit.*, et per Boetium in *Prologo musicæ* : et ideo salubriter fuit institutum, ut in divinis laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in *X Confess.* (cap. 33) : « Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animas in affectam pietatis assurgat. » Et de seipso dicit

cantiques, je versois des larmes en entendant retentir vos louanges dans la bouche des fidèles. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> On peut donner le qualificatif de *spirituel*, non-seulement aux chants que l'on repasse intérieurement dans l'esprit, mais encore à ceux que la voix profère extérieurement, parce qu'ils portent la dévotion dans les cœurs.

2<sup>o</sup> Saint Jérôme ne condamne pas le chant même; mais il blâme ceux qui chantent dans les églises comme au théâtre, par une vaine ostentation, pour satisfaire l'oreille et non pour faire naître la piété. C'est ainsi que l'évêque d'Hippone dit : « Quand il m'arrive d'être plus touché du chant que de ce qu'on chante, je reconnois que je pêche et mérite punition, et j'aimerois mieux alors qu'on n'eût point chanté. »

3<sup>o</sup> Il est plus noble et plus digne de porter les hommes à la piété par la voix des accents et des modulations qui les éveillent par des rapports secrets, je suis pour la bonté de la mélodie : mais je crains, en même temps, que la douceur et la suavité des tons ne m'en fassent faire plus de cas qu'il ne faudroit. Je découvre que ce plaisir, si propre à énerver la vigueur de l'esprit, me trompe souvent; au lieu de suivre docilement la raison, il prend quelquefois les devants et prétend la mener à son gré. Voilà par où je pêche sans y prendre garde d'abord, mais je ne tarde pas à m'en apercevoir. Quelquefois la crainte de ces surprises, me poussant trop loin, me jette dans un excès de sévérité qui iroit à éloigner de mes oreilles et de l'église tout ce qu'il y a d'agréable et de doux dans le chant; il me paroît qu'il seroit plus sûr d'imiter Albanase, évêque d'Alexandrie, dont j'ai souvent ouï-dire qu'il faisoit chanter les psaumes avec si peu d'inflexions de voix, que c'étoit plutôt les réciter que les chanter.

» Mais lorsque je me souviens des larmes que je répandois aux chants de l'église dans les premiers temps de mon retour à la foi; lorsque je réfléchis que, présentement même, ce ne sont pas les accents de la voix qui me touchent, mais les choses, je reviens à croire que la mélodie est d'une grande utilité.

» Ainsi je suis encore en balance entre la crainte de laisser aller mon oreille au plaisir du chant, et l'avantage que mon expérience me fait connoître qu'on peut en retirer. Mais, après tout, je me sens porté d'approuver la coutume de chanter dans l'église, car le plaisir de l'oreille aide les foibles et fait naître dans leur cœur le sentiment de la piété. Je ne donne pourtant pas encore ce que je viens de dire pour une décision arrêtée; car lorsqu'il m'arrive d'être plus touché du chant que de ce qu'on chante, je reconnois que je pêche et mérite punition, et j'aimerois mieux alors qu'on n'eût point chanté.

» Voilà où j'en suis. Mêlez vos larmes aux miennes, vous dont les bonnes œuvres sont le fruit du soin que vous avez de régler l'intérieur de vos cœurs; pour ceux qui ne songent point à mettre l'ordre dans leurs affections, ils ne seront point touchés de mes maux. Mais vous, mon Seigneur et mon Dieu, vous à qui j'expose ma misère, exaucez-moi, guérissez-moi. » Les doutes que saint Augustin pouvoit encore avoir sur l'utilité du chant ecclésiastique n'existent plus : la coutume universelle et constante de l'Eglise est « une décision arrêtée. »

in IX *Confess.* (cap. 6) : « Flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cantica spiritualia possunt dici non solum ea quæ interioribus canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterioribus ore cantantur, in quantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed repre-

hendit eos qui in ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in X *Confess.* (cap. 33) : « Cùm mihi accidit ut me amplius cautus quàm res quæ canitur, moveat, personaliter me peccare confiteor; et tunc mallet non audire cantantem. »

Ad tertium dicendum, quòd nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per



la doctrine et par la prédication que par le chant. En conséquence les diacres et les prélats, qui ont reçu la mission d'élever les cœurs vers Dieu par la prédication et la doctrine, ne doivent point exécuter les chants religieux, de peur qu'ils ne soient par là détournés d'un soin plus important. Aussi saint Grégoire dit-il, *ubi supra* : « C'est une coutume fort répréhensible que les diacres, chargés d'annoncer la parole divine et de distribuer les aumônes, chantent eux-mêmes les louanges de Dieu. »

4° Le Philosophe dit, *Polit.*, VIII : « Il ne faut admettre dans l'éducation de la jeunesse ni la flûte, ni la harpe, ni aucun instrument semblable, mais seulement ceux qui rendent les hommes bons; » car la harpe et la flûte portent la volupté dans les âmes plutôt que les sentiments louables. On s'en servoit dans l'ancienne loi pour deux raisons : parce que le peuple juif étoit dur et charnel, et qu'il falloit agir sur ses sens par les accords de la musique comme le Seigneur agissoit sur son esprit par la promesse des biens terrestres, ensuite parce que les instruments dont il s'agit renfermoient une signification figurative.

5° Lorsqu'on chante avec étude et préoccupation, pour flatter l'oreille, le chant éloigne l'esprit du sens des paroles; mais quand on chante pour faire naître la dévotion, il porte les vérités divines et les sentiments pieux plus avant dans les cœurs, soit parce qu'on s'arrête plus longtemps sur les mots, soit parce que « toutes les affections de notre âme ont dans le chant et dans la voix, comme le dit saint Augustin, *Confess.*, X, 33, des accents et des modulations qui les éveillent par des rapports secrets. » Cela est vrai de ceux qui entendent, comme de ceux qui exécutent le chant; si quelques-uns ne comprennent pas ce qu'on chante, ils comprennent néanmoins qu'on chante pour louer Dieu, et cela seul les porte à la dévotion.

doctrinam et prædicationem, quàm per cantum; et ideo diaconi et prælati quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit : « Consuetudo est valdè reprehensibilis, ut in diaconatùs ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VIII *Polit.*, « neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, putà citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos; » hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quàm per ea formetur interioris bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis

durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas, tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquod figurabant.

Ad quintum dicendum, quòd per cantum quo quis studiosè ad delectandum utitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur; sed si aliquid cantet propter devotionem, attentius considerat quæ dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem, tum quia, ut Augustinus dicit in X *Confess.* (cap. 33), « omnes affectus spiritùs nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. » Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliqui non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantatur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

## QUESTION XCII.

Des vices opposés à la religion, et d'abord de la superstition.

Il est temps d'examiner les vices opposés à la religion

Parmi ces vices, les uns présentent un certain rapport avec la religion, en ce qu'ils rendent un culte divin, comme la superstition; les autres vont directement à l'encontre de la religion, par cela qu'ils foulent aux pieds tout culte divin, comme l'irreligion. Nous parlerons donc : premièrement, de la superstition et de ses espèces; secondement, de l'irreligion et aussi de ses espèces.

On demande deux choses sur la superstition : 1<sup>o</sup> Est-elle un vice contraire à la religion ? 2<sup>o</sup> A-t-elle plusieurs espèces ?

## ARTICLE I.

*La superstition est-elle un vice contraire à la religion ?*

Il paroît que la superstition n'est pas un vice contraire à la religion.

1<sup>o</sup> Le contraire ne peut se définir par le contraire. Or la superstition se définit par la religion; car la Glose, commentant *Coloss.*, II, 23 : « Choses qui ont une apparence de sagesse dans la superstition, » dit : « La superstition n'est autre chose que la religion portée hors de son domaine. » Donc la superstition n'est pas un vice opposé à la religion.

2<sup>o</sup> On lit dans saint Isidore, *Etymol.*, X, 18 : « Cicéron dit qu'on a appelé *superstitieux* tous ceux qui faisoient des prières et des sacrifices con-

## QUÆSTIO XCII.

*De vitii religioni oppositis, et primo de superstitione, in duos articulos divisam.*

Postea considerandum est de vitii religioni oppositis.

Et primò de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quòd exhibent cultum divinum; secundò, de vitii manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem, secundum ad irreligiositatem. Unde primò considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus, deinde de irreligiositate et de partibus ejus.

Circa primum quæruntur duo : 1<sup>o</sup> Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. 2<sup>o</sup> Utrum habeat plures partes seu species.

## ARTICULUS I.

*Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis; dicitur enim superstitio esse « religio supra modum servata, » ut patet in Glossa, ad *Coloss.*, II, super illud : « Quæ sunt rationem habentia sapientia in superstitione. » Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymol.* : « Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos

(1) De his etiam infrà, qu. 94, art. 1, et qu. 95, art. 1, et qu. 122, art. 2; ut et I, *Sent.*, 2, art. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

tinuels, pour que leurs enfants leur survécussent. » Or le culte de la vraie religion ne défend point ces pratiques pieuses. Donc la superstition n'est pas un vice opposé à la religion.

3° La superstition semble impliquer la surabondance, l'excès. Or la religion ne peut tomber dans l'excès, tant s'en faut qu'il lui est impossible, comme nous l'avons vu, de rendre à Dieu l'égal de ce qui lui est dû. Donc la superstition n'est pas un vice opposé à la religion.

Mais saint Augustin dit, *De decem Chordis*, IX : « Touchez la première corde, par laquelle on adore un seul Dieu, et la folie de la superstition est détruite. » Or le culte d'un seul Dieu appartient à la religion. Donc la superstition est opposée à la religion.

(CONCLUSION. — La superstition est un vice opposé à la religion, rendant le culte divin à qui ou comment on ne doit pas le rendre.)

Nous l'avons dit souvent, la religion est une vertu morale. Or toute vertu morale, et c'est un point que nous avons pareillement démontré, consiste dans le juste milieu : le vice peut donc être opposé à une vertu morale de deux manières : par excès et par défaut (1). De plus l'excès dépasse le milieu de la vertu non-seulement dans la circonstance dite de la quantité, en exagérant l'objet, mais encore dans les autres circonstances, en n'observant pas le temps, le lieu, la manière, etc. (2) : ainsi dans le domaine de quelques vertus, par exemple dans la sphère de la magnificence et de la magnanimité, le vice dépasse le juste milieu, non pas tou-

(1) Le vice est opposé à la vertu par excès quand il va au-delà, et par défaut quand il reste en-deçà du juste milieu : ainsi la prodigalité qui donne trop et l'avarice qui ne donne pas assez sont opposées, la première par excès, la seconde par défaut à la libéralité. Semblablement deux vices sont opposés à la religion : l'un par excès, la superstition qui rend le culte divin à qui et comment la religion ne le rend pas ; l'autre par défaut, l'irreligion qui ne rend pas le culte divin à qui la religion le rend.

(2) On sait qu'il y a sept circonstances qui regardent le sujet, l'objet, le lieu, le moyen, le motif, la manière et le temps. C'est ce que les anciens philosophes exprimoient par ces mots : « Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. »

dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent. » Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum. Ergo superstition non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstition quendam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia, sicut supra dictum est (qu. 81, art. 5, ad 3), secundum eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstition non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* : « Tangis primam chordam qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis. » Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstition religioni opponitur.

(CONCLUSIO. — Superstition vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 81, art. 6, ad 3), religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1, 2, qu. 64, art. 1) ; et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur : unum quidem secundum excessum, aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam que dicitur *quantum*, sed etiam secundum alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad majus aliquid tendat

jours en faisant plus que la vertu, mais quelquefois en faisant moins; il le dépasse, soit en accordant des largesses ou des grâces à qui et quand on ne doit pas en accorder, soit en péchant contre d'autres circonstances, comme le remarque le Philosophe. Voici donc ce qu'on doit dire de la superstition : elle est un vice opposé à la religion par excès, non qu'elle rende plus de culte divin que la religion, mais parce qu'elle rend ce culte à qui et comment on ne doit pas le rendre.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> De même que le qualificatif *bon* s'attribue métaphoriquement à des choses mauvaises, comme lorsqu'on dit *un bon voleur*; de même les noms de vertus se mettent quelquefois abusivement pour des noms de vices : ainsi le mot de *prudence* se décline dans certains cas pour *astuce*, comme dans ce passage de l'Évangile, *Luc*, XVI, 8 : « Les enfants du siècle sont plus prudents que les enfants de lumière. » Eh bien, c'est de cette manière qu'on dit : « La superstition est la religion, » ajoutant tout de suite : « Portée hors de son domaine. »

2<sup>o</sup> Autre chose est l'étymologie, autre chose la signification des mots. En effet on tire l'étymologie de l'élément radical duquel sont formés les termes, mais on prend la signification de l'idée qui les a fait former. Eh bien, il arrive souvent que ces deux choses sont diverses : ainsi le mot *lapis*, pierre, est fait de *lædere pedem*, blesser le pied, mais il ne signifie pas cela; car autrement le fer, blessant le pied, seroit une pierre. Rien n'exige donc que le substantif *superstition* signifie la chose d'où il a été formé (1).

(1) Cicéron nous a dit, dans l'objection, qu'on a appelé *superstitieux* ceux qui faisoient des prières continuelles pour que leurs enfants leur survécussent, « Ut sibi ipsi liberi superstitibus fierent. » *Superstitieux* vient donc de *superstes*, survivant; mais on lui a fait désigner tous ceux qui rendent un culte divin contraire à la raison. Cicéron fait observer lui-même que, dans la suite des temps, la signification de ce mot s'est étendue plus loin que son étymologie : « Latius patuit, » dit-il.

Nous avons déjà remarqué que *lapis* ne vient pas de *lædere pedem*. Si l'on demandoit un autre exemple, nous ne serions embarrassé que du choix. *Polltron*, par exemple, est fait de

quàm virtus, sed fortè ad minus; transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet et quando non debet, et similiter secundùm alia hujusmodi, ut patet per Philosophum in IV *Ethic*. Sic ergo superstitio est vilior religioni oppositum secundùm excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quàm vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut *bonum* metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus *bonum latronem*, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptivè accipiuntur in malis: sicut prudentia quandoque ponitur pro

astutia, secundùm illud *Luc.*, XVI: « Fili hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt. » Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis; etymologia enim attenditur secundùm id à quo imponitur nomen ad significandum, nominis verò significatio attenditur secundùm id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt: nomen enim *lapis* imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat. Alioquin ferrum, cùm pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen *superstitionis* non oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

3° La religion ne peut pas commettre l'excès dans la quantité absolue, mais bien dans la quantité proportionnelle, relative, en faisant dans le culte divin des choses qu'il ne faut pas faire.

## ARTICLE II.

*Y a-t-il diverses espèces de superstition ?*

Il paroît qu'il n'y a pas diverses espèces de superstition. 1° Le Philosophe dit, *Topic.*, I, 13 : « Quand un contraire se multiplie par division, l'autre fait de même. Or la religion, qui trouve un de ses contraires dans la superstition, n'a pas plusieurs espèces, mais tous ses actes se rapportent à une seule. Donc la superstition n'a pas non plus des espèces multiples, diverses.

2° Les contraires se rapportent à la même chose. Or la religion, dont la superstition forme un contraire, se rapporte aux choses qui unissent l'homme à Dieu. Donc on ne peut assigner les espèces de la superstition en les rapportant, l'une à la divination des événements terrestres, l'autre aux vaines observances des actes humains (1).

3° Commentant *Coloss.*, II, 23 : « Ayant l'apparence de la sagesse dans la superstition, » la Glose explique le mot *superstition* par « religion feinte et simulée. » Donc la dissimulation forme, elle aussi, une espèce de la superstition.

*pollicis truncus*, qui s'est coupé le pouce, parce que plusieurs cherchoient dans cette mutilation, chez les Romains, le moyen de se faire libérer du service militaire; mais *polltron* désigne l'homme lâche, qui n'a pas de cœur, qui manque de courage.

(1) Les contraires se rapportent à la même chose : ainsi le vrai et le faux se rapportent à l'intelligence, la maladie et la santé à l'être animé, le froid et le chaud à la matière. Or la religion se rapporte à Dieu tout entière. Donc la superstition doit également s'y rapporter sans réserve ; donc elle ne peut se rapporter dans ses espèces ni aux événements terrestres par la divination, ni aux actes humains par les observances. Voilà l'objection.

La réponse est, ce nous semble, que les contraires se rapportent au même objet, quand ils se forment par l'excès ou le défaut dans la quantité absolue ; mais lorsqu'ils se constituent dans la quantité relative, ils se rapportent à des objets différents. Ainsi la superstition ne

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

### ARTICULUS III

*Utrum sint diversæ superstitionis species.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint diversæ superstitionis species. Quia secundum Philosophum in I *Topic.* (cap. 13), « si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. » Sed religio cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes

ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est (qu. 84, art. 1 et 5). Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, ad *Coloss.*, II, super illud : « Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, » dicit Glossa : « Id est in simulata religione. » Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Mais saint Augustin assigne plusieurs espèces de superstition (1).

(CONCLUSION. — La superstition a quatre espèces : le culte illégitime du vrai Dieu, l'idolâtrie, la divination et les vaines observances.)

Le vice de la superstition consiste, on l'a vu dans le précédent article, en ce qu'elle dépasse le milieu de la vertu dans les circonstances. Toutefois la diversité de circonstances inobservées ne diversifie pas toujours l'espèce du péché, mais seulement lorsqu'elle implique variété d'objets ou de fins, car c'est là ce qui spécifie les actes moraux. En conséquence les espèces de la superstition se différencient, d'abord par le mode ou la fin, ensuite par l'objet. En effet on peut rendre le culte divin à qui il est dû (c'est-à-dire au vrai Dieu) d'une manière illégitime, et c'est la première espèce de la superstition; on peut aussi le rendre à qui il n'est pas dû (c'est-à-dire à la créature), et c'est un autre genre de superstition qui se subdivise en plusieurs espèces selon les diverses fins du culte divin. Premièrement la fin du culte divin, c'est de rendre à Dieu la gloire et les hommages qui lui appartiennent : d'où la première espèce de la superstition, l'idolâtrie qui accorde à la créature les honneurs suprêmes. Deuxièmement la fin du culte divin, c'est d'obtenir à l'homme des lumières d'en haut : d'où la deuxième espèce de la superstition, la divination qui consulte les démons en vertu de pactes tacites ou explicites. Troisièmement la fin du culte divin, c'est de diriger les actes de l'homme selon la justice suprême : d'où la troisième et dernière espèce de la superstition, les vaines observances. Saint Augustin touche ces trois espèces; il dit, *De doctrina christ.*, II, 20 : « La superstition est tout ce que fait l'homme

sauroit tomber dans l'excès relativement à Dieu; il faut donc nécessairement qu'elle se rapporte à un autre objet, car elle n'est possible qu'à ce prix.

(1) On trouvera les paroles du grand évêque dans le corps de l'article.

Sed contra est, quòd Augustinus in II *De doctrina christ.*, diversas species superstitionis assignat.

(CONCLUSIO. — Multæ sunt superstitionis species, ut indebitus veri Dei cultus, idololatria, divinationes ac varia observationum genera.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), vitium superstitionis consistit in hoc quòd transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut suprà dictum est : non enim qualibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines; secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut suprà habitum est. Diversificantur ergo superstitionis species : primò quidem ex parte modi; secundò ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel eni exhibendus est (scilicet Deo vero) modo t-

species; vel ei cui non debet exhiberi (scilicet cuicumque creatura) : et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primò divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundum hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebitè exhibet creatura. Secundò, ordinatur ad hoc quòd homo instruat à Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinatoria, quæ demones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum justitiam Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et hæc tria tangit Augustinus in II *De doctrina christ.* (cap. 20), dicens, « superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad faciendam et colendam idola pertinens (et hoc pertinet ad primum); et

pour honorer les idoles, » première espèce; et il ajoute : « Et tout ce qu'il fait pour consulter les démons et pour former avec eux des pactes et des alliances, » deuxième espèce; et bientôt après : « Il faut rapporter à cela les amulettes, les ligatures et les choses pareilles, » troisième espèce.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme le remarque saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « le bien dérive d'une cause une et générale dans le sujet, mais le mal résulte de défauts multiples et particuliers, » si bien que plusieurs vices peuvent être opposés à une seule vertu. Quant à l'axiôme du Philosophe, il est vrai lorsque les contraires ont la même cause de multiplication (1).

2<sup>o</sup> La divination et les observances forment des espèces de la superstition, parce qu'elles impliquent l'opération des démons et qu'elles supposent par cela même des pactes faits avec eux.

3<sup>o</sup> Simuler la religion, c'est donner pour la religion des pratiques humaines. Qu'est-ce donc que la Glose entend par religion simulée? Le contexte l'indique clairement : elle entend le culte rendu au vrai Dieu d'une manière illégitime, comme si l'on observait sous la loi nouvelle les cérémonies de l'ancienne loi. C'est effectivement de cette dernière loi que parle la Glose littérale.

(1) Les contraires se multiplient ensemble, quand ils suivent la même loi : ainsi la superstition et l'irreligion, suivant toutes les deux la voie de l'erreur, vont se développant parallèlement, l'une au-delà, l'autre en-deçà du juste milieu, parce qu'elles rendent trop ou pas assez de culte religieux. Mais les contraires peuvent se multiplier l'un sans l'autre, quand ils ne sont pas soumis aux mêmes lois : ainsi la religion, conduite par la vérité, rend toujours le culte à qui et comment on doit le rendre, et partant point de multiplication spécifique; mais la superstition, guidée par l'erreur, rend le culte tantôt à qui, tantôt comment on ne doit pas le rendre, et de là diversité multiple.

postea subdit : « Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata (quod pertinet ad secundum); et post pauca subdit : « Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ et cætera hujusmodi (quod pertinet ad tertium).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nomina.*, « bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus : » et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quòd divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum; et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertiam dicendam, quòd simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde illa simulata religio nihil est aliud quàm cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hac ad litteram loquitur Glossa.

## QUESTION XCIII.

De cultu illégitime du vrai Dieu.

Nous devons parler maintenant des diverses espèces de la superstition premièrement, du culte illégitime du vrai Dieu; deuxièmement, de l'idolâtrie; troisièmement, de la divination; quatrièmement, des vaines observances.

On demande deux choses sur le premier point : 1<sup>o</sup> Peut-il y avoir quelque chose de pernicieux dans le culte du vrai Dieu? 2<sup>o</sup> Peut-il y avoir quelque chose de superflu?

## ARTICLE I.

*Peut-il y avoir quelque chose de pernicieux dans le culte du vrai Dieu?*

Il paroît qu'il ne peut y avoir rien de pernicieux dans le culte du vrai Dieu. 1<sup>o</sup> Le prophète dit, *Joel*, II, 32 : « Tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur, seront sauvés. » Or qui rend au Seigneur un culte quelconque, invoque son nom. Donc tout culte de Dieu sauve; donc il n'y a point de culte qui soit pernicieux.

2<sup>o</sup> Les justes ont adoré le même Dieu dans tous les âges du monde. Or, avant la loi écrite, les justes pouvoient sans perte de leur ame, sans péché mortel, honorer Dieu comme ils l'entendoient; voilà pourquoi Jacob s'obligea par vœu, comme on le voit *Gen.*, XXVIII, 20 et suiv., à lui rendre un culte particulier. Donc il n'y a pas aujourd'hui, non plus qu'aux premiers jours, de culte qui soit funeste à l'ame.

3<sup>o</sup> L'Eglise ne garde rien de pernicieux. Or l'Eglise conserve diverses manières d'honorer Dieu; comme Augustin, évêque d'Angleterre, avoit

## QUESTIO XCIII.

*De superstitione indebiti cultus divini, in duos articulos divisa*

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis.

Et primò de superstitione indebita cultûs veri Dei; secundò, de superstitione idololatriæ; tertio, de superstitione divinationum; quartò, de superstitione observationum.

Circa primum quærantur duo : 1<sup>o</sup> Utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. 2<sup>o</sup> Utrùm possit ibi esse aliquid superfluum.

## ARTICULUS I.

*Utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in cultu veri Dei non possit esse aliquid pernicio-

sum. Dicitur enim *Joel*, II : « Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. » Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem; nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur à justis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam, justis absque peccato mortali colebant Deum qualitercumque eis placebat; unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur *Genes.*, XXVIII. Ergo etiam modò nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum; unde Gregorius scribit



consulté le siège apostolique sur différentes cérémonies religieuses observées par plusieurs églises dans la célébration de la messe, saint Grégoire lui répondit, *Epist.* XXXI, 3 : « Si vous avez trouvé, soit à Rome, soit dans les Gaules, soit dans toute autre église, des choses qui peuvent plaire davantage à Dieu, mon avis est que vous devez les conserver avec soin. » Donc aucune manière d'adorer Dieu ne nuit à l'âme.

Mais saint Augustin dit, *In Epist. ad Hier.*, et la Glose répète sur *Gal.*, II : « L'observation des cérémonies légales est devenue mortelle après la promulgation de l'Évangile. » Or les cérémonies légales appartiennent au culte de Dieu. Donc le culte de Dieu peut renfermer des choses mortelles.

(CONCLUSION. — Le culte de Dieu, pouvant exprimer l'erreur par la chose qu'il signifie et par la faute de celui qui le rend, peut être pernicieux sous ces deux rapports.)

Saint Augustin dit, *Contra mendacium* : « Le plus pernicieux des mensonges est celui qu'on commet dans les choses de la religion. » Or c'est un mensonge que d'exprimer extérieurement le contraire de la vérité. Et comme les paroles expriment les choses, les faits les signifient de même; et nous avons vu que, parmi ces faits significatifs, se trouve le culte extérieur de la religion. Si donc ce culte exprimait des choses fausses, il seroit un culte pernicieux. Eh bien, le culte extérieur peut signifier le faux de deux manières. D'abord par ce qu'il exprime, lorsqu'il s'écarte de la vérité dans sa signification : ainsi, sous la nouvelle alliance, aujourd'hui que les mystères du Christ sont accomplis, il seroit pernicieux d'observer les cérémonies de l'ancienne loi, puisqu'elles représentent les mystères du Christ comme futurs; ce culte-là seroit aussi funeste que cette profession de foi : « Je crois que Jésus-Christ doit souffrir et mourir. » Ensuite le culte extérieur peut exprimer l'erreur par le fait de celui qui le rend,

Augustino Episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diversæ ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione : « Mihi, inquit, placet ut sive in romanis, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas. » Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Epist. ad Hieronymum*, et habetur in Glossa ad *Galat.*, II, quod « legalia observata post veritatem Evangelii divulgata, sunt mortifera. » Et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

(CONCLUSIO. — Potest non modò ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.)

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium*. « mendacium

maximè perniciosum est, quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. » Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex suprâ dictis patet. Et ideo, si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatæ à qua discordat significatio cultus : et hoc modo, tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est ut ceremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur fulura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis; et hoc præ-

principalement par la faute des ministres sacrés qui célèbrent les cérémonies saintes au nom de toute l'Eglise. En effet, comme le mandataire se rend coupable de faux quand il change dans une négociation la volonté de son commettant, ainsi le ministre des autels commet une fausseté en altérant, dans le culte qu'il célèbre au nom de toute l'Eglise, les rites sanctionnés par l'Eglise en vertu de son autorité divine. C'est pourquoi saint Ambroise dit : « Celui-là se montre indigne de sa mission, qui célèbre les divins mystères autrement que Jésus-Christ les a institués; » et la Glose, sur *Coloss.*, II, 23 : « C'est une superstition que de donner pour la religion des traditions humaines (1). »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Puisque Dieu est vérité, celui-là invoque Dieu, qui « l'adore en esprit et en vérité, » comme s'exprime l'Evangile (2). Lors donc que le culte est contraire à la vérité, il ne renferme pas l'invocation de Dieu, cette prière qui sauve.

2<sup>o</sup> Avant la loi écrite, la voix intérieure enseignoit aux justes la manière d'honorer le souverain Etre, et les autres suivoient leur exemple; après la loi, des préceptes extérieurs éclairèrent les consciences, et personne dès-lors ne put transgresser ces préceptes sans préjudice pour son âme.

3<sup>o</sup> Les diverses coutumes de l'Eglise dans le culte divin ne renferment

(1) Ainsi le ministre du culte qui viole les rites de l'Eglise, se montre indigne de sa mission, suivant saint Ambroise; il commet le mensonge dans les choses de la religion, d'après saint Augustin; il se rend coupable de fausseté, selon saint Thomas. Aussi les théologiens disent-ils que c'est un péché, quelquefois même un péché mortel, que de réciter à la messe, contrairement aux rubriques, une oraison non prescrite; l'*Alleluia*, le *Gloria in excelsis* ou le *Credo*.

Que dire des soi-disant réformateurs qui ont modifié les offices religieux, non-seulement dans le chant, mais dans les prières, en méfiant à la liturgie sacrée des hymnes, des proses et d'autres choses pareilles de leur façon? Avolent-ils autorité sur le culte de toute l'Eglise? N'avoient-ils pas reçu leur juridiction du centre de l'unité dans l'Eglise? N'avoient-ils pas pour mission de faire respecter les institutions de l'Eglise? Dès lors n'ont-ils pas agi, pour employer les paroles de notre saint auteur, comme « le mandataire qui change la volonté de son commettant? » N'ont-ils pas mis les ministres du culte dans la nécessité d'altérer, dans le culte qu'ils célébroient au nom de toute l'Eglise, les rites sanctionnés par l'Eglise en vertu de son autorité divine? Nous laissons au lecteur le soin de résoudre ces questions.

(2) *Jean*, IV, 24 : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. »

cipuè in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesie. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus que non essent ei commissa, Ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte Ecclesie cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit : « Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam. Christus tradidit; » et propter hoc etiam Glossa dicit, *Coloss.* II, quòd « superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cum Deus

sit veritas, illi invocant Deum, qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur *Jean.*, IV. Et ideo cultus continentis falsitatem non pertinet propriè ad Dei invocationem, que salvat.

Ad secundum dicendum, quòd ante temporis legis, justè per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum verbè exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ postertine pestiferum est.

Ad tertium dicendum, quòd diversæ consuetudines Ecclesie in cultu divino, in nullo re-

rien de contraire à la vérité; il faut donc observer ces coutumes, il n'est pas permis de s'en écarter.

## ARTICLE II.

*Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte du vrai Dieu ?*

Il paroît qu'il ne peut y avoir rien de superflu dans le culte du vrai Dieu. 1<sup>o</sup> Le Sage dit, *Eccli.*, XLIII, 32 : « Elevez la gloire du Seigneur le plus haut que vous pourrez, elle éclatera encore au-dessus. » Or le culte a pour but d'élever la gloire de Dieu. Donc il ne peut renfermer rien de superflu.

2<sup>o</sup> Le culte extérieur est comme la profession du culte intérieur qui honore Dieu, selon saint Augustin, par la foi, par l'espérance et par la charité. Or ces vertus ne peuvent renfermer rien de superflu. Donc le culte non plus.

3<sup>o</sup> Le culte divin consiste à rendre à Dieu ce qu'on en reçoit. Or nous recevons de Dieu tous nos biens. Donc nous pouvons rendre tout à Dieu, déployer tous nos efforts pour l'honorer, sans qu'il y ait rien de superflu dans notre culte.

Mais saint Augustin dit, *De doct. christ.*, II, 18 : « Le bon chrétien sait démêler les inventions superstitieuses qu'on a jointes à l'Écriture. » Or les Écritures nous enseignent la manière d'honorer Dieu. Donc la superstition peut mêler au culte divin des choses superflues.

(CONCLUSION. — Le culte divin ne peut renfermer rien de superflu dans sa quantité absolue, en lui même; mais il peut contenir des choses su-

ritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire licitum est.

## ARTICULUS II.

*Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim *Eccl.*, XLIII : « Glorificantes Deum quantumcumque poteritis (2), supervalebit adhuc. » Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quedam cultus interioris, quo Deus colitur fide, spe et charitate, ut Augustinus dicit in *Enchiridion* (cap. 8). Sed in fide, spe et charitate,

non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu divino.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus. Ergo nisi totum quidquid possumus, faciens ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Il. De doctrina christ.* (cap. 18), quod « bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa signenta repudiat. » Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

(CONCLUSIO. — Quanquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen se-

(1) De his etiam supra, qu. 84, art. 5, ad 1; et qu. 92, art. 1, in corp., tam ad 3; et infra, qu. 104, art. 2, ad 2.

(2) Vel supplendo hiatum sensûs ex græca phrasi: *Glorificantes exaltate quantumcumque potueritis*, vers. 32.

perflues, superstitieuses dans sa quantité proportionnelle, par ses rapports, lorsqu'il n'est pas en harmonie avec la fin qu'il doit avoir.)

Une chose peut être superflue de deux manières. D'abord par sa quantité absolue, en elle-même : sous ce point de vue, le culte divin ne peut renfermer rien de superflu ; car il est impossible à l'homme de rien faire qui ne soit au-dessous de ce qu'il doit à Dieu. Ensuite une chose peut être superflue par sa quantité proportionnelle, dans ses rapports, lorsqu'elle n'est pas en harmonie avec la fin. Or la fin du culte divin, c'est de rendre gloire à Dieu et de lui soumettre nos âmes et nos corps. Lors donc que l'homme rend honneur au souverain Être, et qu'il lui soumet son âme et son corps par la répression modérée de la concupiscence ; lorsque d'ailleurs il suit en cela l'ordre de Dieu et de l'Eglise, ainsi que la coutume des hommes au milieu desquels il est placé, alors, quoi qu'il fasse, son culte ne renferme rien de superflu. Mais quand il y a dans son culte des choses qui n'honorent pas Dieu, qui n'élèvent pas l'esprit vers le ciel ou ne refrènent point la concupiscence de la chair ; ou bien lorsqu'il agit contre les institutions de Dieu et de l'Eglise ou contre la coutume générale qui a force de loi, comme le remarque saint Augustin : tout cela est superflu, superstitieux, parce que tout cela n'appartient pas au culte intérieur de Dieu. Aussi l'évêque d'Hippone, *De vera Relig.*, III, cite-t-il cette parole du divin Maître, *Luc*, XVII, 21 : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous, » contre les superstitieux, parce qu'ils s'attachent principalement aux choses extérieures.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les choses doivent, pour élever la gloire de Dieu, se rapporter à l'honneur de Dieu. Or cette condition exclut le superflu de la superstition.

2<sup>o</sup> La foi, l'espérance et la charité soumettent l'esprit à Dieu, si bien

cundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur *superfluum* dupliciter. Uno modo secundum absolutam quantitatem ; et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est, ut homo Deo det gloriam et ei se subiciat mente et corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesie ordinationem et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit, quod (quantum est de se) non pertinet ad Dei

gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentie inordinatae refranentur ; aut etiam si sit præter Dei et Ecclesie institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundum Augustinum (Epist. LXXXVI) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum ; quia in exterioribus solum consistens, ad interiorum Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in lib. *De vera religione* (cap. 8), inducit quod dicitur *Luc.*, XVII : « Regnum Dei intra vos est, » contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertinet ad Dei gloriam, per quod excluditur superstitiositas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem et charitatem, anima subicitur Deo, unde

qu'elles ne peuvent renfermer rien de superflu ; mais les actes extérieurs peuvent tomber dans l'excès, parce qu'ils ne se rapportent pas toujours aux trois vertus théologiques.

3° L'objection prouve que le culte divin ne peut avoir rien de superflu dans la quantité absolue. Nous ne disons pas le contraire.

## QUESTION XCIV.

### De l'idolâtrie.

Le moment est venu de parler de l'idolâtrie.

On demande quatre choses ici : 1° L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ? 2° Est-elle un péché ? 3° Est-elle le plus grand des péchés ? 4° Quelle en est la cause ?

Quant à la question de savoir si l'on doit communiquer avec les idolâtres, nous l'avons examinée plus haut, dans l'article de l'infidélité.

### ARTICLE I.

#### *L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ?*

Il paroît que l'idolâtrie n'est pas une espèce de la superstition. 1° Les idolâtres sont infidèles comme les hérétiques, parce qu'ils pèchent les uns et les autres contre la foi. Or l'hérésie forme, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, une espèce de l'infidélité. Donc l'idolâtrie est pareillement une espèce de l'infidélité, non de la superstition.

2° Le culte de latria appartient à la vertu de religion, qui trouve un de

in eis non potest esse aliquid superfluum ; aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

## QUESTIO XCIV.

### *De idololatria, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de idololatria.

Et circa hoc quærantur quatuor : 1° Utrùm idololatria sit species superstitionis. 2° Utrùm sit peccatum. 3° Utrùm sit gravissimum peccatorum. 4° De causa hujus peccati.

Utrùm autem cum idololatria sit communicandum, dictum est suprâ cum de infidelitate ageretur.

### ARTICULUS I.

*Utrùm idololatria rectè ponatur species superstitionis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut suprâ habitum est (qu. 14, art. 1). Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem re-

ses contraires dans la superstition. Or *latria* se prend univoquement, pour exprimer des idées de même nature, dans la vraie religion et dans l'idolâtrie ; car de même que *désir* présente la même acception dans *désir du faux bonheur* et dans *désir du vrai bonheur*, ainsi l'adoration des faux dieux s'appelle *idolâtrie* dans le même sens qu'on nomme *culte de latria* l'adoration du vrai Dieu. Donc l'idolâtrie n'est pas une espèce de la superstition.

3<sup>o</sup> Ce qui n'est rien ne peut être l'espèce d'un genre. Or l'idolâtrie paroit n'être rien ; car saint Paul dit, I *Cor.*, VIII, 4 : « Nous savons que les idoles ne sont rien dans le monde ; » et X, 19 : « Dis-je que ce qui est immolé aux idoles soit quelque chose, ou que l'idole elle-même soit quelque chose ? » Sur quoi il faut remarquer, d'abord que la forme interrogative *dis-je* est pour la négative *je ne dis pas*, ensuite que les immolations faites aux idoles constituent proprement l'idolâtrie. Donc l'idolâtrie, n'étant rien, ne peut former une espèce de la superstition.

4<sup>o</sup> Le propre de l'idolâtrie, c'est de rendre le culte divin à qui il n'est pas dû. Or comme le culte divin n'est pas dû aux idoles, il ne l'est non plus à aucune créature ; d'où saint Paul, *Rom.*, I, 25, blâme les païens d'avoir « rendu l'adoration et le culte suprême à la créature au lieu de le rendre au Créateur. » Donc cette espèce de superstition ne devoit pas s'appeler *idolâtrie*, mais plutôt *créaturelâtrie*.

Mais nous lisons, *Actes*, XVII, 16, que saint Paul, attendant Silas et Timothée à Athènes, « se sentoit ému dans son esprit en voyant cette ville livrée à l'idolâtrie ; » et plus loin l'Apôtre dit lui-même à ces malheureux païens, 22 : « Athéniens, je vous vois en toutes choses superstitieux. » Donc l'idolâtrie appartient à la superstition.

(CONCLUSION. — Toutes les variétés de l'idolâtrie se rapportent à la superstition, comme les espèces se rapportent au genre. )

Igionis, cui opponitur superstitio. Sed idolatria videtur univocè dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet ; sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univocè dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univocè videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitiois.

3. Præterea, flud quod nihil est, non potest esse abcujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur ; dicit enim Apostolus, I *ad Cor.*, VIII : « Scimus quia nihil est idolum in mundo ; » et infra, X : « Quid ergo ? dico quòd idolis immolatum sit aliquid, aut quòd idolum sit aliquid ? » quasi dicat : « Non. » Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitiois species.

4. Præterea, ad superstitutionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis ; unde *ad Rom.*, I, quidam vituperantur de hoc quòd « coluerunt et servierunt creaturæ potius quàm creatori. » Ergo inconvenienter hujusmodi superstitiois species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturæ*.

Sed contra est, quod *Act.*, XVII, dicitur, quòd Paulus cum Silam et Timotheum Athenis expectaret, « incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriam deditam civitatem ; » et postea dixit : « Athenienses, per omnia quasi superstitiosos, vos video. » Ergo idololatria ad superstitutionem pertinet.

(CONCLUSIO. — Universæ idololatriæ varietates, superstitiois, ut species suo generi, subjiuntur.)

Ainsi qu'on l'a vu dans une question précédente, le propre de la superstition, c'est de dépasser la juste mesure du culte divin. Or, d'une part, on dépasse la mesure du culte divin principalement lorsqu'on le rend à qui l'orne doit pas le rendre; d'une autre part, on ne doit rendre ce culte qu'au seul Dieu suprême, incréé, tout-puissant : toutes les fois donc qu'on rend à la créature le culte divin, c'est une superstition. Comment les païens commettoient-ils ce crime?

De même qu'ils rendoient aux créatures qui tombent sous les sens le culte divin par des signes sensibles, par des sacrifices et des jeux (1) : de même ils rendoient ce culte aux créatures représentées par des formes ou des figures pareillement sensibles, qu'on appelle *Idoles* (2). Cependant ils rendoient aux idoles les souverains hommages de différentes manières. Les uns, recourant à un art criminel, faisoient des images qui produisoient certains effets par la vertu des démons; d'où ils croyoient que ces images renfermoient quelque chose de la divinité et qu'elles méritoient à ce titre les honneurs suprêmes : telle étoit l'opinion de Hermès Trismégiste, comme le rapporte saint Augustin, *De Civit. Dei*, VIII, 23 et suiv. (3). Les autres déferoient le culte divin, non pas aux images

(1) Personne n'ignore que les idolâtres célébroient des jeux pour honorer les idoles; saint Augustin le rapporte, *De Civit. Dei*, I, 32; et Macrobe dit, *Satur.*, I, 16 : « Dans leurs solennités religieuses, ils offrent des sacrifices et célèbrent des jeux en l'honneur de leurs dieux. »

(2) *Idole*, de εἶδος (fait lui-même de εἶδω je vois) signifie forme, figure qui frappe les yeux.

(3) « Hermès, l'Égyptien, qu'on nomme *Trismégiste*, dit que, parmi les dieux, les uns ne doivent l'être qu'à la cause première, tandis que les autres ont été des hommes... Il affirme que ces dieux ont, pour corps visible et palpable, leurs simulacres qui renferment des esprits et possèdent le pouvoir de faire du bien ou du mal aux hommes. Unir par un certain art les esprits invisibles à des choses visibles et matérielles, former des images qui soient les corps animés de ces esprits : voilà ce qu'il appelle faire des dieux, ce qu'il exalte comme la grande et l'admirable production de l'homme... De même que l'Être suprême, dit-il, est l'architecte des dieux qui habitent le ciel, ainsi l'homme est l'artisan des dieux qui résident dans les temples. Et bientôt après : L'homme, se rappelant sa nature et son origine, persévère dans l'imitation de la divinité. Comme le souverain Seigneur et Père a fait des dieux éternels pour avoir des compagnons, de même l'homme forme des dieux à la ressemblance de son visage. Et comme Asclépius lui demande en cet endroit de son discours : Parlez-vous des statues? Oui, répond-il; les statues des dieux sont douées d'intelligence et de sentiment, puisqu'elles

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 92, art. 1), ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem precipuè fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi; debet autem exhiberi soli summo Deo, increato, ut suprà habitum est (qu. 81, art. 1), cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibetur, superstitiosus est.

Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, patè per sacrificia, ludos et alia hujusmodi,

ita etiam exhibebatur creaturæ representatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diversimodè tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quòd divinus cultus eis deberetur; hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in VIII *De Civit. Dei* (cap. 23 ac deinceps). Alii verb non exhibebant cultum

mêmes, mais aux créatures qu'elles représentoient. Saint Paul touche ces deux sortes d'idolâtrie : celle qui vénéroit les images quand il dit, *Rom.*, I, 23 : « Ils ont déferé le culte du Dieu incorruptible aux simulacres de l'homme corruptible, et des oiseaux, et des quadrupèdes et des serpents ; » celle qui adoroit les créatures quand il ajoute, *ibid.*, 25 : « Ils ont rendu le culte et l'adoration à la créature au lieu de le rendre à Dieu. »

Maintenant les partisans de cette dernière erreur se subdivisoient comme en trois classes. Les premiers pensoient que plusieurs hommes avoient été des dieux et les adoroient dans leurs images, comme Jupiter, Mercure et d'autres. Les deuxièmes se représentoient autrement la divinité ; comme on dit l'homme sage à cause de son intelligence, non de son corps, ils enseignoient que le monde entier forme un seul Dieu, non par sa substance matérielle, mais par son ame qu'ils croyoient l'essence divine, concevant Dieu comme l'esprit universel qui gouverne tout par le mouvement et par la raison ; d'où ils concluoiient qu'il faut adorer l'univers et toutes ses parties, le ciel, l'air, l'eau, la terre et tout ce qui compose tout cela ; et c'est à cette erreur fondamentale que se rattachent, comme on le voit dans Varron et comme l'explique saint Augustin, *De Civit. Dei*, VII, 2 et 23, tous les simulacres et tous les noms de leurs dieux (1). Les troisièmes, c'est-à-dire les platoniciens posoiient en principe un seul Dieu suprême, auteur de toutes choses ; après ce grand Etre, ils mettoient certaines substances spirituelles créées par la cause première, substances qu'ils appelloient *dieux* par participation de la divinité et que nous désignons sous le nom d'anges ; ensuite venoient dans leur théogonie les ames

font des choses si grandes et si merveilleuses ; elles prédisent l'avenir et connoissent les choses qu'ignorent les augures ; elles envoient aux hommes la maladie ou la santé, la tristesse ou la joie. »

(1) « Varron renferme tous les dieux principaux dans un seul livre. Voici leurs noms : Janus, Jupiter, Saturne, le Génie, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune, le Soleil, Orque, le Père Liber, Tellus, Cérés, Junon, la Lune, Diane, Minerve, Vénus et Vestas ; en tout vingt dieux, dont douze mâles et huit femelles... »

divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus, *ad Rom.*, I ; nam quantum ad primum dicit : « Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium. » Quantum autem ad secundum subdit : « Coluerunt et servierunt potius creaturæ quam creatori. »

Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium et alios hujusmodi. Quidam verò æstimabant totum mundum esse unum Deum non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, di-

centes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem : sicut et homo dicitur sapiens, propter animam, non propter corpus ; unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum divinitatis exhibendum, cœlo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus ; et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus in VII *De Civit. Dei* (cap. 2 et 23). Alii verò (scilicet Platonici) posuerunt unum esse summum Deum causam omnium, post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas *Deos* nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus ; post quos ponebant animas cœlestium corporum, et



des corps célestes, puis les génies qu'ils donnoient pour des animaux aériens, puis enfin les ames des hommes que le mérite de la vertu élevoient au rang des dieux et des génies; et toutes ces substances, tous ces êtres, ils les honoroient par le culte souverain, comme le rapporte encore l'évêque d'Hippone, *ibid.*, VIII, 14 et suiv. (1).

La doctrine des dieux, des ames des corps célestes et des génies composoient la théologie physique, que les sages étudioient dans l'univers et qu'ils enseignoient dans les temples; la doctrine relative aux hommes élevés parmi les immortels formoient la théologie mythologique, qu'on représentoit sur la scène d'après les fictions des poètes; et la doctrine concernant les images constituoient la théologie civile, dont les prêtres célébroient le culta dans les temples. Tout cela se rapportoit à la superstition de l'idolâtrie, et c'est pourquoi saint Augustin dit, *De doct. christ.*, II, 20 : « La superstition est tout ce que les hommes font pour confectionner et pour adorer les idoles, ainsi que pour rendre à la créature les honneurs divins (2). »

Je réponds aux arguments : 1° Comme la religion n'est pas la foi, mais une protestation de foi par des signes sensibles : ainsi la superstition est comme une protestation d'infidélité par le culte extérieur; et c'est le mot

(1) « Les platoniciens divisent les animaux raisonnables en trois espèces : les dieux, les hommes et les génies ou démons. Les dieux sont au sommet, les hommes au bas de l'échelle et les démons au milieu; car les premiers habitent le ciel, les seconds la terre et les derniers l'air, et la dignité du séjour répond à la dignité de la nature. Comme donc les dieux sont au-dessus des démons et des hommes, ainsi les hommes sont au-dessous des démons et des dieux... »

(2) Nous appelons instamment l'attention sur la savante exposition qu'on vient de lire. Lamennais et son école nous ont répété mille et mille fois, durant de longues années, que tous les peuples ont reconnu partout et toujours un seul Dieu suprême et considéré les dieux inférieurs comme ses ministres. Cela est vrai des platoniciens; mais les autres philosophes, mais le peuple? mais ceux qui adoroient les images, ceux qui rendoient les honneurs suprêmes aux éléments, ceux qui se prosternoient la face contre terre devant les génies mal-faisants? Les audacieux réformateurs de la philosophie catholique, uniquement préoccupés des intérêts du sens commun, ne nous montroient qu'une faible partie des doctrines payennes; ils nous parloient plus ou moins emphatiquement de ce que l'ange de l'école appelle la théologie physique dans le monde idolâtre, mais ils passaient sous silence la théologie civile et la théologie mythologique.

sub his dæmones, quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant; et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat in VIII *De Civ. Dei* (cap. 14 ac deinceps).

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam verò de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundum figmenta poetarum representabatur in theatris. Aliam verò opinionem de imagini-

bus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebratur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idolatriæ pertinebant; unde Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 20) : « Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad faciendam et colendam idola pertinens, vel ad colendam, sicut Deum, creaturam, partemve ullam creaturæ, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum; quam quidem protestationem nomen idolatriæ

d'*idolâtrie* qui désigne cette dernière protestation, et non celui d'*hérésie*, qui veut dire seulement fausse opinion. L'*hérésie* est donc une espèce de l'infidélité, mais l'*idolâtrie* se rattache spécifiquement à la superstition.

2<sup>o</sup> Le mot *latria* se prend de deux manières. D'abord il peut désigner l'acte humain qui se rapporte au culte de Dieu : alors il garde toujours le même sens, quel que soit l'être qu'on honore par le culte, car l'objet n'entre point dans sa signification ; sous ce rapport, *latria* se dit univoquement dans la vraie religion et dans l'*idolâtrie* : ainsi l'expression de *payer le tribut* présente la même acception sous tous les gouvernements, qu'on verse l'impôt dans les caisses du roi légitime ou dans celles de l'usurpateur. Ensuite *latria* peut signifier religion : alors ce mot, désignant une vertu, implique l'idée qu'on rend le culte divin à qui il est dû ; sous ce point de vue, *latria* se prend équivoquement, pour exprimer des choses de nature différente, dans la vraie religion et dans l'*idolâtrie* : ainsi *prudence* offre une autre acception dans la prudence considérée comme vertu et dans la prudence de la chair, qui est un vice.

3<sup>o</sup> Quand saint Paul dit : « Les idoles ne sont rien, » il veut dire que les images et les statues désignées sous le nom d'*idoles* ne sont point, ainsi que le disoit Hermès, des êtres animés, renfermant quelque chose de divin, comme si elles avoient été composées d'un corps et d'une ame. Et le mot qui vient après : « Ce qui est immolé aux idoles n'est pas quelque chose, » doit s'entendre de la même manière ; l'Apôtre enseigne que les viandes offertes aux idoles n'avoient la vertu ni de purifier, comme le pensoient les païens, ni de souiller les ames, comme le croyoient les Juifs.

4<sup>o</sup> L'usage général a nommé d'abord *idolâtrie* l'adoration des créatures représentées par les images, puis il a étendu la signification de ce mot

significat, non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriæ dupliciter potest accipi. Uno enim modo potest significare humanam actum ad cultum Dei pertinentem : et secundum hoc non varietur significatio hujus nominis, *latria*, cuicumque exhibetur, quia illud cui exhibetur non cadit secundum hoc in ejus dispositionem ; et secundum hoc *latria* univoce dicitur, secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam, sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibetur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur *latria* prout est idem religioni : et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est quod cultus divinus exhibetur ei cui debet exhiberi ; et secundum hoc *latria* equi-

voce dicitur de latria vere religionis et de idololatria : sicut prudentia æquivocè dicitur de prudentia que est virtus, et de prudentia que est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit « idolum nihil esse in mundo, » quia imagines illæ que idola dicebantur, non erant animales, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod « idolis immolatum non est aliquid, » quia per hujusmodi immolationem carnes immolatiæ neque aliquam sanctificationem consequuntur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque celebrant Gentiles sub quibusdam imaginibus, im-

pour lui faire désigner tout culte souverain rendu aux êtres créés, soit avec, soit sans images.

## ARTICLE II.

*L'idolâtrie est-elle un péché?*

Il paroit que l'idolâtrie n'est pas un péché. 1° Rien de ce que la vraie foi fait servir au culte de Dieu, ne peut être un péché. Or la vraie foi fait servir les images au culte de Dieu; car le tabernacle de l'ancienne alliance renfermoit les images des chérubins, comme on le voit dans l'*Exode*, et les églises chrétiennes offrent des images à l'adoration des fidèles. Donc l'idolâtrie, qui consiste dans l'adoration des idoles ou des images, n'est pas un péché.

2° L'être inférieur doit le respect et l'honneur à l'être supérieur. Or les anges et les saints dans le ciel sont supérieurs à l'homme vivant sur la terre. Quand donc nous honorons les anges et les saints par le culte, par les sacrifices ou par d'autres hommages, nous ne péchons pas.

3° Nous devons adorer le Dieu suprême par le culte intérieur, dans nos ames; car le Seigneur dit, *Jean*, IV, 24 : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité; » et saint Augustin, *Enchir.*, III : « Dieu est honoré par la foi, par l'espérance et par la charité. » Or on peut adorer les idoles extérieurement, et conserver intérieurement la vraie foi dans son ame. Donc on peut adorer extérieurement les idoles sans préjudice pour le culte intérieur de Dieu.

Mais le Seigneur dit en parlant des images et des figures taillées, *Exode*, XX, 5 : « Vous ne les adorerez point et ne leur rendrez pas le culte souverain; » c'est-à-dire, selon la Glose : « Vous ne les adorerez point intérieurement, et ne leur rendrez pas extérieurement le culte

positum est hoc nomen, *idolatria*, ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

## ARTICULUS II.

*Utrum idolatria sit peccatum.*

Ad secundam sic proceditur (1). Videtur quod idolatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum; nam et in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur *Exod.*, XXV, et in ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idolatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

3. Præterea, cultus superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum

sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud *Joan.*, IV : « Deum oportet adorare in spiritu et veritate; » et Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 3), quod « Deus colitur fide, spe et charitate. » Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est, quod *Exod.*, XX, dicitur : « Non adorabis ea (scilicet exterius), neque coles » (scilicet interius), ut Glossa exponit, et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 120.

souverain. » Donc c'est un péché de rendre aux idoles un culte soit intérieur, soit extérieur.

(CONCLUSION. — L'idolâtrie qui rend aux idoles le culte souverain soit intérieurement, soit extérieurement, est un péché de sa nature, voire même un péché mortel.)

On a enseigné deux erreurs sur la question qui nous occupe en ce moment. Les uns ont dit que c'est une chose bonne en elle-même, un devoir d'adorer par la prière, par les sacrifices, par le culte de latrie non-seulement le Dieu suprême, mais encore les substances célestes, parce que ces derniers dieux, se trouvant plus près de l'homme, méritent tout spécialement ses adorations. Cette opinion ne supporte pas le moindre examen. Sans doute nous sommes tenus d'honorer les substances qui nous sont supérieures; mais nous ne devons pas à toutes les mêmes honneurs; mais nous devons à l'Être suprême, parce qu'il surpasse tous les êtres, des hommages particuliers, et c'est là ce qu'on appelle le *culte de latrie*. Ce n'est pas toutefois, comme quelques-uns l'ont pensé, que les sacrifices visibles appartiennent aux dieux inférieurs et les sacrifices invisibles au Dieu suprême, au meilleur des meilleurs, au plus excellent des plus excellents, ceux qui consistent dans les hommages d'un cœur pur; mais c'est, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 19, « que les sacrifices extérieurs sont les signes des sacrifices intérieurs, de même que la parole est l'expression des choses; comme nous adressons dans la prière et dans les louanges nos paroles à celui à qui nous présentons dans nos cœurs les sentiments qu'elles expriment, ainsi nous n'offrons le sacrifice visible qu'à celui dont nous devons être dans le secret de nos âmes le sacrifice invisible. » — D'autres ont pensé qu'on ne doit pas accorder aux idoles le culte extérieur de latrie considéré dans sa nature, comme une chose bonne en elle-même ou comme la meilleure de toutes, mais qu'on peut leur déférer ces hommages tels que le peuple les conçoit, d'après la cou-

peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

(CONCLUSIO. — Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori quam exteriori opere.)

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est

latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere; illi verò summo Deo, tanquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia; quia, ut Augustinus dicit in *X De Civ. Dei* (cap. 19), « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia, signa sunt rerum; quocirca sicut orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi debemus. » Alii verò æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum, tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus, lib. VI

tume vulgaire ; ainsi l'évêque d'Hippone cite, *ubi supra*, VI, 10, cette parole de Sénèque : « Quand nous honorons les dieux, nous nous rappelons que ce culte appartient plus à la coutume qu'à l'essence des choses ; » et le même Père dit, *De vera Relig.*, V : « Il ne faut pas chercher la religion dans les philosophes ; car ils pratiquoient en public le même culte que le peuple, et soutenoient dans les écoles les opinions les plus contradictoires sur la nature des dieux et sur le souverain bien. » Quelques hérétiques ont suivi ces aberrations, disant que le chrétien surpris dans les temps de persécution peut adorer extérieurement les idoles, pourvu qu'il conserve la vraie foi dans son cœur (1). Cette doctrine est manifestement fausse. Puisque le culte extérieur est l'expression du culte intérieur, comme c'est commettre un mensonge funeste que d'exprimer par la parole le contraire de ce qu'on tient dans son âme pour la vraie foi, semblablement on se rend coupable d'une fausseté pernicieuse, quand on témoigne par le culte extérieur des sentiments contraires à ceux qu'on a dans le cœur. Aussi l'évêque d'Hippone dit-il de Sénèque, *De Civit. Dei*, VI, 10 : « Il se rendoit d'autant plus blâmable en adorant les idoles, que ce qu'il faisoit par feinte et par mensonge, le peuple pouvoit croire qu'il le faisoit véritablement et dans la sincérité de son âme. »

Je réponds aux arguments : 1° Ni sous l'ancienne ni sous la nouvelle alliance, pas plus dans le tabernacle des hébreux que dans les églises des chrétiens, jamais les images n'ont été exposées par la vraie religion pour recevoir le culte de latrerie ; jamais elles n'ont eu qu'un seul but, celui de signifier extérieurement certaines vérités, de retracer en quelque sorte aux yeux la grandeur des anges et des saints glorieux, d'imprimer ainsi dans les intelligences, de confirmer la croyance de leur mérite et de leur

(1) Les hellesites ont enseigné cette erreur. Origène, cité par Eusèbe, VI, 28, leur prête les paroles suivantes dans un commentaire perdu sur le *Psaume LXXX* : « Les chrétiens peuvent, pour éviter les tourments, adorer les idoles ; car ils peuvent garder la vraie foi dans leur cœur, tout en professant extérieurement des croyances contraires à l'Évangile. » Le saint Siège a condamné plus tard, contre certains missionnaires, des erreurs semblables.

*De Civit. Dei* (cap. 10), introducit Senecam dicentem : « Sic (inquit) adorabimus, ut meminimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. » Et in lib. *De vera religione* (cap. 5), Augustinus dicit, « non esse religionem à philosophis quaerendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summorum diversas contrariasque sententias in scholis personabant. » Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifestè falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut

est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI *De Civ. Dei* (ubi supra), quòd « eò damnabilius colebat idola, quòd illa quæ mendaciter agebat, sic ageret ut eum populus veraciter agere existimaret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latræ exhibeatur, sed ad quamdam significationem, ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur

excellence. Par cela même qu'elles montrent la dignité des saints et des esprits célestes, les images méritent par les êtres supérieurs qu'elles représentent, non par elles-mêmes, pour ainsi dire l'adoration inférieure, le culte de *dulie* : mais il n'est pas permis de dire dans le sens propre, mais jamais l'ancien langage n'a dit qu'on doit les adorer ; car le culte de latrie, tel que l'exprime le mot pur et simple d'*adoration*, ne peut leur être déferé ; le septième concile général l'enseigne de la manière la plus formelle, *Act. II* et suiv., principalement *Act. VII* ; il définit, dans ce dernier endroit, qu'on ne doit rendre aux images que le culte de vénération (1). Il en est autrement de l'image du Christ ; car le Verbe incarné mérite, par la divinité, le culte de latrie. Nous reviendrons sur ce point dans la quatrième partie.

2<sup>e</sup> Les réflexions contenues dans le corps de l'article résolvent la difficulté.

3<sup>e</sup> Quant à ce qu'on objecte dans le sens contraire, le texte de l'*Exode* ne parle pas des images prises dans le sens propre ; il dit seulement qu'on ne doit pas adorer les simulacres ou effigies ; lisez plutôt : « Vous ne vous ferez, dit le saint Livre, XX, 41, aucune effigie taillée (aucune idole, selon le grec) ni aucun simulacre... » Car l'idole, le simulacre et l'image proprement dite offrent les différences que voici. L'idole ne représente pas une réalité, mais seulement un être imaginaire. Le simulacre représente une chose qui a une réalité physique, mais non une dignité morale méritant le culte : tel est l'effigie du soleil, de la lune, des étoiles. Enfin l'image représente un être qui a non-seulement une réalité physique, mais encore une dignité morale méritant le culte : ainsi les tableaux qui rappellent les actions de Jésus-Christ et des saints. — On peut dire aussi que l'*Exode*, dans le passage cité, ne défend pas toutes les effigies

(1) Littéralement : « L'adoration honorifique, » τὴν τιμητικὴν προσκύνησιν.

fides de excellentia angelorum et sanctorum. Quamvis hoc ipso quod sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione seu dulia, sicut ipsimet sancti quos representant, non absolutâ quidem quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectivâ tantùm, possunt et debent adorari ; sed adorari non dicuntur propriè nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria quæ propriè ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in septima generali Synodo, act. II et deinceps, ac potissimum act. VII patet, ubi honorariam tantùm adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicitur in III. (sive III. part., qu. 25, art. 8).

Ad secundum et tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

Ad argumentum in oppositum dicendum,

quòd in loco *Exodi* suprâ dicto non de imaginibus propriè sumptis intelligitur quòd adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textus patet, ubi dicitur : « Non facies tibi sculptile (sive græcè *idolum*), neque omnem similitudinem, etc. » Differentia enim inter *idolum*, *simulacrum* et *imaginem* propriè dictam hæc est, quòd nullam rem representat *idolum*, sed signum dumtaxat ; *simulacrum* est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies vel representatio, sed non moralem dignitatem habentis quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis, etc. ; *imago* autem propriè dicta non entitatem tantùm seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum representat, putâ imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quòd non qualibet similitudo loco prædicto prohibetur :

qui mettent les objets sous les yeux, mais seulement les simulacres des choses que les païens adoroient au ciel, sur la terre et dans les eaux; ce sens est indiqué par le texte hébraïque (1). D'ailleurs le livre divin ne défend pas purement et simplement de faire, d'honorer, ou de vénérer les simulacres dont il s'agit; il défend de leur rendre les hommages dus à Dieu seul, de les adorer comme renfermant la divinité.

## ARTICLE III.

*L'idolâtrie est-elle le plus grand des péchés ?*

Il paroît que l'idolâtrie n'est pas le plus grand des péchés. 1° Le plus mauvais est opposé au meilleur; dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 10. Or le culte intérieur, qui consiste dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, est meilleur que le culte extérieur. Donc l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu, crimes opposés au culte intérieur, sont de plus grands péchés que l'idolâtrie, laquelle est opposée au culte extérieur.

2° Le péché est d'autant plus grave qu'il est plus directement contre Dieu. Or proférer le blasphème ou se livrer à des attaques contre la foi, c'est agir plus directement contre Dieu que de déférer à un autre le culte qui lui est dû, et c'est ici ce que fait l'idolâtrie. Donc le blasphème et les attaques contre la foi sont de plus graves péchés que l'idolâtrie.

3° Le péché plus petit est puni par un plus grand. Or le péché d'idolâtrie a été puni, comme on le voit dans saint Paul, *Rom.*, I, 24 et suiv. (2),

(1) Voici ce texte, *Exode*, XX, 4 : « Vous ne vous ferez ni aucune effigie taillée ni aucun simulacre des choses qui sont en haut dans le ciel et en bas sur la terre, non plus que de celles qui sont dans les eaux sous la terre. » Toutes les traductions françoises disent : « Vous ne vous ferez aucune image taillée. » On voit, d'après le commentaire de notre saint auteur, que cette expression n'est pas exacte.

(2) Saint Paul dit des philosophes payens, dans ce passage : « Ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu... Ils ont déferé le culte du Dieu incorruptible aux simulacres

sed similitudo eorum tantùm quæ « in cælo, in terra et in aquis » Gentiles adorabunt, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corp. art.

## ARTICULUS III.

*Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur VII *Ethic.* (cap. 10 sive 12). Sed cultus inte-

rior qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quàm cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum gravius est, quantò magis est contra Deum. Sed directiùs aliquis videtur contra Deum agere blasphemando vel fidem impugnando, quàm cultum Dei alii exhibendo (quod pertinet ad idololatriam). Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quàm idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus magis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ puniuntur peccato contra naturam, ut dicitur

(1) De his etiam 1, 2, qu. 102, art. 3, ad 11; et qu. 2, de malo, art. 10; et in I ad Cor., XII, lect. 1, col. 2.

par le péché contre nature. Donc ce dernier péché est plus grave que l'idolâtrie.

4<sup>o</sup> L'évêque d'Hippone adresse ces paroles aux manichéens, *Contra Faustum*, XX, 5 : « Je ne dis pas que vous êtes des païens ou une secte de païens ; mais je dis que vous leur ressemblez en adorant plus d'un Dieu ; bien mieux, vous êtes pires que les païens : car ils adorent au moins des êtres qui existent, bien qu'ils ne méritent pas les honneurs souverains ; mais vous adorez, vous, des choses qui n'existent pas. » Donc l'hérésie poussée à ses dernières limites est un plus grand péché que l'idolâtrie.

5<sup>o</sup> Commentant *Gal.*, IV, 9 : « Comment retournez-vous à des éléments foibles et vides, » la Glose dit d'après saint Jérôme : « L'observation de la loi mosaïque, dont les païens convertis suivoient les rites, constituoit un péché pour ainsi dire égal à l'idolâtrie, qu'ils avoient professée avant leur conversion. » Donc le péché d'idolâtrie n'est pas le plus grand.

Mais la Glose, expliquant ce que le *Lévitique*, XV, 19 et suiv., dit de l'impureté causée dans la femme par le flux de sang, écrit cette parole : « Tout péché est une impureté de l'âme, mais l'idolâtrie en est la plus grande souillure. »

(CONCLUSION. — Envisagée dans sa nature, en elle-même, l'idolâtrie est le plus grand des péchés ; mais elle peut être moindre que d'autres, quand on la considère du côté des circonstances, dans le pécheur.)

On peut considérer deux choses pour déterminer la grandeur du péché. D'abord le péché même : sous ce rapport, l'idolâtrie est le plus grand de tous. En effet, comme le plus grave méfait qu'on puisse commettre dans

de l'homme corruptible, des oiseaux, et des quadrupèdes et des reptiles. Voilà pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs, aux vices de l'impureté, en sorte qu'ils ont eux-mêmes déshonoré leurs propres corps... C'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions honteuses. Car leurs femmes ont changé l'usage qui est selon la nature en un autre qui est contre la nature. Et les hommes de même, rejetant l'alliance des deux sexes, qui est selon la nature, ont été embrasés de désirs les uns pour les autres, l'homme commettant avec l'homme l'infamie, et recevant ainsi en eux-mêmes la juste peine de leur égarement. »

*ad Rom.*, I. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit, XX *Contra Faustum* (cap. 5) : « Neque vos (scilicet Manichæos) dicimus paganos aut schisma paganorum, sed cum eis habere quandam similitudinem, eo quod multos colatis Deos ; verùm vos in hoc esse eis longè deteriores, quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt ; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. » Ergo vitium hæreticæ pravilitatis est gravius quàm idololatria.

5. Præterea, super illud *ad Galat.*, IV : « Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa ? » dicit Glossa Hieronymi : « Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat

peccatum penè par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverunt. » Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed contra est, quod *Levit.*, XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa : « Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maximè. »

(CONCLUSIO. — Quanquam idololatria secundùm se gravissimum peccatum sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione aliud peccatum idololatriæ gravius esse.)

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte peccati, et sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrena republica



la société politique est de rendre à un autre qu'au roi légitime les honneurs royaux, parce que ce crime de lèse-majesté va droit à renverser l'ordre social tout entier : de même parmi les péchés commis contre Dieu, c'est-à-dire parmi les péchés qui dépassent tous les autres par leur énormité, le plus grave est de déferer à la créature les honneurs divins; car celui qui commet cette forfaiture amène, autant qu'il est en son pouvoir, un faux dieu dans le monde en affaiblissant la domination du vrai. Ensuite, pour fixer la grandeur du péché, on peut considérer le pécheur, comme lorsqu'on dit : L'homme qui fait le mal avec connoissance pèche plus grièvement que celui qui le commet par ignorance : à ce point de vue, les hérétiques qui corrompent sciemment la foi reçue par eux, peuvent commettre un plus grand crime que les idolâtres plongés dans les ténèbres de l'ignorance (1). Rien n'empêche non plus que d'autres péchés ne soient plus graves que l'idolâtrie, comme impliquant un plus grand mépris dans l'homme.

Je répons aux arguments : 1° L'idolâtrie suppose logiquement l'infidélité intérieure, et joint à ce crime le culte sacrilège; quand elle est seulement extérieure par le fait, qu'elle ne renferme pas l'infidélité du cœur, elle implique le mensonge dans les choses religieuses, la fausseté.

2° L'idolâtrie renferme un grand blasphème, en ce qu'elle refuse à Dieu l'unité du domaine suprême; d'ailleurs elle attaque la foi par des actes solennels, dans le culte.

3° Puisque la peine déplaît par sa nature même à la volonté, le péché qui en punit un autre doit être plus manifeste et plus révoltant, afin de rendre l'homme haïssable à lui-même et aux autres; mais rien n'exige

(1) La phrase de notre maître n'est pas universelle, mais distributive. Le paria, l'esclave, l'homme sans instruction peut ignorer le vrai Dieu parmi les peuples infidèles; mais, comme nous l'a dit saint Paul dans la note précédente, les philosophes païens ont connu Dieu sans lui rendre les honneurs dus à Dieu.

gravissimum esse videtur, quòd aliquis honorem regium alteri impendat quàm vero regi (quia, quantum in se est, totum reipublica perturbat ordinem), ita in peccatis quæ contra Deum committuntur (quæ tamen sunt maxima), gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem divinum creaturæ impendat; quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis, sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter, quàm ejus qui peccat ignoranter: et secundum hoc, nihil prohibet gravius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quàm idololâtras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata

possunt esse majora, propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum; si verò sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est (art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominii singularitas; et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quòd quia de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis de-

qu'il soit plus grave. Ainsi le péché contre nature est moins grand que celui d'idolâtrie; mais comme il frappe et révolte plus vivement la raison, saint Paul le signale avec droit comme la punition du crime qui défine à la créature les hommages réservés au Créateur; car de même que l'homme renverse par l'idolâtrie l'ordre du culte divin, de même il éprouve par le crime infâme la honte et l'ignominie du désordre et de la perversité portés dans sa propre nature.

4<sup>e</sup> L'hérésie des manichéens, même lorsqu'en la considère en elle-même, dans son genre, étoit un plus grand péché que l'idolâtrie; car ils dérogeaient davantage à la gloire du souverain Etre, en admettant deux dieux contraires et toutes sortes de fables ridicules sur la nature divine. Il en est autrement des autres hérétiques, parce qu'ils ne confessent et n'adorent qu'un Dieu.

5<sup>e</sup> L'observation de la loi mosaïque sous la loi chrétienne n'est pas, quand on l'envisage dans son genre, égale de tout point, mais presque égale à l'idolâtrie; car ces deux erreurs sont des espèces d'une superstition pernicieuse.

#### ARTICLE IV.

*L'idolâtrie a-t-elle trouvé sa cause dans l'homme ?*

Il paroît que l'idolâtrie n'a pas trouvé sa cause dans l'homme. 1<sup>o</sup> Il ne peut y avoir que trois choses dans l'homme : la nature, la vertu ou le péché. Or aucune de ces choses n'a produit l'idolâtrie dans l'homme : pas la nature, car la voix de la conscience dit qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'on ne doit rendre les honneurs souverains ni aux morts ni aux choses inanimées; pas la vertu, puisque « un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, » dit l'Evangile, *Matth.*, VII, 18; enfin pas le péché, vu qu'il est écrit,

testabilis reddatur, non autem oportet quòd sit gravius. Et secundùm hoc, peccatum quòd est contra naturam, minus est peccatum quàm idololatriæ; sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ, ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem pervertitalem patiatur.

Ad quartum dicendum, quòd hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravius est quàm peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur, et eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quòd observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idolo-

latriæ, secundùm genus peccati, sed penè æqualis; quia utrumquæ est species pestifera superstitionis.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis, quia potius naturalis ratio hominis dicitur quòd sit unus Deus, et quòd non sit mortalis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis; similiter etiam nec idololatriam habet causam in homine ex parte virtutis, quia « non potest arbor bona malos fructus facere, » ut dicitur *Matth.*, VII; neque etiam ex parte culpæ, quia ut dicitur

*Sap.*, XIV, 27 : « Le culte des idoles abominables a été la cause, le commencement et la fin de tous les maux. » Donc l'idolâtrie n'a pas eu sa cause dans l'homme.

2<sup>e</sup> Ce qui a sa cause dans l'homme, se retrouve avec l'homme à travers tous les siècles. Or il n'en est pas ainsi de l'idolâtrie : car, d'abord, nous lisons qu'elle a été introduite dans le deuxième âge du monde, soit par Nemrod qui forçoit les hommes, dit-on, d'adorer le feu (1), soit par Ninus qui fit rendre les souverains honneurs à l'image de Bel son père; d'ailleurs saint Isidore, *Etymol.*, VIII, 11, dit que Prométhée, chez les Grecs, inventa l'art de représenter l'homme dans des simulacres d'argile, et les Juifs rapportent aussi que Ismaël fit, semblablement de terre, les premières statues; ensuite l'idolâtrie a cessé, du moins en grande partie, dans le sixième âge du monde. Donc la plus coupable des superstitions n'a point eu sa cause dans l'homme.

3<sup>e</sup> Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XXI, 6 : « Les démons seuls ont pu, dans le commencement, apprendre aux hommes quelles sont les choses qu'ils aiment ou détestent, les mots qui les attirent et les soumettent; ce sont eux qui ont enseigné, aux passions criminelles, la magie et ses prestiges. » Or on doit en dire autant de l'idolâtrie. Donc cette abomination n'a pas trouvé sa cause dans l'homme.

Mais il est écrit, *Sap.*, XIV, 14 : « C'est la vanité des hommes qui les a introduites dans le monde (les idoles) (2). »

(1) La *Genèse* dit de ce descendant de Noé, X, 8 et suiv. : « Chus engendra Nemrod, qui devint puissant sur la terre. Il fut un violent chasseur devant le Seigneur (il réduisit beaucoup d'hommes sous sa domination). De là est venu ce proverbe : Violent chasseur devant le Seigneur, comme Nemrod. La ville capitale de son royaume fut Babylone, entre celle d'Arach, d'Achad et de Chabane dans la terre de Sennaar. » *Nemrod* veut dire rebelle.

(2) Le livre de la *Sagesse* expose admirablement l'origine de l'idolâtrie; il faut en étudier avec soin les paroles divines, d'autant plus que notre maître y empruntera plusieurs citations. Il dit, XIII, 1 et suiv. : « Vains sont tous les hommes en qui n'est pas la connaissance de Dieu. Ils n'ont reconnu ni Celui qui est par les biens visibles, ni l'artisan par les ouvrages; mais ils ont regardé comme des dieux et comme les maîtres du monde le feu, ou le vent, ou l'air, ou la multitude des étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune. » Le saint livre ajoute que, si la beauté et la puissance des corps célestes et des éléments ont pu les

*Sap.*, XIV, « infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis. » Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinventâ, vel à Nemrod, qui (ut dicitur) coegit homines ignem adorare, vel à Nine, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem (ut Isidorus refert), Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit; Judæi verò dicunt quòd Ismael primus simulacrum de luto fecit; ces-

savit etiam in sexta ætate idololatria, magna ex parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XXI *De Civ. Dei* (cap. 6) : « Neque potuit primum nisi illis (scilicet dæmonibus) docentibus disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat. quo irvetetur nomine, quo cogatur; unde magica artes earumque artifices extiterunt. » Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatria causa non est ex parte hominum.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XIV : « Supervacuitas hominum hæc (scilicet idola) adinvenit in orbe terrarum. »

(CONCLUSION. — La cause dispositive de l'idolâtrie a été dans l'homme par le dérèglement des affections, par l'amour des simulacres et par l'ignorance du vrai Dieu; mais la cause complétive de l'idolâtrie s'est trouvée dans les démons qui se sont présentés aux adorations des hommes en donnant des réponses, en faisant des prodiges dans les idoles.)

L'idolâtrie a deux causes : l'une dispositive et l'autre complétive. La première a été dans l'homme, et nous voyons qu'elle a produit son effet par l'influence de trois choses. D'abord par le dérèglement des affections : l'homme, ayant trop d'amour ou trop de vénération pour l'homme, lui a rendu le culte divin. Voilà ce que nous apprend l'Écriture sainte, *Sag.*, XIV, 15 : « Un père, saisi d'une vive douleur, fit faire l'image d'un fils que le trépas lui avoit ravi prématurément; et celui qui venoit de mourir comme homme, il commença de l'adorer comme Dieu; » et plus loin, 21 : « Cédant à leur affection ou pour flatter les rois, les hommes

faire regarder comme des dieux, les hommes auroient dû comprendre que Celui qui leur a donné l'existence a encore plus de puissance et plus de beauté. Cependant ces malheureux sont « un peu plus excusables que les autres idolâtres; car, s'ils tombent dans l'erreur, on peut dire que c'est en cherchant Dieu, en s'efforçant de le trouver. » Mais quelle excuse peuvent avoir « ceux qui ont donné le nom de dieux aux ouvrages de leurs mains, à l'or, à l'argent, aux inventions de l'art, aux figures des animaux... Un ouvrier habile coupe dans une forêt un arbre bien droit, il en ôte adroitement toute l'écorce et en fait un meuble utile pour l'usage de la vie; » puis il se sert des branches et des débris pour cuire ses aliments. « Et voyant que le reste n'est bon à rien, que c'est un bois tortu et plein de nœuds, il le taille avec soin et à loisir; il lui donne une figure par la science de son art, et en fait l'image d'un homme ou de quelque animal; et le frottant avec du vermillon, il le peint de rouge, il lui donne une couleur empruntée, et il en ôte avec adresse toutes les taches et tous les défauts. Après cela il fait une niche à sa statue; il la place dans une muraille et l'affermir avec un fer, de peur qu'elle ne tombe; il use de cette précaution, sachant bien qu'elle ne peut se soutenir elle-même, parce que ce n'est qu'une statue et qu'elle a besoin d'un secours étranger. Cependant il lui fait bientôt des vœux, l'implorant pour ses biens, et pour ses enfants et pour son mariage. »

D'où a pu venir une si grossière superstition? Le livre de la *Sagesse* l'explique dans le chapitre suivant, XIV, 13 et suiv. : « Les idoles ni n'existent dès le commencement, ni n'existeront toujours. C'est la vanité des hommes qui les a introduites dans le monde, et voilà pourquoi l'on en verra bientôt la fin. Un père, saisi d'une vive douleur, fit faire l'image d'un fils que le trépas lui avoit ravi prématurément; celui qui venoit de mourir comme homme, il commença de l'adorer comme dieu, et lui établit parmi ses serviteurs un culte et des sacrifices. Cette pernicieuse erreur, se fortifiant par la coutume, fut observée comme une loi, et l'on adora des fictions par l'ordre des princes. Et les hommes, ne pouvant rendre honneur à la personne de ceux qui habitoient des contrées lointaines, firent apporter leur tableau; ils exposèrent publiquement l'image du roi qu'ils vouloient honorer, afin qu'on révérait comme présent celui qui étoit éloigné. L'adresse admirable des sculpteurs augmenta ce culte parmi

(CONCLUSIO. — Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel representationis delectatio, vel ignorantia; consummativè autem ejus causæ fuerunt, dæmones qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendò.)

Respondeo dicendum, quòd idololatriæ est duplex causa. Una quidem dispositiva : et

hæc fait ex parte hominum, et hoc tripliciter. Primò quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur *Sap.*, XIV : « Acerbo luctu dolens pater citò sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam Deum colere cœpit; » et ibidem etiam subditur,

ont donné le nom incommunicable à des pierres ou à du bois.» Ensuite, par l'amour que les hommes ont naturellement, comme le remarque le Philosophe, *Poet.*, II, pour les statues, pour les effigies, pour la représentation des objets; dans les anciens jours, les esprits grossiers, subjugués par la puissance des œuvres artistiques qui représentoient les hommes sous des traits frappants, leur déférèrent les honneurs suprêmes. C'est encore là ce que disent les livres saints, *ubi supra*, XIII, 41 et suiv. : « Un ouvrier habile coupe dans une forêt un arbre bien droit....; il lui donne une figure par la science de son art, et en fait l'image d'un homme....; il lui adresse ensuite des vœux, l'implorant pour ses biens, et pour ses enfants et pour son mariage. Enfin, par l'ignorance du vrai Dieu : ne considérant point l'excellence de son Etre adorable, les malheureux enfants d'un père coupable ont ravi au Créateur les souverains hommages

les ignorants. Chacun d'eux, voulant plaire à celui qui l'employoit, épuisa tout son art pour faire une figure parfaitement achevée. Et le peuple ignorant, séduit par la beauté de cet ouvrage, commença de prendre pour un dieu celui qu'un peu auparavant il avoit honoré comme un homme. Telle a été la déception de la vie humaine : cédant à leur affection ou pour plaire aux rois, les hommes ont donné le nom incommunicable à des pierres ou à du bois. » Le Sage dit ensuite que le culte des idoles a été la cause de tous les crimes, parce que celui qui abandonne Dieu, abandonne bientôt toute vertu.

Les paroles du Sage nous font, pour ainsi dire, toucher du doigt l'origine de l'idolâtrie. On a d'abord adoré les corps célestes et les éléments. Quand l'on considère les merveilles qui s'accomplissent sur la terre, la majesté des astres qui roulent à travers l'espace, la splendeur du soleil qui répand partout la lumière, la chaleur, la fécondité et la vie, on conçoit que l'homme encore chancelant dans sa chute, au sein des plus épaisses ténèbres, ait été trompé par tant de charmes, par tant de grandeur, par tant de puissance. Que l'on interroge l'ignorant parmi les peuples protestants, on sera frappé de stupeur en voyant sa vénération pour le soleil. Ensuite on a adoré les effigies, les statues, les images. Partout, mais principalement dans les contrées méridionales, les arts plastiques ont un grand empire sur l'esprit, une influence irrésistible sur l'imagination; ils charment et séduisent jusqu'au grave philosophe. Sans doute l'abus ne doit point faire rejeter ce que le génie produit de plus vrai, de plus beau, de plus divin; mais les peuples grossiers, subjugués par les sens, plongés dans l'ignorance et n'entendant plus les enseignements d'en-haut que dans de lointains échos, pouvoient-ils sans effort refuser la vie intérieure à des figures ravissantes, toutes célestes, qui les frappoient d'admiration? Ah! ne nous élevons pas dans notre orgueil. Aujourd'hui que les lumières de la foi sont éteintes dans tant d'intelligences, par tant d'erreurs, qu'est-ce qui nous préserve du paganisme? Votre grace, ô mon Dieu, votre grace seule. Il n'y a guère qu'un demi-siècle, l'encens brûloit d'un bout à l'autre de la France à l'honneur des plus infâmes idoles; quelques départements, qui nous ont probablement sauvés par leur intrépidité chrétienne, ont seuls refusé de fléchir le genou devant les autels des prostituées!

quod « homines aut affectui aut regibus deservientes, incommunicabile nomen (scilicet divinitatis) lignis et lapidibus imposuerunt. » Secundò, propter hoc quòd homo naturaliter representatione delectatur, ut Philosophus dicit in *Poetica* sua (cap. 2); et ideo homines rudes, à principio, videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressivè factas, divinitatis

cultum eis impenderunt. Unde dicitur *Sap.*, XIII : « Si quis artifex faber de sylvâ lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis, votum faciens, inquirat (1). » Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter

(1) Hæc tamen ibi non eadem serie, sed pluribus aliis interjectis habentur, quæ omisit ex industria S. Thomas, quòd Instituto suo minùs necessaria essent; ubi et *imaginis* nomen tribuitur idolo, sicut et ipse S. Thomas priùs, art. 2, usurpavit.

pour les accorder à des créatures dont ils admiraient la beauté ou la vertu : « Ils n'ont point, continue le Sage, *ibid.*, 1 et 2, reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages ; mais ils ont regardé comme des dieux et comme les maîtres du monde le feu, ou le vent, ou l'air, ou les constellations, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune. » — Maintenant la cause complétive de l'idolâtrie, celle qui l'a consommée, s'est rencontrée dans les démons : ces lâches usurpateurs, donnant des réponses aux idoles et faisant des prodiges, n'ont pas craint de se présenter dans les adorations des hommes égarés. C'est pour cela qu'il est écrit, *Ps.*, XCV, 5 : « Tous les dieux des gentils sont des démons. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'idolâtrie a trouvé sa cause dispositive dans l'homme ; elle a été une défaillance amenée dans son être moral, comme nous l'avons dit, ou par l'ignorance de l'esprit ou par le dérèglement des affections, et ces deux désordres impliquent l'idée de faute. Mais il est écrit que l'idolâtrie est la cause, le commencement et la fin de tout péché, parce qu'il n'est point de péché que cette fornication spirituelle ne puisse produire, soit directement, comme cause ; soit occasionnellement, comme commencement, par l'origine ; soit intentionnellement, comme fin, en en fournissant le motif, car on faisoit entrer dans le culte des idoles certains crimes, comme l'homicide, la mutilation et d'autres. Cependant le crime peut précéder l'idolâtrie et y disposer l'homme.

2<sup>o</sup> L'idolâtrie n'a point existé dans le premier âge du monde, parce que le souvenir de la création, tout récent encore, maintenait dans l'esprit des hommes l'idée d'un seul Dieu ; puis, dans le sixième âge, le culte des idoles a été détruit par Jésus-Christ, qui a triomphé du démon.

3<sup>o</sup> Il s'agit, dans l'argument, de la cause complétive de l'idolâtrie.

polchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur *Sap.*, XIII : « Neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gymna stellarum, aut nimiam aquam, aut eolem, aut lunam, sectones orbis terrarum deos putaverunt. » Alia autem causa idololatris consummativa fuit ex parte demonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia faciende. Unde et in *Psalms* dicitur : « Omnes dii gentium demonia. »

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositive idololatris fuit ex parte hominis, nature defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est, et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omni-

peccati, quia non est aliquod genus peccati ad quod intendum idololatria non perducatur, vel expressè inducende per modum causæ, vel occasionem præbende per modum initi, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assuebantur in cultum idolorum, sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum et alia hujusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum, quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigeat cognitio unius Dei in mente hominum ; in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatris.

## QUESTION XCV.

De la divination.

On demande huit choses sur ce sujet : 1° La divination est-elle un péché? 2° Est-elle une espèce de la superstition? 3° A-t-elle plusieurs espèces? 4° La divination qui se fait par l'invocation du démon est-elle défendue? 5° La divination qui se fait par les astres est-elle défendue? 6° La divination qui se fait par les songes est-elle défendue? 7° La divination qui se fait par les augures, par les présages et les autres pronostics est-elle défendue? 8° Enfin la divination qui se fait par le sort est-elle défendue?

## ARTICLE I.

*La divination est-elle un péché?*

Il paroit que la divination n'est pas un péché. 1° La divination est ainsi nommée de quelque chose de divin. Or les choses divines n'appartiennent pas au péché, mais à la sainteté. Donc la divination n'est pas un péché.

2° L'évêque d'Hippone écrit, *De lib. arb.*, I, 4 : « Qui oseroit avancer que la science et l'art sont un mal? » Et plus loin : « Je ne dirai jamais qu'une connoissance puisse être mauvaise. » Or le Philosophe enseigne, *De memoria*, I, que la divination est l'objet de certains arts, et l'on voit qu'elle implique elle-même la connoissance de plusieurs vérités. Donc la divination n'est pas un péché.

3° La nature ne porte pas au mal, parce qu'elle recherche ce qui lui

## QUÆSTIO XCV.

*De superstitione divinationis, in octo articulis divisa.*

Postea considerandum est de superstitione divinativa.

Et circa hoc queruntur octo : 1° Utrum divinatio sit peccatum. 2° Utrum sit species superstitionis. 3° De speciebus divinationis. 4° De divinatione quæ fit per dæmones. 5° De divinatione quæ fit per astra. 6° De divinatione quæ fit per somnia. 7° De divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes. 8° De divinatione quæ fit per sortes.

## ARTICULUS I.

*Utrum divinatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab

aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina, magis ad sanctitatem pertinent, quàm ad peccatum. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, Augustinus dicit, lib. I. *De libero arbit.* (cap. 1) : « Quis audeat dicere disciplinam esse malum? » et iterum : « Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. » Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in lib. *De memoria* (cap. 1) ; videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam pertinere. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinatur nisi

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 3, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 54; et *Isid.*, III, lect. 4.

ressemble. Or nous éprouvons une inclination naturelle à sonder les secrets de l'avenir, à pénétrer les événements qui nous attendent, à pronostiquer les choses futures, et c'est en cela que consiste précisément la divination. Donc la divination n'est pas un péché.

Mais le Seigneur nous fait cette défense, *Deuter.*, XVIII, 11 : « Qu'il ne se trouve parmi vous personne qui consulte les pythons ni les devins. » Et le droit canonique, répétant un décret du concile d'Ancyre, dit *Causa*, XXVI, quæst. 5, cap. *Qui divinationes* : « Ceux qui pratiquent la divination doivent être soumis à cinq ans de pénitence publique. »

(CONCLUSION. — Puisque la divination usurpe un privilège de Dieu, la connoissance et la prédiction des futurs contingents, elle est un péché.)

La divination implique la connoissance et la prédiction des choses futures. Or les choses futures peuvent être connues et par suite prédites de deux manières : par leurs causes et par elles-mêmes. Les causes des choses futures sont de trois sortes. Les premières produisent leurs effets nécessairement et toujours : ces effets peuvent être connus sans danger d'erreur et prédits d'une manière certaine par la considération de leurs causes, c'est ainsi que les astronomes annoncent d'avance les éclipses. Les deuxièmes causes ne produisent pas leurs effets nécessairement et toujours, mais dans la plupart des occurrences, avec une régularité qui fait rarement défaut : ces effets peuvent être prévus, non pas avec certitude, mais par conjecture, et c'est de cette manière que les météorologistes annoncent à certains signes la pluie ou le beau temps, que le médecin prédit la mort ou la guérison du malade. Enfin les troisièmes causes, et ce sont les facultés raisonnables, douées de liberté, peuvent produire leurs effets pareillement et ne pas les produire : ces effets, de même que ceux qui résultent fortuitement des agents physiques, ne sau-

ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non sit qui pythones consulat, neque divinos ; » et in *Decretis*, *Causa* XXVI, quæst. 5 (cap. *Qui divinationes*, ex Concilio Ancyrano) dicitur : « Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus penitentiae diffinitos. »

(CONCLUSIO. — Divinatio peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam et prædictionem ad Deum propriè pertinentem.)

Respondeo dicendum, quòd nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt : uno quidem modo in suis causis, alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se

habent. Quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus ; et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt, ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam verò causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, rarè tamen deficient : et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam ; sicut astrologi per considerationem stellarum quamdam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam verò causæ sunt, quæ si secundum se considerantur, se habent ad utrumlibet, quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum (lib. IX *Metaphys.*) : et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per



roient être prévus par la considération de leurs causes libres de faire ceci ou cela, d'agir ou de ne pas agir; on ne peut en acquérir la connoissance qu'en les considérant en eux-mêmes. Eh bien, si l'homme peut considérer ces effets pendant qu'ils sont présents, comme lorsque nous voyons la roue du sort accomplir ses évolutions (1), Dieu seul peut les contempler en eux-mêmes avant qu'ils soient arrivés, Dieu seul qui voit dans son éternité les choses futures comme présentes. Aussi le prophète dit-il aux idoles, *Is.*, XLI, 23 : « Annoncez-nous ce qui doit arriver dans l'avenir, et nous reconnoîtrons que vous êtes des dieux. » Lors donc que l'homme prétend connoître ou prédire cette dernière sorte de futurs, il usurpe manifestement un privilège qui n'appartient qu'à Dieu. C'est de là qu'est venu le mot de *divination*; de là que saint Isidore dit, *Etymol.*, VIII, 9 et que le droit canonique répète *Causa XXVI*, quæst. 4, cap. *Igitur* : « Dire *divin*, c'est comme si l'on disoit divin ou plein de Dieu; car ceux qui s'arrogent la mission d'annoncer l'avenir feignent, par des artifices criminels, d'être remplis de la divinité (2). » D'après tout cela,

(1) Il y a deux sortes de choses que l'homme ne peut voir, comme nous le savons, tant qu'elles sont futures, mais seulement quand elles sont présentes : ce sont les choses qui doivent être produites par les causes libres et celles qui dépendent du hasard. Il s'agit de ces dernières choses dans l'exemple qu'on vient de lire.

(2) Après avoir rapporté plusieurs miracles, le plus profond des Pères se propose cette objection, *ubi supra* : « Si vous voulez que j'admette ces prodiges, vous devez croire à votre tour un grand nombre de faits merveilleux qui se trouvent consignés dans les auteurs profanes; vous devez confesser, par exemple, que dans un certain temple de Vénus se voit ou se voyoit une lampe brûlant d'une flamme si vive, que ni la pluie ni la tempête ne peut l'éteindre, ce qui lui a valu le nom de lumière inextinguible, *λύχνος ἀσβέστος*. » A cela, le grand prélat répond deux choses : d'abord les miracles qu'il a rapportés, tous ses concitoyens pouvoient les vérifier eux-mêmes, mais les prodiges qu'on lui objecte devroient s'être accomplis dans des régions lointaines il y a de longues années; ensuite les auteurs profanes ne commandent pas la croyance en tout et toujours indistinctement, puisqu'ils semblent avoir pris à tâche de se contredire les uns les autres, selon Varon. Néanmoins saint Augustin ne rejette point les prodiges du paganisme. « Quant à la lampe du temple de Vénus, loin de nous enfermer dans une impasse, dit-il, elle nous ouvre une vaste carrière. A cette lampe, nous ajoutons les merveilles des sciences magiques, c'est-à-dire les prodiges que les démons opèrent eux-mêmes ou par les hommes; prodiges que nous ne pourrions nier sans attaquer l'autorité des Livres saints. Ou la lampe permanente de Vénus a été faite à l'aide d'une ingénieuse invention par l'homme seul, ou elle vient de la magie par l'action réunie de l'homme et du démon, ou bien elle est entretenue par l'unique opération d'un démon qui

considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum cause non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus; et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem hujusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt præsentés, sicut cum homo videt Sortem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt quasi præsentia, ut in I. habitum est (qu. 14, art. 12, qu. 57, art. 3, qu. 86,

art. 4). Unde dicitur *Isai.*, XLI : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciamus quia dii estis vos. » Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifestè usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui *divini* dicuntur; unde dicit Isidorus in libro *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. VIII, cap. 9), et cap. *Igitur* in *Decretis*, Causa XXVI, qu. 4 : « Divini dicti quasi Deo pleni; divinitate enim se plenos simulant et astutia quadam fraudulentia, hominibus futura conjectant. »

quand l'homme annonce des événements que l'esprit humain peut prévoir, comme les choses qui arrivent nécessairement ou dans la plupart des cas, il n'agit pas comme devin, parce qu'il connoît ou conjecture; pareillement lorsqu'il prédit des futurs contingents qu'il connoît par une révélation particulière, son acte ne s'appelle pas non plus *divination* : car il ne devine pas, c'est-à-dire il ne fait pas une chose divine, il reçoit plutôt cette chose. Quand est-ce donc que la divination a lieu? Lorsque l'homme s'arroge illégitimement la prédiction des choses futures. Eh bien, il est manifeste que c'est là une usurpation coupable : donc la divination est toujours un péché. Voilà pourquoi saint Jérôme dit, *Super Michæam*, III : « Le mot *divination* se prend toujours en mauvaise part. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le mot *divination* n'implique pas, comme on l'a vu, la possession légitime, mais l'usurpation coupable d'une chose divine.

réside dans le temple. Lorsque les démons choisissent quelque lieu pour séjour, ils ne suivent point comme les animaux l'attrait des aliments; substances spirituelles, ils sont attirés par divers signes flattant leurs caprices divers, par telle ou telle sorte de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux; par tels et tels enchantements, tels et tels rites. Et pour que les hommes les attirent par les charmes, ils commencent par séduire les hommes, soit en versant dans leur cœur un poison secret, soit en leur offrant l'appât de perfides amitiés; ils se font de la sorte un petit nombre de disciples, qui deviennent les maîtres des autres. Car, s'il ne l'avoit appris d'eux-mêmes, l'homme n'auroit pu savoir dans le commencement quelles sont les choses qu'ils aiment ou détestent, les noms qui les attirent et les subjuguent; ce sont eux qui ont révélé la magie et ses prestiges. »

Ces paroles sont infiniment remarquables; elles répandent un grand jour sur l'origine de la sorcellerie, de la magie, de tous les arts diaboliques. On dit souvent : « Je veux devenir sorcier : comment dois-je m'y prendre? » Cette difficulté ne peut amêter personne.

Je dis à mon tour : « Je veux devenir thaumaturge : quels moyens peuvent me conduire à ce but? » Si vous n'avez pas la réponse toute prête, vous la trouverez à chaque page dans une véritable *Vie des Saints*, dans les récits que tant de pieux personnages nous ont laissés sur tant d'hommes de Dieu, par exemple dans ce que saint Athanase nous dit de Nhaperte, qu'il Père du désert. Et la réponse que vous trouverez là, ce sera de même : seulement je dirai du mal de ce que vous m'aurez dit du bien.

Pour reconquerir dès cette vie la royauté qu'il a perdue, pour recouvrer la force de commander à la nature, il faut à l'homme des grâces extraordinaires et de puissantes facultés religieuses et morales, qui puissent correspondre à ces grâces et s'approprier la vertu divine; si vous retranchez l'une ou l'autre de ces deux choses, le fidèle, même vertueux, restera sous le niveau commun de la vie chrétienne, il n'atteindra pas les premiers degrés de la vie mystique. De même n'est pas sorcier qui veut; il faut, pour le devenir, une organisation délicate, accessible aux impressions les plus subtiles; une volonté ferme, surmontant les

Divinatio ergo non dicitur, si quis præsumptet ea quæ ex necessitate eveniant vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt; neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante cognoscat : tunc enim non ipse divinatur (id est quod divinum est facit), sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum even-

tuum. Hoc autem constat esse peccatum : unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit *super Mich.* (cap. 3), quod « divinatio semper in malam partem accipitur. »

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione efficacis divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp. art.).

2° Certains arts et certaines sciences peuvent faire connoître les futurs qui arrivent nécessairement ou presque toujours ; mais ce n'est point cette sorte d'avenir qui forme l'objet de la divination. Quant aux futurs contingents, comme ils dépendent de causes libres ou du hasard, il n'y a ni science ni art vrai qui ait pour but d'en donner la connoissance ; toutes les pratiques de la divination sont des arts faux, des sciences vaines, qui ont eu les démons pour auteurs, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 6.

3° La nature porte l'homme à pénétrer l'avenir par les moyens qui sont en son pouvoir, mais non pas les pratiques coupables de la divination.

les obstacles ; un courage inébranlable, que rien n'épouvante ; une scélératesse à toute épreuve, prête à commettre les plus grandes profanations. Avec cela, si l'homme cherche opiniâtrément dans les régions du mal, pour son malheur il trouvera ; si quelque apostat sacrilège, si les prêtres de l'infidélité moderne ou les hiérophantes de l'ancien paganisme se viennent pas à son aide, l'obsession et peut-être la possession satanique lui révéleront les pénibles mystères de la magie. Il faudroit se garder, si on le pouvoit, de donner des indications plus précises.

Je sais bien que, sur mille sorciers prétendus, il en est à peine un vrai ; je n'ignore pas que les conquêtes de la croix vont refoulant de plus en plus l'empire du mal. Mais « le prince de ce monde » n'a pas encore perdu toute puissance dans les régions mêmes qui reconnaissent le Christ pour leur Dieu ; mais les docteurs, les évêques, les papes, les saints, les prières liturgiques, toute l'Eglise continue d'attester ses œuvres et ses prestiges ; mais l'histoire étudiée dans ses véritables sources et non dans les parodies de l'outrecuidance voltairienne, l'histoire des peuples chrétiens et des peuples païens révèle des faits nombreux qu'on ne peut expliquer sans son intervention, des faits incontestables, au-dessus de toute critique, que l'ignorance et l'ignorance crasse révoque seule en doute.

L'homme doit, par la régénération ou par la détérioration de son être, s'appropriier le bien ou le mal, se revêtir d'une force céleste ou d'une force infernale, devenir le coopérateur de Dieu ou l'auxiliaire de Satan. Tous les hommes atteignent cette alternative dans la vie future ; quelques-uns la réalisent dès la vie présente. De là, d'une part, dans la cité des élus, les hommes de Dieu, les vertus étonnantes, les œuvres de puissance surnaturelle, les vrais miracles, la vie mystique avec les merveilles de la sainteté glorifiée ; puis d'une autre part, dans la cité des réprouvés, les suppôts de l'enfer, les crimes exécrables, les illusions décevantes, les vains prestiges, la magie avec ses mystères sacrilèges, formant comme la contre-façon des merveilles divines.

Ad secundum dicendum, quod artes quædam sunt ad prænocendum futuros eventus, qui ex necessitate vel sæpeventer proveniunt ; quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliqua veræ artes seu disciplina, sed fallaces et vanæ, ex

deceptione demonum introductæ, ut dicit Augustinus in XXI *De Civit. Dei* (cap. 6 et 7).

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura, secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

## ARTICLE II.

*La divination est-elle une espèce de la superstition ?*

Il paroît que la divination n'est pas une espèce de la superstition. 1<sup>o</sup> La même chose ne peut appartenir comme espèce à deux genres différents. Or la divination forme une espèce de la curiosité : saint Augustin le dit formellement, *De vera relig.* II. 24. Donc la divination n'est pas une espèce de la superstition.

2<sup>o</sup> Comme la religion produit le culte légitime, ainsi la superstition fait naître le culte illégitime. Or la divination ne se rapporte pas au culte illégitime. Donc elle n'appartient pas à la superstition.

3<sup>o</sup> La superstition forme un des contraires de la religion. Or la vraie religion ne renferme rien qui réponde comme contraire à la divination. Donc la divination n'est pas une espèce de la superstition.

Mais Origène dit, *Homil. XVI, in Num.* : « Les démons remplissent un rôle dans la divination de l'avenir ; ceux qui se livrent à ces puissances maudites provoquent leur concours par des arts criminels, tantôt par les sorts, tantôt par les augures, tantôt par l'inspection des ombres ; je ne doute pas que tout cela n'implique l'opération des anges mauvais. » Or, selon saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 2, « toutes les choses qui proviennent de l'alliance de l'homme avec les démons sont superstitieuses. » Donc la divination est une espèce de la superstition.

(CONCLUSION. — Puisque la divination emploie le secours des démons pour connoître l'avenir, elle est une espèce de la superstition.)

Nous l'avons montré précédemment, la superstition implique le culte illégitime de la divinité. Or on fait acte de culte divin dans deux cas :

## ARTICULUS II.

*Utrum divinatio sit species superstitionis.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur species curiositatis, ut Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (vel *De doctrina christ.*, lib. II, cap. 24). Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est, quod Origenes dicit (*Homil. XVI in Numer.*) : « Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videntur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. » Sed ut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 23), « quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, supersticiosum est. » Ergo divinatio est species superstitionis.

(CONCLUSIO. — Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem ; quantum verò attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem ut ad suum genus refertur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 92 et 94, art. 1), superstitio

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, art. 3, ad 4 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154.

lorsqu'on offre une chose à Dieu, comme dans le sacrifice ou les oblations; puis lorsqu'on fait servir à son usage une chose divine, comme dans le serment. On peut donc tomber dans l'idolâtrie, non-seulement en offrant des sacrifices au démon par l'idolâtrie, mais en employant son secours pour faire ou pour connoître telle ou telle chose. Eh bien, toute divination provient de l'ange pervers, soit parce qu'on le sollicite expressément de manifester les événements futurs; soit parce qu'il intervient dans les vaines investigations de l'avenir, afin d'engager l'homme dans la vanité dont parle le prophète, *Ps.*, XXXIX, 5: « Il n'a point arrêté sa vue sur des vanités et sur de trompeuses extravagances; » et toutes les fois qu'on s'efforce de prévoir des événements qui sont au-dessus de la connoissance humaine, on se livre à de vaines recherches sur l'avenir. Reste donc à conclure que la divination est une espèce de la superstition (1).

Je réponds aux arguments : 1° La divination revient à la curiosité par sa fin, qui est la prévision de l'avenir; mais elle appartient à la superstition par les moyens qu'elle emploie pour y parvenir.

2° La divination rentre dans le culte des démons, parce qu'elle implique un pacte tacite ou explicite avec ces lâches déserteurs.

3° La loi nouvelle bannit des cœurs la sollicitude des biens temporels : en conséquence le christianisme ne renferme pas d'institution qui ait pour but de donner la prévision des événements dans les choses terrestres. Mais comme l'ancienne loi promettoit des récompenses temporelles à ses observateurs, le mosaïsme consacrait des sortes de consultations qui devoient faire connoître les futurs relatifs à la religion. Aussi, lorsque les gentils disoient aux juifs, *Is.*, VIII, 19 : « Consultez les magiciens et les

(1) La religion honore Dieu de deux manières : elle lui offre certaines choses, comme dans les sacrifices; puis elle prend des choses divines à l'usage de l'homme, comme dans le serment. La superstition, qui forme un des contraires de la religion, peut donc honorer

importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter : uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi; alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de juramento (qn. 89, art. 5, ad 1). Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium demonibus offertur per idololatram, sed etiam cum aliquis assumit auxilium demonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione demonum provenit, vel quia expressè demones invocantur ad futura manifestanda, vel quia demones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; de qua vanitate dicitur in *Ps.* XXXIX : « Non respexit in vanitates et insanias falsas. » Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde præ-

nosci non potest. Manifestum est ergo quòd divinatio species est superstitionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum; sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi divinatio pertinet ad cultum demonum, in quantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum demonibus.

Ad tertium dicendum, quòd in nova lege mens hominis arcetur à temporalium sollicitudine; et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus; unde dicitur *Isai.*, VIII : « Et cum dixerint ad vos »

devins qui parlent tout bas dans leurs enchantements, » ils devoient leur répondre, *ibid.* : « Est-ce que le peuple ne consulte pas son Dieu? est-ce aux morts qu'il demande des renseignements sur les vivants? » Cependant plusieurs, sous le nouveau Testament, ont eu l'esprit de prophétie et fait un grand nombre de prédictions sur les choses futures.

### ARTICLE III.

#### *La divination a-t-elle plusieurs espèces?*

Il paroît que la divination n'a pas plusieurs espèces. 1<sup>o</sup> Quand une chose n'a qu'une seule manière de faire le mal, elle ne peut renfermer plusieurs espèces de péché. Or la divination n'a qu'une seule manière de faire le mal : elle se sert d'un pacte avec les démons pour connaître l'avenir, voilà tout. Donc la divination n'a pas plusieurs espèces.

2<sup>o</sup> Les actes humains tirent leur espèce de la fin : c'est une chose que nous avons montrée dans une question précédente. Or toute divination n'a qu'une seule fin, la prédiction de l'avenir. Donc la divination ne renferme pas plusieurs espèces.

3<sup>o</sup> Les signes extérieurs ne diversifient point l'espèce du péché; ainsi, qu'on diffame par écrit, par parole ou par geste, cela ne change point la faute.

aussi les démons de deux manières : en lui offrant des sacrifices, puis en faisant servir des choses diaboliques à l'usage de l'homme. L'idolâtrie fait la première de ces choses, et la divination fait la seconde. En effet l'homme ne peut connaître, par ses propres lumières, les futurs libres et contingents. En conséquence tous les moyens qu'il emploie pour les pénétrer sont inutiles, vains, impuissants par eux-mêmes; les anges de malice peuvent seuls y donner, par leurs stratagèmes, une apparente efficacité. Quand donc l'homme veut découvrir les futurs libres, il recourt par un pacte exprès ou tacite à l'opération des esprits séducteurs; donc la divination emploie le secours des démons, donc elle fait servir une chose diabolique à l'usage de l'homme : voilà le raisonnement de notre saint auteur. Maintenant, quel honneur la divination rend-elle au démon? On le voit au premier coup d'œil. Quand on invoque le nom suprême pour confirmer ce qu'on avance, on proteste que Dieu a la connoissance universelle et l'infailible vérité. De même lorsqu'on cherche à prévoir les événements par de vaines pratiques que le démon seul peut rendre efficaces, on professe qu'il pénétre les choses futures; on lui attribue une prérogative qui n'appartient qu'à Dieu, la connoissance et la prédiction de l'avenir.

Querite à pythonibus et à divinis qui strident in incantationibus suis; » subdit quasi responsum : « Numquid non populus à Deo suo requirit visionem pro vivis et mortuis? » Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetie spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

### ARTICULUS III.

#### *Utrum sit determinare plures divinationis species.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur

plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto demonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

1. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1, 2, qn. 1, art. 3). Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

2. Præterea, signa non diversificant speciem peccati : sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nato, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi ad

Or toutes les sortes de divinations diffèrent uniquement par les signes qui donnent la connoissance de l'avenir. Donc il n'y a pas diverses espèces de divination.

Mais saint Isidore, *Etymol.*, VIII, 9, distingue plusieurs espèces dans cette sorte de superstition.

(CONCLUSION. — La divination a trois genres contenant plusieurs espèces : la nécromantie, qui implique l'invocation formelle des démons; les augures, qui cherchent à découvrir les événements futurs dans le mouvement et la disposition des choses; puis le sortilège, qui interroge l'avenir par le sort.)

Comme on l'a vu dans le dernier article, la divination se sert du secours des démons pour découvrir l'avenir, soit que l'homme invoque expressément les lumières des mauvais anges dans ses vaines investigations, soit que les mauvais anges interviennent furtivement contre l'intention de l'homme pour annoncer des choses futures qu'ils connoissent par certains moyens, mais qui sont au-dessus de la connoissance humaine.

En premier lieu, quand on les invoque expressément, les esprits de malice ont coutume de révéler l'avenir de plusieurs manières. D'abord ils le découvrent en frappant l'œil ou l'oreille de l'homme par de vains artifices : c'est là l'espèce qu'on appelle les *prestiges*, parce que ces phénomènes fascinent, éblouissent, trompent les regards. Ensuite ils annoncent les événements à venir dans les rêves : c'est la divination par les songes. Après cela ils emploient le langage ou l'apparition des morts : c'est la nécromancie : « mot qui vient, dit saint Isidore, *Etymol.*, VIII, 9, de νεκρός mort, et de μαντεια divination ; car évoqués par les charmes de cet art criminel, sous l'action du sang répandu, les morts semblent revenir à la vie, répondre aux questions qu'on leur adresse et deviner. » Quel-

quandam diversa genera, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed contra est, quod Isidorus in lib. *Etymol.* enumerat diversæ species divinationis.

(CONCLUSIO. — Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species : quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos ; secundum verò sumptum penes dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures ; tertium verò ad sortes spectat.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 2), omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio vel auxilio : quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad præcognitandum futura

quædam, quæ hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in I. dictum est (II. part., qu. 57, art. 3).

Dæmones autem expressè invocati solent futura præcognoscere multipliciter : Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes, ad præcognitandum futura ; et hæc species vocatur *præstigium*, ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia, et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque verò per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur *necromantia* ; quia, ut dicit Isidorus in lib. *Etymol.* (ut supra), necron græcè *mortuum*, mantia verò *divinatio* nuncupatur, quia « quibusdam præcognitionibus, adhibita sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata

quelques fois ils prédisent les choses futures par des hommes vivants, comme on le voit dans les prêtres des idoles ou dans les possédés : c'est la *pythomancie* : « Terme formé, dit encore saint Isidore, *ibid.*, d'*Apollon Pythien*, qu'on croyoit l'auteur de cette sorte de divination. D'autres fois ils font connoître l'avenir par des signes ou des figures qui apparaissent dans des objets inanimés. Quand ces indices révélateurs se montrent dans une chose appartenant à la terre, comme dans le bois, le fer ou une pierre polie, c'est la *géomancie*; quand ils se manifestent dans l'eau, c'est l'*hydromancie*; quand dans l'air, c'est l'*aréomancie*; quand dans le feu, c'est la *pyromancie*; quand enfin dans les entrailles des animaux immolés sur les autels des démons, c'est l'*aruspice* (1). »

En second lieu, la divination qui se fait sous l'invocation formelle du démon se subdivise en deux genres. Le premier renferme toutes les vaines pratiques dans lesquelles on observe, pour découvrir l'avenir, les dispositions de certaines choses. Quand on considère le mouvement et la situation des étoiles, on pratique l'*astrologie* (2), dont les adeptes se nomment

(1) La plupart des mots techniques qu'on vient de lire renferment deux éléments radicaux, l'un pour ainsi dire général, l'autre particulier. L'élément général, c'est la terminaison *mancie*, fait de *μαντεια* divination, comme nous l'avons vu; puis l'élément particulier, c'est le mot qui désigne l'objet sur lequel porte cette divination. Ainsi l'on a remarqué *νεκρὸς* mort dans *nécromancie*, divination par les morts; *πύθιο*, emprunté du serpent pythion tué par Apollon, ou fait de *πυθιάζωμαι* interroger, dans *Pythomancie*, divination par l'inspiration d'Apollon pythien, des idoles, du démon; *γῆ* terre dans *géomancie*, divination par des choses terrestres; *ὕδωρ* eau dans *hydromancie*, divination par l'eau; *ἀήρ* air dans *aréomancie*, divination par l'air; enfin *πῦρ* feu dans *pyromancie*, divination par le feu.

On a pareillement remarqué quelques autres mots : *prestige*, de *præsto* employé en italien dans le sens de preste, vif, prompt, et de *agere* agir; chose faite adroitement, subitement; c'est la fascination, l'illusion, proprement l'escamotage. — *Aruspice*, de *ara* autel, et de *inspicere* regarder, observer; action de prédire, ou celui qui prétend prédire l'avenir par l'inspection des entrailles des bêtes offertes sur les autels des idoles. On écrit quelquefois *haruspice*, avec un *h*. Plusieurs dérivent ce mot de *hora*, étale où l'on gardoit les animaux sacrés, et lui prêtent la signification qu'on vient d'expliquer; d'autres le tirent de *hora* heure, et lui font désigner la superstition de ceux qui observent les heures et les jours pour commencer leurs actions.

(2) *Astrologie*, de *ἄστρον* astres, et de *λόγος* discours; science des astres. Ce terme a été pris en mauvaise part, et remplacé par celui d'*astronomie* dans le sens favorable. — *Généthliaque*, de *γενέθλη* naissance, origine, dérivé de *γίνομαι* naître; les astrologues considéroient l'état du ciel à la naissance de l'enfant pour former son horoscope, c'est-à-dire pour prédire ce qui devoit lui arriver dans sa vie. — *Présage*, de *præ* et d'*agere*, faire d'avance, pré-

respondere. » Quandoque verò futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet, et hæc est *divinatio per Pythones*; et ut Isidorus dicit (ibidem), « Pythones à Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi. » Quandoque verò futura prænuntiant per alias figuras vel signa quæ in rebus inanimatis apparent. Quæ quidem si apparent in aliquo corpore terrestri (putà in ligno, vel ferro, vel lapide polito), vocatur *geomantia*; si autem in aqua, *hydromantia*; si autem in

aere, *aeromantia*; si autem in igne, *pyromantia*; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicum*.

Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscentium futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertineret ad astrologos



*genéthliques*, parce qu'ils prennent la situation des astres au jour de la naissance. Quand on étudie le vol ou le chant des oiseaux, les mouvements ou les cris des animaux, l'éternement de l'homme ou les palpitations de ses membres, on se livre à la superstition des augures et des auspices; deux mots faits, l'un de *avium garritus* gazouillement des oiseaux, l'autre de *avium inspectione* examen des mêmes volatiles; le premier se rapportant à la vue, le second à l'oreille, car les choses que l'on consulte principalement dans les oiseaux tombent sous ces deux sens. Après cela, quand on applique à un événement des paroles prononcées comme par hasard, on se sert du présage, ainsi que Maxime Valère le fait comprendre dans le passage suivant, I, 5 : « Toute recherche, toute tentative qui a pour but de découvrir l'avenir touche, dit-il, à la religion par quelque endroit; ainsi, comme l'armée romaine délibérait sur la question de savoir si elle devoit camper ou continuer la marche, le centurion d'une compagnie s'écria : « Toi qui portes l'enseigne, donne-nous un signe, et nous resterons ici ; » les chefs, prenant ces mots pour un présage, résolurent de s'arrêter. » Ensuite, quand on cherche l'avenir dans la disposition des figures qui se rencontrent sur certains corps, on exerce une autre espèce de divination qui se subdivise de cette manière : si l'on étudie les linéaments de la main, c'est la chiromancie, comme qui diroit la divination par la main, car le grec  $\chi\alpha\iota\rho$  veut dire

sentir, présager. J'aurois mieux dériver ce mot de *præ* d'avance, et de la racine *saga* commune à plusieurs langues et qui se retrouve dans l'allemand *sagen*, dire. — *Spathulamancie*, de *spathula*, diminutif de *spatha*, en grec  $\sigma\pi\alpha\theta\eta$  spathule, sorte de palette. On écrit aussi *spatule*.

*Sortilège*, qu'on lira plus tard, se prend le plus souvent dans le sens de charme, d'enchantement, de maléfice; mais nous avons cru pouvoir lui donner la signification qu'indique l'étymologie.

Ces quelques remarques, si simples et si vulgaires qu'elles soient, ne nous paroissent pas sans importance. Les vrais savants recommandent instamment l'étude approfondie des termes, pourquoi? Parce que, sans la parfaite intelligence des termes, point d'idées nettes et claires, partant point de jugemens solides ni de raisonnemens certains, partant point de science. Que d'aperçus, que de notions, que de connoissances ne sont pas renfermées dans les mots! Le plus mauvais dictionnaire est un des meilleurs ouvrages faits par les hommes.

qui et *genethliaci* dicuntur, propter naturalium considerationes dierum. Si verò per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum salus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*, quod dicitur à garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos: in avibus enim hujusmodi præcipuè considerari solent. Si verò hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænocere, hoc vocatur *omen*; et sicut Valerius Maximus dicit (lib. I, cap. 6), « omnium observatio

aliquo contactu religionis innexa est, quoniam non fortuito mota, sed divina providentiâ constare creditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrùm ad alium locum migrarent, fortè eo tempore centurio quidam exclamavit: *Signifer, statue signum, hic optime manebimus*: quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. » Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species: nam ex lineamentis manus consideratis, divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manus, *cheir enim* græcè dicitur *manus*; divinatio verò ex qui-

main ; si l'on examine les signes qui se trouvent à la patte d'un animal, c'est la *spatulamancie*.

Maintenant le second genre de la divination faite sans l'invocation formelle du démon, comprend toutes les pratiques superstitieuses dans lesquelles on étudie les effets produits par certains actes que l'on pose pour découvrir les choses cachées. Quelquefois l'on considère les formes que donnent les points marqués sur un objet : cette superstition rentre dans la *géomancie*. Souvent on examine les figures qu'a formées le plomb fondu jeté dans l'eau, le billet écrit ou non écrit qu'on a pris parmi plusieurs autres, la paille plus courte ou plus longue qu'on a tirée de brins inégaux, le nombre de points qu'on a obtenus en jetant les dés, ou les mots que l'on trouve dans tel et tel endroit à l'ouverture d'un livre : toutes ces vaines manœuvres appartiennent au *sortilège*.

En résumé, la divination forme trois genres. Le premier de ces genres implique l'invocation directe du démon, et comprend l'art criminel des *nécromants*. Le deuxième cherche l'avenir dans le mouvement et la situation de certaines choses, embrassant ainsi les vaines superstitions des *augures*. Enfin le troisième considère l'effet de telle et telle action pour découvrir les choses cachées ; il renferme toutes les vaines pratiques connues sous le nom de *sortilège*. Chacun de ces trois genres contient, comme on l'a vu, plusieurs espèces.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Toutes les sortes de divination que nous venons d'énumérer n'ont qu'une manière générale de pécher, mais elles ont plusieurs manières particulières de faire le mal. Ainsi c'est un bien plus grand crime d'invoquer expressément les mauvais anges, que de faire des choses qui peuvent attirer leur intervention.

2<sup>o</sup> La connoissance des choses futures ou cachées, voilà la fin dernière qui constitue l'idée générale de la divination ; puis les différentes choses

busdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus, *spatulamancia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus seriò sunt ad aliquid occultum inquirendum : sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantia*; sive per considerationem figurarum quæ proveniunt ex plumbe liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedaulis scriptis vel non scriptis in occulto repositis, dum considerantur quæ quis accipiat; vel etiam ex festacis inæqualibus propositis quæ majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quæ plura puncta projiciat; vel etiam dum considerantur quæ sperienti librum occurrat, quæ omnia *sortilège* nomen habent.

Sic ergo patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem (quod pertinet ad *necromanticos*). Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei (quod pertinet ad *augures*). Tertium est, dum fitur aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum (quod pertinet ad *sortes*). Sub quolibet autem horum multe continentur, ut patet ex dictis.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus predictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; motus enim gravior est dæmones invocare, quàm aliqua ficere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis; distinguitur autem diversis speciebus secundum pro-

que l'on considère pour arriver à la connoissance désirée, voilà les objets propres qui en distinguent les espèces.

3° Les objets qu'il consulte dans la divination, l'homme ne les regarde pas comme des signes exprimant des choses à lui déjà connues, mais comme des principes qui doivent lui donner une nouvelle connoissance. Or c'est un point admis que la diversité de principes générateurs diversifie l'espèce, même dans les sciences démonstratives.

## ARTICLE IV.

*La divination qui se fait par l'invocation du démon est-elle défendue ?*

Il paroît que la divination qui se fait par l'invocation du démon n'est pas défendue. 1° Jésus-Christ n'a rien fait qui fût défendu, puisqu'il est écrit de lui, *Pierre*, II, 22 : « Il n'a pas commis le péché. » Or Jésus-Christ a interrogé le démon ; car il lui demanda, *Marc.*, V, 9 : « Comment t'appelles-tu ? » et le démon répondit, *ibid.* : « Je m'appelle *légiôn*, parce que nous sommes plusieurs. » Donc il est permis de demander au démon les choses cachées.

2° Les ames des saints ne favorisent pas ceux qui les interrogent illicitement. Or, comme Saül interrogeoit sur l'issue de la guerre une femme qui avoit l'esprit de python, Samuël lui apparut, dit l'Écriture, *I Rois*, XXVIII, 7 et suiv., et lui fit connoître ce qui devoit arriver. Donc la divination qui se fait en interrogeant les démons n'est pas défendue.

3° Il est permis de demander, à celui qui la sait, la vérité d'une chose dont la connoissance peut être utile. Or il est utile dans certains cas, lorsqu'on a été volé par exemple, de connoître des choses cachées qu'on

pria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

## ARTICULUS IV.

*Utrum divinatio qua fit per invocationes demonum, sit licita.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio qua fit per invocationes demonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum

commisit, secundum illud *I Petr.*, II : « Qui peccatum non fecit. » Sed Dominus à demone interrogavit : « Quod tibi nomen est ? » Qui respondit : « Legio ; multi enim sumus, » ut habetur *Marc.*, V. Ergo videtur quod liceat à demonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur *I Reg.*, XXVIII. Ergo divinatio qua fit per interrogationem à demonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, qua per demones sciri possunt, sicut apparet

(1) De his etiam infra, qu. 96, art. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 156.

peut apprendre du démon. Donc la divination qui se fait par l'invocation du démon n'est pas défendue.

Mais le Seigneur dit, *Deuter.*, XVIII, 10 et 11 : « Qu'il n'y ait parmi vous personne qui consulte les devins... et les pythons (1). »

(CONCLUSION. — Deux choses rendent illicite la divination faite par

(1) Il faut lire tout le passage, d'autant plus que notre saint auteur y empruntera plusieurs citations : « Qu'il ne se trouve parmi vous personne qui prétende purifier son fils ou sa fille en les faisant passer par le feu ; qui interroge les devins, observe les songes et les augures ; qui use de malélices, de sortilèges et d'enchantements ; qui consulte les pythons, ceux qui pratiquent la divination et cherchent à connaître la vérité par les morts. Car le Seigneur a toutes ces choses en abomination. »

Nous avons déjà dit que *Python*, mot qui revient dans ce texte, veut dire serpent, d'après le plus grand nombre des interprètes. Les Grecs adoraient le serpent, non-seulement sous le nom d'*Apollon pythien*, mais encore comme dieu domestique. Théophraste érigea, comme il le raconte lui-même, un autel à un serpent qui s'étoit introduit dans sa maison. « J'ai vu, disoit un Athénien ; j'ai vu, et j'en frémis d'horreur ; j'ai vu un serpent entortillé autour d'un mortier, dieux immortels, quel prodige ? » — « C'en seroit un bien plus grand, reprit Diogène, si le mortier avoit été entortillé autour du serpent. »

Les Romains vénéroient aussi le plus haut des reptiles. Perse nous dit que, chez ce peuple, les dieux domestiques étoient toujours représentés sous la forme de deux serpents. Les légions portoient sur leurs enseignes des dragons, qui avoient la gueule béante et lançoient des flammes. On voyoit le même animal à Constantinople sur le gonfanon nommé *flammatum*, d'où nos pères ont fait *oriflamme* et les Turcs *flambolet* ; on le retrouve sur la bannière de Pendragon, mot qui renferme son nom ; sur l'étendard d'Arthur, ouvrage de l'enchanteur Merlin ; sur le drapeau de Edlhelm, qui fut porté à la bataille de Bedford.

Les Russes, les Lithuaniens, les Borussiens qui habitoient la vieille Prusse, les Samogitiens qui sont restés dans l'idolâtrie jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, nourrissoient et vénéroient les serpents comme leurs dieux domestiques.

Les serpents ailés ou dragons figurent dans tous les contes arabes, persans, indiens, siamois et chinois ; ils forment un puissant moyen de terreur dans les romans de chevalerie, dans Boardo, dans l'Arioste, dans le Tasse même.

D'après les traditions populaires de tous les pays, des dragons, après avoir longtemps ravagé des contrées entières, ont été vaincus par l'intercession d'un saint évêque ou par le courage d'un preux chevalier : tel est celui dont saint Romain délivra Rouen ; tel celui que le brave Gilles de Chin tua près de Namur ; tel celui que le seigneur de Lauriston étouffa dans le Roxboroug-Shire en lui enfonçant dans la gueule un tampon de tourbe enduit de poix ; tel aussi celui dont on voit encore aujourd'hui l'image exposée publiquement dans la ville la plus éclairée du monde, disent ses spirituels chiffonniers, à Paris, rue du Sabot, non loin de la rue du Dragon.

Ces monstres gardoient des trésors dans plusieurs pays. Connus sous le nom de *Foviores* en Bourgogne, en Franche-Comté, en Lorraine, ils portoient sur la tête un diamant, qu'ils ne déposoient que pour boire aux fontaines ; si l'on avoit eu le bonheur de leur enlever cette pierre précieuse, on auroit pu s'emparer des richesses dont ils avoient la garde.

Les Allemands racontent beaucoup de choses merveilleuses sur les dragons. Lord Byron, après avoir décrit dans le *pèlerinage de Childs Harold* les beautés pittoresques de l'ancien château de Drachenfels, ajoute qu'il existe au sujet de ces ruines une tradition fort curieuse qu'il ne raconte pas, mais que voici : « Non loin de Bonn, entre sept montagnes, est un rocher couvert de ruines ; c'est là que se tenoit jadis un énorme dragon, auquel les habitants du pays, alors idolâtres, sacrifioient leurs prisonniers. Parmi ceux qu'ils avoient faits dans une excursion, se trouvoit une jeune chrétienne, qu'ils dévouèrent au monstre. Au lieu de se plandre et de verser des larmes, la jeune fille marcha sans crainte vers l'autre du dragon ;

in inventionem furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem demonum, non est illicita. »

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non invenietur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat. »

(CONCLUSION. — Divinatio quæ fit per dæmo-

l'invocation des démons : son principe et ses suites, le pacte formel fait avec les mauvais anges et les pernicieuses erreurs qui conduisent l'homme à sa perte.)

Deux choses rendent illicite la divination qui s'accomplit par l'invocation des démons. La première de ces choses est le principe de la divination dont il s'agit, c'est le pacte explicite que l'homme fait avec les mauvais anges par leur invocation même. Il est manifeste que ce pacte est illicite, d'où le prophète s'élève contre ceux qui disent, *Is.*, XXVIII, 15 : « Nous avons fait alliance avec la mort et signé un pacte avec l'enfer; » et le péché est encore plus grave, quand on joint à l'invocation de l'esprit impur le sacrifice et les hommages. La seconde chose qui rend illicite la divination faite par l'invocation du démon, ce sont les suites qu'elle entraîne. Comme il cherche partout notre perte quand il annonce la vérité, le père du mensonge veut inspirer à l'homme la confiance dans ses paroles pour le conduire ensuite à des choses contraires au salut. Expliquant ces paroles de l'Évangile, *Luc*, IV, 35 : « Jésus le réprimant lui dit : Tais-toi (1), » saint Athanase écrit, *Orat. cont. Arian.* :

et dès que l'animal furieux s'avança pour la dévorer, elle tira de son sein un petit crucifix qu'elle lui présenta. A cet aspect, le monstre poussa un cri d'effroi, rentra dans sa caverne et disparut pour jamais. Les habitants se convertirent, et une croix marqua encore la place où ce miracle fut opéré (*Histoire et Traité des sciences occultes*, par le comte de Résie). »

Ce monstre, qui prend la fuite à la vue de la croix, n'a pas été inventé : Car « les hommes n'inventent pas, l'invention n'est en eux qu'une perception innée des faits réels, » dit Charles Nodier : « Toute erreur est une vérité dont on abuse, » écrit Bossuet : « Omnia error similitudo veri, » selon la parole de Tertullien. Ce monstre donc, qui se déguise en prenant diverses formes chez les peuples divers, le lecteur l'a reconnu dès le commencement. c'est « le grand dragon..., qui est appelé diable et satan, qui séduit tout le monde, et fut précipité sur la terre avec ses anges (*Apocal.*, XII, 9) ; » c'est le serpent qui dit à la femme dans le paradis terrestre : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal (*Gen.*, III, 5). » — « Tous les dieux des Gentils sont des démons (*Ps.* XCV, 5). »

On doit comprendre maintenant ce que sont les Pythons de l'Écriture sainte ; ce sont les anges de ténèbres. Quand donc les Livres saints nous défendent de consulter les esprits de Python, ils nous défendent de consulter les démons.

(1) *Ibid.*, 33 : « Il y avoit dans la synagogue un homme possédé d'un démon impur, qui jeta un grand cri, disant : Laissez-nous ; qu'y a-t-il entre nous et vous, Jésus de Nazareth ? êtes-vous venu pour nous perdre ? je sais qui vous êtes : le Saint de Dieu. Mais Jésus, le réprimant, lui dit : Tais-toi et sors de cet homme. Et le diable, l'ayant jeté par terre au milieu du peuple, sortit de lui sans lui faire aucun mal. »

Le même fait est rapporté dans les mêmes termes par saint Marc, I, 23 et suiv. On verra

num expressam invocationem, omnino illicita est.)

Respondeo dicendum, quod omnis divinatione quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum, per ipsam dæmonis invocationem. Et hoc omnino est illicitum, unde contra quosdam dicitur *Isa.*, XXVIII : « Dixistis : Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum ; » et adhuc gra-

vins esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. Secunda verò ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim qui intendit perditionem hominum ex bujsumodi suis responsis, etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur, et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius (in *Catal. græcorum Patrum*) exponens illud quod habetur *Luc.*, IV : « Increpavit illum, dicens : Obmutescè, » dicit :

« Quoique l'esprit impur eût dit vrai, le Seigneur réprima ses paroles, de peur qu'il ne joignit à la vérité sa malice et son poison; il voulut aussi nous apprendre que nous devons mépriser ses discours, lors même qu'il semble nous dire des choses conformes aux divins enseignements; car ce n'est pas lui qui doit nous instruire, puisque nous avons l'Écriture sainte. » De même saint Chrysostôme, *Homél. II, de Lazaro*: « Comme le démon lui disoit: Je sais qui vous êtes, Jésus le reprit avec une grande sévérité, nous prescrivant par cette conduite de le fuir et d'écartier ses suggestions, de n'accorder aucune confiance à ses paroles quand même il semble dire la vérité; car nous devons trouver les oracles divins dans l'Écriture sainte, et non dans sa bouche maudite. » Et sur ces mots, *Marc*, I, 24: « Jésus lui parla avec menaces, disant: Fais-toi, » le même Père écrit encore: « Le Fils de Dieu, la vérité même, ne voulut point recevoir le témoignage des esprits immondes: conduite qui nous donne une leçon précieuse, en nous apprenant à ne point croire au démon, quelque vérité qu'il annonce. » Pareillement Victor d'Antioche, *Biblioth. Patrum*, tom. I: « Le Seigneur reprit le démon sévèrement, parce que la vérité n'a pas besoin de son témoignage; d'ailleurs il nous donne un enseignement salutaire, de n'accorder aucune croyance aux anges pervers, lors même qu'ils nous promettent la vérité. »

Je réponds aux arguments: 1<sup>o</sup> Bède dit sur le passage objecté: « Si le Seigneur demande le nom de l'esprit malin, ce n'est pas qu'il l'ignore, ce nom; mais il veut faire connoître la maladie pour qu'on reçoive avec plus de reconnaissance les soins du médecin. » Autre chose est d'interro-

quer notre maître, citant les commentaires des Pères sur ces deux passages, insiste beaucoup sur le précepte que nous ne devons accorder aucune croyance au démon, lors même qu'il parle selon la vérité. C'est que l'ange de ténèbres se change souvent en ange de lumière pour tromper les hommes plus adroïtement, recommandant à l'un la mortification, à l'autre la prière, à celui-ci la fréquentation des sacrements, à celui-là l'entrée en religion. Que d'âmes n'ont pas été séduites par ces sermons fallacieux! La meilleure œuvre peut devenir mortelle, soit par l'abus qu'en on fait, soit par l'orgueil qu'elle inspire, soit par la confiance qu'elle donne dans celui qui la conseille.

« Quamvis vera fateretur dæmon, compecebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget, ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, et si vera loqui videntur; nefas enim est ut cum adsit nobis Scriptura divina, à diabolo instruarimur. » Et Chrysostomus, *Homil. II de Lazaro*: « Dæmones (inquit) sibi dicentes: Nos imas te qui sis, multa cum acrimonia increpavit, nobis prescribens legem ne dæmoni fidamus illo modo, etiamsi aliquid veri nobis dixerit, imò fugiamus eum et aversionem; satifera enim dogmata ex divina Scriptura non ex dæmonum suggestionibus disci debent. » Et semper illud *in Marc.*, I: « Communitus est ei dicens: Omnia hæc: »

« Non voluit veritas (inquit) testimonia spirituum immundorum; unde dogmata satifera nobis datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntiant veritatem. » Et similiter Victor Antiochenus ibi (tom. I. *Biblioth. Patrum*): « Increpavit illum Jesus, quia veritati opus non erat ut per dæmonum testimonia statueretur; quin salutare quoque documentum per hoc nobis tradidit, ne ullam unquam dæmonibus fidem habeamus, etiamsi verba ne dicentibus profiterentur. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Beda dicit, *Luc.*, VIII, « non velut inscius Dominus inquit, sed ut confessus peccato quam tolerabat, virtus carnis gratior emicaret. » Aliud autem:

per le démon quand il se présente lui-même, autre chose de provoquer sa présence en l'invoquant, pour l'interroger sur les événements cachés. Il est quelquefois permis de faire pour l'utilité des autres la première de ces deux choses, surtout quand on peut par la vertu divine forcer l'esprit mauvais de dire la vérité.

2° Saint Augustin dit, *Ad Simpl.*, II, 3 : « Il n'est pas déraisonnable de croire que l'apparition de Samuël ne fut pas produite par la puissance de l'art magique, mais par une disposition secrète de la providence ; il est permis de penser qu'un ordre divin, dont ni la pythonisse ni Saül n'eut connoissance, fit paroître l'esprit du juste pour intimier au roi la sentence qui devoit le frapper. » On peut dire aussi que l'ame de Samuël ne fut pas tirée du lieu de son repos ; mais que le démon forma par ses artifices un fantôme, une vaine apparence qui trompa les regards des spectateurs ; et que l'Écriture donne à cette sorte d'effigie le nom de Samuël, ainsi qu'on donne aux images le nom des personnes ou des choses qu'elles représentent (1).

3° La divination faite par l'invocation du démon peut causer le détri-

(1) Comme il devoit livrer bataille aux Philistins, Saül dit à ses officiers, *I Rois*, XXVIII, 7 : « Cherchez-moi une femme qui ait l'esprit de python, afin que j'aille l'interroger par elle. Et ses serviteurs lui dirent : Il y a à Endor une femme qui a l'esprit de python. » Lorsque Saül se fut rendu près d'elle, cette femme lui dit, 11 : « Qui voulez-vous que je vous fasse venir ? Il lui répondit : Faites-moi venir Samuël. La femme ayant vu Samuël, jeta un grand cri et dit à Saül : Pourquoi m'avez-vous trompée ? car vous êtes Saül. Le Roi lui dit : Ne craignez point ; qu'avez-vous vu ? La femme dit à Saül : J'ai vu un Dieu (un homme divin) qui sortoit de terre.... Et Samuël dit à Saül : Pourquoi avez-vous troublé mon repos en me faisant évoquer ?... » Samuël révéla ensuite le terrible jugement de Dieu, disant entre autres choses à Saül qu'il seroit tué le jour suivant, lui et ses enfants.

Saint Augustin pense, comme on l'a vu, que l'apparition de Samuël ne fut pas produite par la puissance de l'art magique, mais par une disposition secrète de la providence, par un ordre caché de Dieu. Le moyen de vérifier ce décret impénétrable ? Mais qu'on relise le texte sacré : une femme a l'esprit de python ; elle demande : Qui voulez-vous que je vous fasse venir ? puis elle voit Samuël sortir de terre. De qui parle donc l'Écriture sainte dans ce récit ? Elle parle uniquement de la pythonisse ; pourquoi donc lui faites-vous parler de Dieu ? D'ailleurs si Samuël étoit revenu dans ce monde en vertu d'un ordre divin, par une disposition spéciale de la providence, se seroit-il plaint ? seroit-il dit à Saül : « Pourquoi avez-vous troublé mon repos en me faisant évoquer ? » Nous posons ces questions sans les résoudre.

Notre maître ajoute une seconde interprétation : L'ame de Samuël ne fut point tirée du lieu de son repos, dit-il ; mais le démon fit apparoitre un vain fantôme. Les interprètes modernes se jettent avec empressement sur cette explication, parce qu'ils y voient le moyen d'amoindrir

est inquirere aliquid à dæmone, sponte occurrente (quod quandoque licet propter uti italem ætiorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda) ; et aliud est, dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit *ad Simplicianum* (lib. II, qu. 8), « non est absurdum credere, aliqua dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte

magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ Pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justis aspectibus regis, divinam eum sententiam percussurus. » Vel non verè spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura *Samuëlem* appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum, quod nulla unquam

ment du salut éternel. Eh bien, aucun avantage temporel ne saurait compenser le dommage spirituel.

### ARTICLE V.

#### *La divination qui se fait par les astres est-elle défendue?*

Il paroit que la divination qui se fait par les astres n'est pas défendue. 1<sup>o</sup> Il est permis de prédire les effets par la considération de leurs causes. Or les corps célestes sont, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV, la cause de ce qui se fait dans ce monde. Donc la divination qui s'accomplit par les astres n'est pas défendue.

2<sup>o</sup> La science humaine trouve son origine dans l'expérience, dit le Philosophe, *Metaph.*, I, 1. Or l'expérience a fait connoître que l'on peut, par l'observation des astres, prévoir certains événements futurs. Donc il n'est pas défendu d'exercer la divination astrologique.

un peu le merveilleux du prodige d'Endor ; mais il faut qu'ils se résignent à se réjouir seuls. L'ange de l'école a déjà traité la question qui se débat en ce moment ; il nous a dit, I part., Qu. LXXXIX, 8, ad 2 : « Samuël apparut lui-même par révélation divine, selon ce qui est écrit, *Ecclesi.*, XLVI, 23 : « Il s'endormit ensuite dans le tombeau..., et fit connoître au roi la fin de sa vie. » Si l'on n'admettoit pas l'autorité de l'*Écclesiastique*, parce que les Hébreux ne le placent pas au nombre des Ecritures canoniques, on pourroit dire que cette apparition fut produite par les démons. » Le prince des théologiens admettoit donc cette alternative : ou reconnoître que Samuël apparut lui-même à Saül, ou rejeter l'autorité de l'*Écclesiastique*. C'est que ce livre dit de Samuël, *ubi supra* : « Il s'endormit dans le tombeau ; ensuite il parla au roi (à Saül), et lui prédit la fin de sa vie ; sortant de terre, il haussa la voix pour prophétiser la ruine du peuple et la peine de son impiété. » Ces paroles sont claires, formelles, précises ; sont-elles canoniques ? Rien ne le prouvoit au temps de saint Thomas. Saint Cyrille, saint Epiphane, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire pape, saint Léon, saint Ambroise et saint Jérôme avoient bien appelé l'*Écclesiastique* un livre saint, sacré, voire même divin ; mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XVII, 20, que ces termes ne doivent pas s'entendre dans le sens rigoureux, qu'ils ont pour but de déférer à l'*Écclesiastique* une autorité morale plutôt qu'une autorité doctrinale : puis l'Eglise n'avoit pas encore donné son témoignage, et les juifs apportoient une déposition défavorable. Mais aujourd'hui la sentence est portée : le saint concile de Trente, *Sess.* IV, *Decret. de canon. libris*, met l'*Écclesiastique* au nombre des livres canoniques. Aujourd'hui donc, il faut dire avec le saint Livre que Samuël, après s'être « endormi dans le tombeau..., se leva de terre, haussa la voix et parla » lui-même à Saül pour lui prédire sa mort et la ruine du peuple.

temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per demonum invocationem.

#### ARTICULUS V.

*Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita.*

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licet enim est ex consideratione causarum prænantiare effectus, sicut medici ex disposi-

tione ægritudinis prænantiant mortem. Sed corpora caelestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV, cap. *De div. Nomin.* Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in I *Metaphys.* Sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3, ad 4, et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 144, et ad *Galat.*, III, lect. 4.



3<sup>e</sup> La divination est illicite ou permise, selon qu'elle repose ou ne repose pas sur un pacte fait avec le démon. Or, quand on exerce la divination par l'astrologie judiciaire, on ne fait pas de pacte avec le démon, seulement on observe la situation de certains ouvrages de Dieu, des étoiles. Donc la divination par l'astrologie judiciaire n'est pas illicite.

Mais saint Augustin dit, *Confess.*, IV, 5 : « Ami des astrologues, qu'on appelle vulgairement *mathématiciens*, je ne cessois de les consulter, parce qu'ils n'offroient point de sacrifice et ne faisoient aucune prière pour obtenir l'assistance des esprits dans la divination; mais la piété solide et la religion chrétienne ne repoussent et ne condamnent pas moins leurs vaines pratiques. »

(CONCLUSION. — Il est permis de prédire, par l'inspection des astres, les futurs physiques, qui arrivent nécessairement, comme les éclipses; mais chercher à prévoir avec certitude, par les observations sidérales, les futurs fortuits et les futurs libres, c'est une divination superstitieuse et défendue.)

Nous le savons déjà, quand l'homme exerce la divination d'après une opinion fautive ou vaine, l'ange de malice y fait intervenir son action pour engager les âmes dans l'erreur et dans la vanité. Or l'homme exerce la divination d'après une opinion vaine ou fautive, quand il veut prévoir, par l'observation des astres, des choses dont il ne peut obtenir la connoissance par ce moyen. Quels sont donc les événements qu'on peut prévoir par les observations sidérales? Voilà ce qu'il faut examiner.

Il est clair qu'on peut connoître, par les calculs astronomiques, les futurs nécessaires, qui sont soumis aux lois du système planétaire : c'est ainsi qu'on prédit les éclipses. Quant à la connoissance des futurs contingents par l'observation des étoiles, divers auteurs pensent diversement. Quelques-uns disent que, si les astres ne produisent pas, du moins ils signifient les choses qu'on prédit par la contemplation de leurs mouve-

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita in quantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hæc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IV *Confess.* (cap. 5) : « Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum esset eis sacrificium, et nullæ preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur; quod lamen christiana et vera pietas repellit et damnat. »

(CONCLUSIO. — Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est; divinatio verò naturalium futurorum, quæ ex cælestium dispositione necessariò eveniunt, non illicita, sed honesta est.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, divinationi quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem vel falsa opinio utitur, si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per ea cognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras.

Circa præcognitionem verò futurorum contingentium ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent quod stellæ potius significent quàm faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur;

ments et de leurs aspects. Cette opinion ne supporte pas l'examen de la raison. Tout signe corporel est l'effet ou la cause de ce qu'il signifie : s'il en est l'effet, il le désigne comme la fumée désigne le feu ; s'il en est la cause, il le dénonce en en montrant le principe, comme l'arc-en-ciel promet quelquefois le beau temps, parce qu'il est la cause de ce qui le produit (1). Eh bien, les mouvements et les dispositions des corps célestes ne sont pas les effets des événements futurs, rien de plus certain ; d'une autre part, on ne peut les attribuer à une cause générale qui soit quelque chose de corporel, il faut nécessairement les ramener à cette cause universelle qui est Dieu gouvernant tout par sa providence. Mais Dieu règle autrement les péripéties des corps célestes, autrement les évolutions des futurs contingents : il soumet les premières aux lois de la nécessité, si bien qu'elles arrivent toujours de la même manière ; mais il rattache les secondes aux lois de la contingence, en sorte qu'elles se réalisent diversement. On ne peut donc connoître les futurs par l'inspection des astres que dans un seul cas, lorsqu'ils dérivent des corps célestes comme de leur cause. Eh bien, il est deux sortes d'effets qui ne dérivent point ainsi des corps célestes. D'abord tous les effets contingents,

(1) Les commentateurs de saint Thomas discutent longuement sur l'arc-en-ciel, plaidant les uns pour la pluie, les autres pour le beau temps : citant qui le *Genèse* et l'*Éclésiastique*, qui Aristote et Porphyre, qui Ovide et Virgile, qui Sénèque et Scaliger. Il nous semble que l'*à b c* de la physique vaut mieux ici que tant d'érudition.

L'arc-en-ciel annonce la pluie prochaine quand il paraît le matin, et le beau temps, l'au moins l'absence de pluie, pendant une ou deux heures quand il paraît dans l'après-midi. Que faut-il pour qu'on voie briller l'arc-en-ciel ? Trois choses : il faut le soleil pour fournir les couleurs de l'iris dans sa lumière ; un nuage renfermant des gouttes de pluie sous formes de globules sphéroïdales pour décomposer ces couleurs, à l'instar du prisme ; puis un spectateur placé entre les deux, sous un angle un peu plus, un peu moins aigu, pour observer le phénomène. Quand donc je regarde l'arc-en-ciel, puisque je suis entre le soleil et le nuage, j'ai le nuage à l'ouest si le soleil est à l'est, et c'est l'inverse qui a lieu dans le cas contraire. Le matin donc, le soleil étant à l'est, le nuage se trouve à l'ouest ; puis ces rapports sont changés dans l'après-midi. Maintenant, sous nos climats, dans l'Europe occidentale, les nuages pluvieux vont ordinairement de l'ouest à l'est. Lors donc que l'arc-en-ciel se montre le matin, il m'annonce qu'un nuage amoncelé dans la direction de l'occident va prochainement apporter la pluie ; lorsqu'il frappe mes yeux vers le soir, il me dit que la pluie est passée. Voilà tout.

sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus ejus cujus est signum (sicut fumus significat ignem à quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum: sicut iris quandoque significat serenitatem, in quantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quòd dispositiones caelestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum; neque iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quæ sit corporalis: possunt autem reduci in unam causam communem quæ

est providentia divina. Sed alia ratione disponuntur à divina providentia motus et situs caelestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum: quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant; hæc autem, secundum rationem contingentis, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quòd ea inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscantur effectus. Duplices autem effectus ea trahuntur causalitati caelestium corporum. Primum quidem omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus

qui arrivent par accident, soit dans les choses humaines, soit dans les choses physiques. En effet, « l'être par accident n'a pas de cause, » ainsi que le dit le Philosophe, *Metaph.*, VI, 4; surtout il n'a pas de cause physique, telle qu'est la vertu des corps supérieurs; car « ce qui se fait par accident n'est ni être proprement, ni un; » ainsi, que le sol soit ébranlé par la chute d'une pierre, qu'un trésor soit trouvé fortuitement dans un sépulcre par la bêche de l'ouvrier, toutes les choses pareilles ne sont pas unes absolument, mais absolument multiples; tandis que la cause physique, agissant par sa forme et procédant ainsi d'un principe un, arrive toujours à un effet un. Ensuite ne dérivent pas des corps célestes comme de leur cause tous les actes du libre arbitre, faculté de la volonté et de la raison. L'intellect ou la raison n'est ni corps, ni acte d'un organe corporel; et nous devons en dire autant de la volonté, puisqu'elle est dans la raison. Or aucun corps ne sauroit agir immédiatement sur une substance incorporelle; d'où il suit que les corps célestes n'exercent aucune action directe sur l'intellect ni la volonté; prétendre le contraire, ce seroit identifier les sens et l'esprit; aussi le Philosophe, *De anima*, II, 450, reproche-t-il cette conséquence à ceux qui disent : « La volonté est dans l'homme telle que la produit le Père des dieux (c'est-à-dire le soleil ou le ciel). » En conséquence les corps célestes ne sauroient être immédiatement, par eux-mêmes, la cause des opérations du libre arbitre : sans doute ils peuvent incliner, comme cause dispositive, à ces opérations, car ils agissent sur le corps de l'homme et partant sur les forces sensibles qui sont les actes des organes et qui portent aux actes humains; mais comme les forces sensibles obéissent à la raison, cette influence n'impose au libre arbitre aucune nécessité; l'homme peut toujours agir, sous l'empire de la raison, contre l'inclination produite par les corps planétaires.

humanis, sive in rebus naturalibus; quia, ut probatu in VI *Metaphys.* (text. 4 et sequent.), « ens per accidens non habet causam » (et præcipuè naturalem, cujusmodi est virtus cælestium corporum), quia « quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque unum, » sicut quoddam lapide cadente fiat terræ motus, vel quoddam homine fodiente sepulchrum inveniatur thesaurus. Hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa; operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur cælestium corporum actus liberi arbitrii, quod est « facultas voluntatis et rationis. » Intellectus enim (sive ratio) non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in III *De anima* (text. 43 j.). Nullum autem corpus potest imprimare

in rem incorpoream; unde impossibile est quoddam corpora cælestia directè imprimant in intellectum et voluntatem; hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu : quod Aristoteles in lib. II *De anima* (text. 450), imponit his qui dicebant quoddam « talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque » (scilicet sol vel cælum). Unde corpora cælestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii : possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporei organorum, quæ inclinant ad humanos actus; quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in III *De anima* (text. 43 et 47), et I *Ethic.* (cap. ult.), nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem cælestium corporum homo potest per rationem operari.

D'après tout cela, quand on consulte les astres, soit pour prévoir les futurs accidentels ou fortuits, soit pour prédire avec certitude les choses que les hommes doivent accomplir, on agit d'après une opinion fautive et vaine; l'esprit de malice dès lors fait intervenir son action funeste, et cette sorte de divination est superstitieuse et illicite. Mais quand on observe les astres pour connoître des choses que doivent produire les corps célestes, comme les pluies, les sécheresses et les événements pareils, cette divination n'est ni illicite ni superstitieuse (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Ce qui précède résout la difficulté.

2<sup>o</sup> Si les astrologues ont souvent prédit des choses vraies par les observations sidérales, on peut en donner deux raisons. La plupart des hommes suivent dans leur conduite les inclinations corporelles, et partant les

(1) Tous les signes qui annoncent avec quelque certitude l'état futur de l'atmosphère se manifestent dans un seul ordre de fait.

Que se passe-t-il avant la pluie? L'eau se vaporise à la surface du sol, des fleuves et de la mer; la vapeur s'élève dans l'atmosphère, s'interpose entre les molécules de l'air et les éloigne les unes des autres; puis elle augmente de plus en plus, se condense sous l'action du froid et de la pression, revient à l'état liquide et forme des gouttes d'eau qui tombent sur la terre. Considérons un peu les suites de tout cela. D'abord les vapeurs qui s'élèvent dans l'air pénètrent et gonflent les objets perméables à l'eau: de là le sel se fond, les cordes se tendent ou se détordent et les portes refusent de se fermer; puis les choses et l'air lui-même affectent la couleur propre à l'eau, le bleu foncé: de là les arbres paroissent plus verts, les murs plus noirs, les astres moins brillants et quelquefois cernés d'ombres. Ce n'est donc pas, comme on l'a cru, la pâleur des corps célestes qui amène la pluie, mais c'est l'approche et la préparation de la pluie qui fait paroître les corps célestes plus pâles. Ensuite les vapeurs répandues dans l'atmosphère raréfient l'air, et diminuent la masse de cet élément dans un espace donné. Alors mes regards, traversant un milieu moins dense, me montrent les objets plus rapprochés. Enfin l'air raréfié perd de sa pesanteur en raison directe de sa dilatation. En conséquence l'atmosphère exerce une pression moins forte sur tous les objets. Dès lors elle laisse descendre la colonne mercurielle dans le baromètre; puis elle permet aux éléments liquides, dans le corps de l'animal, de se porter vers la circonférence sous la pression du cœur: de là le malaise que l'homme éprouve à l'approche de l'orage, de là aussi les démangeaisons qui donnent tant d'ouvrage au bec et aux pattes des volatiles.

Mais, il faut bien le remarquer, les plus efficaces de ces signes peuvent tout au plus précéder la pluie de 48 heures. La science ne connoît aucune indication tant soit peu certaine, qui annonce l'état de l'atmosphère à une distance de six, de dix jours. Vous prouvez fort bien qu'il pleuvra dans un mois, soit, je le veux: mais au jour donné une nuée d'animalcules, tombant sur l'océan, arrêtera l'évaporation de l'eau avec le rayonnement de la chaleur; mais un coup de vent, soufflant du nord ou du midi, balayera le ciel; mais mille causes imprévues dérangeront vos calculs. Toutes les fois donc qu'on veut prévoir la pluie et le beau temps hors des limites que nous avons tracées, on pratique une divination superstitieuse et défendue.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si verbè aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura que ex celestibus causantur corporibus,

potest siccitates, et pluvias et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera præannuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur. Et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinatio-

influences planétaires (1); un petit nombre, les sages seuls dirigent ces tendances et ces penchants par la raison : les astrologues donc peuvent quelquefois prédire le vrai, surtout dans les événements ordinaires qui s'accomplissent parmi la foule. Ensuite le démon se mêle à leurs prédictions; d'où saint Augustin dit, *Super Gen., ad litt.*, II, 17 : « Quand les mathématiciens astrologues disent vrai, ils suivent une inspiration secrète que l'homme subit souvent à son insu; les malins esprits, qui peuvent prévoir beaucoup de choses dans les affaires humaines, les dirigent dans leurs vaines tentatives, s'efforçant d'affermir et d'étendre le règne de la superstition... Il faut donc pour le bien de la société chrétienne, afin d'éviter de pernicieuses erreurs et dans la crainte de tout commerce avec les démons; il faut, conclut le grand évêque, fuir les astrologues et les devins, surtout ceux qui prédisent des choses vraies. »

## ARTICLE VI.

*La divination qui se fait par les songes est-elle défendue ?*

Il paroit que la divination qui se fait par les songes n'est pas défendue.  
1° Nous pouvons nous servir des enseignements que Dieu nous donne. Or Dieu nous instruit dans les songes; car il est écrit, *Job, XXXIII, 15 et 16* : « Pendant les songes, dans les visions de la nuit, lorsque les

(1) Saint Thomas nous a dit plus haut : Les astres agissent sur le corps de l'homme, et partent sur les forces sensibles qui inclinent aux actes humains. Or la plupart des hommes suivent ces inclinations : les astrologues pouvoient donc, en prévoyant les influences sidérales, prévoir très-souvent les actions des hommes. Voilà le raisonnement de notre saint auteur. Si l'on a trop accordé à l'action des astres dans les siècles passés, on n'y accorde pas assez de nos jours. Nous verrons d'ailleurs que le docteur angélique entend principalement, par action des corps célestes, l'influence des agents atmosphériques, du chaud et du froid, de ce qu'on appelle aujourd'hui le magnétisme et l'électricité. Les savants n'ont jamais rien ignoré : dans le moyen âge, ils expliquoient tout par l'action des corps célestes; dans l'âge des lumières, ils rendent raison de tout par l'électricité. L'un veut l'autre.

nem cœlestium corporum; pauci autem sunt (id est soli sapientes) qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur : et ideo astrologi in multis vera prænantiant, et præcipuè in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes; unde Augustinus in II *Super Genes. ad lit.* dicit (cap. 17) : « Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum et seductorum operatione, qui quædam vera de temporali-bus rebus nosse permittantur; » unde concludit :

« Quapropter bono Christiano, sive mathematici, sive quilibet impiè divinantium, et maximè dicentes vera, cavendi sunt, ne conso tio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. »  
Et per hoc patet responsio ad tertium.

## ARTICULUS VI.

*Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.*

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Ut enim instructio divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur à Deo; dicitur enim *Job, XXXIII* : « Per somnium in

(1) De his etiam *Contra Genes.*, lib. III, cap. 154, et *Opera.* XXXIII, cap. 4.

hommes sont accablés de sommeil et qu'ils dorment dans leur lit; c'est alors que Dieu leur ouvre l'oreille, qu'il les avertit et les instruit de ce qu'ils doivent savoir. » Donc il est permis de se servir de la divination par les songes.

2<sup>o</sup> Deviner par les songes, qu'est-ce autre chose qu'interpréter les songes? Or nous voyons dans l'Écriture que les plus saints personnages ont interprété les songes : ainsi Joseph expliqua ceux de l'échanson et du grand panetier de Pharaon, de même Daniel ceux du roi de Babylone (1). Donc la divination par les songes n'est pas illicite.

3<sup>o</sup> Ce que tous les hommes éprouvent, on ne peut le nier raisonnablement. Or tous les hommes éprouvent que les songes signifient quelquefois les choses futures. Donc on ne peut raisonnablement dénier aux songes cette vertu prophétique; donc il est permis d'y donner attention.

Mais le Seigneur nous dit, *Deutér.*, XVIII, 10 : « Qu'il n'y ait parmi vous personne qui observe les songes. »

(CONCLUSION. — Quand on cherche à connaître l'avenir par les songes

(1) Deux officiers, dont l'un commandoit aux échansons; l'autre aux panetiers de Pharaon, se trouvoient en prison avec Joseph. Ils lui dirent un matin, *Genèse*, XL, 8 et suiv. : « Nous avons eu un songe, et il n'est personne pour nous l'expliquer. Joseph leur répondit : N'est-ce pas à Dieu qu'il appartient de donner l'interprétation des songes? Dites-moi ce que vous avez vu. » Le chef des échansons dit à Joseph : J'ai vu un cep de vigne qui a poussé d'abord des boutons, ensuite des fleurs, puis des raisins mûrs; puis ayant pressé ces grappes de raisins dans une coupe, j'en ai donné à boire au roi. Le chef des panetiers dit à son tour : Je portois sur ma tête trois corbeilles de farine, et les oiseaux du ciel venoient manger dans celle qui étoit sur les autres. Joseph dit au premier qu'il recouvreroit sa charge dans trois jours; et au dernier, qu'il auroit la tête tranchée dans le même espace de temps. Ces deux songes eurent leur cause dans une révélation divine : les premières paroles de Joseph le montrent assez. Or nous verrons dans notre saint auteur qu'il est permis de donner croyance à ces sortes de songes.

Nabuchodonosor avoit oublié le songe qu'il avoit eu. Il commanda vainement aux magiciens chaldéens de le lui rappeler, sous peine de mort. Daniel lui dit, *Dan.*, II, 21 et suiv. : « Les sages, les magies, les devins et les augures ne peuvent découvrir au roi le mystère dont il est en peine. Mais il est dans le ciel un Dieu qui révèle les mystères; il nous a montré, ô roi, les choses qui doivent arriver.... Ce secret m'a été révélé, non par une sagesse naturelle que j'ai et qui ne se trouve pas dans le reste des hommes, mais afin que le roi sût l'interprétation de son songe. » Daniel dit ensuite au roi qu'il avoit vu une grande statue dont la tête étoit d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer et les pieds de fer et d'argile; il ajouta qu'une pierre, roulant de la montagne, avoit frappé dans ses pieds d'argile et réduit en poudre cette statue, et qu'elle étoit elle-même devenue une grande montagne qui couvroit la terre. Enfin le prophète interpréta.

visione nocturna, quando irmit super super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit (scilicet Deus) aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ. » Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitam.

3. Præterea, illi qui interpretantur somnia, propriè utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur *Genes.*, XL; et Daniel interpretatus est somnium regis

Babylonis, ut habetur *Dan.*, II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod commentiter homines experiantur, irrationabile est negare. Sed omnes experiantur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vana est negare somnia habere vim divinationis; ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII: « Non inveniat in te qui observet somnia. »

(CONCLUSION. — Divinatio ex somniis, quæ ex

qui viennent d'une révélation divine ou d'une cause naturelle; soit interne soit externe, ce n'est pas une divination diabolique; mais quand on veut découvrir les événements futurs par des songes provenant d'une révélation diabolique, c'est une divination superstitieuse et défendue.)

Nous l'avons dit plusieurs fois, la divination qui repose sur une opinion fautive est superstitieuse et défendue. Qu'y a-t-il donc de vrai, qu'y a-t-il de faux dans la divination par les songes? voilà la question. Les songes donc sont la cause des événements futurs dans certains cas, lorsqu'ils conduisent l'homme, par la sollicitude qu'ils jettent dans son esprit, à faire ou à éviter telle ou telle chose; puis ils sont les signes des événements futurs dans d'autres circonstances, lorsqu'ils sont produits par la cause qui doit réaliser ces événements, et c'est dans cette hypothèse qu'ils peuvent le plus souvent faire connaître l'avenir. En conséquence il faut examiner quelle est la cause des songes; il faut voir si elle peut produire les événements futurs, ou si elle peut les connaître. Disons donc que la cause des songes est quelquefois intérieure, quelquefois extérieure. La cause intérieure se subdivise en deux. La première est pour ainsi dire animale; elle se révèle en présentant à l'imagination de l'homme, pendant le sommeil, les choses qui ont resté dans sa pensée et son affection pendant la veille (1) : cette cause des songes n'est pas la cause des événements futurs; ces événements dès lors ne peuvent avoir avec les songes que des rapports accidentels, et quand ils s'y trouvent conformes

tout cela de six empires. Ces empires sont, d'après les commentateurs, le royaume de Nabuchodonosor même, le royaume mède-persique, celui d'Alexandre, l'empire romain, l'empire d'Orient et d'Occident, puis le royaume éternel du Messie. Comme le déclare le saint Livre, Daniel expliqua le songe de Nabuchodonosor d'après la révélation de ce Dieu qui est dans le ciel et qui révèle les mystères; il n'y eut donc pas là de divination superstitieuse.

(1) Aristote dit, *De Somniis*, III : « Les images des objets frappent l'imagination non-seulement dans la veille, mais encore et surtout dans le sommeil. Pendant le jour, l'action continuelle des sens et la préoccupation de l'esprit fait disparaître ces images, de même qu'une lumière plus grande semble en éteindre une plus petite; mais pendant la nuit, comme les sens jouissent du repos, les esprits vitaux refluent du dehors au dedans vers le principe de la sensibilité et font ainsi paraître les images dans une vive lumière. »

divina sunt revelatione, aut quavis naturali causa. (interna vel externa); illicita non est; ab ea quæ ex demerito revelatione procedit, superstitiosa et omnino illicita est).

Respondendo dicendum; quod sicut dictum est, divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum à somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, patet cum memò alicujus sollicita. ex his quæ videt in somniis, inheritar ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoque verò somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem

somniis et futuris eventibus; et secundum hoc plurimum præcognitiones futurorum à somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interior, quandoque autem exterior. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, in quantum scilicet occurrunt hominis phantasie in dormiendo; circa quæ ejus cogitatio et affectus fuerint mota in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum; unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et, si quandoque similes con-

c'est l'effet du hasard. La seconde cause intrinsèque des songes est corporelle ; elle consiste en ce que les dispositions du corps forment dans l'imagination des mouvements qui répondent à ces dispositions : ainsi l'homme en qui surabonde dans les humeurs l'élément froid rêve qu'il est dans l'eau ou dans la neige, et voilà pourquoi les médecins disent qu'il ne faut pas négliger les rêves dans l'étude des dispositions intérieures. Maintenant, les songes ont aussi deux sortes de causes extérieures, l'une corporelle et l'autre spirituelle. La cause corporelle impressionne l'imagination de l'homme endormi par l'action de l'air ambiant ou des influences sidérales, de sorte qu'elle produit des songes analogues à l'état de l'atmosphère ou des astres. La cause spirituelle vient quelquefois de Dieu ; car cet Etre provident révèle aux hommes certaines choses dans le sommeil par le ministère des anges ; « S'il est parmi vous, dit-il, *Nomb.*, XII, 6, un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision ou lui parlerai en songe. » D'autres fois le démon suscite dans l'imagination, pendant le sommeil, des images et des fantômes qui révèlent des choses futures à ceux qui ont fait avec lui des pactes illicites.

D'après tout cela, voici ce qu'il faut dire. Quand on cherche à connaître l'avenir par les songes qui viennent d'une révélation divine ou d'une cause naturelle, soit intrinsèque, soit extrinsèque ; lorsque d'ailleurs on ne dépasse pas les limites que peut atteindre cette cause, il n'y a point là de divination superstitieuse et défendue. Mais lorsqu'on veut découvrir l'avenir par une révélation des mauvais anges avec lesquels on fait, soit un pacte exprès en les invoquant, soit un pacte tacite en dépassant la vertu de la cause employée, c'est une divination illicite et superstitieuse (1).

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

(1) Dieu, qui instruit l'homme comme il lui plaît, par lui-même ou par les anges, par la

rant, erit casuale. Quandoque verò causa intrinseca somniorum est corporalis; nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somnia quòd sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem, in quantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continentis, vel ex impressione cœlestis corporis, ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cœlestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundùm illud *Numer.*, XII : « Si quis fuerit

inter vos propheta Domini, in visione apparebit ei, vel per somnium loquar ad illum. » Quandoque verò operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quòd si quis utatur somniis ad præcognoscenda futura secundùm quòd somnia procedunt ex revelatione divina vel ex causa naturali (intrinseca sive extrinseca), quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum cum quibus pacta habentur expressa quia ad hoc invocantur, vel tacita quia huiusmodi divinatio extenditur ad quòd se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.



## ARTICLE VII.

*La divination qui se fait par les augures, par les présages et les autres pronostics est-elle défendue ?*

Il parolt que la divination qui se fait par les augures, par les présages et les autres pronostics n'est pas défendue. 1<sup>o</sup> Si la divination par les augures étoit illicite, les hommes saints ne l'exerceroient pas. Or nous voyons dans l'Écriture que Joseph devoit par les augures; car son intendant dit en parlant de lui, *Gen.*, XLIV, 5 : « La coupe que vous avez dérobée est celle dans laquelle boit mon maître et dont il se sert pour observer les augures; » et Joseph adresse lui-même ces paroles à son frère, *ibid.*, 15 : « Ignorez-vous qu'il n'y a personne qui m'égalé dans la

parole extérieure ou par l'inspiration intérieure, a souvent instruit ses serviteurs par des visions pendant le sommeil; ainsi les songes d'Abimélech, de Jacob, de Laban, de Joseph, de Pharaon, de Salomon, de Nabuchodonosor, de Daniel, de Judas Machabée, de saint Joseph, époux de la sainte Vierge, furent des révélations divines.

Le démon, qui s'efforce d'imiter les œuvres de Dieu pour dérober à son avantage les hommages des hommes, instruit aussi ses sectateurs pendant le sommeil. Tous les idolâtres ont pensé que leurs dieux, c'est-à-dire les anges déserteurs les éclairoient dans des visions mystérieuses; les Égyptiens, les Perses, les Mèdes, les Grecs, les Romains croyoient aux songes, comme y croient encore aujourd'hui les Indiens, les Chinois et les sauvages d'Amérique; les philosophes les plus célèbres, tels que Pythagore, Socrate, Platon, Chrysippe, Hippocrate, Porphyre, l'empereur Julien ont interprété les rêves comme les interprètent encore la plupart des ennemis de l'Église. Nous savons bien que dans ce domaine, ainsi que dans beaucoup d'autres, on a souvent trop accordé au démon; mais ici, le plus ne déduit pas le moins. Il en est des songes comme des sortilèges, dit Bayle; ils renferment moins de mystères que le peuple ne croit, et plus que ne pensent les esprits forts. Les historiens de tous les temps et de tous les lieux rapportent, au sujet des songes et de la magie, tant de faits surprenants, que ceux qui s'obstinent à tout nier montrent peu de sincérité ou beaucoup d'ignorance.

Il n'est pas permis de donner croyance aux songes causés par l'esprit de malice. L'Écriture sainte le défend rigoureusement, *Lévit.*, XIX, 26; *Deutér.*, XVIII, 10; II *Paral.*, XXXIII, 6; *Eclési.*, XXXIV, 7; *Jér.*, XXXIII, 25, etc. L'Église a promulgué, dans le cours des âges, cette défense dans plusieurs conciles.

Maintenant, comment reconnoître l'origine des songes? comment en discerner la cause? D'abord les songes rapportés dans l'Écriture furent accompagnés d'une si vive lumière intérieure ou entourés de circonstances telles, que l'homme ne pouvoit y refuser son assentiment. Ensuite Jésus-Christ a donné à ses disciples le don du discernement des esprits: si l'interruption des anciennes traditions, si l'ignorance cachée sous le nom de science ou de critique ne permet pas aux chrétiens de telle ou telle époque d'user de ce don, à qui la faute?

## ARTICULUS VII.

*Utrum divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.*

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio quæ fit per auguria, et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum,

non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri eâ non uterentur. Sed de Joseph legitur quod auguriis intendebat. Legitur enim *Gen.*, XLIV, quod dispensator Joseph dixit: « Scyphum quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet; » et ipse postea dixit fratribus suis: « An ignoratis

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et *Opusc.*, XXIII, cap. 3 et 5.

science des augures ? » Donc il est permis d'exercer la divination par les augures.

2<sup>o</sup> Les oiseaux connoissent naturellement l'arrivée des temps et des saisons; car le prophète dit, *Jérém.*, VIII, 7 : « Le milan connoît dans le ciel quand son temps est venu; la tourterelle, l'hirondelle et la cigogne savent discerner la saison de leur passage. » Or les connoissances naturelles sont infaillibles et viennent de Dieu. Donc il est permis de servir des connoissances naturelles des oiseaux pour prévoir l'avenir, et c'est précisément en cela que consiste la science des augures.

3<sup>o</sup> L'Écriture sainte, *Hebr.*, XI, 32, met Gédéon au nombre des saints. Or Gédéon, entendant le récit et l'interprétation d'un songe, y vit un présage, et le serviteur d'Abraham, Eliézer agit d'après un pronostic semblable (1). Donc la divination par les présages n'est pas illicite.

Mais le Seigneur nous dit, *Deutér.*, XVIII : « Qu'il ne se trouve personne parmi vous qui observe les augures. »

(CONCLUSION. — Quand la divination par les augures ou par les présages dépasse les effets que leurs causes peuvent produire dans l'ordre de la nature ou de la providence, elle est superstitieuse et illicite.)

(1) Gédéon s'apprétoit à combattre les Madianites à la tête de trente-deux mille hommes. Le Seigneur lui fit réduire ce nombre à trois cents; puis il lui dit dans la nuit : Descendez vers le camp des ennemis; ce que vous entendrez fortifiera votre courage. Lors donc que Gédéon se fut approché des Madianites, il entendit un soldat qui disoit à son compagnon, *Juges*, VII, 13 et suiv. : « J'ai eu un songe; il me sembloit que je voyois comme un pain d'orge mis sous la cendre, qui rouloit en bas et descendoit dans le camp des Madianites; et, rencontrant une tente, il l'a ébranlée, et il l'a renversée et jetée tout-à-fait par terre. Celui à qui il parloit lui répondit : Ce songe n'est autre chose que l'épée de Gédéon, fils de Joas, israélite; car le Seigneur lui a livré entre les mains les Madianites avec tout leur camp. Gédéon ayant entendu ce songe et son interprétation, adora Dieu. Et étant retourné au camp d'Israël, il dit aux siens : Levez-vous, car le Seigneur a livré entre vos mains le camp de Madian. » La victoire fut complète. On voit que Gédéon suivit en tout cela l'ordre de Dieu : où est donc l'opinion vaine et fautive? où est la superstition? où n'est pas plutôt la sagesse et la raison?

Abraham chargea son serviteur d'aller en Mésopotamie chercher une femme à son fils, lui promettant que le Seigneur enverroit un ange devant lui pour aplanir ses voies. Ce serviteur arriva le soir près d'un puits, devant la ville de Nachor. Lorsqu'il eut fait arrêter ses chameaux, il dit, *Gen.*, XXIV, 12 et suiv. : « Seigneur, Dieu d'Abraham mon maître, assistez-moi aujourd'hui, s'il vous plaît, et faites miséricorde à Abraham mon seigneur. Me voici près de cette fontaine, et les filles des habitants de cette ville vont venir puiser de

quod non sit similis mei in augurandi scientia? » Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud *Jerem.*, VIII : « Milvus in cælo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui. » Sed naturalis cognitio est infallibilis, et à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura (quod est augurari), non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum

ponitur, ut patet *ad Hebr.*, XI. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut *Judic.*, VII, dicit; similiter etiam Eliézer servus Abrahamæ, ut legitur *Genes.*, XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non inveniat in te qui observet auguria. » (CONCLUSIO. — Divinare per auguria vel omnia, præter naturæ aut divinæ providentiæ ordinem, superstitiosum et illicitum est.)

Le vol ou le chant des oiseaux, le mouvement ou la disposition des objets que l'on observe dans les augures, ne sont point la cause des événements futurs, rien de plus clair. Ces pronostics ne peuvent donc faire connaître les événements futurs comme la cause fait connaître l'effet; mais il faut qu'ils aient, pour les révéler, la même cause qui les réalise, ou du moins une cause qui les connaisse. Eh bien, la cause des actions dans les animaux privés de raison, c'est l'instinct qui les mène selon les lois physiques, car ils ne sont pas maîtres de leurs actes. L'instinct peut avoir lui-même deux causes : l'une corporelle, l'autre spirituelle. A l'égard de la première, comme l'âme de la brute est purement sensitive et que toutes ses puissances sont l'acte des organes, cette âme est soumise à l'action des corps environnants, principalement des corps célestes. Rien n'empêche donc que certaines actions des animaux ne soient les signes de l'avenir, parce qu'elles peuvent être conformes à l'action des agents qui amènent la réalisation de quelques futurs, aux dispositions des corps célestes et de l'air ambiant (1). Mais il faut le remarquer, ces actions ne se rapportent dans leurs indices révélateurs qu'à deux sortes de futurs : à ceux que réalisent les mouvements des corps célestes, selon ce que nous avons dit dans les articles précédents; puis à ceux qui regardent particulièrement les animaux mêmes : car les agents atmosphériques et les agents

Feu. Que la fille à qui je dirai : Baissez votre seau afin que je boive, et qui me répondra : Buvez et je donnerai aussi à boire à vos chameaux, soit celle que vous avez destinée à Isaac votre serviteur, et je consulterai par là que vous avez fait miséricorde à mon maître. A peine avoit-il fait cette prière, que Rebecca parut, guisa de l'eau et lui donna à boire, à lui et à ses chameaux. Elézer reconnut à ce signe que Dieu l'avoit destinée à Isaac.

(1) Ce passage, ainsi que plusieurs autres, répand un grand jour sur un point important dans la philosophie thomistique. L'ange de l'Ecole dit : « Les corps célestes et l'air ambiant. » Qu'est-ce que cela ? Ce sont les agents atmosphériques et les agents célestes : c'est, d'une part, le chaud et le froid, la sécheresse et l'humidité, la densité et la raréfaction de l'air, l'électricité et le magnétisme ; d'une autre part, le système planétaire et les constellations, les étoiles et la lune, et principalement le soleil. Entendue de cette manière, la physique de saint Thomas n'a plus rien qui ne soit reconnu par la science moderne.

Respondeo dicendum, quòd motus vel garrulus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quòd non sunt causæ futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis : relinquitur ergo quòd si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit in quantum sunt effectus aliquorum causarum quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo moventur in modum nature, non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cætas omnes potentie

sunt actus corporalium organorum, subiectæ eorum animæ dispositioni continentium corporum, et primordialiter cælestium ; et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cælestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet : primum quidem, ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura, quæ causantur per motus cælestium corporum, ut supra dictum est (art. 1 et 6) ; secundò, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliquo modo pertinent ad hujusmodi animalia : consequuntur enim per cælestia corpora cognitionem quandam naturalem et instinctum ad ea quæ

célestes leur donnent une certaine connoissance naturelle et l'instinct des choses nécessaires à leur conservation, par exemple de la pluie et du beau temps, des vents et des accidents pareils. Ensuite l'instinct dans l'animal a deux causes spirituelles : la première, c'est Dieu, comme on le voit dans la colombe qui descendit sur Jésus-Christ, dans le corbeau qui nourrit Elie et dans la baleine qui engloutit et rejeta Jonas; la seconde, c'est le démon, car il se sert quelquefois des actions des bêtes pour engager l'esprit des hommes dans de vaines opinions. Et ce que nous venons de dire des signes donnés par les animaux, il faut le dire des autres augures; seulement les présages exigent une observation particulière : c'est que la parole humaine, qui sert de base à ce genre de divination, n'est pas soumise à la disposition des étoiles; mais elle entre dans le plan de la providence divine et subit quelquefois l'action du démon. Il faut donc enseigner ceci : quand la divination dépasse les effets que la cause des augures peut produire dans l'ordre de la nature et de la providence, elle est superstitieuse et illicite.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Selon saint Augustin, quand Joseph dit à ses frères : « Ignorez-vous que je n'ai point d'égal dans la science des augures, » il ne parla pas sérieusement, mais par jeu d'esprit, s'exprimant peut-être d'après l'opinion que le vulgaire avoit de lui parmi les Egyptiens (1). Cette observation s'applique aux paroles de son intendant.

2<sup>o</sup> Les connoissances que le prophète prête aux oiseaux, dans le texte objecté, se rapportent aux choses qui sont nécessaires à leur conservation, qui les concernent particulièrement. Or il n'est pas défendu d'observer, pour prévoir ces choses, les mouvements et le chant des oiseaux; ainsi l'on peut conclure l'imminence de la pluie, quand on entend le cri fréquent de la corneille.

(1) Joseph devoit son élévation à l'interprétation de trois songes : n'y avoit-il pas là de quoi le faire passer, dans le jugement d'un peuple crédule, pour un habile devin ? Au reste, l'expression de la Vulgate : *Scientia augurandi*, peut désigner tout simplement la perspi-

eorum vitæ sunt necessaria, sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi. Alio modo, instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandum animos hominum vane opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de omnibus, quia verba humana quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponentur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum demonum operationem. Sic ergo dicendum

quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertinere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, superstitiosa est et illicita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum joco dixit, non seriò, referens fortè hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium, respecta eorum quæ ad eas pertinent. Et ad hæc præcognoscenda considerare earum voces et motus, non est illicitum; putà si quis ex hoc quod cornicis frequenter crocitat, prædicat pluviam citò esse futuram.

3° Si Gédéon regarda comme un présage le récit et l'interprétation d'un songe, c'est qu'il y reconnut un événement préparé par la providence divine pour son instruction. Semblablement Eliézer vit un avertissement dans les paroles de Rebecca, parce qu'il avoit prié Dieu de l'éclairer par ce signe.

## ARTICLE VIII.

*La divination par le sort est-elle défendue ?*

Il paroît que la divination par le sort n'est pas défendue. 1° Commentant Ps. XXX, 16 : « Mon sort est entre vos mains, » saint Augustin dit : « Le sort n'est pas une chose mauvaise, mais un signe qui fait connoître dans le doute la volonté de Dieu. »

2° Les choses qui ont été faites par les saints personnages de l'Écriture ne sont pas défendues. Or nous voyons, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau Testament, que les hommes de Dieu ont employé le sort : ainsi Josué, suivant l'ordre du Seigneur, punit, sur l'indication du sort, Achan qui avoit dérobé de l'anathème ; Saül découvrit par le sort que son fils Jonathas avoit mangé du miel ; Jonas, fuyant la face du Seigneur, fut découvert par le sort et jeté dans la mer ; Zacharie fut désigné par le sort pour offrir les parfums, et Matthias nommé de la même manière à l'apostolat (1).

capacité naturelle qui pénètre les secrets, qui découvre les choses cachées. Le terme hébreux admet la même interprétation.

(1) Les Israélites avoient pris la fuite devant leurs ennemis. Josué s'en plaignit au Seigneur. Le Seigneur répondit : J'avois mis l'anathème sur les biens de vos ennemis en défendant d'y toucher, et cependant il en est un parmi vous qui n'a pas craint d'emporter de riches dépouilles ; il dit, *Josué*, VII, 13 et suiv. : « L'anathème est au milieu de vous, Israël ! vous ne pourrez subsister devant vos ennemis, tant que celui qui s'est souillé de ce crime ne sera pas exterminé du milieu de vous. Vous vous présenterez demain au matin chacun dans votre tribu ; et le sort étant tombé sur une des tribus, cette tribu s'approchera par les familles qui la composent, la famille par maisons, et la maison par particuliers. » La chose faite ainsi, le sort tomba sur Achan, qui confessa d'avoir pris sur l'ennemi et rapporté dans sa tente un manteau d'écarlate, deux cents sicles d'argent et une règle d'or.

Saül, poursuivant ses ennemis, fit cette protestation avec serment, *I Rois*, XIV, 24 :

Ad tertium dicendum, quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à divina providentia. Et similiter Eliézer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

## ARTICULUS VIII.

*Utrum divinatio sortium sit illicita.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita. Quia super illud *Psalm.* XXX : « In manibus tuis sortes meæ, » dicit Glossa Augustini : « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem. »

2. Præterea, ea quæ à sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quàm in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse : legitur enim *Josue*, VII, quod Josue ex præcepto Domini judicio sortium punivit Achan, qui de anathemate surripuerat ; Saul etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur *I Reg.*, IV. Jonas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est et in mare dejectus, ut legitur *Jonæ*, I. Zacharias etiam à sorte exiit ut incensum poneret, » ut legitur *Luc.*, I. Matthias etiam est sorte ab apostolis in apostolatam electus, ut legitur *Act.*, I. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3<sup>o</sup> Le combat singulier, qu'on appelle *monomachie* ; le jugement par le feu et l'eau, qu'on nomme *jugement de Dieu* ou *ordalie*, semblent appartenir aux sorts, puisqu'on cherche dans ces épreuves la connaissance d'une chose ignorée. Or il n'est pas défendu de recourir à ce moyen de connoître la vérité ; car nous lisons dans l'Écriture, I *Rois*, XVII, que David combattit contre Goliath dans un combat singulier. Donc la divination par le sort n'est pas défendue.

Mais le livre des décrétales renferme cette réponse du pape Léon IV aux évêques d'Angleterre, *Décret. XXVI, quest. 5* : « Nous rejetons comme

« Maudit soit celui qui mangera avant le soir, jusqu'à ce que je me sois vengé de mes ennemis. » Jonathas son fils, ignorant cette protestation, mangea du miel qu'il trouva dans un bois. Pendant la nuit, Saül consulta le Seigneur, mais il ne reçut point de réponse. Il fit venir les principaux du peuple, les plaça d'un côté et se tint de l'autre avec son fils ; puis il dit, *ibid.*, 41 : « Seigneur Dieu d'Israël, faites-nous connoître d'où vient que vous n'avez point répondu aujourd'hui à votre serviteur. Si l'iniquité est en moi ou en mon fils Jonathas, découvrez-le-nous ; si elle est dans votre peuple, sanctifiez-le. » Le sort désigna Jonathas, qui reconnut avoir mangé du miel.

Jonas reçut l'ordre d'aller prêcher la pénitence à Ninive ; mais, fuyant la face du Seigneur, il s'embarqua pour se rendre à Tharsis. Bientôt un vent furieux souleva les vagues ; et comme la tempête étoit extraordinaire, les mariners, après avoir jeté la charge du navire à la mer, se dirent les uns aux autres, *Jonas*, I, 7 : « Jetons le sort pour savoir d'où ce malheur a pu nous venir. Et ayant jeté le sort, il tomba sur Jonas. »

L'Évangile dit à l'égard de Zacharie, *Luce*, I, 8 et 9 : « Comme il remplissoit devant Dieu les fonctions du sacerdoce dans le rang de sa famille, il arriva par le sort, selon ce qui s'observoit entre les prêtres, que ce fut à lui d'entrer dans le temple du Seigneur pour offrir les parfums. » Sous l'ancienne alliance, on distribuoit par le sort les fonctions particulières des prêtres. Les apôtres suivirent cet usage dans l'élection de Matthias.

Après l'Ascension, les apôtres se réunirent à Jérusalem avec les frères, dans une assemblée qui comptoit à peu près cent vingt personnes. Pierre leur dit qu'il falloit, pour accomplir les Écritures, remplacer Judas dans l'apostolat, en mettant à sa place un de ceux qui avoient suivi Jésus depuis son apparition dans le monde jusqu'à l'Ascension. Deux disciples offroient cette condition, Barsabas et Matthias. Matthias fut choisi de cette manière, *Actes*, II, 24 et suiv. : « Les apôtres se mettant en prière, dirent : Seigneur, vous qui connoissez les cœurs de tous les hommes, montrez-nous lequel de ces deux vous avez choisi pour prendre place dans ce ministère, et dans l'apostolat dont Judas est déchû par son crime, pour s'en aller en son lieu. Alors ils les tirèrent au sort ; et le sort tomba sur Matthias, et il fut associé aux onze apôtres. »

Les faits qu'on vient de lire se sont passés entre Dieu et les saints. Les saints donnent à Dieu toutes les pensées de leur esprit et toutes les affections de leur cœur ; à son tour Dieu donne aux saints les grâces de sa charité sans bornes et les soins de sa providence infinie ; il s'établit entre Dieu et les saints des rapports continuels, un commerce incessant, une douce familiarité, pour ainsi dire une communauté de sentiments et d'intérêts. Qu'on ne s'étonne donc pas si les saints invoquent l'assistance, les lumières, le jugement de Dieu dans tous leurs besoins ! Qu'est-ce qui pourroit nous donner, à nous misérables pécheurs, le droit de traiter aussi familièrement, en quelque sorte de cœur à cœur, avec le souverain Maître du ciel ? Quand les saints de l'Écriture interrogeoient Dieu par le sort, ils avoient la certitude d'obtenir un miracle. Pourrois-je sans folie me promettre la même faveur ?

3. Præterea, pugna pugilum, quæ *monomachia* dicitur, id est singularis concertatio, et judicia ignis et aquæ, quæ dicuntur *vulgaria*, videntur ad sortes pertinere, quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum

Philisthæo singulariter inilisse certamen legitur, ut habetur I *Reg.*, XVII. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est, quod in *Decretis*, XXVI, qu. 5, dicitur : « Sortes quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis, quas patres

des maléfices et des divinations superstitieuses les sorts qu'ont réproûvés les Pères, mais que vous employez pour terminer tous les différends dans vos provinces; nous voulons qu'ils soient condamnés sans réserve et que les chrétiens n'en prononcent plus le nom, et nous défendons d'y avoir recours sous peine d'excommunication.

(CONCLUSION. — Quand on fait dépendre le sort de la disposition des astres ou de l'action des démons, le sortilège est illicite; mais il peut être permis, quand on consulte le jugement divin par le sort, pourvu qu'on ne le fasse pas sans nécessité, contre le respect dû au souverain Être, en appliquant les oracles célestes aux affaires de la terre ou pour conférer les dignités ecclésiastiques.)

Comme nous l'avons dit dans le troisième article, consulter le sort, c'est poser un acte pour découvrir par son résultat quelque chose de caché : quand on veut apprendre à qui revient une chose, soit un bien, soit un honneur, une dignité, une peine, une action, c'est le sort divisoire; quand ce qu'on doit faire, c'est le sort consultatoire; quand ce qui doit arriver, c'est le sort divinatoire.

Or le moyen qu'on emploie pour consulter le sort, les actes humains ne sont pas soumis, non plus que leur résultat, aux dispositions des étoiles. Lors donc qu'on interroge le sort dans la pensée que l'acte employé produira son effet selon la disposition des astres, on agit par une opinion vaine et fautive, dans laquelle le démon ne manque pas de s'ingérer; la divination dès lors est superstitieuse et illicite. Si l'on écarte du sortilège cette première cause, c'est-à-dire l'influence sidérale, on attend nécessairement de la fortune ou d'une cause spirituelle le résultat de l'acte divinatoire. Quand on l'attend de la fortune (ce qui ne peut avoir lieu que dans le sort divisoire), il n'y a là tout au plus que l'emploi d'un moyen futile, qu'un manque de gravité, comme lorsque, dans l'impossibilité

damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia decernimus; quamobrem volumus illas omnino damnari, et nisi inter Christianos notamus nominari, et ne exercentur, sub anathematis interdicto prohibemus. »

(CONCLUSION. — Divinatio per sortes cœlestium dispositioni seu demonum imperio commissas, illicita est; ut verò in Deum sortes referantur, rectè fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.)

Respondedo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 3), sortes propriè dicuntur cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat : et quidem si queratur judicio sortium quid cui sit exhibendum (sive illud sit res possessa, sive sit honor, seu dignitas, seu pena, aut actio aliqua), vocatur *sortes divisoira*; si autem inquiratur quid agere oport-

teat, vocatur *sortes consultoria*; si verò queratur quid sit futurum, vocatur *sortes divinatoria*.

Actus autem hominum, qui inquirantur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis an intentione sortibus utatur quasi hujusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens demonum ingestione; ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quòd sortium actuum expectetur eventus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spiritali causa diligenter. Et si quidem ex fortuna (quod losum habere potest solum in divisoira sorte), non videtur habere nisi fortè vitium vanitatis, sicut si aliquis

d'accomplir un partage amiablement, on en charge pour ainsi dire la fortune en tirant les lots au sort. Quand on attend d'une cause spirituelle la décision du sort, on l'attend quelquefois du démon, comme dans le cas suivant, *Daniel*, XXI, 21 : « Le roi de Babylone s'arrêta à l'embranchement des routes, à la tête de deux chemins; il mêla les flèches pour obtenir une réponse divinatoire; il interrogea les idoles et consulta les entrailles (1) : » ce genre de sortilège est illicite et défendu par les canons. D'autres fois on attend le résultat de Dieu, conformément à cette parole, *Prov.*, XVI, 33 : « Les billets du sort se jettent dans le pan de la robe, mais c'est le Seigneur qui en dispose : » Le sortilège alors n'est pas mauvais en soi, comme l'enseigne saint Augustin; mais il peut conduire au péché dans quatre cas. D'abord lorsqu'on l'emploie sans aucune nécessité; car on semble tenter Dieu, comme le fait comprendre cette parole de saint Ambroise sur *Luc*, I, 9 : « Celui qui est choisi par le sort n'est point soumis au jugement des hommes. » Ensuite quand on recourt au sort dans le cas de nécessité, mais sans le respect dû à Dieu; d'où Bède dit dans son commentaire sur *Actes*, II, 26 : « Si, cédant à la nécessité, l'on croit devoir interroger le sort comme les apôtres, qu'on se souviene qu'ils ne le firent qu'après avoir invoqué le Seigneur et dans l'assemblée des frères réunis. » Après cela, quand on fait servir la céleste parole aux choses de la terre (2); à propos de quoi saint Augustin dit, *Ad inquis. Januarii*, *Epist.* CXIX, 20 : « Sans doute il vaut mieux, dans la consultation

(1) Ezéchiel voit Nabuchodonosor s'avancant dans la direction de la terre promise. Le terrible guerrier se trouve à la tête de deux chemins qui conduisent, l'un à Rabbath dans le pays des Ammonites, l'autre en Judée vers Jérusalem. Suivant l'exemple des généraux payens, pour savoir laquelle de ces deux villes il doit attaquer la première, il en écrit les noms sur deux flèches qu'il met dans un carquois; puis, tirant au sort, il amène celle qui porte le nom de Jérusalem.

(2) La superstition ouvre l'Évangile au hasard, et regarde le premier verset qui lui tombe sous les yeux comme la réponse du sort : voilà ce que notre saint auteur appelle « faire servir les célestes oracles aux choses de la terre. »

non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat. Si verò ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus, sicut legitur *Ezech.*, XXI, quòd « rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit; » et tales sortes sunt illicitæ, et secundùm Canones prohibentur. Quandoque verò expectatur à Deo, secundùm illud *Proverb.*, XVI : « Sortes mittantur in sium, sed à Deo temperantur; » et talis sors secundùm se non est malum, ut Augustinus dicit (ubi suprâ), et in *Decretis*, Causâ XXVI, qu. 2, cap. *Sorte*. Potest tamen

in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primò quidem si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere; unde Ambrosius dicit *super Luc.* (cap. 1) : « Qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. » Secundò, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia Dei sortibus utatur; unde *super Act.* *Apost.* dicit Bède : « Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus (exemplo apostolorum) esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cœtu et precibus ad Deum fufis, egisse. » Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur; unde Augustinus dicit, *ad inquisitiones Januarii* (*Epist.* CXIX, cap. 20) : « Hi qui de paginis evangelicis sortes



du sort, recourir aux pages de l'Évangile qu'aux réponses du démon ; cependant je n'aime pas la coutume d'appliquer les divins oracles aux choses du monde, aux vaines affaires de cette vie. » Enfin, quand on se sert du sort dans les élections ecclésiastiques, parce qu'on doit les faire par l'inspiration du Saint-Esprit ; d'où Bède explique ainsi le passage déjà cité, *Act.*, II, 26 : « Matthias, nommé avant la Pentecôte, fut choisi par la voie du sort, parce que la plénitude du Saint-Esprit n'avoit pas encore été répandue dans l'Église ; mais plus tard les sept diacres furent établis par l'élection des disciples et non par le sort (1). » Il en est autrement des dignités temporelles ; comme elles ont pour objet l'administration des choses de la terre, on peut se servir du sort pour les conférer, de même que pour partager les biens de ce monde.

Ajoutons que, dans le cas de nécessité, l'on peut invoquer par le sort, moyennant le respect convenable, le jugement divin : « Dans un temps de persécution, dit saint Augustin, *Ad Honor.*, *Epist.* CLXXX, lorsque les ministres des autels disputent sur la question de savoir ceux qui doivent rester dans le pays pour que tous ne l'abandonnent pas, et ceux qui doivent prendre la fuite de peur que la mort ne les enlève tous à l'Église ; si la contestation ne peut être terminée d'une autre manière, il me semble qu'il faut faire décider par le sort qui doit rester et qui doit fuir. » Et *De doct. christ.*, I, 28 : « Si vous trouvez dans votre superflu une chose que la charité vous commande de donner à l'indigence, mais que vous ne pouvez donner à deux ; si d'ailleurs deux hommes se présentent, dont ni l'un ni l'autre ne mérite la préférence ni par la pauvreté ni par les rapports que vous avez avec lui, vous ne pouvez rien faire de plus juste que de tirer au sort celui qui doit recevoir votre aumône. »

(1) Le texte original est plus étendu : « Matthias, nommé avant la Pentecôte, fut choisi par le sort pour deux raisons, d'abord parce que la plénitude du Saint-Esprit n'avoit pas encore été répandue dans l'Église, ensuite parce que les apôtres ne voulurent pas s'écarter

legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ut ad dæmonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere. » Quartò, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur ; unde, sicut Beda dicit super *Actus Apost.* (ubi suprâ) : « Matthias ante Pentecosten ordinatus, sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesiam effusa ; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. » Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utantur, sicut et in temporalium rerum divisione.

Si verò necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare ; unde Augustinus dicit in *Epist. ad Honoratum* (Epist. CLXXX) : « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore mancant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia ; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, quæ maneat et qui fugiant, sorte legendi sunt. » Et in I *De doctrina christ.* (cap. 28), dicit : « Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset ; si tibi occurrerent duo quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil justius faceres quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> La réponse se trouve dans ce qui précède.

3<sup>o</sup> Le jugement par le fer rouge ou par l'eau bouillante a pour but de découvrir un crime à l'aide d'un acte posé par l'homme, et rentre dans le sortilège sous ce point de vue; mais il en dépasse l'idée générale sous un autre rapport, en ce qu'on attend dans cette épreuve un effet de la toute-puissance divine, un miracle. Cette divination judiciaire est donc illicite, soit parce qu'elle a pour but de juger les choses cachées qui sont réservées au jugement de Dieu, soit parce qu'elle n'a pas reçu la sanction de l'autorité divine. De là la décision du pape Etienne V, décision rapportée *Décret.*, II, 4 : « Les saints canons n'autorisent pas d'arracher à qui que ce soit, par l'épreuve de l'eau bouillante ou du fer chaud, la confession de son crime; et ce qui n'est point approuvé par les Pères, on ne doit pas le tenter dans une vaine superstition. Quand les crimes sont constants par le libre aveu du coupable ou prouvés par la déposition des témoins, notre autorité nous donne le droit de les juger dans la crainte du Seigneur; mais il faut abandonner à Celui qui voit le fond des cœurs le jugement des crimes cachés. » On doit en dire autant des combats singuliers; seulement cette épreuve se rapproche plus de l'idée générale du sort; car on n'y attend pas un effet miraculeux, à moins que les chances ne soient beaucoup inégales par le courage ou par l'adresse des combattants (1).

de la loi mosaïque; car elle prescrivait l'emploi du sort non-seulement dans le partage des fonctions sacerdotales, mais dans la nomination du grand-prêtre, et l'on pouvoit garder les figures tant que la réalité ne fut pas accomplie. Plus tard les sept diacres ne furent pas tirés au sort, mais choisis par les disciples et ordonnés par les apôtres. »

(1) Pour nous prouver leur haine de l'ignorance et de la superstition, les libres penseurs des temps modernes ne se sont pas contentés d'encourager les manœuvres et les prestiges des Schwedenborg, des Schröpper, des comtes de Saint-Germain, des Cagliostro, des Philidor; ils ont inventé ou plutôt remis en honneur deux moyens de divination : le magnétisme humain et les tables tournantes.

Exercée par l'homme sur l'homme, la magnétisation produit trois effets : d'abord le sommeil, comme un engourdissement léthargique qui résiste aux plus fortes commotions ;

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd iudicium ferri candentis, vel aquæ ferventis, ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit tum sortibus; in quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad iudicanda occulta quæ divino iudicio reservantur, tum etiam quia hujusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, qu. 4, in *Decreto* Stephani Papæ dicitur : « Ferri candentis vel aquæ ferventis examina-

tione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censentur Canones; et quòd sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitionis ad inventionem non est præsumendum. Spontanea enim confessio vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare; occulta verò et incognita illi sunt relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum. » Et eadem ratio videtur esse de lege duallorum, nisi quòd plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

## QUESTION XCVI.

## Des vaines observances.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Les observances de l'art no-  
toire sont-elles défendues? 2° Les observances qui ont pour but d'agir

ensuite l'insensibilité physique, à tel point que les plus cruelles opérations de la chirurgie ne causent aucune douleur; puis l'exaltation des facultés que notre auteur appelle les actes des organes, de l'imagination, de la mémoire et de la pensée. A cela plusieurs ajoutent la transposition des sens, disant que le somnambulisme lucide donne la faculté de voir par l'occiput, d'entendre par l'épigastre ou par une autre partie du corps. Ce phénomène n'est pas prouvé, comme les précédents, par des faits irréfragables.

Quoi qu'il en soit à cet égard, comment s'accomplissent les faits du magnétisme? Lorsque je veux lever un poids de cent livres, une force suffisante, élaborée par les organes de la vie, se rend dans ma main sous l'ordre de ma volonté. Pareillement, quand je veux agir au dehors sur mon semblable, cette force, toujours docile, s'empare de ses organes, les sature et les engourdit sous l'action contraire de l'excès, par un effet semblable à celui du vin pris en trop grande quantité; ainsi paralysés, les sens du magnétisé tombent dans le repos et dans l'inaction; puis les esprits, que rien n'appelle plus à la circonférence, refluent vers le centre de la vie: de là, d'une part, le sommeil et l'insensibilité dans les organes extérieurs; d'une autre part, la surexcitation et le paroxysme dans les puissances intérieures. Niera-t-on l'émission d'une force ou d'un fluide hors de l'homme? mais les faits les prouvent à chaque instant. Dira-t-on que ce fluide ne peut faire naître les phénomènes du magnétisme? mais des causes semblables produisent les mêmes effets dans la catalepsie, dans le somnambulisme naturel et dans l'éthérisation.

Sans prétendre suffisamment expliquer le magnétisme dans ces quelques lignes rapides, nous en attribuons les premiers phénomènes à des agents purement naturels. Mais quand on dépasse la vertu des causes qui le produisent; quand on l'emploie pour découvrir des choses cachées, des trésors enfouis, des faits éloignés, les pensées sacrètes, l'avenir, surtout l'avenir qui n'appartient qu'à Dieu, alors il faut dire avec le Docteur angélique « qu'on agit dans une opinion fautive et vaine, que le démon s'empresse d'ingérer son action pour engager l'esprit des hommes dans l'arnur et dans la vanité, qu'ainsi l'on pratique une divination superstitieuse et illicite. »

Quelques auteurs disent que Rome a condamné le magnétisme comme une œuvre diabolique de sa nature. Cela n'est pas. En 1841, dans une consultation adressée à Rome, le chancelier du diocèse de Fribourg en Suisse, M. Fontana disoit à peu près ceci : Une femme ignorante, privée de toute instruction, surpasse en science, quand elle est magnétisée, les plus habiles médecins : pénétrant tous les secrets de l'anatomie, elle décrit admirablement les organes les plus difficiles à connaître; embrassant du regard toutes les maladies, elle en explique le siège, les causes et la nature, elle en signale les symptômes, les phases et les complications, elle en indique dans les termes de l'art les remèdes les plus simples et les plus efficaces. Quand on lui donne une mèche de cheveux, elle voit à qui ils appartiennent; elle devine à distance où se trouve la personne qui les a portés, ce qu'elle fait, ce qu'elle pense, si elle est malade, comment, pourquoi, depuis quand, dans quelle partie du corps. Elle voit par l'épigastre, elle parle par l'épigastre : « Je doute, poursuivait M. le chancelier, que ces faits soient purement naturels. » Certes! on pourroit douter à moins. On reconnoît la présence du diable à ces signes : l'homme découvre les choses cachées, voit les faits éloignés, sait les sciences qu'il n'a pas étudiées, parle les langues qu'il n'a pas

## QUESTIO XCVI.

*De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de superstitionibus  
observantiarum.

Et circa hoc querantur quatuor : 1° De ob-  
servantiis ad scientiam acquirendam. quæ tra-

sur le corps ou de produire des effets semblables sont-elles défendues ?  
 3<sup>o</sup> Les observances qui ont pour but de connoître les événements heureux ou malheureux sont-elles défendues ? 4<sup>o</sup> Enfin est-il permis de porter au cou des paroles tirées de l'Écriture sainte.

## ARTICLE I.

*Les observances de l'art notoire sont-elles défendues ?*

Il paroît que les observances de l'art notoire ne sont pas défendues (1).

1<sup>o</sup> Une chose peut être illicite de deux manières : en elle-même, comme

appries, s'éleve de terre et reste suspendu dans l'air. Voilà ce que dit le *Rituel romain* : si M. Fontana avoit ouvert ce livre, il y auroit trouvé la réponse qu'il alloit chercher à Rome. Rome répondit : « Il n'est pas permis de magnétiser dans le cas qui est exposé. Même réponse à une consultation pareille envoyée de la Belgique : « Non licet prout casus exponitur. »

Alors on dit que Rome avoit condamné le magnétisme. Oui, dans un cas particulier, posé par les auteurs des consultations ; mais ce cas est imaginaire, fictif, inventé à plaisir. Car, n'en déplaise à Dulaure, à Puysegur, à Mesmer lui-même, jamais magnétisé n'a rien fait de pareil à ce qu'on raconte. Ah ! MM. les barons du Potet seroient trop heureux, s'ils avoient des sujets lucides à ce point. Placez quelque part une sibylle semblable à celle de Fribourg, aussitôt vous verrez les esprits forts accourir de toutes les parties du monde. Où donc cette sibylle a-t-elle jamais existé dans ces derniers temps ?

La question du magnétisme considéré, non dans un cas particulier, mais dans sa nature, reste donc entière : tout le monde l'a compris. S. Em. Mgr Gousset dit dans la *Théologie morale* : « La réponse donnée à M. le chancelier de Fribourg ne paroissant point absolue, nous avons cru devoir, en 1842, consulter le Saint-Siège sur la même question, demandant si, *sepositis rei abusibus rejectoquæ omni cum dæmonis fœdere*, il étoit permis d'exercer le magnétisme animal ou d'y recourir, en l'envisageant comme un remède que l'on croit utile à la santé. Cette consultation n'a pas eu jusqu'ici (1850) d'autre résultat que la lettre suivante, que S. Em. le cardinal Castracane, grand pénitencier, a bien voulu nous écrire en français, sous la date de 1843 : «.... Je vous prie d'observer que la question n'est pas de nature à être décidée de si tôt, si jamais elle l'est, parce qu'on ne court aucun risque à en différer la décision, et qu'une décision prématurée pourroit compromettre l'honneur du Saint-Siège ; que tant qu'il a été question du magnétisme et de son application à quelques cas particuliers, le Saint-Siège n'a pas hésité à se prononcer, comme on l'a vu par celles de ses réponses qui ont été rendues publiques par la voie des journaux. Mais à présent il ne s'agit pas de savoir si, dans tel ou tel cas, le magnétisme peut être permis ; mais c'est en général qu'on examine si l'usage du magnétisme peut s'accorder avec la foi et les bonnes mœurs. L'importance de cette question ne peut échapper ni à votre sagacité ni à l'étendue de vos connaissances. » Mgr. Gousset conclut que, les abus écartés, « on doit tolérer l'usage du magnétisme, jusqu'à ce que Rome ait prononcé. »

Ce qu'on vient de dire du magnétisme peut s'appliquer aux tables tournantes. Ce phénomène nous paroît naturel dans ses premiers effets ; mais il prête un accès facile au démon, non-seulement parce qu'il touche aux choses occultes, mais encore parce qu'il dépend du fluide nerveux. Le fluide nerveux, les fluides impondérables sont comme les liens qui unissent le monde spirituel et le monde corporel.

(1) L'art notoire est la méthode de devenir savant sans étude ni travail.

Cet art remonte, par une généalogie aussi authentique que celle de la franc-maçonnerie,

duntur in arte notoria. 2<sup>o</sup> De observantiis qua  
 ordinantur ad aliqua corpora immutanda. 3<sup>o</sup> De  
 observantiis quæ ordinantur ad conjecturas su-  
 mendas fortuniorum vel infortuniorum. 4<sup>o</sup> De  
 suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

## ARTICULUS I.

*Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illi-  
 citum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti  
 observantiis artis notoriæ non sit illicitum.

l'homicide ou le vol; puis dans sa fin, comme l'aumône donnée par vaine gloire. Or les observances de l'art notoire ne sont pas illicites en elles-mêmes, puisqu'elles consistent dans des jeûnes et dans des prières; elles ne le sont pas non plus dans leur fin, puisqu'elles ont pour but l'acquisition de la science. Donc les observances de l'art notoire ne sont pas illicites.

2° L'Écriture dit des quatre jeunes Israélites qui observoient l'abstinence dans le palais de Nabuchodonosor, *Daniel*, I, 17 : « Dieu leur donna la science et la connoissance de tous les livres et de toute la sagesse. » Or les observances de l'art notoire se résument dans l'abstinence et le jeûne. Donc elles produisent leur effet par la vertu divine; donc elles ne sont point défendues (1).

Jusqu'à Salomon : le plus sage des hommes, ayant acquis toute sa science dans une seule nuit, voulut bien marquer dans un petit livre, pour le bien des générations futures, les moyens qui lui firent obtenir un si beau résultat.

Pour devenir aussi savant qu'un membre de l'institut de France, il faut faire ceci : s'approcher des sacrements en commençant par une confession générale, jeûner au pain et à l'eau tous les vendredis et faire de fréquentes prières pendant sept semaines; ensuite réciter d'autres oraisons, prononcer des mots barbares, adorer des images étranges les sept premiers jours de la nouvelle lune, au lever du soleil, pendant trois mois; enfin choisir un jour où l'on est plein de dévotion, se mettre à genoux dans une église ou dans un champ et réciter trois fois le premier verset de l'hymne *Veni, Creator Spiritus*. Cela fait, on a toute la science des prophètes et des apôtres. Lorsque les partisans de l'art notoire assurent que Salomon fit tout cela, ils rappellent l'histoire de la sainte Vierge disant le chapelet lorsqu'elle fut saluée par l'ange Gabriel. Au reste, on a compris l'économie du programme : les oraisons, les prières, les jeûnes, les sacrements doivent, d'une part, gagner la confiance des âmes simples, de l'autre rendre le culte le plus agréable au démon par la profanation des choses saintes. L'ange de ténèbres se transforme presque toujours en ange de lumière.

La faculté de Théologie de Paris condamna l'art notoire en 1320, et le pape saint Pie V censura deux siècles plus tard un ouvrage publié par Gilles Bourdin sur cette superstition criminelle.

Il est un autre art qui a beaucoup de ressemblance avec celui-là; c'est l'art angélique, qui enseigne les moyens de recevoir la science des anges, soit directement dans des apparitions corporelles, soit d'une manière plus éloignée par voie d'extase ou d'élévation. Il faut également profaner les choses saintes pour obtenir ces communications surnaturelles, je voudrais dire diaboliques.

L'art de saint Paul prescrit les mêmes moyens pour arriver au même but. Les adeptes nous assurent que cet art fut révélé par l'Apôtre après son ravissement dans le troisième ciel; mais il est constant que l'Apôtre n'a pas raconté ce qu'il vit dans son extase, puisqu'il dit lui-même qu'il entendit des choses ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de raconter.

On peut voir sur ces arts funestes Delrio, *Disquis. magic.*; Thiers, *Traité des superstitions*.

(1) Lorsque les Juifs furent conduits à Babylone, Nabuchodonosor fit choisir parmi eux

Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : uno modo secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria secundum genus operis, non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum; ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, *Dan.*, I, legitur quod « pueris abstinensibus dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. » Sed observantia artis notoriae sunt secundum aliqua jejunia et abstinensias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortitur ars illa effectum; non ergo illicitum est eâ uti.

☞ S'il n'est pas permis d'interroger le démon sur l'avenir, c'est qu'il ne le connoît pas, mais Dieu seul. Or le démon connoît les vérités des sciences : car les sciences ont pour objet les choses qui existent nécessairement et toujours ; et puisque ces choses sont connues de l'homme, elles le sont à plus forte raison du démon, qui a beaucoup plus de pénétration dans l'esprit, dit saint Augustin. Donc il ne seroit pas défendu de recourir à l'art notoire, alors même qu'il produiroit ses effets par la vertu du démon.

Mais le Seigneur nous dit, *Deutér.*, XVIII, 10 : Qu'il ne se trouve parmi vous personne qui interroge les morts pour apprendre d'eux la vérité. » Or, d'une part, le Seigneur défend d'interroger les morts sur la vérité, parce que cette consultation ne peut mener au but sans le concours des démons ; d'une autre part, l'art notoire a pour but de faire connoître la vérité par un pacte avec les anges de ténèbres. Donc il n'est pas permis de recourir à l'art notoire.

(CONCLUSION. — Il n'est pas permis de recourir à l'art notoire, parce qu'il prescrit des moyens illicites et inefficaces.)

L'art notoire est illicite et inefficace. D'abord il est illicite. En effet il prescrit, pour acquérir la science, des moyens qui ne peuvent la donner, comme l'inspection de certaines figures, l'articulation de paroles incomprises et la pratique de choses pareilles. Les moyens prescrits par cet art n'agissent donc pas comme causes, mais comme signes ; et puisque ces signes n'ont pas été établis par Dieu comme ceux des sacrements, ils sont

quatre jeunes gens pour les instruire dans la langue et dans les sciences des Chaldéens. Il ordonna de leur servir, dans son palais, des viandes et du vin qu'on lui servoit à lui-même ; mais les jeunes Israélites, Daniel, Ananias, Misael et Azarias refusèrent de toucher à ces mets ; plein de respect pour la loi divine, ils ne mangèrent que des légumes et ne buvoient que de l'eau. Pour récompenser leur fidélité, non-seulement Dieu leur donna les avantages et la santé du corps, mais il éclaira leur intelligence et leur fit faire d'étonnans progrès dans les sciences chaldéennes. Après trois années d'étude, lorsqu'ils furent admis en sa présence, « le roi trouva dans eux, dit Daniel, *ubi supra*, 20, dix fois plus de lumières qu'il n'en avoit trouvé dans tous les devins et tous les mages répandus par tout son royaume. »

3. Prætereâ, ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (qu. 95, art. 1). Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate et semper, quæ subiacent humanæ cognitioni et multò magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit (lib. *De divinat. dæmonum*, cap. 3 et 4), ut et lib. II *Super Gen. ad lit.* (cap. 17): Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoriâ, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII: « Non inveniatur in te qui quærat à mortuis veritatem, » quæ quidem inquisitio innititur

auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quæ iam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

(CONCLUSIO. — Arte notoria uti nulla modo licet, cum falsa et superstitiosa sit.)

Respondeo dicendum, quòd ars notoria est illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habent secundum se virtutem causandæ scientiam, sicut inspectio quarundam figurarum, et prolapsio quarundam ignotorum verborum et aliis hujusmodi. Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitus institutis, sicut

vides et destitués de toute énergie intrinsèque; dès-lors ils ne peuvent avoir d'autre effet, comme le dit saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 20, « que de former et d'exprimer symboliquement des pactes et des alliances avec les démons : » — « le chrétien doit donc, conclut le même Père, *ibid.*, 23, fuir et repousser les pratiques de l'art notoire comme des superstitions vaines et pernicieuses. » Ensuite cet art est inefficace. Puisqu'il néglige les moyens qui donnent la science naturellement, les recherches et l'instruction, celui qui se livre à ses pratiques en attend nécessairement le résultat de Dieu ou du démon. Or si quelques personnages privilégiés ont obtenu de Dieu la sagesse et la science par infusion supérieure, comme l'Écriture l'enseigne de Salomon (†); si le divin Maître dit à ses disciples, *Luc*, XXI, 15 : « Je vous donnerai moi-même une bouche à laquelle vos ennemis ne pourront résister, » ce don céleste n'est accordé ni à tous les hommes ni sous la condition de certaines observances; mais il est réparti selon le bon plaisir du Saint-Esprit : « A l'un est donné, dit l'Apôtre, I *Cor.*, XII, 8, la parole de sagesse par l'Esprit, à l'autre la parole de science selon le même Esprit...; c'est un seul et même Esprit qui fait toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il lui plaît. » Quant au démon, son pouvoir ne va pas, comme nous l'avons

(†) Comme Salomon avoit offert mille holocaustes à Gabaon, le Seigneur lui apparut en songe pendant la nuit et lui dit, III *Rois*, III, 5 : « Demandez-moi ce que vous voulez que je vous donne. » Salomon répondit, *ibid.*, 9 : « Je vous supplie de donner à votre serviteur un cœur docile, afin qu'il puisse juger votre peuple et discerner entre le bien et le mal. » Et, le Seigneur lui dit : Parce que vous n'avez pas demandé de longues années en de grandes richesses, « je vous ai déjà fait selon votre parole; je vous ai donné un cœur si plein de sagesse et d'intelligence, qu'il n'y a jamais eu d'homme avant vous qui vous ait égalé et qu'il n'y en aura point après vous qui vous égale. » Ces paroles générales ne repoussent pas toute exception; si les apôtres n'égalèrent pas Salomon dans les sciences naturelles et politiques, tout en l'égalant dans les sciences divines, Moïse ne lui fut inférieur dans aucune de ces sciences.

Le même fait est raconté dans les mêmes termes, II *Paral.*, I, 7 et suiv.; seulement, ici, le Seigneur promet à Salomon de lui donner non-seulement la sagesse et la science, mais « tant de biens, tant de richesses et tant de gloire que nul roi ne l'aura égalé avant lui ni ne l'égalera après. »

sunt sacramentalia signa : unde relinquitur quòd sint supervacua signa, et per consequens pertinentia « ad pacta quòdam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata; » et ideo ars notoria « penitus est repudianda et fugienda christiano, » sicut et alie « artes nugariorie vel noxiæ superstitionis, » ut Augustinus dicit, II *De doctrina christ.* (cap. 23). Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cùm enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem (scilicet adveniendi vel addiscendo), consequens est quòd iste effectus vel expectetur à Deo vel à dæmonibus. Certum est autem aliquòs à Deo sapientiam et scientiam

per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III *Reg.*, III, et II *Paralip.*, I. Dominus etiam discipulis suis dixit, *Luc.*, XXI : « Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri; » sed hoc donum non datur quibuscumque aut cum certa observatione, sed secundùm arbitrium Spiritus sancti, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Alii quidem datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundùm eundem spiritum; » et postea subditur : « Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. » Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte

prouvé, jusqu'à porter la lumière dans l'intelligence de l'homme; puis donc que la science s'acquiert par cette illumination, nul ne l'a jamais reçue de l'ange des ténèbres. Aussi l'évêque d'Hippone dit-il, *De Civit. Dei*, X, 5 : « Porphyre avoue que les œuvres théurgiques (diaboliques) ne purifient point l'intelligence, ne lui donnant rien qui puisse l'aider à voir son Dieu ni à percevoir les choses vraies, » parmi lesquelles figurent les théorèmes des sciences. Il est vrai que le démon pourroit à l'aide de la parole, par l'enseignement oral, révéler les éléments des connoissances humaines; mais ce n'est pas là ce qu'on veut obtenir par l'art notoire.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il est bon, sans doute, d'acquérir la science; mais il n'est pas bon de l'acquérir par des moyens coupables, et c'est là ce qu'on cherche dans les pratiques de l'art notoire.

2<sup>o</sup> Quand les jeunes Israélites observoient l'abstinence dans le palais de Nabuchodonosor, ils ne suivoient point les vaines pratiques d'une superstition coupable, mais les saints préceptes de la loi divine, ne voulant pas souiller leur ame par les mets des Gentils. Ils méritèrent par leur obéissance de recevoir la science d'en haut, conformément à cette parole, *Ps. CXVIII*, 100 : « J'ai plus connu que les vieillards, parce que j'ai cherché vos commandements. »

3<sup>o</sup> C'est un péché d'interroger les démons sur l'avenir, non-seulement parce qu'ils ne le connoissent pas, mais encore parce qu'on se met en relation avec eux; ce qu'on fait aussi dans l'art notoire.

(qu. 106, art. 3); *acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectûs: et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit: unde Augustinus dicit in X De Civit. Dei (cap. 5): « Porphyrium fateri theurgicis teletis (id est operationibus dæmonum) animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perscipienda ea quæ vera sunt, » qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones, hominibus colloquentes, exprimere verbis aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quæritur per artem notoriam.*

*Ad primum ergo dicendum, quòd acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo*

*indebito, non est bonum, et hunc finem intendit ars notoria.*

*Ad secundum dicendum, quòd pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibus gentilium; et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam, secundum illud Psalm. CXVIII: « Super senes intellexi, quia mandata tua quæsi. »*

*Ad tertium dicendum, quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc quòd ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis inbitam, quæ etiam in proposito habet locum.*



## ARTICLE II.

*Les observances qui ont pour but d'agir sur le corps, de rendre la santé ou de produire des effets semblables, sont-elles défendues ?*

Il paroît que les observances qui ont pour but d'agir sur le corps, de rendre la santé ou de produire des effets semblables, ne sont pas défendues (1). 1° Il est permis de se servir des propriétés naturelles des corps pour obtenir les effets qu'elles peuvent produire. Or les choses naturelles ont des propriétés cachées dont les hommes ne peuvent donner la raison : telle est la vertu qu'a l'aimant d'attirer le fer, telles sont d'autres forces dont parle saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 5 et 6. Donc il est permis d'employer les choses naturelles pour agir sur le corps, pour produire tous les effets dont il s'agit dans cet article.

2° Comme les corps naturels subissent l'action des agents célestes, de même les corps artificiels produits par l'art, comme les images, les figures et les signes qui représentent les choses. Or l'action des agents célestes donne aux corps naturels des propriétés cachées conformes à leur nature. Donc les corps artificiels reçoivent aussi de la même action des vertus secrètes ; donc il est permis d'user de ces forces pour obtenir ce qu'elles peuvent produire.

3° Les démons peuvent, comme l'enseigne saint Augustin, *De Trin.*,

(1) Les observances dont va parler notre saint auteur sont tous les moyens qu'on emploie pour agir sur le corps, bien qu'ils n'aient pas la vertu de produire naturellement l'effet désiré : ce sont les philtres, les enchantements, même les malélices qui doivent faire naître la sympathie ou l'antipathie, l'amour ou la haine ; ce sont les amulettes et les talismans que l'on porte sur soi pour prévenir les maladies, chasser la peste, conjurer le choléra ; ce sont les vains remèdes et les recettes absurdes qui ont pour but d'étancher le sang, de fermer les plaies, d'éteindre la fièvre, d'arrêter l'atrophie, de guérir les entorses, d'assainir les étables et de bannir les sorcelleries ; ce sont mille sortes de figures, de caractères et d'emblèmes joints à des mots barbares, à des prières sacrilèges, que l'on met en œuvre pour opérer des guérisons merveilleuses ; ce sont en un mot toutes les pratiques criminelles exercées par ces misérables qui, principalement chez les peuples dits éclairés, se servent de la sorcellerie pour voler plus sûrement.

## ARTICULUS II.

*Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatae (puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi), sint illicitae.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod observationes ordinatae ad corporum immutationem (puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi), non sint illicitae. Licet enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia quae Augustinus

enumerat, XXI *De Civit. Dei* (cap. 5 et 7). Ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus celestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes, ex impressione celestium corporum. Ergo et corpora artificialia (puta imagines) sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus celestibus ad aliquos effectus causandos ; ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, demones etiam possunt mult-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 42, art. 4, ad 2 ; et II ad *Cor.*, XI.

III, 8 et 9, faire subir aux corps toutes sortes de transformations et de changements. Or la vertu des démons vient de Dieu. Donc il est permis de se servir de leur vertu pour produire des changements dans le corps.

Mais l'évêque d'Hippone dit, *De doct. christ.*, II, 20 : « On doit mettre au nombre des superstitions les pratiques de l'art magique, et les ligatures, et les remèdes réprouvés par la science médicale, que ce soient des charmes, des figures qu'on appelle *caractères*, ou d'autres choses que l'on attache et suspend au corps. »

(CONCLUSION. — Quand les observances peuvent produire naturellement l'effet désiré, elles ne sont pas illicites ; mais elles sont superstitieuses et défendues, quand elles n'ont pas en elles-mêmes la vertu de produire cet effet.)

Il suffit d'examiner une chose dans les observances dont il s'agit en ce moment : lorsque le moyen employé peut amener naturellement le résultat désiré, rien ne défend d'y recourir, car il est permis de poser les causes naturelles pour obtenir leurs effets ; mais quand on voit que le moyen ne sauroit produire le résultat, on ne s'en sert pas comme d'une cause, mais comme d'un signe ; et dès-lors il exprime ou forme symboliquement un pacte avec le démon. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 6 : « Quand les démons se rendent à l'appel de créatures qui sont l'ouvrage de Dieu, non le leur, ils sont attirés diversement selon la diversité de leur génie, non par les aliments comme les animaux, mais par des signes comme les esprits, par des symboles souriant au caprice de chacun, par différentes sortes de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de rites et d'enchantements (1). »

(1) « Et pour que les hommes les attirent, continue saint Augustin, ils commencent par séduire les hommes, soit en versant dans leur cœur un poison secret, soit en leur offrant l'appât de perfides amitiés ; ils se font ainsi un petit nombre de disciples qui deviennent les maîtres des autres. Car au commencement, s'ils ne l'avoient dit eux-mêmes, on n'auroit pu

pliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus, III *De Trin.* (cap. 8 et 9). Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad alias hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II *De doctrina christ.*, quod « ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præsentationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis. »

(CONCLUSIO. — Observaciones causarum ad suos effectus adhibitæ non sunt illicite, quanquam vane, si causæ eæ ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.)

Responsio dicendum, quod in his quæ sunt

ad aliquos effectus particulares inducendos, eo siderandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare ; sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa et sic pertinent ad pacta significationum cum demonibus inita. Unde Augustinus dicit, XXI *De Civit. Dei* (cap. 6) : « Illicuntur demones per creaturas quæ non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quæ cujusque delectationi congruant, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Quand on emploie purement et simplement les choses naturelles pour obtenir les effets qu'on leur attribue, il n'y a là rien de superstitieux ni d'illicite; mais quand on y joint des mots, des caractères ou des signes qui ne peuvent évidemment produire l'effet, c'est une pratique illicite et superstitieuse.

2<sup>o</sup> D'une part, les corps naturels agissent par leur forme substantielle; d'une autre part, ils reçoivent cette forme de l'action des agents célestes: il est donc vrai que les agents célestes donnent aux corps naturels des propriétés actives. Mais les formes des corps artificiels viennent de la conception de l'artisan; et comme elles ne sont autre chose, selon le Philosophe, que la disposition, l'ordre et la figure, elles n'ont point la vertu naturelle qui produit l'action. Les corps artificiels n'ont donc pas comme corps artificiels, mais comme substance renfermant une matière naturelle, la vertu qu'ils reçoivent des agents célestes. Porphyre dit dans saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 11<sup>o</sup>: « En combinant selon les calculs astronomiques des parties d'animaux, des herbes et des pierres avec des sons, des mots, des figures et des emblèmes, les hommes font des talismans qui reçoivent des astres la vertu de produire différents effets; » mais le philosophe païen se trompe: les prestiges de la magie ne s'opèrent pas par l'action des corps célestes: « Ils sont, dit l'évêque d'Hippone, *ibid.*, l'œuvre des démons, qui se jouent des âmes séduites par leurs artifices. » En conséquence les images dites astronomiques agissent par l'opération des mauvais anges; la preuve en est qu'elles doivent porter certains caractères destitués de toute énergie propre, car une figure tracée

savoir quelles sont les choses qu'ils aiment ou détestent, les noms qui les attirent et les subjuguent; ce sont eux qui ont enseigné la magie et ses prestiges. Ils aspirent surtout à posséder le cœur des mortels, et pour s'en emparer, ils se transforment en anges de lumière. »

Ad primum ergo dicendum, quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum; si verò adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel alia quæcumque variæ observationes, quas manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cælestium corporum; et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cum nihil aliud sint quàm compositio, ordo et figura, ut dicitur in II *Physic.* (text. 46), non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quòd ex impressione cælestium cor-

porum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solùm secundùm materiam naturalem. Falsum est ergo quòd Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 11), « Herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cæli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis, » quasi effectus magicarum artium ex virtute cælestium corporum provenirent; sed sicut Augustinus ibidem subdit, « totum hoc ad demones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. » Unde etiam imagines, quas *astronomicas* vocant, ex operatione demonum habent effectum; cujus signum est quòd necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter nihil operantur: non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distan-

n'est pas un principe d'action. Au reste, les images astronomiques diffèrent des images nécromantiques en ceci : les images nécromantiques renferment des invocations formelles de l'ange pervers, et font contracter avec lui des pactes exprès; mais les images astronomiques font former avec la puissance infernale, par des figures et des caractères, des pactes tacites.

3<sup>o</sup> Le domaine de la Majesté suprême est tel, que Dieu peut se servir du démon pour tout ce qu'il lui plaît; mais l'homme a reçu l'ordre de lui faire la guerre, et non le pouvoir de s'en servir comme il veut. Il n'est donc pas permis à l'homme de recourir à son secours d'aucune manière, ni par pacte tacite, ni par pacte exprès.

### ARTICLE III.

*Les observances qui ont pour but de connoître les événements heureux ou malheureux sont-elles défendues ?*

Il paroît que les observances qui ont pour but de connoître les événements heureux ou malheureux ne sont pas défendues (1). 1<sup>o</sup> Les maladies

(1) Ces observances comprennent les signes de l'avenir, les pronostics des événements funestes ou fortunés. C'est tantôt un accident insolite, un fait surprenant qui révèle les secrets de la destinée; tantôt les lieux, les circonstances, les temps, les jours et les heures qui sont les interprètes des volontés du sort : dans le village de maître Jean, une femme rencontrée le matin, un corbeau entendu sur la route, un lièvre aperçu au coin du bois, annoncent un mauvais voyage; dans le salon de Madame la marquise, une araignée vue le soir, une salière renversée sur la nappe, une fourchette et un couteau formant une croix, treize convives se trouvant à la même table prédisent les plus grands malheurs; dans les régions souveraines, les nœuds d'un ruban, les pans d'un manteau, la couleur du sceptre, l'aspect des diamants promettent des victoires et des couronnes aussi sûrement que le baquet de Mesmer, le verre d'eau d'une vieille créole et les cartes de M<sup>lle</sup> Lenormand; dans le sanctuaire de la raison particulière, un veau né avec deux têtes fait craindre à Martin Luther de grandes calamités, une tache remarquée dans le soleil alarme Philippe Mélancthon sur le succès de la bienheureuse réforme évangélique, et la mine terrible d'une étoile fait redouter à Ulric Zwingle la mort qu'il rencontra dans la bataille de Cappel.

L'ignorance s'écrie : Signes, présages, pronostics, contes de vieilles femmes ! Que ne dit-on plutôt : Contes de libres penseurs, de philosophes, d'hérésiarques, de généraux, de princes, de rois et d'empereurs; superstitions de tous temps et de tous lieux, de toutes classes et de toutes conditions, de toute intelligence soumise à l'erreur et de tout cœur dominé par la vaine curiosité qui s'efforce de pénétrer l'avenir, par l'ardente cupidité qui veut arracher des trésors à la fortune, par l'insatiable ambition qui demande à son étoile l'empire du

astronomicæ imagines à necromanticis, quòd in necromanticis fiunt expressè invocationes et præstigia quædam ( unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita ); sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta, per quædam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quòd ad dominium divinæ majestatis cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utantur Deus ad quodcumque voluerit; sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licitè possit uti ad quodcum-

que voluerit, sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

### ARTICULUS III.

*Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortuna vel infortunia, sint illicitæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortuna vel infortunia, non sint

se trouvent parmi les malheurs qui peuvent atteindre l'homme. Or les maladies sont précédées par des signes auxquels les médecins prêtent une grande attention. Donc il n'est pas défendu de s'attacher aux observances qui donnent les signes de l'avenir.

2° On ne peut raisonnablement rejeter ce qu'éprouvent presque tous les hommes. Or presque tous les hommes font l'expérience qu'il est des temps, des lieux, des paroles, des rencontres de personnes ou d'animaux, des actes insolites ou désordonnés qui présagent des événements heureux ou malheureux. Donc il est permis de consulter ces présages.

3° La providence dispose les actes des hommes et les événements de ce monde d'après un ordre général, où les faits précédents sont les signes de ceux qui suivent : ainsi, comme le remarque saint Paul (1), les choses qui arrivèrent aux pères de l'ancienne alliance figuroient les choses qui s'accomplissent sous la nouvelle loi, parmi nous. Or il n'est pas défendu d'étudier l'ordre qui résulte de la providence divine. Donc il est permis de considérer les présages que nous fournissent les observances.

Mais saint Augustin dit, *De doct. christ.*, II, 20 : « Il est des milliers d'observances qui impliquent des pactes avec les démons, comme de voir un signe dans les palpitations de ses membres, de regarder comme un avertissement l'intervention d'une pierre, d'un chien ou d'un enfant entre deux amis qui se promènent côte à côte, de poser le pied sur le monde ; restes du paganisme, continuation de l'œuvre inaugurée par les prêtres d'Osiris, d'Apollon et de Teutatés ; art des sorciers, des nécromants et des magiciens ; ruses, prestiges, artifices pernicieux du « grand dragon, cet ancien serpent qui est appelé diable et satan, qui séduit tout le monde (*Apoc.*, XII, 9) ! » Qu'on ne se récrie pas : oui, les observances divinatoires, même les plus inoffensives en apparence, sont des mystères du sacerdoce payen, des abominations de la magie, des œuvres mortelles de l'enfer ; il suffit de lire avec soin notre saint Auteur pour s'en convaincre.

(1) Après avoir dit que les Juifs ont tous été baptisés sous la conduite de Moïse dans la mer et dans la mer, qu'ils ont tous mangé de la même viande, tous bu du même breuvage spirituel, de l'eau de la pierre qui est Jésus-Christ, saint Paul ajoute, *I Cor.*, X, 11 : « Toutes ces choses leur arrivoient en figure, et sont écrites pour nous servir d'enseignement, à nous qui nous trouvons à la fin des temps (sous la dernière alliance, qui est l'accomplissement et la consommation des siècles précédents.) »

illicite. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quedam signa precedunt, quæ etiam à medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quòd aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occurus hominum sive animalium, aut distorti aut inordinati actus, aliquod præsigium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordi-

nem quemdam, ad quem pertinere videtur quòd præcedentia sint subsequentium signa : unde ea quæ antiquis patribus contigerant, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum, *I ad Cor.*, X. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsigia non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *II De doctrina christ.* (cap. 20), quòd « ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanum observationum : putà si membrum aliquod salierit ; si junctum ambulanti bus amicis, lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit ; lumen calcare, cum ante domum suam aliquis transit ;

seuil de sa porte quand on passe devant chez soi, de se remettre au lit quand on éternue en se chaussant, de rentrer au logis quand on se heurte en sortant, de craindre un malheur et de s'en plus affliger que de la part éprouvée quand une robe est rongée par les souris. »

(CONCLUSION. — Quand on cherche dans les observances non pas les causes, mais de vains signes des événements heureux ou malheureux, c'est un acte illicite et superstitieux.)

On cherche dans les observances divinatoires non pas les causes, mais les signes des événements favorables ou funestes; et ces signes n'ont pas Dieu pour auteur, puisqu'ils n'ont pas été introduits par l'autorité divine, mais par la vaine ignorance avec le concours du démon qui s'efforce d'impliquer l'esprit des hommes dans la vanité. Toutes ces observances sont donc illicites et superstitieuses; il faut y voir un reste de l'idolâtrie, qui consultoit les augures et admettoit des jours de bonheur et de malheur; elles se rapprochent sous un rapport de la divination par les astres qui séparent et distinguent les jours, mais elles s'en écartent en ce qu'elles n'impliquent ni la raison ni l'art, ce qui les rend plus vaines et plus superstitieuses.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les causes des maladies préexistent dans le corps et font naître des signes qui annoncent leur apparition future, et que les hommes experts dans l'art médical observent avec raison. Lors donc qu'on cherche les pronostics des événements dans leurs causes, on ne fait rien d'illicite, non plus que l'esclave qui craint les coups à la vue de son maître irrité, non plus que la mère qui redoute pour son enfant la fascination du mauvais œil. Il faut dire le contraire, tout le monde le voit, des vaines observances.

2<sup>o</sup> Dans le commencement, lorsque l'expérience vérifie les observances

ad lectum si quis eum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis à sericibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri, quam præsens damnum dolere. »

(CONCLUSIO. — Observationes quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum (sive bonorum sive malorum) notitiam, superstitiosæ et illicitæ sunt, cum iis observationibus non ut causis, sed ut signis, nulla auctoritate divina introductis, homines utantur.)

Respondeo dicendum, quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum, vel bonorum vel malorum; non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante demonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes au-

perstitiosas esse et illicitas; et videntur esse quædam reliquie idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies fausti vel infasti; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies, nisi quod hujusmodi observationes sint sine ratione et arte, unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod inflammationum causæ præcedunt in nobis, ex quibus aliquæ signa procedunt futurorum morborum, quæ licitè à medicis observantur. Unde si quis, postquam futurorum eventuum consideret ex sua causa, non est illicitum, ut si servus timeat flagella videns iram domini sui; et simile etiam esset, si quis timeret nocementum alicui, pro eo ex oculo fascinante, de quo dictum est in I. lib. (sen I. part., qu. 11, art. 8). Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod à

divinatoires, c'est l'effet du hasard; mais dans la suite, quand les hommes y ont donné leur confiance et leur attention, la ruse et l'artifice des mauvais anges amènent de nombreux événements qui les confirment, « afin que les hommes, impliqués dans ces observances, dit saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 23, soient de plus en plus piqués par la curiosité: et qu'ils s'engagent toujours plus avant dans les lacets de l'erreur. »

3° Chez le peuple juif où devoit naître le Messie, non-seulement les paroles, mais encore les faits étoient prophétiques, comme l'enseigne encore l'évêque d'Hippone, *Contra Faust.*, XXII, 24. Il nous est donc permis de recueillir ces faits pour notre instruction, de les étudier comme des signes que nous a donnés l'Esprit saint; mais toutes les choses qui se font par la providence ne sont pas destinées pour être les signes de l'avenir. L'objection n'est donc pas concluante.

#### ARTICLE IV.

*Est-il permis de porter au cou des paroles divines ?*

Il paroît qu'il est permis de porter au cou des paroles divines (1).  
1° Ecrites ou prononcées, les paroles divines ont la même vertu. Or il est permis de prononcer des paroles sacrées pour produire certains effets, par

(1) Selon la croyance des païens, les magiciens pouvoient envoyer à leurs ennemis des sorts, des maladies, des maux de toute sorte. Fort heureusement, d'autres magiciens trouvoient, dans leur science, les moyens de contre-carrer les enchantements de leurs confrères; il leur suffisoit pour cela d'une médaille, d'une plaque de plomb, d'un morceau de parhemin, sur lequel ils traçoient des caractères mystérieux; ils se servoient aussi d'herbes, de pierres, d'os bruyés, de peaux de bêtes. Les Grecs appeloient ces choses *phylactère*, mot qui nous a donné par corruption le substantif *philtre*; les Latins les nommoient *amolimentum*, *amuletum*, du verbe *amovere*, éloigner, d'où nous avons fait *amulette*; enfin les Orientaux disent *talisman*, préservatif.

Toutes ces choses, destituées d'énergie propre, vaines et superstitieuses, n'agissoient que par la vertu des mauvais anges; aussi l'Eglise les a-t-elle condamnées par le bouche de ses docteurs, par l'autorité de ses chefs et par les infailibles décisions de ses conciles. Au lieu des paroles dictées par le démon, les chrétiens se sont servis des paroles de l'écriture sainte, les écrivant sur des billets qu'ils portoient au cou. Que doit-on penser de cet usage? Notre maître va nous le dire.

principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suam animam hujusmodi observantiis implicere, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem demonum, « ut his observationibus homines implicati, curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, » ut Augustinus dicit, II *De doctrina christ.* (cap. 23).

Ad tertium dicendum, quod in populo Judæorum ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XXII,

cap. 24). Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data; non autem omnia que aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciam cum scribantur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effe-

exemple pour guérir les malades ; on peut dans ce but réciter le *Pater*, dire l'*Ave Maria*, invoquer le nom du Seigneur, conformément à ce texte, *Marc*, XVI, 17 et 18 : « Ils chasseront les démons en mon nom, parleront de nouvelles langues et prendront les serpents. » Donc il est permis de porter à son cou, sur un papier, des paroles divines tirées de l'Écriture sainte, dans l'espoir de recouvrer la santé ou d'éviter les malheurs.

2<sup>o</sup> Les paroles sacrées ne produisent pas moins d'effet dans le corps de l'homme que dans le corps des serpents et des autres bêtes. Or les enchantements renferment une certaine efficacité, pour charmer les serpents ou pour guérir les autres animaux ; d'où l'Écriture dit, *Ps.* LVII, 5 et 6 : « Leur fureur est comme celle du serpent, de l'aspic qui se rend sourd en se bouchant les oreilles, et qui ne veut point entendre la voix des enchanteurs, du magicien qui use d'adresse pour l'enchanter. » Donc il est permis de porter les paroles sacrées comme remède.

3<sup>o</sup> La parole de Dieu n'a pas moins de sainteté que les reliques des saints ; d'où saint Augustin dit, *Lib. Homil.*, L, 26 : « La parole de Dieu n'est pas moins que le corps de Jésus-Christ. » Or il est permis de suspendre à son cou ou de porter sur soi les reliques des saints comme moyens préservatifs. Donc il n'est pas défendu d'employer pour sa sûreté, soit en les prononçant, soit en les écrivant, les paroles de l'Écriture sainte.

Mais saint Jean Chrysostôme, commentant *Matth.*, XXIII, 5 : « Ils portent des bandes de parchemin plus larges que les autres, » dit, *Hom.* 23 : « Plusieurs portent au cou des textes de l'Évangile. Mais l'Évangile n'est-il pas lu dans nos églises ? est-ce qu'on ne l'entend pas tous les jours ? Si donc il ne vous est d'aucun secours lorsqu'on vous le met dans les oreilles, comment pourroit-il vous sauver quand vous vous le suspendez au cou ? D'ailleurs, où se trouve la vertu de l'Évangile ? Dans la

tus (puta ad sanandum infirmos), sicut *Pater noster*, *Ave Maria*, vel qualitercumque nomen Donini invocetur, secundum illud *Marc.*, ult : « In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent. » Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque documenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quædam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia ; unde dicitur in *Psal.* LVII : « Sicut aspidis gurdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudit vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter. » Ergo licet sus-

pendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquæ sanctorum ; unde Augustinus dicit (lib. X *Homil.*, Hom. XXVI), quod « non minus est verbum Dei, quam corpus Christi. » Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini (verbo vel scripto) verba sacre Scripturæ ad suam tutelam assumere.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit super *Matth.* : « Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus ? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare ? Unde ubi est virtus



forme des lettres ou dans l'intelligence du sens? Si dans la forme des lettres, vous avez raison de le porter sur votre corps; si dans l'intelligence du sens, vous feriez mieux de le mettre dans votre cœur. »

(CONCLUSION. — Lorsqu'on ne joint aux paroles de l'Écriture ni termes superstitieux ni vaine observance, il est permis de les porter suspendues au cou, dans un billet.)

Il faut apporter deux précautions dans l'emploi des textes bibliques comme remèdes ou comme moyens préservatifs. La première précaution concerne les paroles écrites ou prononcées; si ces paroles impliquaient l'invocation des anges pervers, il est manifeste qu'elles seroient superstitieuses et défendues. Elles ne doivent non plus renfermer aucun terme inconnu, de peur qu'il ne s'y cache quelque chose de mauvais; d'où saint Chrysostôme dit, *Ubi supra* : « A l'exemple des pharisiens qui portoient de longues franges, plusieurs forgent aujourd'hui des noms hébreux qu'ils donnent aux anges, puis ils les transcrivent et les attachent à leur corps; ceux qui ne comprennent pas ces mots doivent s'en défier (1). » De plus les paroles portées ne doivent exprimer aucune erreur; car on ne pourroit alors en attendre l'effet de Dieu, puisqu'il ne confirme pas la fausseté. Maintenant la seconde précaution se rapporte à l'emploi des passages scripturaires : il ne faut joindre aux paroles divines aucune chose vaine, par exemple aucun caractère, aucune figure, si ce n'est le signe de la croix; puis on ne doit en faire consister la vertu ni dans la manière de les écrire et de les attacher, ni dans aucune pratique frivole, incompa-

(1) Saint Chrysostôme, ou plutôt l'auteur du commentaire qui porte son nom, explique cette parole, *Matth.*, XXIII, 5 : « Ils (les pharisiens) font toutes leurs actions afin d'être vus des hommes : c'est pour cela qu'ils portent des bandes de parchemins plus larges que les autres, et qu'ils ont aussi des franges plus longues. » Le Seigneur dit aux Juifs, *Exode*, XIII, 16, d'avoir toujours sa loi devant les yeux : pour ne pas manquer à ce précepte, les pharisiens s'attachoient au front des bandelettes de parchemin, sur lesquelles étoient écrits des passages de l'Écriture. Semblablement les Israélites devoient, pour se distinguer des païens, porter des franges à leurs vêtements : les sectaires hypocrites les faisoient plus longues que les autres, pour avoir l'air de mieux observer la loi.

Evangelii? in figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa. »

(CONCLUSIO. — Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quanquam laudabilis esset ab his abstinere.)

Respondeo dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primum quidem, quid sit quod profertur vel scribitur; quia si est aliquid ad invocationes demonum pertinens, manifestè est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota no-

mina, ne sub illis aliquid illicitum lateat; unde Chrysostomus dicit *super Matth.*, quod « Phariseorum magnificentium fabrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina hebraica angelorum confingunt, et scribunt et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur. » Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat, quia sic ejus effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde, cavendum est secundò, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis; aut si apes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat, quia hoc judicare.

tible avec le respect dû à Dieu, car ce seroit là une superstition coupable. Avec ces précautions, l'abus écarté, rien ne défend plus de chercher du secours dans les paroles divines. Ces deux points de doctrine sont posés dans la décision suivante, *Decret.*, Causa XXVI, quæst. 5, cap. *Non liceat christianis* : « Lorsqu'on emploie les plantes médicinales, il n'est permis d'y joindre ni observances ni enchantements ; on ne doit employer que des paroles divines ou l'oraison dominicale, afin que le Seigneur Dieu Créateur de toutes choses reçoive seul honneur et gloire. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Quand on prononce les paroles de l'Écriture ou qu'on invoque le nom de Dieu, pour le seul honneur de sa Majesté suprême, n'attendant de secours que de sa bonté toute-puissante, on ne fait rien d'illicite ; mais il faut dire le contraire, si l'on espère le succès de pratiques frivoles, de vaines observances.

2<sup>o</sup> Il est permis d'user d'enchantements à l'égard des serpents et des autres animaux, quand on attend l'effet des paroles et de la vertu divines. Mais la plupart de ces charmes sont mêlés d'observances illicites et produisent leur effet par l'acte du démon, surtout quand ils doivent agir sur les serpents, car le serpent fut le premier instrument dont se servit le démon pour tromper l'homme. Aussi la Glose, commentant le texte objecté, dit-elle : « L'Écriture sainte n'approuve pas toutes les choses qu'elle apporte en similitude : on le voit dans l'exemple du juge qui refusa longtemps d'écouter la veuve de l'Évangile (1). »

3<sup>o</sup> Ce qui précède s'applique aux reliques : quand on les porte en espé-

(1) Le divin Maître dit, *Luc.*, XVIII, 2 : « Il y avoit dans une ville un juge qui ne craignoit pas Dieu et ne se soucioit point des hommes. Et il y avoit dans la même ville une veuve qui venoit souvent lui dire : Raites-moi justice de mon adversaire. Et il fut longtemps sans vouloir le faire. Mais enfin, il dit en lui-même : Quoique je ne craigne pas Dieu et que je ne me soucie point des hommes, néanmoins, parce que cette veuve m'importune, je lui ferai justice, de peur qu'elle ne vienne me faire quelque esclandre. Vous entendez, ajoute le Seigneur, ce que dit ce juge inique. Et Dieu ne feroit point justice à ses élus, quand ils crient vers lui jour et nuit, et il souffriroit qu'ils fussent opprimés ! » Saint Augustin, qui est l'auteur de la glose citée par notre maître, dit sur ces paroles : « Dieu n'approuve pas ce juge inique ; il l'apporte en exemple, voilà tout. »

tur superstitiosum. Aliàs autem est licitum. Unde in *Decretis*, Causa XXVI, qu. 5, cap. *Non liceat Christianis, etc.*, dicitur : « Nec in collectionibus herbarum quæ medicinales sunt, aliquas observaciones aut incantaciones liceat attendere, nisi tantum cum simbolo divino aut dominica oratione, ut tantum Deus creator et dominus omnium hominum honoretur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam proferte divina verba aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad Dei reverentiam, à quo expectatur effectus, licitum erit ; si verò habeatur respectus ad aliquid aliud vanè observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantaciones habent illicitas observantias, et per dæmones sortiantur effectum, et præcipuè in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa ibidem : « Notandum quia non laudatur res à Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo iudice qui rogantem vix audivit. »

Ad tertium dicendum, quòd eadem etiam

rant le secours de Dieu et des saints, rien de mieux; mais les garder par confiance dans quelque frivolité, comme dans la forme du médaillon qui les renferme ou dans d'autres choses qui n'honorent ni Dieu ni les saints, c'est une superstition défendue.

4<sup>o</sup> Quant aux paroles objectées dans le sens contraire, saint Chrysostôme condamne ceux qui portent sur eux des passages de l'Évangile, en ayant plus de confiance dans la forme des lettres que dans l'intelligence des paroles.

## QUESTION XC VII.

### De la tentation de Dieu.

Nous passons aux vices opposés à la religion par défaut, qui lui sont directement contraires, et qu'on désigne en conséquence sous le nom d'irreligion. Ces vices sont ceux qui impliquent le manque de respect, l'irrévérence envers Dieu et envers les choses sacrées. Nous parlerons donc : premièrement, des vices qui commettent l'irrévérence envers Dieu; deuxièmement, des vices qui pèchent par irrévérence à l'égard des choses sacrées.

Dans la première catégorie se trouvent deux vices : la tentation qui met pour ainsi dire à l'épreuve les attributs de Dieu, puis le parjure qui emploie sans respect son adorable nom.

On demande quatre choses sur la tentation de Dieu : 1<sup>o</sup> Consiste-t-elle dans certains actes où l'on n'attend l'effet que de la puissance divine? 2<sup>o</sup> Est-elle un péché? 3<sup>o</sup> Est-elle opposée à la vertu de religion? 4<sup>o</sup> Enfin est-elle un plus grand péché que la superstition?

ratio est de portatione reliquiarum : quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquia, non erit illicitum; si autem circa hoc attendere aliquid aliud vanum (patet quod vas esset triangulare aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam	Dei et sanctorum), esset superstitiosum et illicitum. Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad verborum intellectum.
--	--

## QUESTIO XC VII.

### De tentatione Dei, in quatuor articulis discussa.

Deinde considerandum est de vitis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem, unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitis quæ pertinent directè ad irreverentiam Dei; secundò, de his	quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum. Circa primum, considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, et de perjurio in quo nomen Dei irreverenter assumitur. Circa primum querantur quatuor: 1 <sup>o</sup> In quo consistit Dei tentatio. 2 <sup>o</sup> Utrum sit peccatum. 3 <sup>o</sup> Cui virtuti opponatur. 4 <sup>o</sup> De comparatione ejus ad alia vitia.
---	--

## ARTICLE I.

*La tentation de Dieu consiste-t-elle dans certains actes ou l'on n'attend l'effet que de la puissance divine ?*

Il paroît que la tentation de Dieu ne consiste pas dans certains actes dont on n'attend l'effet que de la puissance divine. 1<sup>o</sup> Comme Dieu est tenté par l'homme, ainsi l'homme est tenté par Dieu, par ses semblables et par le démon. Or quand on tente l'homme, on n'attend pas toujours un effet de sa puissance. Donc tenter Dieu, ce n'est pas attendre un effet de la puissance suprême.

2<sup>o</sup> Tous ceux qui font des miracles par l'invocation du nom de Dieu, attendent un effet de sa toute-puissance. Si donc la tentation de Dieu consistoit dans les faits dont on nous parle, tous ceux qui font des miracles tenteroient Dieu.

3<sup>o</sup> Négliger les secours humains pour n'avoir d'espérance qu'en Dieu, c'est un acte de perfection ; d'où saint Ambroise, commentant *Luc*, IX, 3 : « Ne portez rien dans le chemin, » dit : « L'Évangile nous apprend quelle doit être la conduite de celui qui annonce le royaume de Dieu : au lieu de chercher les subsides et l'appui du monde, il doit croire qu'il peut s'en passer d'autant plus sûrement qu'il s'en inquiète moins ; » et sainte Agnès aït aussi dans les actes de son martyre : « Je n'ai jamais employé de remède corporel ; j'ai pour médecin mon Seigneur Jésus-Christ, qui conserve et répare toutes choses par sa parole. » Or les actes de perfection ne peuvent renfermer la tentation de Dieu. Donc ce péché ne se trouve pas dans les actes où l'on espère tout du secours de Dieu.

Mais saint Augustin dit, *Contra Faustum*, XXII, 36 : « Lorsque le

## ARTICULUS I.

*Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et à Deo, et ab homine, et à dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

3. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina ten-

tatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur, ut prætermisissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat ; unde Ambrosius super illud *Luc.*, IX : « Nihil tuleritis in via, etc., » dicit : « Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur, » hoc est, « ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet quod minus ista requirat, magis posse suppetere ; » et B. Agatha dixit : « Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo Dominum Jesum Christum qui solo sermone restaurat universa. » Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXII

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 42, art. 4, ad 2 ; et II ad *Cor.*, XI.

Seigneur, enseignant publiquement les hommes et reprenant le vice à la face du monde, mettoit la fureur de ses ennemis dans l'impossibilité de lui nuire, il manifestoit la puissance infinie ; et quand il prenoit la fuite et se cachoit devant les persécuteurs, il nous apprenoit à ne pas tenter Dieu en négligeant de faire ce qui est en notre pouvoir pour échapper au danger (1). » On le voit donc, la tentation de Dieu consiste à négliger les moyens humains pour compter uniquement sur le secours divin.

(CONCLUSION. — On tente Dieu expressément, lorsqu'on demande ou fait une chose pour mettre à l'épreuve sa science, sa puissance ou sa bonté; on le tente interprétativement lorsque, sans vouloir sonder ses attributs suprêmes, on pose un acte qui semble ne pas admettre d'autre but.)

Tenter, c'est proprement essayer, sonder, mettre à l'épreuve. Or on met à l'épreuve par parole et par action : par parole, quand on dit une chose pour découvrir si une personne sait ce qu'on lui demande, ou si elle peut et veut le faire; par action, quand on fait une chose pour sonder la volonté, la puissance ou la prudence de quelqu'un. Ces deux sortes d'épreuve se font de deux manières : ouvertement, lorsqu'on manifeste son intention sans détour, comme lorsque Samson proposa une énigme aux Philistins; insidieusement, comme les pharisiens tentèrent Jésus-Christ, *Matth. XII, 38* (2). L'épreuve se fait encore de deux manières : expressément,

(1) Le même Père dit avant ces paroles : « La vraie doctrine commande à l'homme d'employer les moyens qui sont en son pouvoir, et de ne pas tenter le Seigneur son Dieu. Sans doute le divin Maître pouvoit protéger ses disciples et les arracher à tous les périls; cependant il leur dit, *Matth., X, 23* : « Lorsqu'ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre. » Lui-même leur en avoit donné l'exemple; bien qu'il eût le pouvoir de ne donner sa vie qu'au moment voulu, il fuit en Egypte encore enfant, porté dans les bras de ses parents. Plus tard, dans sa vie publique, on le voit enseignant publiquement l'Evangile et réduisant à l'impuissance les desseins de ses ennemis, mais dans d'autres circonstances, il se dérobe à leur fureur en se cachant. »

(2) Samson dit nettement aux Philistins, *Juges, XIV, 12* : « Je vous proposerai une énigme. » L'énigme se trouve dans ces paroles : « La nourriture est sortie de celui qui mangeoit, et la douceur est sortie du fort. » Samson avoit déchiré un lion comme un chevreau,

*Contra Favatum* (cap. 26), quòd « Christus qui palam docendo et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem, idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat. » Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando pretermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

(CONCLUSIO. — Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur; is quoque interpretativè Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit,

cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.)

Respondeo dicendum, quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo, et verbis et factis : verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere; factis autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrunque autem horum contingit dupliciter : uno quidem modo apertè, sicut cum quis tentatorem se profitetur sicut Samson, *Judic., XIV*, proposuit Philistæis problema ad eos tentandum; alio verbè modo insidiosè et occultè, sicut Pharisei tentaverunt Christum, ut legitur *Matth., XII*. Rursus quan-

lorsqu'on a l'intention dans une parole ou dans une action d'éprouver quelqu'un; interprétativement, lorsque sans avoir l'intention de le sonder, on dit ou fait une chose qui semble ne pas admettre un autre but. D'après cela, l'homme tente Dieu par parole et par action: il le tente expressément par parole, en s'adressant à lui dans la prière, lorsqu'il lui demande une chose pour essayer en quelque sorte sa science, sa puissance ou sa volonté; ensuite il le tente expressément par action, lorsqu'il a l'intention dans ce qu'il fait de sonder sa bonté, sa science ou sa puissance; puis il le tente interprétativement lorsque, sans avoir l'intention de mettre à l'épreuve ses attributs suprêmes, il demande ou fait une chose qui ne pourroit avoir d'autre utilité que de vérifier sa puissance, sa bonté ou sa science. Lorsqu'on précipite un cheval dans sa course pour échapper à la poursuite de l'ennemi, on ne veut pas l'éprouver; mais quand on le fait courir sans aucun avantage, on semble n'avoir d'autre but que de juger de sa vélocité, et l'on doit raisonner ainsi de toutes les autres choses. Lors donc que, pour un grand avantage ou cédant à la nécessité, l'on s'abandonne au secours de Dieu dans ses prières ou dans ses actions, on ne tente pas Dieu; car il est écrit, II *Paral.*, XX, 12: « Quand nous ignorons ce que nous devons faire, il ne nous reste qu'à tourner les yeux vers vous. » Mais lorsqu'on agit sans avantage et sans nécessité contre les règles de la prudence, on tente Dieu interprétativement; d'où la Glose, commentant *Deuter.*, VI, 16: « Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu, » dit: « Celui-là tente le Seigneur, qui pouvant s'écarter du péril,

et quelques jours après il trouva un rayon de miel dans sa gueule. Voilà celui qui mange et le fort d'une part, la nourriture et le doux de l'autre.

Ensuite les pharisiens dirent à Jésus-Christ, *Math.*, XII, 38: « Maître, nous vendrions bien que vous nous fissiez voir quelque prodige. » Dans ces paroles, « la race de vipères » prend les dehors de la simplicité, de la candeur, et même de la soumission, pour sonder la puissance du Rédempteur.

doque quidem expressè, putà cùm quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque verò interpretativè, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis: verbis quidem Deo colloquimur orando; unde in sua petitione expressè aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem; factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divine potestatis, sive pietatis aut scientiæ; sed quasi interpretativè Deum tentat, qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit ad nihil aliud utile,

nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem vel cognitionem: sicut cùm quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque ulla utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quàm experimentum sumere de equi velocitate, et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divine auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare; dicitur enim in II *Paralip.*, XX: « Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te. » Quando verò hoc agitur absque necessitate et utilitate, hoc est interpretativè tentare Deum; unde super illud *Deuter.*, VI: « Non tentabis Dominum Deum tuum, » dicit Glossa: « Deum tentat qui habens quod

s'y expose sans raison pour voir si Dieu a le pouvoir de l'en délivrer. »

Je réponds aux arguments : 1° L'homme tente aussi l'homme, c'est-à-dire il le sonde pour juger s'il peut ou veut l'aider ou le contrarier dans une entreprise (1).

2° Lorsque les saints font des miracles par leurs prières, ils demandent un effet de la toute-puissance divine pour des raisons d'utilité ou de nécessité.

3° Les hérauts de l'Évangile n'abandonnent jamais les moyens temporels que sous l'empire d'une nécessité pressante ou dans l'espoir d'un grand avantage, pour se livrer plus librement au ministère de la parole : si donc ils se reposent uniquement sur Dieu, ils ne le tentent point. Mais s'ils négligeoient les secours humains sans avantage et sans nécessité, ils mettroient à l'épreuve la providence divine (2); et voilà ce qui fait dire à saint Augustin, *Contra Faustum*, XXII, 36 : « Si l'Apôtre prit la fuite, ce n'est pas qu'il manquât de confiance en Dieu, mais c'est qu'il l'auroit tenté s'il avoit refusé de fuir, le pouvant. » Quant à sainte Agnès, elle avoit éprouvé les soins de la sollicitude divine; elle savoit, ou qu'elle n'auroit point de maladie qui pût nécessiter l'emploi de remèdes, ou qu'elle recevrait ceux du médecin céleste.

(1) Dieu permet que l'homme soit tenté pour montrer aux autres sa fidélité, et le démon le tente pour le porter au mal. Or l'homme ne tente pas toujours l'homme dans l'une ou l'autre de ces fins, mais il le sonde le plus souvent pour connaître ses dispositions. Voilà le sens de la réponse donnée par notre saint Auteur. On peut dire aussi que la tentation, l'épreuve révèle le doute dans celui qui la fait subir; qu'il est sans doute permis de douter de la science ou du pouvoir de l'homme, mais qu'on ne peut sans péché douter des attributs divins.

(2) Cela peut s'appliquer au prédicateur qui annonce la parole divine sans préparation, comptant sur l'inspiration du Saint-Esprit.

faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari à Deo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd homo etiam quandoque factis tentatur utrum possit, vel sciat, vel velit, hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum, quòd sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectum.

Ad tertium dicendum, quòd prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei

expeditiùs vacent : et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum; unde et Augustinus dicit, XXII *Contra Faustum* (cap. 36), quòd « Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere nolisset, cum sic fugere potuisset. » Beata verò Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur pro quibus corporali medicinâ indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

ARTICLE II.

*Est-ce un péché de tenter Dieu ?*

Il paroît que ce n'est pas un péché de tenter Dieu. 1<sup>o</sup> Dieu ne commande pas le péché. Or Dieu a commandé à l'homme de l'éprouver, c'est-à-dire de le tenter; car il a dit, *Malachie*, III, 10 : « Apportez toutes mes dîmes dans mes greniers, afin qu'il y ait dans ma maison de quoi nourrir mes ministres; après cela éprouvez-moi, vous verrez si je ne vous ouvrirai pas les sources du ciel. » Donc ce n'est pas un péché de tenter Dieu.

2<sup>o</sup> De même qu'on tente, qu'on éprouve l'homme pour connoître sa science ou sa puissance, de même on peut le sonder pour s'assurer de sa bonté ou de sa volonté. Or il est permis d'éprouver la bonté ou même la volonté de Dieu; car l'Esprit saint nous dit, *Ps.* XXXIII, 9 : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux; » et *Rom.*, XII, 2 : « Transformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu, si elle est bonne, agréable et parfaite. » Donc ce n'est pas un péché de tenter Dieu.

3<sup>o</sup> L'Écriture ne blâme pas l'homme de s'abstenir du péché, mais de le commettre. Or lorsque le Très-Haut dit à Achaz, *Is.*, VII, 11 : « Demandez un signe au Seigneur votre Dieu, » l'Écriture blâme ce roi d'avoir répondu, *ibid.*, 12 : « Je n'en demanderai pas et ne tenterai point le Seigneur; » puis elle lui adresse ces paroles, *ibid.*, 13 : « Ne vous suffit-il pas de laisser la patience des hommes, que vous laissez encore celle de mon Dieu? » D'une autre part, les Livres saints ne condamnent, ni Abraham qui dit à Dieu, *Gen.*, XV, 8 : « Comment pourrai-je savoir que je dois la posséder (la terre promise); » ni Gédéon qui demanda, *Juges*,

ARTICULUS II.

*Utrùm tentare Deum sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent (quod est eum tentare); dicitur enim *Malach.*, III : « Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli. » Ergo videtur quòd tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quòd experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quòd aliquis experientiamumat divinæ bonitatis sive etiam voluntatis; dicitur enim in *Psalms.* XXXIII :

« Gustate et videte quoniam suavis est Dominus; » et *ad Rom.*, XII : « Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et benepiacens, et perfecta. » Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scripura ex eo quòd à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti : « Pete tibi signum à Domino Deo tuo, » respondit : « Non petam, et non tentabo Dominum; » et dictam est ei : « Numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo? » ut dicitur *Isai.*, VII. De Abraham autem legitur, *Genes.*, XV, quòd dixit ad Dominum : « Unde scire possum quòd possessurus sim eam? » (scilicet terram repromissam à Deo); similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur *Judic.*, VI; qui tamen

(1) De his etiam I. part., qu. 181, art. 2.



VI, 17 et suiv., un signe de la victoire que Dieu lui promettoit. Donc ce n'est pas un péché de tenter Dieu.

Mais la loi divine dit, *Deuter.*, VI, 16 : « Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu (1). »

(CONCLUSION. — Lorsqu'on tente Dieu pour connoître sa vertu, c'est un péché, puisqu'on agit dans l'ignorance ou dans le doute de ses perfections; mais quand on met à l'épreuve ses attributs pour les faire connoître aux autres, ce n'est pas un péché, puisqu'on agit par une juste nécessité et pour un bien pieux.)

Comme on l'a vu dans le premier article, tenter c'est examiner, sonder, essayer, mettre à l'épreuve. Or on ne met à l'épreuve, on ne sonde, on n'examine pas ce dont on est certain : la tentation a donc pour cause l'ignorance ou le doute de son auteur ou des autres : de son auteur, comme lorsqu'on essaie une chose pour en connoître la qualité ; des autres, comme lorsqu'on met quelqu'un à l'épreuve pour le faire connoître, ainsi que Dieu est dit tenter l'homme. Eh bien, l'ignorance et le doute sont défendus dans les choses qui concernent les perfections de Dieu : lors donc qu'on le tente pour connoître sa vertu, c'est un péché. Mais quand on met à l'épreuve ses attributs, non pour les connoître soi-même, mais pour les faire connoître aux autres, on ne le tente pas, puisqu'on agit par une juste nécessité, pour un avantage pieux, selon toutes les conditions requises. Aussi les apôtres demandent-ils à Jésus-Christ que des merveilles et des prodiges se fassent en son nom, afin que sa vertu soit manifestée parmi les infidèles (2).

(1) Jésus-Christ cite cette parole dans l'Evangile. Lorsque l'esprit tentateur, après l'avoir porté sur le pinacle du temple, à Jérusalem, lui dit, *Luc.* IV, 9 et 10 : « Si vous êtes le Fils de Dieu, jetez-vous en bas ; car il est écrit qu'il a ordonné à ses anges d'avoir soin de vous et de vous garder, » le Sauveur répondit, *Ibid.*, 12 : « Il est écrit : Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu ; » cependant je le tenterois, si je me précipitois pour être sauvé dans ma chute par ses anges.

(2) Lorsque le nombre des fidèles commençoit à s'accroître à Jérusalem, les apôtres,

ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei ; dicitur enim *Deuter.*, VI : « Non tentabis Dominum Deum tuum. »

(CONCLUSIO. — Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cum ex ignorantia vel dubitatione procedat ; non autem si quis experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 1), tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo se quo est certus : et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit ; vel ejus qui tentat, sicut cum quis experimentum

de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat ; sive aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum : unde manifestum est quòd tentare Deum ad hoc quòd tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstraret, hoc non est tentare Deum, cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petierunt à Domino ut in nomine Jesu Christi fierent signa (ut dicitur *Act.*, IV), ad hoc scilicet quòd virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les dîmes étoient prescrites par l'ancienne loi, comme on l'a vu dans une question précédente; puis elles devoient servir à l'entretien des ministres du culte, ainsi que l'indique le texte objecté. L'acquiescement des dîmes étoit donc une nécessité de précepte et tout ensemble un devoir d'utilité publique; on ne tentoit donc pas le Seigneur en acquittant les dîmes. Quant au mot qui se trouve dans le texte : « Eprenez-moi, » il n'a pas avec les mots précédents des rapports de causalité, mais de conséquence: le saint Livre ne veut pas dire: Payez les dîmes afin d'éprouver si le Seigneur ne vous ouvrira pas les sources du ciel; mais ses paroles signifient: Si vous payez les dîmes, vous éprouverez les bienfaits divins.

2<sup>o</sup> On peut connoître la bonté ou la volonté divine de deux manières. D'abord spéculativement: sous ce point de vue, il n'est pas permis de douter ou d'éprouver si le Seigneur est doux ni si sa volonté est bonne. Ensuite on peut connoître ces attributs de Dieu effectivement, expérimentalement, en éprouvant le goût de sa douceur ou les attraits de sa volonté, comme saint Denis le dit de Hiérothée, *De div. Nom.*, II: « Il a non-seulement appris, mais senti les choses divines (1): » sous ce rapport, l'Esprit saint nous exhorte d'éprouver la volonté du Seigneur et de goûter ses inexprimables suavités.

3<sup>o</sup> Dieu vouloit donner un signe à Achaz, non pas seulement dans l'avantage particulier de ce prince, mais pour l'instruction de tout le peuple. Si donc l'écriture le blâme de n'avoir pas demandé ce signe, c'est que son refus s'opposoit au bien général; d'ailleurs il n'auroit pas tenté le Seigneur en le demandant, et parce qu'il auroit suivi l'ordre du ciel, et voyant les Juifs et les Gentils se réunir pour combattre l'Évangile, dirent au Seigneur, *Actes*, IV, 29 et 30: « Considérez leurs menaces, et donnez à vos serviteurs la force d'annoncer votre parole avec hardiesse; étendez votre main, afin qu'il se fasse par le nom de votre Fils Jésus des guérisons, des merveilles et des prodiges. »

(1) Οὐ μόνον μαθήσας, ἀλλὰ καὶ συνίεντες θεῶν. Ces belles paroles sont à peine intelligibles dans la traduction latine.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat lege præcepta, ut suprâ habitum est (qu. 87, art. 1): unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem, quæ ibi dicitur: « ut sit cibus in domo mea; » unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur: « Et probate me, » non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa; et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas

sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinæ voluntatis sive bonitatis, affectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II. cap. *De div. Nomina.*, quod « didicit divina ex compassione ad ipsa. » Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solo, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditur communis boni et salutis, quod signum petere nolabat; nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petisset, tum quia hoc pertinebat ad utili-

parce qu'il auroit agi dans l'intérêt commun. Abraham demanda un signe, lui, par inspiration divine : il ne pécha donc pas. Quant à Gédéon, il voulut voir un prodige par manque de foi; on ne peut l'excuser de péché, comme le remarque la Glose (1). Et quand Zacharie répondit à l'ange qui lui annonçoit la naissance d'un fils, *Luc*, I, 18 : « A quoi connoîtrai-je la vérité de ce que vous me dites, » il commit le même péché et fut puni de son incroyance. Au reste, on peut demander un signe dans deux buts : pour s'assurer de la puissance du souverain Etre ou de la vérité de sa parole, et c'est là précisément tenter Dieu; ensuite pour apprendre dans le cas de nécessité et pour un grand avantage ce qui lui plaît relativement à une chose qu'on doit faire, et ce n'est pas tenter Dieu.

## ARTICLE III.

*La tentation de Dieu est-elle opposée à la vertu de religion ?*

Il paroît que la tentation de Dieu n'est pas opposée à la vertu de religion. 1° L'homme pèche en tentant Dieu parce qu'il doute de Dieu : voilà ce que nous avons vu dans le dernier article. Or douter de Dieu, c'est un péché d'infidélité, qui est opposé à la foi. Donc la tentation de Dieu est opposée à la foi plutôt qu'à la religion.

2° Il est écrit, *Ecclé.*, XVIII, 28 : « Préparez votre ame avant la prière, et ne soyez pas comme l'homme qui tente Dieu; » sur quoi la Glose in-

(1) Les commentateurs de la *Somma* font remarquer que ni la Glose manuscrite, ni la Glose imprimée ne renferme rien qui soutiève le moindre blâme contre la conduite de Gédéon. Notre maître suppose, comme on le verra dans la suite de sa réponse, qu'il demanda un signe pour croire à la vérité de la parole divine prouvée, certifiée, connue comme telle. Ne put-il pas avoir une autre intention. Comme ce saint homme battoit du blé dans l'aire de son père, un ange lui dit, *Juges*, VI, 12 et suiv. : « Le Seigneur est avec vous, ô le plus fort de tous les hommes !... Allez dans cette force dont vous êtes rempli, et vous délivrerez Israël de la main des Madianites... Gédéon lui répondit : Comment, je vous prie, mon Seigneur, délivrerai-je Israël. Vous savez que ma famille est la dernière de Manassé, et que je suis le dernier dans la maison de mon père.... Si j'ai trouvé grâce devant vous, donnez-moi un signe que c'est vous qui parlez à moi. » Après ces paroles, il alla chercher dans la maison de son père un charbon cuit et des pains sans levain, et il offrit ces aliments à son interlocuteur. Il le re-

tatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon verb ex debilitate fidei signum petiisse videtur; et ideo à peccato non excusatur; sicut ibidem Glosa dicit. Sicut et Zacharias peccavit; dicens, *Luc.*, I, ad angelum : « Unde hoc sciam? » unde et propter hanc incredulitatem passus fuit. Sciamus tamen quòd duplicitèr aliquis signum petit à Deo : uno modo, ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus; et hoc de se pertinet ad Dei tentationem; alio modo, ad hoc quòd instruat quid circa aliquò factum sit placitum Deo, et hoc nullò modo pertinet ad Dei tentationem.

## ARTICULUS III.

*Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, ut dictum est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis; quòd opponitur fidei. Ergo Dei tentatio magis opponitur fidei quàm religioni.

3. Præterea, *Ecclé.*, XVIII, dicitur : « Ante orationem prepara animam tuam; et non esse quasi homo qui tentat Deum; » ubi dicit Glosa

terlinéaire dit : « Celui qui tente Dieu dans la prière demande bien ce que Dieu veut qu'on lui demande, mais il ne fait pas ce que Dieu veut qu'on fasse pour l'obtenir. » Or cette faute se rapporte à la présomption, qui est opposée à l'espérance. Donc la tentation de Dieu forme un péché contraire à cette vertu.

3<sup>e</sup> Commentant Ps. LXXVII, 18 : « Ils ont tenté Dieu dans leur cœur, » la Glose dit encore : « On tente Dieu quand on prie astucieusement, la simplicité sur les lèvres et la malice dans le cœur. » Or l'astuce est opposée à la vérité. Donc c'est à la vérité, et non pas à la religion, qu'est opposée la tentation de Dieu.

Mais le passage cité tout-à-l'heure, de la Glose, signifie ceci : « On tente Dieu quand on prie mal (1). » Or bien prier, c'est faire un acte de religion, comme nous l'avons dit ailleurs. Donc la tentation de Dieu est un péché opposé à la religion.

(CONCLUSION. — La tentation de Dieu est opposée à la religion, puisqu'elle implique l'irrévérence envers le souverain Etre.)

On le sait, la fin de la religion, c'est de rendre à Dieu la révérence qu'on lui doit : toutes les choses donc qui impliquent l'irrévérence envers le souverain Etre, sont contraires à la religion. Or tenter quelqu'un, le

gardeait donc comme un homme qui avoit besoin de nourriture, disent les Interprètes; il ne vouloit donc pas savoir si la parole divine est vraie, mais si on lui annonçoit réellement la divine parole. Cette sagesse, qui révèle une grande humilité, n'est-elle pas digne d'éloges? Combien on prêteroit moins à rire aux hommes du monde, si tous ceux qui croient recevoir des révélations sur l'avenir avoient cette prudence de l'humilité! L'ange fit mettre les pains et le chevreau sur une pierre; et les touchant de sa baguette, il alluma une flamme qui les consuma. Alors Gédéon dit : « Hélas! Seigneur mon Dieu, j'ai vu l'ange du Seigneur; » nouvelle preuve qu'il n'avoit pas cru jusque-là parler à un être supérieur à la nature humaine. Gédéon demanda plus tard un nouveau signe, celui de la toison qui demeura sèche et devint humide, à l'inverse de la terre sur laquelle elle étoit posée; mais comme ce prodige préfiguroit un grand mystère, il agit manifestement par l'inspiration divine. Aussi le docteur angélique l'absout-il lui-même dans l'opuscule *De Sortibus*, V, de tout péché.

(1) On a lu ce passage dans la troisième objection; il est ainsi conçu : « On tente Dieu quand on prie astucieusement; » or, qu'est-ce que cela, sinon mal prier, rien de plus; car notre saint Auteur nous dira bientôt que l'astuce n'existe pas pour Dieu. Et pourquoi tente-t-on Dieu en priant mal? parce qu'on semble sonder sa présence, sa puissance ou sa bonté. Il est écrit des Juifs murmureurs, *Exode*, XVIII, 7 : « Ils tentèrent Dieu disant : Le Seigneur

interlinearis : « Qui scilicet tentans Deum orat quod docuit, sed non facit quod jussit. » Sed hoc pertinet ad presumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud *Psalms*. LXXVII : « Et tentaverunt Deum in cordibus suis, » dicit Glossa, quòd ꝑ tentare Deum est dolosè postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia. » Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est, quòd sicut ex prædicta Glossa

habetur, « tentare Deum est inordinatè postulare. » Sed debito modo postulare, est actus religionis, ut supra habitum est (qu. 83, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

(CONCLUSIO. — Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cum ad Dei irreverentiam spectet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (qu. 81, art. 1 et seqq.), finis religionis est Deo reverentiam exhibere : unde omnia illa quæ directè pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est

rendre, le mettre à l'épreuve, c'est montrer de l'irrévérence à son endroit; car on n'éprouve pas celui dont on tient l'excellence et la perfection pour indubitable : donc il est clair que tenter Dieu, c'est un péché contraire à la religion.

Je réponds aux arguments : 1° Comme on l'a vu dans une question précédente, la religion fait professer la foi par des signes qui expriment la révérence du Très-Haut; l'irreligion fait donc accomplir, par l'incertitude de la foi, des choses qui dénoncent l'irrévérence envers l'Être suprême. Eh bien, la tentation de Dieu se trouve parmi ces choses : elle est donc une espèce de l'irreligion.

2° Lorsqu'on ne prépare pas son âme avant la prière en remettant ce qu'on a contre son frère (1), ou bien en ne se disposant point à la dévotion, on ne fait pas ce qui est en son pouvoir pour être exaucé, et dès lors on tente le Seigneur interprétativement. Cette tentation interprétative semble venir, il est vrai, de la présomption ou de l'indiscrétion; mais l'indiscrétion et la présomption, qu'est-ce qui les amène elles-mêmes dans les choses de Dieu, sinon l'irrévérence envers Dieu? Car saint Pierre dit, I *Pierre*, V, 6 : « Humiliez-vous sous la puissante main de Dieu; » et saint Paul, II *Timothée*, II, 15 : « Efforcez-vous de paroître devant Dieu digne de son approbation. » La tentation de Dieu dans la prière est donc aussi une espèce de l'irreligion.

3° Puisque Dieu voit le fond des cœurs, la prière n'est point astucieuse pour lui, mais pour l'homme. L'astuce et le dol n'a donc que des rapports accidentels avec la tentation de Dieu; l'objection ne prouve donc pas que la tentation de Dieu forme le contraire direct de la vérité.

est-il au milieu de nous, ou n'y est-il pas? » Et nous lisons ailleurs, *Judith*, VIII, 11 et 13 : « Qui êtes-vous, vous autres qui tentez le Seigneur..., en prescrivant un temps à sa miséricorde. »

(1) Le Seigneur dit, *Marc*, XI, 24 et 25 : « Quoi que ce soit que vous demandiez dans la prière, croyez que vous l'obtiendrez, et il vous sera donné. Et lorsque vous vous disposez

autem quòd tentare aliquem ad irreverentiam ejus pertinet; nullus enim præsūmit tentare eum de cujus excellentia certus est : unde manifestum est quòd tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 81, art. 7), ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia; et ideo ad irreligiositatem pertinet quòd ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent, cujusmodi est tentare Deum : et ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat dimit-tendo si quid adversum aliquem habet, vel aliis ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo, et ideo

quasi interpretativè tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsūptione seu indiscretionem provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet, quòd homo præsūptuosè et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent; dicitur enim I *Petr.*, V : « Humiliamini sub potenti manu Dei; » et II *ad Timoth.*, II : « Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo. » Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quòd in comparatione ad Deum, « qui novit cordis abscondita, » non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines. Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei; et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

## ARTICLE IV.

*La tentation de Dieu est-elle un plus grand péché que la superstition ?*

Il paroît que la tentation de Dieu n'est pas un plus grand péché que la superstition. 1<sup>o</sup> Au péché le plus grand, la plus grande peine. Or les Juifs furent punis plus sévèrement pour avoir tenté Dieu que pour être tombés dans la plus coupable des superstitions, dans l'idolâtrie : car vingt-trois mille hommes furent mis à mort pour ce premier crime, comme on le voit, *Exode*, XXXII, 28 ; mais pour le second, tous périrent dans le désert, sans qu'aucun pût entrer dans la terre promise, selon ce qui est écrit, *Ps.* XCIV, 9 : « Vos pères me tentèrent dans le désert ; » et ensuite : « Et je jurai dans ma colère qu'ils n'entreroient point dans mon repos (1). » Donc la tentation de Dieu est un plus grand péché que la superstition.

2<sup>o</sup> Un péché est d'autant plus grave, qu'il est plus contraire à la vertu. Or l'irreligion, dont la tentation de Dieu forme une espèce, est plus contraire à la vertu de religion que la superstition, puisque ces deux dernières choses ont des rapports l'une à l'autre. Donc la tentation de Dieu est un plus grand péché que la superstition.

3<sup>o</sup> C'est un plus grand péché d'être irrespectueux envers ses parents, que de rendre à d'autres l'honneur qu'on leur doit. Or, d'une part, nous devons honorer Dieu, selon *Malachie*, I, 6, comme le père de tous (2) ;

à prier, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, remettez-le lui. » Raban Maur dit sur ces paroles : « Celui-là tente Dieu, qui demande bien ce qu'il faut demander, mais qui ne fait pas ce qu'il faut faire pour l'obtenir. »

(1) Ce repos, c'est littéralement la terre promise. Dans le désert, le Tabernacle étoit porté d'un lieu dans un autre, devant les Hébreux ; il n'eut de siège fixe et permanent que dans la terre de promesse. Puis donc que Dieu avoit choisi le Tabernacle pour le lieu qu'il devoit habiter, il fut comme dans un pèlerinage continuels à travers le désert ; c'est pour cela qu'il appelle la terre promise son repos. Cette remarque est de Théodorst.

(2) « Le fils honore son père... ; si donc je suis votre père, où est l'honneur que vous me rendez ? »

## ARTICULUS IV.

*Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pena pro majori peccato inferitur. Sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ (quod tamen est præcipuum inter superstitiones) : quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria millia hominum, ut legitur *Exod.*, XXXII ; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud *Psal.* XCIV : « Tentaverunt me patres ves-

tri ; » et postea subditur : « Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam. » Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur *Malach.*, I. Ergo majus pecca-

d'une autre part, on se montre irrespectueux envers le souverain Etre par la tentation divine, tandis que par l'idolâtrie l'on rend à la créature le respect dû à Dieu. Donc la tentation divine est un plus grand péché que la superstition.

Mais la Glose commentant *Deuter.*, XVII, 2 et suiv. : « Lorsqu'on aura trouvé parmi vous... (1), » dit : « La loi déteste l'idolâtrie plus que toute autre chose, car le plus grand crime est de rendre à la créature l'honneur dû au Créateur.

(CONCLUSION. — La superstition est un plus grand péché que la tentation de Dieu, puisque la première implique l'erreur et la seconde le doute sur la préexcellence du souverain Etre.)

Les péchés contraires à la religion renferment plus ou moins de gravité, selon qu'ils sont plus ou moins contraires à la révérence du souverain Etre. Or il est moins contraire à cette révérence de douter de la préexcellence divine que de tenir positivement le dogme opposé; car de même que c'est une plus grande infidélité d'être affirmé dans l'erreur que de douter des vérités de la foi, semblablement c'est une plus grande irrévérence envers Dieu de professer l'erreur contre sa suprématie que de professer le doute à cet égard. Or l'homme superstitieux professe l'erreur, comme on l'a vu dans une autre question; mais celui qui tente Dieu par parole ou par action professe le doute sur l'excellence divine. Donc la superstition est un plus grand péché que la tentation de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° La peine dont il est question n'expie pas entièrement le crime d'idolâtrie commis par l'adoration du veau d'or; mais Dieu se réserva de le punir encore dans la suite; car il dit, *Exode*,

(1) « Lorsque l'on aura trouvé parmi vous, dans une des villes que le Seigneur votre Dieu doit vous donner, un homme ou une femme qui commettent le mal devant le Seigneur votre Dieu et violent son alliance en servant des dieux étrangers et en les adorant..., vous enverrez à la porte de votre ville l'homme ou la femme qui auront fait une chose si détestable, et ils seront lapidés... »

tum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra est, quod super illud *Deuter.*, XVII : « Cum reperti fuerint apud te, » dicit Glossa : « Lex errorem et idololatriam maximè detestatur; maximum enim scelus est honorem Creatoris impendere creaturæ. »

(CONCLUSIO. — Gravius peccatum est superstitionis vitium, quam Dei tentatio.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatis quæ religioni adversantur, tantò aliquid gravius est, quantò magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minis adversatur quòd aliquis de divina excellentia habitet, quam quòd contra-

rium per certitudinem sentiat : sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat, illa etiam magis contra Dei reverentiam agit, qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet; ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1 et 2); et ideo gravius est peccatum superstitionis, quam peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum idololatriæ non fuit puritum illà ponnâ quasi sufficienti, sed in posteram pro illo peccato gravior pœna reservabatur; dicitur enim *Exod.*,

XXXII, 34 : « Au jour de la vengeance, je visiterai et punirai ce péché qu'ils ont commis (1). »

2<sup>o</sup> La superstition ressemble à la religion dans les actes extérieurs qu'elle accomplit; mais elle lui est plus contraire que la tentation de Dieu dans sa fin, parce qu'elle implique une plus grande irrévérence envers la Majesté suprême.

3<sup>o</sup> L'excellence divine est nécessairement, par sa nature, une et incommunicable : c'est donc manquer de révérence envers Dieu que de rendre à d'autres le culte divin. Mais il n'en est pas ainsi des honneurs dus aux parents : on peut les accorder à d'autres sans blesser les auteurs de ses jours, sans péché.

## QUESTION XCVIII.

### Du parjure.

On demande quatre choses ici : 1<sup>o</sup> Le parjure implique-t-il la fausseté de ce qu'on affirme par le serment ? 2<sup>o</sup> Tout parjure est-il péché ? 3<sup>o</sup> Tout parjure est-il un péché mortel ? 4<sup>o</sup> Est-ce un péché d'imposer le serment à celui qui doit commettre le parjure ?

(1) Pendant que Moïse conféroit avec Dieu sur le mont Sinaï, les Hébreux adorèrent le veau d'or. Le saint conducteur, revenu dans le camp, dit aux Lévites de la part de Dieu, *ubi supra*, 27 et 28 : « Que chaque homme mette l'épée à son côté. Passez et repassez au travers du camp d'une porte à l'autre, et que chacun tue son frère, son ami et celui qui lui est le plus proche. Et les enfants de Lévi firent ce que Moïse avoit ordonné, et il y eut environ vingt-trois mille hommes de tués en ce jour-là. »

Toutes les éditions de la Vulgate portent ce chiffre de vingt-trois mille; mais le texte hébreu, les Septante, les versions arabe, syriaque et chaldaïque suppriment le mot *vingt* et disent trois mille.

Le Seigneur ajoute qu'il puniroit l'adoration du veau d'or par de nouveaux châtimens : comment accomplit-il cette menace ? Les uns répondent qu'il l'accomplit par d'autres exécutions.

XXXII : « Ego autem in die ultionis visitabo et hoc peccatum eorum. »

Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod de ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis : et ideo idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

## QUESTIO XCVIII.

### De perjurio, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de perjurio. Et circa hoc quaeruntur quatuor : 1<sup>o</sup> Utrum falsitas requiratur ad perjurium. 2<sup>o</sup> Utrum perjurium semper sit peccatum. 3<sup>o</sup> Utrum semper sit peccatum mortale. 4<sup>o</sup> Utrum peccat ille qui injungit juramentum perjurio.



## ARTICLE I.

*Le parjure implique-t-il la fausseté de la chose que l'on affirme par le serment ?*

Il paroît que le parjure n'implique pas la fausseté de la chose que l'on affirme par le serment. 1° Comme on l'a vu dans une question précédente, le serment doit renfermer le jugement et la justice, aussi bien que la vérité. Si donc l'on commet un parjure en jurant contre la vérité, faussement, on en commet un aussi quand on jure contre le jugement ou contre la justice, c'est-à-dire sans discernement ou pour s'engager à quelque chose d'illicite.

2° La chose qui confirme a la prépondérance et le pas sur la chose confirmée : ainsi les principes dominant et produisent la conclusion dans le raisonnement. Or l'invocation du nom de Dieu confirme, dans le serment, la parole de l'homme. Donc l'on commet plutôt le parjure en jurant par les faux dieux, qu'en affirmant faussement la parole de l'homme par le serment.

3° Saint Augustin dit, *De verbis apost. Jacobi, serm. XXVIII* : « Les hommes jurent faussement, lorsqu'ils trompent ou lorsqu'ils sont trompés ; » puis il apporte trois exemples que voici, le premier : « Faire jurer une chose fausse par une personne qui la croit vraie ; » le deuxième : « Jurer comme vraie une chose qu'on sait être fausse ; » le troisième : « Jurer comme vraie une chose qu'on croit fausse, mais qui est vraie ; » et le saint évêque appelle *parjure* ce dernier serment. Donc on peut commettre le parjure en jurant selon la vérité ; donc la fausseté ne se trouve pas nécessairement dans le parjure.

lions sur le lieu du crime, les autres par une peste qui fit de nombreuses victimes, d'autres par les fatigues et les privations du désert, d'autres encore par les peines de la vie future.

## ARTICULUS I.

*Utrum falsitas ejus quod juramento confirmatur, requiratur ad perjurium.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod falsitas ejus quod juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est (qu. 89, art. 3), sicut *veritas* debet concomitari juramentum, ita etiam *judicium* et *justitia*. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum *veritatis*, ita etiam per defectum *judicii* (patet cum aliquis indiscretè jurat), et per defectum *justitiæ* (patet cum aliquis jurat aliquid illicitum).

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potentiora conclusione. Sed in juramento confirma-

tur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Sermone de verbis Apostoli Jacobi* (Serm. XXVIII) : « Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur ; » et ponit tria exempla, quorum primum est : « Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est ; » secundum est : « Da alium qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit ; » tertium est : « Da alium qui putat esse falsum, et jurat tanquam sit verum quod fortè verum est ; » de quo postea subdit quod « perjurus est. » Ergo aliquis veritatem jurans, potest esse perjurus ; non ergo falsitas requiratur ad perjurium.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, art. 4.

Mais on définit le parjure « un mensonge affirmé sous la foi du serment. »

(CONCLUSION. — La fausseté caractérise essentiellement le parjure, parce qu'elle détruit la fin du serment en rendant impossible la confirmation de la parole humaine.)

Nous l'avons dit bien des fois, les actes moraux se spécifient par la fin. Or, d'une part, la fin du serment, c'est de confirmer la parole de l'homme; d'une autre part, la fausseté s'oppose à cette confirmation, car on confirme une parole en montrant qu'elle est vraie, et cela ne peut avoir lieu quand elle est fausse. Donc la fausseté détruit la fin du serment; donc le serment vicié, c'est-à-dire le parjure, se spécifie principalement par la fausseté; donc la fausseté entre comme élément essentiel dans la notion du parjure.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme le remarque saint Jérôme, il y a parjure, mais différemment, lorsque le serment n'offre pas l'une ou l'autre des conditions posées dans la difficulté. Il y a parjure primordialement, pour la raison donnée tout-à-l'heure, lorsque le serment ne renferme pas la vérité. Ensuite il y a parjure secondairement, lorsque le serment n'est pas accompagné de la justice; car, en jurant de faire une chose illicite, on tombe dans la fausseté par le fait même, puisqu'on est obligé de faire le contraire. Enfin il y a parjure d'une manière plus éloignée, lorsque le serment n'est pas éclairé par le jugement, vu qu'on s'expose à commettre la fausseté en jurant sans discrétion.

2<sup>o</sup> Les principes ont la prépondérance et le pas dans le syllogisme comme principes actifs, ainsi que l'enseigne le Philosophe; mais le principe actif est dominé par la fin dans les actes moraux. Lors donc qu'on jure une chose vraie par les faux dieux, le serment est vicié sans doute; mais ce vice ne constitue pas le parjure, puisque le parjure a pour caractère essentiel de détruire la fin du serment en jurant une chose fausse.

Sed contra est, quòd perjuriùm diffinitur esse « mendacium-juramento firmatum. »

(CONCLUSIO. — Falsitas juramenti perjuriò essentialis est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 92, art. 2), morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquod dictum quòd ostenditur firmiter esse verum, quòd quidem non potest contingere de eo quòd falsum est. Unde falsitas directè evincat finem juramenti; et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur perversitas juramenti, quæ *perjuriùm* dicitur; et ideo falsitas est de ratione perjuri.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, *Jerem.*, IV, quòdcumque illorum trium defuerit, perjuriùm est, non tamen

eodem ordine. Sed primò quidem et principaliter perjuriùm est quando deest *veritas* ratione jam dictà. Secundariò autem, quando deest *justitia*; quòcumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quòd contrariam faciat. Tertio verò, quando deest *judicium*, quia cum indiscretè jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundam dicendum, quòd principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II *Physic.* (text. 89), vel in I *Poster.* (text. 5); sed in moralibus actibus principalior est finis quàm principium activum. Et ideo, licèt sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos, tamen ab illa perversitate juramenti *perjuriùm* non nominatur, quòd tollit juramenti finem falsam jurando.

3° Les actes moraux procèdent de la volonté, qui a pour objet le bien perçu. Lors donc qu'on perçoit comme vrai ce qui est faux, il y a pour la volonté fausseté matérielle et vérité formelle; quand on perçoit comme faux ce qui est faux, il y a fausseté matérielle tout ensemble et fausseté formelle; enfin, quand on perçoit comme faux ce qui est vrai, il y a vérité matérielle et fausseté formelle. On retrouve donc sous un rapport ou sous un autre, dans ces trois cas, le trait caractéristique du parjure, la fausseté; mais comme le formel domine le matériel en toutes choses, celui qui jure une chose fausse qu'il croit vraie n'est point parjure de la même manière que l'est celui qui jure une chose vraie qu'il croit fausse (1); car saint Augustin dit à l'endroit cité dans l'objection : « Tout dépend de la manière dont la parole sort du cœur, car l'esprit coupable rend seule la langue coupable. »

## ARTICLE II.

*Tout parjure est-il péché?*

Il paroît que tout parjure n'est pas péché. 1° Quiconque ne fait pas ce qu'il a juré de faire tombe dans le parjure. Or quand on a juré de faire une chose illicite, comme l'adultère ou l'homicide, on pèche en la faisant. Si donc l'on péchoit en ne la faisant pas, c'est-à-dire en tombant dans le parjure, on se trouveroit dans la nécessité de pécher, ce qui ne peut être. Donc tout parjure n'est pas péché.

2° On ne pèche pas quand on fait ce qu'il y a de meilleur. Or dans certains cas, comme lorsqu'on a juré de ne pas embrasser la vie religieuse ou d'omettre un acte de vertu, on fait ce qu'il y a de meilleur en vio-

(1) Pour faire l'application des principes posés par notre saint Auteur, le premier est parjure matériellement et non formellement; le second, au contraire, est parjure formellement et non matériellement. Et comme le parjure matériel est dans les choses, et le parjure formel dans la conscience, celui-là ne se rend pas coupable, bien qu'il jure fausement à l'égard de l'objet; mais celui-ci souille son âme, quoiqu'il fasse un serment vrai dans les faits.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt à voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo, si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem (relatum ad voluntatem) materialiter falsum, formaliter autem verum; si autem id quod est falsum accipiat ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter; si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo, in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquam falsitatis modum; sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quam id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum; dicit enim ibidem Augustinus: « Interest quem-

admodum verbum procedat ex animo, quia veram linguam non facit nisi rea mens. »

## ARTICULUS II.

*Utrum omne perjurium sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (puta adultarium vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est, sicut cum quis juravit se non intraturum religionem, vel quocumque

lant son serment, en se parjurant. Donc tout parjure n'est pas péché.

3<sup>o</sup> Celui qui a juré de faire la volonté d'un autre, tombe dans le parjure en ne la faisant pas. Or il peut sans péché ne pas faire sa volonté dans certaines circonstances, par exemple lorsque son commandement lui impose des choses trop dures, insupportables. Donc tout parjure n'est pas péché.

4<sup>o</sup> Le serment promissoire regarde les choses futures, et le serment affirmatif les choses présentes ou passées. Or les éventualités de l'avenir peuvent détruire l'obligation du serment; c'est ce qui arrive lorsqu'une ville a promis par serment de faire telle ou telle chose et qu'elle reçoit de nouveaux citoyens qui ne l'ont pas promis, ou lorsqu'un chanoine a juré d'observer les statuts d'une église et que l'autorité ecclésiastique en fait d'autres plus tard. Donc on ne pèche pas en violant son serment dans ces sortes de cas.

Mais saint Augustin dit du parjure, *De verbis apost. Jacobi, sermo XXVIII* : « Combien ne doit-on pas détester ce monstre ! il faut l'exterminer d'au milieu des hommes (1). »

(CONCLUSION. — Tout parjure, étant contraire à la religion, est un péché.)

Comme nous l'avons dit ailleurs, jurer c'est prendre Dieu à témoin de ce qu'on affirme. Or on commet une irrévérence envers Dieu, quand on

(1) Il est écrit, *Lévit., XIX, 12* : « Vous ne commettrez point le parjure et ne souillerez pas le nom de votre Dieu : je suis le Seigneur. » Le parjure souille donc le nom de Dieu. Comme le Prophète voyoit un livre volant dans les airs, l'ange du Seigneur lui dit, *Zach., V, 3 et 4* : « Tout voleur sera jugé par ce qui est écrit dans ce livre, et quiconque jure fausement sera jugé de même par ce qu'il contient. Je le produirai à la lumière, dit le Seigneur des armées : il entrera dans la maison du voleur et dans la maison de celui qui jure fausement en mon nom, et il demeurera au milieu de cette maison, et il la consommera avec tout le bois et toutes les pierres. »

Les païens condamnent le parjure. Hésiode dit, *Erg. et Diebus, vers. 266* : « Celui qui porte faux témoignage contre le respect des dieux immortels se blesse dans son âme et dans sa postérité. » Et Aristote, *De juramento* : « Celui qui se souille par le crime du parjure encourt la colère de Dieu comme impie, et tombe sous les coups de sa justice. »

opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat si ejus non impleat voluntatem, puta cum præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat, sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt

novi cives qui illud non juraverunt; vel cum canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Sermone de verbis Apostoli Jacobi* (ubi supra), de perjurio loquens : « Videtis quàm ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda. »

(CONCLUSIO. — Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 89), jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quod

le prend à témoin d'une chose fausse; car on donne à entendre, ou qu'il ne connoît pas la vérité, ou qu'il peut attester une fausseté. Le parjure est donc un péché contraire à la religion, qui a pour objet de rendre à Dieu la révérence qui lui est due.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui jure de faire une chose illícite, commet le parjure dans son serment même, en le prêtant contre la justice; mais quand il n'accomplit pas ce qu'il a juré, il ne commet point de parjure, parce que la chose promise étoit telle de sa nature qu'elle ne pouvoit tomber sous l'obligation du serment.

2° Quand l'homme jure de ne pas entrer en religion, de ne pas donner l'aumône ou de ne pas faire une chose semblable, il commet le parjure par cela même, en jurant sans jugement; mais quand il va contre sa promesse pour accomplir ce qu'il y a de meilleur, il ne commet pas le parjure, mais il fait le contraire, puisqu'il s'est parjuré en prenant Dieu à témoin de la chose opposée.

3° Lorsqu'on promet ou jure de faire la volonté d'un autre, on sous-entend toujours cette condition, que les choses commandées seront licites et justes, supportables et modérées.

4° Lorsqu'une ville a fait un contrat en prenant Dieu à témoin de son exécution, le citoyen qui devient plus tard membre de cette cité n'est pas tenu d'observer la convention en vertu de la foi jurée, parce que le serment forme un acte personnel; mais il y est tenu par une sorte de fidélité, qui l'oblige de supporter les charges de la communauté de même qu'il en partage les avantages (1). Pour le chanoine qui a promis sous la garantie suprême de se conformer aux statuts d'une collégiale ou chapitre, il n'est

(1) On pouvoit agiter ces questions dans les siècles de despotisme; elles n'ont point d'objet sous le règne du libéralisme moderne. De nos jours, il n'y a plus de corporation se gouvernant elle-même, plus de cité administrant librement ses propres affaires; il y a des bureaucrates et des contribuables, et.... voilà tout.

aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere, vel quòd Deus veritatem non cognoscat, vel quòd falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifestè est peccatum religioni contrarium, cujus est Deus reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium, propter defectum justitiæ; sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit, quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jurat se non intraturum religionem, vel daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit, propter defectum judicii. Et ideo, quando facit id quod melius est, non

est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quòd facit sub juramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quòd cum aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio, si scilicet id quod ei mandatur licitum sit et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quòd quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut sit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus verò qui jurat se servaturam statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex jura-

pas tenu par la foi jurée d'observer les statuts qui sont portés plus tard, à moins qu'il n'ait voulu s'y astreindre dans son serment; et quand il n'a pas eu cette intention, il y est tenu par les statuts mêmes, car ils lient la conscience en vertu de leur propre efficacité (1).

### ARTICLE III.

*Tout parjure est-il un péché mortel ?*

Il paroît que tout parjure n'est pas un péché mortel. 1<sup>o</sup> Le pape Célestin III dit, *Decret.*, II, 24, cap. *Verum* : « Quant à la question de savoir si l'on doit délier du serment fait sous l'empire de la contrainte, pour sauver ses biens ou sa vie, nous n'avons pas d'autre sentiment que nos saints prédécesseurs, et l'on sait que les souverains pontifes ont toujours délié ceux qui se sont trouvés dans ce cas; toute fois, pour agir avec prudence et pour ôter l'occasion du parjure, il ne faut pas leur dire expressément de ne pas observer leur serment; mais quand ils le négligent, on ne doit pas les punir comme s'ils avoient commis un péché mortel. » Tout parjure n'est donc pas un péché mortel.

2<sup>o</sup> Saint Chrysostôme dit, *Homil.*, XLIV : « C'est un plus grand serment de jurer par Dieu que de jurer par l'Évangile. » Or ceux qui jurent faussement par Dieu ne péchant pas toujours mortellement : ainsi l'on excuse de faute grave celui qui jure contre la vérité par plaisanterie, sous l'entraînement de ce qu'on appelle *lapsus linguae*, dans la conversation ordinaire. Donc on ne commet pas non plus toujours un péché mortel, quand on viole le serment prêté d'une manière solennelle sur l'Évangile.

3<sup>o</sup> Le droit canonique, VI, 1, cap. *Infames*, imprime au parjure la note d'infamie. Or on n'encourt pas l'infamie pour toute sorte de parjure;

(1) Lorsqu'ils sont portés selon les lois canoniques reconnues par le Saint-Siège; sinon non.

mento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet (L., 2; qu. 96, art. 4).

#### ARTICULUS III.

*Utrum omne perjurium sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim: *Ecclia de iurjurando* : « In ea questione que ponitur, an à sacramenti vinculo absolvantur, qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerant, nihil aliud arbitratur quam quod antecessores nostri romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur, qui tales à juramenti nexibus absolventur; ceterùm, ut agatur con-

sultius et auferatur materia pejerandi, non eis ita expressè dicitur ut juramenta non servent; sed si ea non attendunt, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. » Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus dicit : « Majus est jurare per Deum quam per Evangelium. » Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat: aliqui autem falsum, puti ad ea joco vel lapsu lingue, aliqui, tui juramenta in communi sermone utitur. Ergo esse est ut aliqui frangat juramentum quod solemniter per Evangelium jurat, semper vel peccatum mortale.

3. Præterea, secundum jus propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, quest. 1, cap. *Infames*. Nam utens videtur quod propter quodlibet perjurium aliquis infam-

celui qui viole le serment affirmatif, par exemple, ne contracte pas cette flétrissure. Donc tout parjure n'est pas un péché mortel.

Mais tout péché contraire à un commandement de Dieu est un péché mortel. Or le parjure est contraire à un commandement de Dieu; car le Seigneur dit, *Lévit.*, XIX, 12: « Vous ne vous parjurerez point en mon nom. » Donc le parjure est un péché mortel.

(CONCLUSION. — Le parjure, impliquant le mépris de Dieu par lui-même, est péché mortel de sa nature.)

« Ce qui est tel par soi-même est plus tel que ce qui l'est par un autre (1), » dit le Philosophe, *Poster.*, I, 5. Eh bien, les choses vénielles, même les choses bonnes de leur genre, forment des péchés mortels, quand on les fait par mépris de Dieu: combien donc les choses qui impliquent le mépris de Dieu par elles-mêmes, ne sont-elles pas des péchés mortels? Mais le parjure emporte le mépris de Dieu par lui-même; car il renferme l'idée de faute, comme nous l'avons dit, parce qu'il est une irrévérence envers le souverain Etre. Donc le parjure est un péché mortel de sa nature.

Je réponds aux arguments: 1° Comme nous l'avons dit ailleurs, la contrainte n'enlève point au serment promissoire la force d'obliger à l'égard des choses qu'on peut faire licitement; lors donc qu'on n'accomplit pas le serment fait sous l'empire de la coaction, on commet le parjure et l'on pèche mortellement. Cependant le souverain pontife peut délier de ce serment, surtout quand la contrainte a eu pour cause une crainte capable d'ébranler un homme constant et courageux (2). Pour ce qu'ajoutent les paroles objectées, qu'on ne doit pas punir ceux qui violent ce serment

(1) Le soleil est plus lumineux que les planètes qu'il éclaire, le feu plus chaud que le corps qu'il chauffe, l'or plus or que l'objet doré.

(2) Un chanoine, menacé par son roi, avoit juré de résigner et résigna réellement son bénéfice en faveur d'un tiers. Consulté sur ce fait, Innocent III répondit, *Extra*, cap. *Ad au-*

miam incurrat, sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed contra: omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino; dicitur enim *Levit.*, XIX: « Non perjurabis in nomine meo. » Ergo est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Perjurium, cum secundum summationem contemptum Dei importet, manifestè mortale est peccatum.)

Respondet dicendum, quòd secundum doctrinam Philosophi (lib. I *Poster.*, text. 5), « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Videmus autem quòd ea que ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia: unde multò magis quicquid est, quod de sui

ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est: quòd perjurium, ex sui ratione, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qn. 89, art. 7, ad 3), coactus non aufert juramento promissoire vim obligandi respectu ejus quod licitè fieri potest; et ideo si aliquis non impleat, quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summæ Pontificis ab obligatione etiam juramenti abesse presentim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quòd tales non sunt puniendi tanquam pro

comme coupables de péché mortel, cela ne veut pas dire qu'ils ne commettent pas un péché de cette nature, mais qu'on doit mitiger leur punition.

2<sup>o</sup> Quand on jure par plaisanterie, cette circonstance, au lieu de diminuer l'irrévérence envers Dieu, l'augmente sous un rapport et n'excuse point de péché mortel. Et lorsqu'on jure faussement sous l'empire d'une habitude pour ainsi dire organique, par ce qu'on appelle un *lapsus linguae*, ou l'on remarque qu'on jure contre la vérité, et pour lors on n'est exempt ni de mépris de Dieu ni partant de péché mortel; ou l'on ne s'aperçoit pas qu'on jure, et dès-lors on semble ne pas avoir l'intention d'invoquer le témoignage suprême et l'on ne commet pas le crime de parjure. C'est donc un plus grand péché de jurer solennellement une chose fautive par l'Évangile que de la jurer par Dieu dans le discours ordinaire, car on donne plus de scandale et l'on agit avec plus de délibération dans le premier cas que dans le second; mais lorsque toutes les choses sont égales de part et d'autre, on pèche plus grièvement en violant la foi donnée au nom de Dieu qu'en violant la promesse faite sur l'Évangile.

3<sup>o</sup> Tout péché mortel ne rend pas infâme par le fait même; de ce donc que le parjure commis dans le serment affirmatif n'imprime pas la flétrissure de droit, mais seulement par la sentence prononcée judiciairement contre le coupable, on a tort d'en conclure qu'il ne forme pas un péché mortel. Mais quand on viole la foi jurée d'une manière solennelle dans le serment promissoire, on encourt l'infamie de droit, avant la sentence du juge, parce qu'on peut encore, après le serment, le rendre vrai, ce qui n'a pas lieu dans le serment affirmatif (1).

*dictum* : « Le bénéfice doit être restitué, si le titulaire a cédé à une crainte telle qu'elle eût pu et dû ébranler un homme constant et courageux. »

Au reste, quand notre saint Auteur dit que la coaction n'enlève point au serment la force d'obliger la conscience, il suppose qu'elle ne paralyse ni l'intelligence ni la volonté, qu'elle ne détruit ni la délibération ni le consentement. Car si la contrainte alloit jusqu'à lier l'exercice des facultés intellectuelles, dès-lors plus d'acte moral, ni de serment par conséquent.

(1) On peut donner encore une autre raison. Lorsqu'on viole sa parole, sa foi, le serment

mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jocose perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, si quidem advertat se jursse et falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quàm si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum prop-

ter majorem deliberationem; quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est si quis per Deum jurans perjuret, quàm si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum, quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure; unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solùm per sententiam difinitivam latam contra eum in accusatione, quòd propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure, qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem, quod non contingit in juramento assertorio.



## ARTICLE IV.

*Est-ce un péché d'imposer le serment à celui qui doit commettre le parjure?*

Il paroît que c'est un péché d'imposer le serment à celui qui doit commettre le parjure. 1° Celui qui impose le serment sait qu'on jurera vrai ou qu'on jurera faux. S'il sait qu'on jurera vrai, il enjoint le serment sans raison; s'il croit qu'on jurera faux, il induit au parjure. Il n'est donc permis, dans aucun cas, d'imposer le serment.

2° C'est une chose moins grave de recevoir le serment que de l'imposer. Or il ne semble pas permis de recevoir le serment, surtout quand on prévoit le parjure, car on consentiroit au péché. Donc il n'est pas permis, à plus forte raison, de recevoir le serment de celui qui se parjure.

3° Il est écrit, *Lévit.*, V, 1 : « Lorsqu'un homme entend quelqu'un jurer faussement une chose dont il a été témoin, qu'il a vue ou qu'il connoit, s'il ne fait pas de déclaration, il portera son iniquité; » par où l'on voit qu'on est tenu d'accuser celui qui jure faussement. Donc il n'est pas permis de lui imposer le serment.

Mais, d'une autre part, comme c'est un péché de jurer faussement, c'en est un aussi de jurer par les faux dieux. Or il est permis, comme l'enseigne saint Augustin, *Ad Publicolam*, epist. CLIV, de se servir du serment de celui qui jure par les faux dieux. Donc il est aussi permis d'exiger le serment de celui qui jure faussement.

(CONCLUSION. — Lorsque l'homme exige le serment comme personne

qu'on a juré solennellement devant Dieu et devant les hommes, alors le parjure frappe tous les regards, révolte toutes les consciences et flétrit de lui-même, par le fait seul; mais quand on affirme faussement une chose, qu'on dépose contre la vérité, la profanation du nom de Dieu n'est pas constante, manifeste, éclatante, parce qu'il y a très-souvent du doute sur les faits, et presque toujours de l'obscurité sur l'intention; alors le parjure n'imprime l'infamie que par la sentence du juge.

## ARTICULUS IV.

*Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ille peccet, qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare, aut falsum: si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quòd nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quam juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et præcipuè si perjuret, quia in hoc videtur consistere peccato. Ergo videtur

quòd multò minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur *Lévit.*, V : « Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est; nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam; » ex quo videtur quòd aliquis sciens alicquem jurare falsum, teneatur accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

Sed contra : sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit *ad Publicolam* (Epist. CLIV). Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

(CONCLUSIO. — Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo, quem nesciat juraturum

privée, pour lui-même, il ne pèche pas s'il prévoit qu'on ne jurera pas faussement, mais il pèche dans le cas contraire; lorsqu'il exige le serment comme personne publique, pour un autre, il ne pèche pas, quand bien même il prévoit qu'on jurera faussement.)

Lorsque l'homme exige le serment, il faut distinguer : il l'exige de son propre mouvement, pour lui-même; ou bien il l'exige par devoir de sa charge, pour un autre. Dans le premier cas, lorsqu'il exige le serment pour lui-même, comme personne privée, on sous-distingue avec saint Augustin, *Sermo de perjuriis* (1) : ou il sait qu'on jurera faussement, ou il ne le sait pas. S'il ne sait pas qu'on jurera faussement; s'il dit : « Jurez-moi, » pour s'assurer d'une chose, il ne pèche pas; cependant il éprouve, il tente son semblable, puisqu'il est conduit par cette sorte de défaillance qui fait douter de la parole de l'homme; et c'est là ce mal dont parle le Seigneur disant, *Matth.*, V, 37 : « Tout ce qui est de plus vient du mal (2). » S'il sait qu'on jurera faussement, parce qu'il n'ignore pas qu'on a commis le fait nié, il est homicide en exigeant le serment; car la personne interpellée se donne la mort par le parjure, et il lui pousse la main (3). Maintenant, pour revenir au second cas posé dans la première distinction, lorsqu'il exige le serment comme personne publique, en vertu de la loi, sur la demande d'un autre, il ne pèche pas lors même qu'il prévoit qu'on jurera faussement; car ce n'est pas lui qui est censé

(1) Le passage indiqué se trouve dans l'ouvrage cité plus haut, *De verbis apost. Jacobi*, sermo XXVIII, sur cette parole, *Jacques*, V, 12 : « Avant tout, mes frères, ne jurez point. »

(2) « Que votre discours soit : Oui, oui; non, non : car tout ce qui est de plus vient du mal. » On demande le serment, parce qu'on se défie de la parole de l'homme; on se défie de la parole de l'homme, parce qu'il peut parler contre la vérité; le serment vient donc d'une imperfection, d'une défaillance morale, qui est un mal.

(3) Que doit-on faire, lorsqu'on doute si le serment sera vrai ou s'il sera faux? Les théologiens modernes débattent longuement cette question; notre maître la résout sans la toucher. Quand je doute si le serment sera vrai, je ne sais pas s'il sera faux, et dès-lors je puis l'exiger. Tel ou tel a jeté dans mon esprit des doutes sur sa véracité : prétendra-t-il que son inconsidération, sa conduite légère, ses discours contraires à la vérité sont un titre qui m'oblige de renoncer à mon droit?

falsum, non peccat, secus autem si sciret; persona verò publica exigens juramentum secundum ordinem juris ad alterius videlicet petitionem quomodocumque sciat jurantis dispositionem, culpa vacat.)

Respondeo dicendum, quòd circa eum qui exigit ab alio juramentum distinguendum videtur: aut enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in *Serm. de perjuriis*. Si enim nescit eum juraturum falsum, et ideo

dicit: « Jura mihi, » ut fides ei fiat, non est peccatum; tamen est humana tentatio, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum; et hoc est illud malum de quo Dominus dicit, *Matth.*, V: « Quod amplius est, à malo est. » Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est: ille enim suo perjurio se interimat, sed iste manus interficientis impressit. Si autem aliquis exigit juramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse juramentum exigit, sive sciat eum fal-

demander le serment, mais la personne tierce qui l'a réclamé d'abord dans son intérêt.

Je réponds aux arguments : 1° On demande, dans le cas supposé par l'objection, le serment pour soi-même. Eh bien, l'on ne sait pas toujours, dans ce cas, si la personne interpellée jurera vrai ou si elle jurera faux; souvent on ignore un fait, on attend une déposition conforme à la vérité, et l'on réclame le serment pour obtenir une plus grande certitude.

2° Saint Augustin écrit, *Ad Publicolam*, epist. CLIV : « Bien qu'il nous soit dit : Ne jurez point, je ne me rappelle pas d'avoir lu nulle part dans l'Écriture sainte que nous ne devons point recevoir le serment. » Lors donc qu'on le reçoit, on ne pèche pas, à moins qu'on ne l'ait exigé comme personne privée, pour soi-même, avec la connoissance qu'il blesseroit la vérité.

3° Comme le fait encore remarquer le même évêque d'Hippone, le saint Livre ne dit pas auprès de qui l'on doit accuser le parjure; il faut donc le dénoncer à ceux qui peuvent lui être utiles plutôt qu'à ceux qui peuvent lui nuire. Le texte sacré n'indique pas non plus la marche qu'on doit suivre dans la dénonciation; il paroît donc qu'il faut se conformer au conseil de l'Évangile, quand le crime du parjure est caché et qu'il ne tourne pas au détriment d'un tiers; dans le cas contraire, on devroit recourir à l'autorité (1).

4° On peut se servir du mal pour le bien, comme fait Dieu; mais il

(1) Le Lévitique dit, V, 1, lorsqu'un homme voit commettre le parjure, « s'il ne fait pas de déclaration, il portera son iniquité. » Voici le commentaire de saint Augustin, *in Levit.*, I : « Ce passage est obscur; il faut l'expliquer. Le Lévitique m'apprend que, si je ne dénonce pas le parjure, je pèche; mais si je le dénonce, je peux le perdre. Me voilà donc placé entre la crainte de violer la loi divine et le danger de causer la perte de mon frère : quel parti prendre ? Le saint Livre ne dit pas auprès de qui l'on doit accuser le parjure; je pense donc qu'on évite le péché quand on le dénonce à ceux qui peuvent lui être utiles plutôt qu'à ceux qui peuvent lui nuire, aux ministres des autels qui peuvent demander son pardon par leurs prières, et le conduire au tribunal de la réconciliation. »

Voici maintenant le conseil évangélique dont parle saint Thomas, *Matth.*, XVIII, 15 et suiv. : « Si l'un de vos frères a péché contre vous, allez et reprenez-le seul entre vous et lui. S'il

sum jurare, sive verum : quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigat.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit quando pro se aliquis exigit juramentum, et tamen non semper scit eum jurare verum vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum, et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Publicolam* (Epist. CLIV, ut supra), « quamvis dictum sit, ne juremus; nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus. » Unde ille qui jurationem recipit, non peccat,

nisi fortè quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum perjuriis alterius. Et ideo intelligitur quòd debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse perjurio. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjuriis occultum; et præcipuè quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non ta-

n'est pas permis de porter au mal. Lors donc que l'infidèle est prêt à jurer une chose vraie par les faux dieux, on peut recevoir son témoignage; mais il est défendu de le solliciter. Par contre, lorsque le chrétien jure une chose fausse par le vrai Dieu, rien n'autorise à recevoir sa déposition, car ce serment faux ne renferme pas, comme le remarque saint Augustin, *Ad Public.*, *ubi supra*, la bonne foi qui se trouve dans le serment vrai de l'idolâtre, il ne recèle aucun bien dont il soit permis de se servir.

## QUESTION XCIX.

### Du sacrilège.

Nous passons aux vices de l'irreligion qui commettent l'irrévérence à l'égard des choses sacrées.

Ces vices sont au nombre de deux : premièrement, le sacrilège; deuxièmement, la simonie.

On demande quatre choses sur le sacrilège : 1<sup>o</sup> Consiste-t-il dans la violation d'une chose sacrée ? 2<sup>o</sup> Est-il un péché spécial ? 3<sup>o</sup> Ses espèces se distinguent-elles d'après les choses sacrées ? 4<sup>o</sup> Doit-on le punir par une peine pécuniaire ?

vous écoute, vous aurez gagné votre frère. S'il ne vous écoute pas, prenez avec vous une ou deux personnes, afin que tout soit avéré par le témoignage de deux ou de trois témoins. Que s'il ne les écoute pas, dites-le à l'Eglise; et s'il n'écoute point l'Eglise, qu'il vous soit comme un païen et un publicain. »

<p>men licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat, quia in tali juramento deest</p>	<p>bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit <i>ad Publicolam</i> (ubi supra). Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.</p>
--	--

## QUÆSTIO XCIX.

### De sacrilegio . in quatuor articulos diviso.

<p>Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur : et primò, de sacrilegio; secundò, de simonia.</p>	<p>Circa primum quæruntur quatuor : 1<sup>o</sup> Quid sit sacrilegium. 2<sup>o</sup> Utrum sit speciale peccatum. 3<sup>o</sup> De speciebus sacrilegii. 4<sup>o</sup> De poena sacrilegii.</p>
--	--

## ARTICLE I.

*Le sacrilège consiste-t-il dans la violation d'une chose sacrée?*

Il paroît que le sacrilège ne consiste pas dans la violation d'une chose sacrée. 1° Le Droit canon dit, XVII, 4 : « Ceux-là commettent un sacrilège, qui disputent sur l'élection faite par le prince, délibérant sur la question de savoir si l'on doit rendre honneur à celui qu'il a choisi. » Or il ne s'agit d'aucune chose sacrée dans ces paroles. Donc le sacrilège n'est pas la violation d'une chose sacrée.

2° On lit encore dans le Droit canon, *ibid* : « Si quelqu'un permet aux Juifs d'exercer des fonctions publiques, qu'il soit excommunié comme sacrilège. » Or il n'y a rien de sacré dans les fonctions publiques. Donc le sacrilège n'est pas la profanation d'une chose sacrée.

3° Certes, la puissance de Dieu est plus grande que celle de l'homme. Or c'est Dieu qui donne aux choses leur consécration. Donc l'homme ne sauroit les profaner, les souiller, les violer ; donc le sacrilège n'est pas la violation d'une chose sacrée.

Mais saint Isidore dit, *Etym.*, X, 18 : « *Sacrilège* vient de *sacra legere*, dérober, voler les choses sacrées. »

(CONCLUSION. — Le sacrilège est la violation d'une chose sacrée.)

Comme on l'a vu dans une question précédente, les choses sont sacrées par cela qu'elles sont dédiées au culte de Dieu. Et de même qu'elles sont rendues bonnes quand on les ordonne à une bonne fin, pareillement elles deviennent comme un objet divin quand on les destine au culte de Dieu, et dès-lors on leur doit une sorte de révérence qui se rapporte au souverain Être. Tout ce donc qui implique l'irrévérence à l'égard des choses sacrées fait injure au Créateur, et présente l'idée de sacrilège.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien commun d'un peuple est comme

## ARTICULUS I.

*Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim XVII, qu. 4 : « Committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore, quem princeps elegerit. » Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, *ibidem* subditur, quòd « si quis permisit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegium excommunicatio proferatur. » Sed officia publica non videntur ad aliquod sacram pertinere. Ergo videtur quòd sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quàm virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obti-

nent. Ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse « sacræ rei violatio. »

Sed contra est, quòd Isidorus dicit in libro *Etymolog.*, quòd « sacrilegus dicitur ab eo quòd sacra legit, » id est furatur.

(CONCLUSIO. — Sacrilegium est sacræ rei violatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprâ dictis patet, *sacrum* dicitur aliquid ex eo quòd ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quòd aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quòd aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum ; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quòd ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm

une chose divine, selon la remarque du Philosophe; et voilà pourquoi l'antiquité donnoit aux chefs de l'Etat le titre de *divins*, les considérant comme les ministres de la Providence, conformément à cette parole, *Sap.*, VI, 5 : « Vous qui êtes les ministres de son royaume (du royaume de Dieu), vous n'avez pas jugé équitablement. » En conséquence tout ce qui blessait la majesté du prince, tout ce qui offensoit le respect qui lui est dû (comme de révoquer en doute la droiture de son jugement, la légitimité de son choix), on l'appeloit par similitude, en étendant la signification du mot, un *Sacrilège* (1).

2<sup>o</sup> Les peuples chrétiens sont sanctifiés par la foi divine et par les sacrements du Christ, conformément à cette parole, I *Cor.*, VI, 11 : « Vous êtes lavés, vous êtes sanctifiés; » d'où le prince des apôtres dit, I *Pierre*, II, 9 : « Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple d'acquisition. » Tout ce donc qui fait injure aux peuples chrétiens (comme de leur donner un infidèle pour chef ou pour supérieur), on le regarde comme une irrévérence commise envers une chose sacrée, et c'est avec raison que l'on qualifie cet outrage de sacrilège.

3<sup>o</sup> Le mot de *violation* se prend ici dans un sens large, pour désigner tout manque de respect, toute espèce d'irrévérence. Or, comme le respect est, suivant l'expression du Philosophe, dans celui qui le porte et non dans la personne qui en reçoit les témoignages : ainsi l'irrévérence existe réellement dans celui qui s'en rend coupable, bien qu'elle n'enlève rien au personnage qui en est l'objet. L'homme donc qui commet l'irrévérence envers les choses sacrées, les viole et les profane autant qu'il est en son pouvoir, quoiqu'il ne les rende pas profanes en elles-mêmes.

(1) Nos pères, les saints, les grands évêques, les souverains pontifes, ont toujours eu la plus grande vénération pour la seconde Majesté, pour l'autorité temporelle; les conciles eux-mêmes donnoient le titre de *sacrées* aux choses qui appartinrent aux souverains, disant, par exemple, *Sacra Majestas, sacrum rescriptum imperatoris*.

Tout en honorant le roi, nos glorieux pères catholiques savoient honorer les peuples chrétiens : on le verra dans la réponse que va nous donner saint Thomas.

Philosophum in I *Ethic.* (cap. 2), bonum commune gentis est quoddam divinum; et ille antiquitus rectores reipublicæ *divini* vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud *Sap.*, VI : « Cum essetis ministri regni illius, non rectè judicastis. » Et sic per quendam nominis extensionem, illud quod pertinet ad irreverentiam principis (scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsam sequi), secundum quendam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I *ad Cor.*, VI : « Sed abluti estis, sed sanctificati estis; » et ideo

I *Petr.*, II, dicitur : « Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. » Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic largè dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoriatio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I *Ethic.* (cap. 5), ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, iam sacram violat, licet illa in se non violetur.

## ARTICLE II.

*Le sacrilège est-il un péché spécial ?*

Il paroît que le sacrilège n'est pas un péché spécial. 1° Le Droit canon dit, XVII, 4 : « Ceux-là commettent un sacrilège, qui agissent contre la sainteté de la loi divine par ignorance, ou qui violent et transgressent cette loi par négligence. » Or cela se fait dans tout péché; car saint Augustin, *Contra Faustum*, XXII, 27, définit le péché « une action, une parole ou un désir contraire à la loi de Dieu. » Donc le sacrilège est un péché général.

2° Aucun péché spécial ne se trouve dans divers genres de péchés. Or le sacrilège se trouve dans plusieurs genres de péché : dans celui de l'homicide, quand on tue un prêtre; dans celui de la luxure, quand on viole une vierge consacrée à Dieu ou toute autre femme en un lieu saint; dans celui du vol, quand on dérobe une chose dédiée au culte du Seigneur. Donc le sacrilège n'est pas un péché d'une espèce particulière.

3° Le péché spécial se trouve seul, distinct de tout autre péché : le Philosophe l'enseigne formellement, *Ethic.*, V, 2. Or le sacrilège ne se trouve jamais seul, sans les autres péchés; mais il est toujours accompagné, comme on vient de le voir, soit de l'homicide, soit de la luxure, soit du vol. Donc le sacrilège n'est pas un péché spécial.

Mais la faute contraire à une vertu particulière est un péché spécial. Or le sacrilège est contraire à une vertu particulière, à la religion qui a pour objet de révéler Dieu et les choses divines. Donc le sacrilège est un péché spécial.

(CONCLUSION. — Puisque le sacrilège implique une difformité particulière, la violation d'une chose sacrée par irrévérence, il est un péché spécial.)

## ARTICULUS II.

*Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim XVII, qu. 4 : « Committunt sacrilegium qui in divina legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. » Sed hoc fit per omne peccatum; nam peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut Augustinus dicit, XXII *Contra Faustum* (cap. 27). Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacra-

tam violet, vel quancunque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de injuria speciali dicit Philosophus in V *Ethic.* (cap. 2). Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est : quod opponitur speciali virtuti, est speciale peccatum. Sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

(CONCLUSIO. — Cùm in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium speciale peccatum esse.)

Partout où se trouve l'idée d'une difformité particulière, là se rencontre un péché spécial, parce que les choses se spécifient par l'idée formelle, et non par la matière ou le sujet. Or on trouve dans le sacrilège l'idée d'une difformité particulière, car on le conçoit comme la violation d'une chose sacrée par irrévérence : donc le sacrilège est un péché spécial, et forme un des contraires de la religion. Saint Jean Damascène dit, *De Fide orthod.*, IV, 3 : « Lorsque la pourpre est devenue un manteau royal, on l'honore, on la révere; et si quelqu'un la perce d'un coup de poignard, on le condamne à mort (comme coupable envers le roi). » Il en est ainsi des choses sacrées : quand on les viole, on outrage Dieu même et l'on pêche par irreligion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Qui sont ceux qui commettent le sacrilège contre la sainteté de la loi divine? Ce sont les impies qui attaquent cette loi sainte, comme les hérétiques et les blasphémateurs; ces malheureux commettent le péché d'infidélité en ne croyant pas en Dieu, et le péché de sacrilège en pervertissant les paroles de la loi divine (1).

2<sup>o</sup> Rien n'empêche qu'un péché particulier ne se trouve dans plusieurs autres appartenant à des genres différents, parce que plusieurs péchés peuvent concourir à la fin d'un seul, de même qu'une seule vertu peut en faire converger plusieurs vers l'acte qu'elle commande. Quel que soit donc le péché que l'on commette contre la révérence due aux choses sacrées, on commet un sacrilège formellement, bien qu'il puisse y avoir dans l'action, matériellement parlant, plusieurs péchés de genre différent.

3<sup>o</sup> Le sacrilège peut se trouver seul, séparé de tout autre péché, parce que l'acte qui le constitue peut ne pas renfermer d'autre difformité que

(1) Saint Vincent de Lérins explique comment les hérétiques commettent le sacrilège contre la parole divine; il dit, *Contra hæreses*, XXXVII : « Quand les hérétiques citent contre la foi catholique les oracles des apôtres ou des prophètes, c'est le démon qui parle par leur

Respondeo dicendum, quòd ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quòd sit speciale peccatum, quia species cujuslibet rei præcipuè attenditur secundùm rationem formalem ipsius, non autem secundùm materiam vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam : et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 8), « purpura regale indumentum facta, honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur, » quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi dicuntur sacrilegium in divina legis sanctitatem commit-

tere, qui legem Dei impugnant : sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quòd Deo non credunt, incurrunnt infidelitatis peccatum; ex hoc verò quòd divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunnt.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundùm quòd diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo, quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licèt materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quòd sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quòd actus non habet aliam deformitatem,



celle de la violation d'une chose sacrée : nous voyons ce cas se présenter lorsqu'un juge fait arrêter dans un lieu saint un prévenu qu'il auroit le droit de faire arrêter dans un autre lieu (1).

## ARTICLE III.

*Les espèces du sacrilège se distinguent-elles d'après les choses sacrées ?*

Il paroît que les espèces du sacrilège ne se distinguent pas d'après les choses sacrées. 1° Quand l'idée formelle est la même, la diversité matérielle ne suffit pas pour diversifier l'espèce. Or, dans la violation des choses sacrées, l'on trouve bien la diversité matérielle, mais l'idée formelle est toujours la même. Donc les espèces du sacrilège ne se distinguent pas d'après la diversité matérielle, c'est-à-dire d'après la diversité des choses sacrées.

2° Les choses ne peuvent être de la même espèce et tout ensemble d'espèces différentes. Or l'homicide, le vol et le concubinage sont des péchés de différentes espèces. Donc ils ne peuvent se rencontrer dans la même espèce du sacrilège ; donc les espèces du sacrilège se distinguent d'après les différentes espèces des autres péchés, et non d'après la diversité des choses sacrées.

3° Les personnes sacrées doivent être aussi comptées parmi les choses sacrées. Si donc il y avoit une espèce de sacrilège renfermant la violation des personnes sacrées, il s'ensuivroit que tout péché commis par une personne sacrée est un sacrilège, car tout péché souille, viole celui qui le commet ; donc les espèces du sacrilège ne se déterminent pas d'après les choses sacrées.

bouche. Autrefois à Jérusalem, sur le pinacle du temple, le chef s'attaqua au chef, le diable à Jésus-Christ ; mais aujourd'hui les membres du diable engagent la lutte contre les membres de Jésus-Christ, les perfides contre les fidèles, les sacrilèges contre les hommes religieux, les hérétiques enfin contre les catholiques. »

(1) On sait que les lieux sacrés offroient pendant le moyen-âge, en vertu du droit d'asile, un refuge aux fugitifs ; on ne pouvoit les en arracher sans sacrilège.

nisi quia res sacra violatur : putà si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licitè capere posset.

## ARTICULUS III.

*Utrum species sacrilegii distinguantur secundùm res sacras.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd species sacrilegii non distinguantur secundùm res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quòd non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quòd

aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, furtum et illicitus concubitus sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii ; et ita videtur quòd sacrilegii species distinguantur secundùm diversas species aliorum peccatorum, et non secundùm diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset, quia violatur persona sacra, sequeretur quòd omne peccatum quod persona sacra committeret esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona ~~portantis~~. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundùm res sacras.

Mais les actes et les habitudes se distinguent d'après leurs objets. Or les choses sacrées sont l'objet du sacrilège, comme nous l'avons dit. Donc les espèces du sacrilège se distinguent d'après la différence des choses sacrées.

(CONCLUSION. — Les espèces du sacrilège se distinguent d'après les choses sacrées comme d'après leurs objets.)

Ainsi qu'on l'a vu dans le dernier article, le sacrilège est une irrévérence commise à l'égard d'une chose sacrée. Or les choses sacrées méritent et commandent la révérence en raison de leur sainteté : les espèces du sacrilège doivent donc se distinguer d'après les différents degrés de sainteté qu'ont les choses sacrées, car le péché est d'autant plus grave que la chose profanée renferme plus de sainteté. Eh bien, l'on attribue la sainteté aux personnes sacrées, aux lieux sacrés et aux choses sacrées, c'est-à-dire dédiées au culte de Dieu. De plus, la sainteté du lieu est subordonnée à la sainteté de la personne qui célèbre le culte dans ce lieu ; car il est dit du temple de Jérusalem, II *Machabées*, V, 19 : « Dieu n'a pas choisi le peuple pour le lieu, mais le lieu pour le peuple. » Le sacrilège commis contre une personne sacrée est donc un plus grand péché que le sacrilège commis contre un lieu saint ; mais ces deux espèces de sacrilège, la première comme la deuxième, renferment différents degrés, suivant la différence des personnes et des lieux sacrés. Il faut en dire autant de la troisième espèce, qui concerne les objets consacrés au culte divin : elle comprend aussi divers degrés selon la diversité des choses sacrées. On doit placer au premier rang, parmi ces choses, les sacrements qui sanctifient l'homme, et parmi les sacrements l'Eucharistie, qui renferme Jésus-Christ lui-même : le plus grand sacrilège est donc celui qui profane l'adorable mystère de nos autels. Viennent en deuxième ligne les vases con-

Sed contra est, quod actus et habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

(CONCLUSIO. — Cum res sacra sacrilegii objectum sit, distingui oportet sacrilegii species per varia rerum sacrarum genera.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 2), peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacre ratione sanctitatis : et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, id est divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus

quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis qui in loco sacro cultum Deo exhibet ; dicitur enim II *Machab.*, V : « Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit. » Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrarum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, que circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summam locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum precipuum est Eucharistie sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacra-

sacrés pour l'administration des sacrements, puis les images et les reliques des saints, que l'on respecte et vénère en quelque sorte comme la personne des bienheureux. Enfin se présentent les choses, meubles ou immeubles, qui sont consacrées à l'entretien des ministres de Dieu; quand on détourne ces choses de leur destination, on commet un sacrilège.

Je réponds aux arguments : 1° Les personnes, les lieux et les choses consacrés à Dieu ne renferment pas le même degré de sainteté : tout cela diffère donc, non-seulement sous le rapport matériel, mais encore par l'idée formelle.

2° Rien n'empêche que deux choses ne soient de même espèce sous un rapport et d'espèces différentes sous un autre : ainsi Socrate et Platon se réunissent dans l'espèce animale comme êtres animés; mais ils se séparent dans deux espèces de la couleur comme objets colorés, si l'un est noir et l'autre blanc. Semblablement deux péchés peuvent être séparément dans deux espèces comme actes matériels, puis se retrouver ensemble dans une seule par la même idée formelle de sacrilège : ainsi font les péchés que commettent deux hommes, l'un en frappant et l'autre en corrompant une vierge consacrée à Dieu (1).

3° Il est vrai, tout péché commis par une personne sacrée forme un sa-

(1) Il y a sacrilège personnel : 1° lorsqu'on commet le péché impur avec une personne consacrée à Dieu; 2° lorsqu'on la frappe par l'instigation du démon, *suadente diabolo*. Les canons déclarent sacrilège celui qui traduit un clerc devant les tribunaux séculiers; mais cette disposition législative n'obtient plus son effet en France : non parce que le droit civil ne reconnoît pas le privilège du for ecclésiastique, comme on le dit souvent; mais parce que le Saint-Siège a consenti à l'abolition de l'immunité dont il s'agit. Quelques théologiens, par exemple Suarez, disent qu'il y a sacrilège dans tout péché commis par une personne sacrée. Si cette doctrine étoit vraie, qui oseroit se consacrer à Dieu?

Il y a sacrilège local : 1° quand on commet le meurtre ou l'acte charnel dans un lieu consacré au culte divin ou à la sépulture des fidèles; 2° quand on endommage ou détruit une église, en y mettant le feu, ou en fracturant les portes, ou en changeant la destination; 3° quand on y tient des jeux, des repas, des concerts profanes, des marchés, des séances académiques ou judiciaires. Il n'est pas permis de s'y réunir sans l'autorisation de l'évêque, pour délibérer sur les affaires communales, ou pour procéder à des élections.

Enfin il y a sacrilège réel : 1° lorsqu'on administre les sacrements d'une manière invalide ou illicite, ou lorsqu'on les reçoit indignement; 2° lorsqu'on fait servir à des usages profanes les choses consacrées par les prières de l'Eglise au culte divin, comme les vases sacrés, les

mentorum susceptionem; et ipsæ imagines sacræ, et reliquie sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et de-honorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum ecclesie et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei et secundum aliud diversarum, sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus; convenire autem in specie, secundum unam rationem formalem sacrilegii, putà si quis sacramentalem violaverit verberando vel concubendo.

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum quod sacra persona committit materialiter qui-

crilège matériel et pris dans le sens large, et voilà pourquoi saint Jérôme dit : « Des bagatelles dans la bouche d'un laïque sont un sacrilège ou un blasphème dans la bouche d'un prêtre (1); » mais le péché dont il s'agit n'est un sacrilège formel et proprement dit que dans un seul cas, lorsqu'il blesse la sainteté propre à l'état de celui qui le commet, par exemple lorsqu'une vierge consacrée à Dieu se souille par la fornication.

#### ARTICLE IV.

##### *Doit-on punir le sacrilège d'une peine pécuniaire?*

Il paroît qu'on ne doit pas punir le sacrilège d'une peine pécuniaire. 1<sup>o</sup> On n'a coutume d'infliger au crime une peine de cette nature. Or le sacrilège est un crime, si bien que les lois civiles décrètent contre la peine capitale. Donc on ne doit pas punir le sacrilège d'une peine pécuniaire.

2<sup>o</sup> On ne doit pas punir le même péché d'une double peine, conformément à cette parole, *Nahum*, I, 9 : « Il n'y aura pas deux tribulations. » Or la peine en quelque sorte naturelle du sacrilège, c'est l'excommunication : l'excommunication majeure portée contre la violence faite à une personne sacrée, de même que contre l'incendie d'une église et l'effrac-

saintes bulles, les ornements sacerdotaux et les linges nécessaires à la célébration des augustes mystères ; 3<sup>o</sup> lorsqu'on profane les images et les reliques des saints ; 4<sup>o</sup> lorsqu'on détourne les biens qui servent à l'entretien des ministres de Dieu, soit en retenant les legs faits aux fabriques, soit en s'emparant des fondations pieuses.

On se rend aussi coupable de sacrilège quand on dérobe une chose sacrée dans un lieu profane, ou une chose profane dans un lieu sacré : « *Sacrilegium committitur*, dit Jean VIII, droit canon, XIII, 2, *auferendo sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, sive sacrum de non sacro.* »

Quelques théologiens disent que la circonstance du dimanche imprime au péché la malice du sacrilège. Cela est manifestement faux ; car, bien que le dimanche soit consacré à Dieu, on ne peut l'appeler qu'improprement une chose sacrée.

(1) Ces paroles ne sont pas de saint Jérôme, mais de saint Bernard. Ce dernier Père dit aux prêtres, *De Consider.*, II, 13 : « Votre bouche est consacrée à l'Evangile : l'ouvrir aux discours profanes, c'est une chose illicite ; l'y accoutumer, c'est un sacrilège. » Et plus haut : « Des bagatelles sont des bagatelles dans la bouche d'un séculier ; mais elles sont un sacrilège ou un blasphème dans la bouche d'un prêtre. » Les mots de *sacrilège* et de *blasphème* sont pris, là, figurément.

dem et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus dicit, quod « nugæ in ore sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia. » Formaliter autem et propriè illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est, quod agitur directè contra ejus sanctitatem, putà si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

#### ARTICULUS IV.

*Utrùm pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pœna

sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententiâ punitur secundùm leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœnâ pecuniariâ.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœnâ puniri, secundùm illud *Nahum*, I : « Non consurget duplex tribulatio. » Sed pœna sacrilegii est excommunicatio, major quidem si violentia inferatur in personam sacræ, vel si

tion de ses portes ; l'excommunication mineure prononcée contre les autres violations des choses saintes. Donc on ne doit pas soumettre le sacrilège à des amendes pécuniaires.

3<sup>o</sup> Saint Paul écrit de lui-même, I *Thess.*, II, 5 : « Nous n'avons jamais profité... des occasions dans un but d'avarice. » Or, si l'on faisoit racheter à prix d'argent la violation d'une chose sainte, on sembleroit profiter de l'occasion dans un but d'avarice, pour s'enrichir. Donc on ne doit pas exiger de l'argent comme peine du sacrilège.

Mais on lit dans le Droit canon, XVII, 4 : « Si quelqu'un arrache dans un esprit d'orgueil et d'insubordination son esclave fugitif du parvis de l'église, il paiera neuf cents sols. » Et plus loin : « Quiconque se rendra coupable de sacrilège, paiera trente livres d'argent pur (1). »

(CONCLUSION. — La loi canonique du sacrilège, c'est l'excommunication sous le point de vue de l'égalité, et l'amende pécuniaire sous le rapport de l'utilité.)

Il faut observer deux choses dans l'infliction des peines. D'abord l'égalité, afin que la peine soit juste « en punissant le coupable par où il a péché, » selon l'expression de l'Esprit saint, *Sag.*, XI, 17. Sous ce point de vue, la peine pour ainsi dire naturelle du sacrilège, c'est l'excommunication, privant des choses saintes celui qui les a profanées (2). Ensuite il faut considérer l'utilité ; car les peines sont comme des remèdes qui doivent guérir le pécheur, en l'éloignant du mal par la crainte. Mais comme le sacrilège ne révère pas les choses saintes, qu'il ne les estime

(1) Avant la liberté révolutionnaire, chacun administrait ses propres affaires, le peuple les siennes, la noblesse les siennes, l'Etat les siennes, l'Eglise aussi les siennes. Les évêques, les papes, les conciles régloient souverainement, sans le contrôle de l'autorité civile, tout ce qui concerne les choses saintes ; les lois fondamentales du royaume reconnoissoient aux supérieurs ecclésiastiques le droit d'établir des amendes pécuniaires ; voyez les *Capitulaires*, III, 25 et IV, 15.

(2) Le Droit canon porte la peine d'excommunication contre le sacrilège, XII, 4, cap. *Indigne*, XVIII, 4, cap. *Quisquis*, cap. *Conquesti*, etc.

aliquis incendat vel fraugat Ecclesiam ; minor autem, in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœnâ pecuniariâ.

3. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Thessal.*, II : « Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ. » Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere, quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est, quod dicitur XVII, qu. 4 : « Si quis contumax vel superbus fugitivum ærum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, noningentos solidos componat ; » et ibidem postea subditur. « Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat. »

(CONCLUSIO. — Excommunicationis pœnâ digni sunt sacrilegium committentes secundum quamdam æqualitatem ; mortis verò vel pecuniarum secundum quoddam modum remedium, quo à sacrilegiis revocentur.)

Respondeo dicendum, quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primò quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet « in quo quis peccat, per hoc torqueatur, » ut dicitur *Sap.*, XI. Et hoc modo, conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injurias infert, est excommunicatio, per quam à sacris arcetur. Secundò autem consideratur utilitas ; nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his terribili homines à peccando desistant. Sacrilegus autem qui sacra non reveretur, non sufficienter

ni ne les désire, il ne suffiroit pas de l'en priver pour le ramener de son iniquité : les lois humaines décernent contre lui la peine de mort (1); l'Eglise, ayant horreur du sang, ne le condamne pas à la peine capitale, mais elle le soumet à une amende pécuniaire pour le détourner de son crime par un mobile temporel.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'Eglise n'inflige pas la mort corporelle, elle prononce à sa place l'excommunication.

2<sup>o</sup> Il faut employer deux peines, quand une seule n'écarte pas suffisamment du mal : il étoit donc nécessaire, pour contenir et réprimer les hommes qui méprisent les choses spirituelles, de prononcer une peine temporelle avec l'excommunication.

3<sup>o</sup> Si l'on demandoit de l'argent sans cause légitime, on sembleroit mettre à profit l'occasion du sacrilège pour satisfaire son avarice, pour s'enrichir; mais quand on impose une amende pécuniaire pour corriger l'homme, on agit dans un but éminemment utile, et le désir du mal peut seul parler d'avarice.

## QUESTION C.

De la simonie.

Après le sacrilège vient la simonie.

On demande six choses ici : 1<sup>o</sup> La simonie est-elle la volonté délibérée de vendre ou d'acheter une chose spirituelle ou annexée au spirituel ? 2<sup>o</sup> Est-il toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements ?

(1) Toutes les législations chrétiennes ont puni le sacrilège. Le libéralisme moderne dit que la loi est athée, et doit l'être !

videtur à peccando arceri per hoc quòd sacra-  
li interduntur, de quibus non curat: et ideo  
secundùm leges humanas adhibetur capitis pœna;  
secundùm verò Ecclesie statuta, quæ mortem  
corporalem non infligit, adhibetur pœna pecu-  
niaria, ut saltem pœnis temporalibus homines  
à sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ecclesia  
mortem corporalem non infligit, sed loco ejus  
infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quòd necesse est

duas pœnas adhiberi, quando per unam non  
sufficienter revocatur aliquis à peccando. Et  
ideo oportuit supra pœnam excommunicationis  
adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coer-  
cendum homines qui spiritualia contemnant.

Ad tertium dicendum, quòd si pecunia exi-  
geretur absque rationabili causa, hoc videretur  
ad occasionem avaritiæ pertinere; sed quando  
exigitur ad hominum correctionem, habet ma-  
nifestam utilitatem, et ideo non pertinet ad  
occasionem avaritiæ.

## QUESTIO C.

De simonia, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de simonia.

Et circa hoc queruntur sex : 1<sup>o</sup> Quid sit si-

monia. 2<sup>o</sup> Utrùm liceat pro sacramentis pecu-  
niam accipere. 3<sup>o</sup> Utrùm liceat accipere pecu-

3° Est-il permis de donner ou de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ? 4° Est-il permis de recevoir de l'argent pour les choses annexées au spirituel ? 5° Est-il permis de donner les choses spirituelles pour un service corporel ou pour un service oral ? 6° Enfin est-il convenable de punir le simoniaque par la privation des choses qu'il a acquises par simonie ?

## ARTICLE I.

*La simonie est-elle la volonté délibérée de vendre ou d'acheter une chose spirituelle ou annexée au spirituel ?*

Il paroît que la simonie n'est pas la volonté délibérée de vendre ou d'acheter une chose spirituelle ou annexée au spirituel. 1° La simonie est une sorte d'hérésie ; car on lit dans le Droit canon, I, 1 : « L'hérésie de Macédonius et de ceux qui combattent avec lui l'Esprit saint est plus tolérable que celle des simoniaques ; car les premiers reconnoissent, malgré leur délire, qu'ils sont les créatures et les esclaves du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ; mais les seconds font du Saint-Esprit leur esclave, car ils le vendent comme le maître vend les choses ou les personnes qu'il possède. » Or, comme on l'a vu précédemment, l'hérésie ne réside pas dans la volonté, mais dans l'intelligence, ainsi que la foi. Donc on ne doit pas définir la simonie par la volonté.

2° Pécher de propos délibéré, c'est pécher par malice et conséquemment contre le Saint-Esprit. Si donc la simonie étoit la volonté délibérée de vendre ou d'acheter une chose spirituelle, c'est-à-dire de pécher, elle seroit toujours un péché contre le Saint-Esprit.

3° Il n'y a rien de plus spirituel que le royaume des cieux. Or il est permis d'acheter ce royaume ; car saint Grégoire dit, *Homi.* V : « Achetez

niam pro spiritualibus actibus. 4° Utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. 5° Utrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua et ab obsequio. 6° De pœna simoniaci.

## ARTICULUS I.

*Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd simonia non sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. Simonia enim est hæresis quædam ; dicitur enim I, qu. 1 (cap. *Eos qui per pecuniâs*), ex Tarasio ad Adrianum Papam : « Tolerabilior est Macédonii et eorum qui circa ipsum sunt, sancti Spiritus impugnatorum imple hæ-

resis, quàm simoniacorum : illi enim creaturam et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur ; isti verò eundem Spiritum sanctum efficiant servum suum : omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid eorum quæ possidet. » Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu ; sicut et fides, ut ex supra dictis patet (qu. 10, art. 2). Ergo simonia non debet per voluntatem diffiniri.

2. Præterea, studiosè peccare est ex malitia peccare, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quòd semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quàm regnum cælorum. Sed licet emere regnum cælorum ; dicit enim Gregorius in quadam homilia : « Regnum cælorum tantum valet quantum hæ-

le royaume des cieux, il vaut tout ce que vous avez. » Donc la simonie ne consiste pas à vouloir acheter une chose spirituelle.

4<sup>o</sup> Le mot de *simonie* vient de Simon le Magicien. Or on lit, *Actes*, VIII, 18 et suiv., que ce malheureux voulut acheter un pouvoir spirituel, celui de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains; mais on ne voit pas qu'il ait voulu vendre rien de spirituel (1). Donc la simonie n'est pas la volonté de vendre une chose spirituelle.

5<sup>o</sup> Il y a d'autres contrats que la vente et l'achat, par exemple l'échange et la transaction. Donc la définition qu'on nous donne n'embrasse pas toutes les espèces de la simonie.

6<sup>o</sup> Tout ce qui se rattache à une chose spirituelle est spirituel aussi. Donc il est inutile, après avoir dit « vente ou achat d'une chose spirituelle, » d'ajouter « ou annexé au spirituel. »

7<sup>o</sup> Il est impossible, selon quelques auteurs, que le Pape commette la simonie. Cependant il peut acheter ou vendre une chose spirituelle. Donc la simonie n'est pas la volonté de vendre ou d'acheter une chose spirituelle ou annexée au spirituel.

(2) Simon, Juif de naissance, après avoir étudié la philosophie à Alexandrie, retourna dans sa ville natale, à Samarie. Pratiquant la magie comme la plupart des philosophes de l'Orient, il fit de faux miracles et gagna la confiance de ses compatriotes. Témoin des prodiges qu'éprouvait Philippe, apôtre de l'Evangile, il embrassa la foi chrétienne et reçut le baptême. Plus tard, Pierre et Jean étant venus à Samarie, imposèrent les mains aux fidèles qui avoient été baptisés, et tous reçurent le Saint-Esprit. C'est alors que l'ancien nécromant voulut acheter le pouvoir de conférer le Saint-Esprit; car les *Actes des Apôtres* disent, VIII, 18 et suiv. : « Simon ayant vu que, par l'imposition des mains des apôtres, l'Esprit saint étoit donné, il leur offrit de l'argent, disant : Donnez-moi aussi cette puissance, que quiconque à qui j'imposeraï les mains, l'Esprit saint lui soit donné. Mais Pierre lui dit : Que ton argent périsse avec toi, parce que tu as cru qu'on pouvoit acquérir le don de Dieu à prix d'argent. » Alors Simon reprit la pratique de la magie, et parcourut plusieurs pays pour combattre l'Evangile. Quelques auteurs racontent que cet impie étant venu à Rome sous Néron, s'éleva dans les airs à la vue du peuple, et qu'il fut précipité par les prières de saint Pierre; mais ce fait ne repose sur aucun témoignage irréfragable. Ce philosophe magicien reconnoissoit un Dieu suprême, nécessaire, immuable, infiniment parfait, puis une seconde puissance qui a formé le monde en pétrissant la matière première, également éternelle. Cette puissance produisit plusieurs éons, tout particulièrement un éon mâle, très-sage, très-saint, très-parfait, qui n'étoit autre chose que Simon lui-même; puis un éon femelle, aussi très-beau, qui étoit sa maîtresse Héliène. Tel fut le premier symbole du gnosticisme, qui a si longtemps séduit les esprits superbes; tel fut le premier hérésiarque qui a frayé la route à tous les prétendus réformateurs de l'Eglise.

bet. » Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est, de quo legitur *Act.*, VIII, quod obtulit apostolis pecuniam ad spirituaalem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manum imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quòd aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ

commutationes, præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quòd insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superfluum ergo additur, « vel spirituali annexum. »

7. Præterea, Papa secundum quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.



Mais le droit canon, I, 4, rapporte cette parole de Grégoire VII, *Epist.* lib. VI : « Aucun fidèle n'ignore que l'hérésie des simoniaques consiste à vendre ou à acheter le ministère ecclésiastique, les dimes ou le Saint-Esprit (1). »

(CONCLUSION. — Puisque les choses spirituelles ne peuvent être payées à prix d'argent, que les chefs de l'Eglise n'en sont pas les maîtres, mais les dispensateurs et qu'ils doivent les donner comme ils les ont reçues, gratuitement : ceux qui les vendent ou les achètent commettent une irrévérence contre Dieu et contre les choses divines et pèchent par irreligion.)

Nous l'avons dit ailleurs : un acte est mauvais de son genre lorsqu'il a un objet illégitime, qu'il ne devrait pas avoir. Or les choses spirituelles ne sont pas un objet légitime de vente ou d'achat, et cela pour trois raisons. D'abord une chose spirituelle ne peut être évaluée, compensée, payée à prix d'argent ; il faut en dire ce que l'Esprit saint dit de la sagesse, *Prov.*, III, 15 : « Elle est plus précieuse que toutes les richesses, et ce qu'on désire le plus ne peut lui être comparé ; » aussi le chef des apôtres, condamnant dans sa première racine l'iniquité de Simon le Magicien, lui dit-il, *Actes*, VIII, 20 : « Que ton argent périsse avec toi, parce que tu as cru qu'on pouvoit acquérir le don de Dieu à prix d'argent. » Ensuite ce qu'on ne possède pas souverainement, ce dont on n'est pas le maître, on ne peut le vendre : le droit canonique nous l'a fait entendre clairement dans le texte cité dès le premier argument de cette question. Or les chefs de l'Eglise ne sont pas les maîtres, mais les dispensateurs des choses spirituelles, conformément à cette parole, I *Cor.*,

(1) Dans le dixième et dans le onzième siècle, la simonie, jointe au concubinage, fit de grands ravages dans l'Eglise. Profitant du trouble et du désordre que les Normands avoient portés partout dans leurs incursions, les seigneurs s'emparoièrent des bénéfices ecclésiastiques, les donnoient à ferme à leurs créatures, les livroient au plus offrant et dernier enchérisseur, quand ils n'en faisoient pas le prix de lâches complaisances. Le saint Siège combattit ce scandale avec un zèle infatigable ; vers 1074, Grégoire VII réunit un concile à Rome, y fit porter des peines sévères contre les trafiquants des choses saintes et chassa les voleurs du temple. L'Eglise grecque et l'Eglise anglicane sont rongées depuis des siècles par la plus honteuse simonie ; qui les délivrera de cet ulcère ?

Sed contra est, quod Gregorius dicit in *Registro* : « Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat. »

(CONCLUSIO. — Cùm spiritualia gratis sub cura dispensationis prælati commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniam incurrunt quicumque student vendere seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 18, art. 2), actus aliquis est malus ex genere, eo quòd cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est

materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primò quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de Sapientia dicitur *Proverb.*, III : « Pretiosior est cunctis opibus, et omnia quæ desiderantur huic non valent comparari. » Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitate condemnans, dixit : « Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecuniâ possideri. » Secundo, id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate suprà inducta. Prælati autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum

IV, 1 : « Que les hommes nous regardent comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. » Enfin la vente répugne à l'origine des choses spirituelles, qui viennent de la volonté gratuite de Dieu; d'où le Seigneur dit à ses apôtres, *Matth.*, X, 8 : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Ainsi quand on achète ou vend un bien spirituel, on se rend coupable d'irrévérence contre Dieu et contre les choses divines; on commet un péché d'irreligion.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme la religion consiste à professer la foi qu'on peut ne pas avoir dans le cœur, ainsi les vices contraires à la religion professent l'infidélité, bien qu'on ne l'ait pas toujours dans l'esprit. La simonie est donc une hérésie par la profession extérieure de l'erreur; car lorsqu'on vend un don du Saint-Esprit, on professe de quelque façon qu'on est maître d'un don spirituel, et c'est une hérésie. Mais Simon le Magicien ne se contenta pas d'offrir de l'argent aux apôtres pour acheter la grâce de l'Esprit saint; il dit, comme le remarque saint Isidore, *Ety-mol.*, VIII, 5, que le monde n'a pas été créé par Dieu, mais par une puissance supérieure. Voilà les raisons qui font placer les simoniaques parmi les hérétiques; place que leur donne saint Augustin, *De hæ-res.*, I.

2<sup>o</sup> La justice et toutes ses parties, conséquemment aussi tous les vices qui y sont contraires, résident dans la volonté comme dans leur sujet. On a donc raison de faire figurer la volonté dans la définition de la simonie; et l'on ajoute l'épithète de *delibérée* pour marquer l'élection, qui est un élément principal dans la vertu et dans le vice. Mais tous ceux qui pèchent avec élection ne pèchent pas contre le Saint-Esprit, mais seulement ceux qui choisissent le péché par mépris des choses qui ont coutume d'en éloigner l'homme.

Quod I ad Cor., IV : « Sic nos exlatimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. » Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt; unde et Dominus dicit, *Matth.*, X : « Gratis accepistis, gratis date. » Et ideo, aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis : propter quod peccat peccato irreverentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam amens aliquis interdum non habet in corde, ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia *hæresis* dicitur, secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis domi, quod est hæreticum. Sciendum tamen quod

Simon Magnus, præter hoc quod ab apostolis Spiritus sancti gratiam pecuniâ emere voluit, dixit quod mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in lib. *Etymolog.* (lib. VIII, cap. 5). Et sic, secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augustini, *De hæresibus* (hæresi I).

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 58, art. 2), iustitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem diffinitur; additur autem *studiosa*, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnes qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi à peccando, ut dictum est (qu. 14, art. 2).

3° Lorsque quelqu'un donne ce qu'il a par amour de Dieu, on dit qu'il achète le ciel, en prenant *acheter* largement, pour *mériter*, sens qui n'implique plus l'idée complète d'achat : car « les souffrances de ce temps (non plus que nos œuvres et nos dons) ne sont pas dignes de la gloire future qui sera révélée en nous, dit saint Paul, *Rom.*, VIII, 18; d'ailleurs le mérite ne consiste pas principalement dans les dons, dans les actes ou dans les souffrances extérieures, mais dans les affections intérieures du cœur.

4° Le premier simoniaque voulut acheter un pouvoir spirituel pour le revendre; c'est ce que nous apprend le droit canon, disant, I, 3, cap. *Salvator*: « Simon le Magicien voulut acheter un don du Saint-Esprit, afin de multiplier son argent en vendant les signes qu'il feroit par ce don. » Ainsi ceux qui vendent les choses spirituelles suivent l'intention de Simon le Magicien; ceux qui veulent les acheter imitent son action, puis ceux qui les vendent prennent pour modèle Giezi, serviteur d'Elisée, qui reçut de l'argent d'un lépreux guéri par son maître. L'impie qui vend les choses spirituelles peut donc être appelé *giezite*, aussi bien que simoniaque (1).

5° On appelle vente et achat tout contrat onéreux, non gratuit. Les parties intéressées ne peuvent donc, sans péril de simonie, faire de leur autorité privée des échanges de bénéfices ou des transactions relatives

(1) Naaman, général du roi de Syrie, vint demander à Elisée la guérison d'une lèpre qui mettoit en lambeaux la chair de son corps. Lorsqu'il eut recouvré la santé, il offrit de riches présents à l'homme de Dieu. Elisée lui répondit, *IV. Rois*, V, 16 : « Vive le Seigneur devant lequel je suis présentement! je ne recevrai rien de vous. » Naaman partit. Bientôt après Giezi, serviteur du prophète, courut à sa suite et se fit donner, à l'aide d'un mensonge, deux talents d'argent et des habits. Lorsqu'il rentra près de son maître, Elisée lui dit : *ibid.*, 25 et suiv. : « Deoù venez-vous, Giezi? Giezi lui répondit : Votre serviteur n'a été nulle part. Mais Elisée lui dit : Mon cœur n'étoit-il pas présent avec vous, lorsque cet homme est descendu de son char pour vous aller au-devant? Vous avez donc reçu des habits et de l'argent pour acheter des plants d'oliviers, des vignes, des bœufs, des brebis, des serviteurs et des servantes. Mais aussi la lèpre de Naaman s'attachera à vous et à toute votre race pour jamais. Et Giezi se retira d'avec son maître tout couvert d'une lèpre blanche comme la neige. » — *Avars* se dit en allemand *geizig*.

Ad tertium dicendum, quod regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, largè sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito, quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis; tum quia « non sunt condigne passionibus hujus temporis (nec aliqua nostra dona vel opera) ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis, » ut dicitur *Rom.*, VIII; tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon Magus ad hoc emere voluit potestatem spirituales, ut eam postea venderet; dicitur enim *Causa* I, qu. 3, quod « Simon Maanus donum Spiritus

sancti emere voluit, ut ex venditione signorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. » Et sic, illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione, in actu verò illi qui emere voluit; illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur *IV Reg.*, V, quod accepit pecuniam à leproso mundato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezite*.

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec mutatio prebendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo si-

aux prébendes, le droit canon le décide formellement (1); mais le prélat peut d'office, quand l'utilité ou la nécessité l'exige, faire ces sortes de permutations.

6<sup>o</sup> Comme l'âme vit par elle-même et le corps par son union avec l'âme, de même il y a des choses, par exemple les sacrements, qui sont spirituelles par elles-mêmes, puis il y en a d'autres qui ne le sont que par leur alliance avec celles-là. Voilà pourquoi le droit canon dit, I, 3, cap. *Si quis objecerit* : « Les choses spirituelles ne rapportent aucun profit sans les choses corporelles, pas plus que l'âme ne peut vivre corporellement sans le corps (2). »

7<sup>o</sup> Le pape peut pécher par simonie comme tout autre homme; car le péché est d'autant plus grave qu'il est commis par une personne plus élevée. Pour être le principal dispensateur des biens de l'Eglise, le souverain Pontife n'en est pas le maître et le possesseur absolu. Si donc il recevoit pour une chose spirituelle de l'argent provenant des revenus d'une église, il commettrait le crime de simonie; et nous devrions encore dire la même chose quand l'argent, donné par un laïque, ne proviendrait pas des biens de l'Eglise.

## ARTICLE II.

*Est-il toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements?*

Il paroît qu'il n'est pas toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements. 1<sup>o</sup> Le baptême est la porte des sacrements, comme nous le

(1) Le droit canon défend les pactes relatifs aux bénéfices, *Extra*, cap. *Accipimus*; les transactions, cap. *Super*; les échanges, cap. *Cum aliis*, et cap. *Quantum*.

(2) On dit de nos jours : L'Eglise est sainte, immaculée, sans tache; mais elle doit avoir, selon le langage d'un Père, des évêques d'or et des vases de bois; l'Eglise possède nos respects et nos hommages, mais c'est pour cela que nous versons ses trésors dans les caisses publiques ou dans le sein du pauvre peuple. Les simoniaques étaient tout aussi savants dans les siècles d'ignorance que le sont les libéraux dans le siècle des lumières; ils disoient :

monia, sicut nec transactio, ut Jura determinant; potest tamen praelatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere, pro causa utili vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ; ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi, quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent; unde Causa I, qu. 3, cap. *Si quis objecerit*, dicitur quod « spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit. »

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simonia, sicut et quilibet alius homo; peccatum enim tantò in aliqua

persona est gravius, quantò majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesie sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo, si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus ecclesie alicujus, non careret vitio simonia; et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesie.

## ARTICULUS II.

*Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in III. part. dicitur. Sed licet

verrons dans la troisième partie de cet ouvrage. Or il n'est pas défendu, paroît-il, de donner de l'argent pour le baptême dans certains cas, par exemple si le prêtre refusoit de baptiser sans paiement un enfant en danger de mort. Donc il n'est pas toujours défendu d'acheter ou de vendre les sacrements.

2° Le plus grand des sacrements, c'est l'Eucharistie, dont le mystère s'accomplit dans la messe. Or les prêtres reçoivent souvent des honoraires ou de l'argent pour la célébration du saint Sacrifice. Donc il est permis, à plus forte raison, de donner ou de recevoir de l'argent pour les autres sacrements.

3° Le sacrement de pénitence est nécessaire, et consiste principalement dans l'absolution. Or plusieurs exigent de l'argent pour absoudre de l'excommunication. Donc il n'est pas toujours défendu de payer ou de faire payer un sacrement à prix d'argent.

4° La coutume rend licite ce qui seroit illicite sans elle : ainsi, comme le remarque saint Augustin, *Contra Faustum*, XXII, 47, « ce n'étoit pas un péché d'avoir plusieurs femmes, quand la coutume le permettoit. » Or la coutume de quelques endroits veut que, dans la consécration des évêques, dans la bénédiction des abbés et dans l'ordination des clercs, on donne quelque chose pour le saint chrême, pour l'huile sacrée, etc. Donc il n'est pas défendu de payer les choses spirituelles dans ces cas-là.

5° Quelquefois la malice éloigne, par d'injustes moyens, le mérite de l'épiscopat ou d'une autre dignité. Or chacun a le droit, selon l'axiôme,

Nous ne vendons pas la maison de Dieu, mais seulement les rentes qui y sont attachées; pas le pouvoir pastoral, mais uniquement les produits des terres qui en constituent le bénéfice; pas la dignité épiscopale, mais purement et simplement les revenus qu'elle rapporte. C'est pour détruire ce malheureux sophisme que le droit canon dit : « On commet le crime de simonie quand on achète ou vend les choses spirituelles, ou annexées au spirituel. »

Ajoutons en passant que les choses spirituelles sont celles qui confèrent la grâce, comme les sacrements; puis les choses annexées au spirituel sont celles qui proviennent de la grâce donnée par les premières, comme les bénéfices et les vases sacrés. Car il est clair que, sans les sacrements, point de vases sacrés ni de bénéfices, puisque ces deux choses en supposent l'administration. Qui donc vend les bénéfices et les vases sacrés, vend par cela même les sacrements et la grâce qu'ils confèrent. Ce point sera traité par notre maître.

( ut videtur ) in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, putà quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multò magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum penitentiae est sacramentum necessitatis, quod præcipuè in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione, pecuniam exigunt. Ergo

non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod aliàs peccatum esset, sicut Augustinus dicit quòd « habere plures uxores quando mos erat, crimen non erat. » Sed apud quosdam est consuetudo quòd in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum, pro chrismate, oleo sancto et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quòd hoc non est illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis malitiosè impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel aliqua alia dignitate. Sed

de racheter sa vexation, c'est-à-dire d'écarter à prix d'argent l'injustice qu'on lui fait. Donc il est permis de donner, dans cette circonstance, de l'argent pour obtenir l'épiscopat ou une autre dignité ecclésiastique.

6<sup>o</sup> Le mariage est un sacrement. Or on donne quelquefois de l'argent pour faire célébrer son mariage. Donc il est permis d'acheter ou vendre un sacrement.

Mais le droit canon dit, I, 1, cap. *Qui per pecuniam* : « Que celui qui aura donné l'ordination pour de l'argent, soit retranché du sacerdoce (1). »

(CONCLUSION. — Recevoir de l'argent comme prix de la grâce spirituelle des sacrements, c'est un péché de simonie; mais ce n'en est pas un de recevoir quelque chose, selon les prescriptions de l'Eglise, comme subvention nécessaire de ceux qui administrent les sacrements.)

Les sacrements de la loi nouvelle sont suréminemment spirituels; car ils sont la cause de la grâce divine, qu'on ne peut estimer à prix d'argent et dont la nature est d'être donnée gratuitement. Mais, d'un autre côté, les sacrements sont dispensés par les ministres de l'Eglise, que les fidèles ont l'obligation d'entretenir, conformément à cette parole, I *Cor.*, IX, 13 : « Ne savez-vous pas que les ministres du temple mangent des choses offertes dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel ? » Voici donc ce qu'il faut dire dans la question présente. Recevoir de l'argent pour la grâce spirituelle du sacrement, c'est un crime de simonie qui ne sauroit être excusé par aucune coutume, car la coutume ne prescrit ni contre le droit naturel ni contre le droit divin; et l'on entend par argent, comme le remarque le Philosophe, toutes les choses qu'on peut estimer à prix d'argent. Mais, d'une autre part, ce n'est ni

(1) Voici un canon plus général, rapporté par le VII<sup>e</sup> synode comme le 30<sup>e</sup> des apôtres : « Si un évêque a obtenu sa promotion à prix d'argent, qu'il soit, avec celui qui lui a vendu sa dignité, rejeté par toute l'Eglise, comme Simon le Magicien le fut par Pierre. » On trouve plusieurs canons semblables dans le droit ecclésiastique.

licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed contra est, quod dicitur I, quest. 1. : « Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit à sacerdotio. »

(CONCLUSIO. — Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est; non autem tanquam necessitatis et subventionis stipendium.)

Respondendo dicendum, quod sacramenta non

legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio estimari non potest, et ejus rationi repugnat quòd non gratuitò datur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundum illud Apostoli, I ad *Cor.*, IX : « Nescitis quoniam qui in sacris operantur, quæ de sacrario sunt edunt; et qui altari deseruiunt, cum altari participant ? » Sic ergo dicendum est quòd accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quòd nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino; per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecuniâ estimari, ut Philosophus dicit *Met.* Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta

simonie ni péché que de recevoir, d'après les prescriptions de l'Eglise et suivant les usages approuvés, quelque chose pour la sustentation de ceux qui administrent les sacrements de Jésus-Christ; car on ne reçoit pas ces choses comme rétribution du saint ministère, mais comme subvention nécessaire. Voilà pourquoi saint Augustin, commentant I *Timothée*, V, 17 : « Que les prêtres qui gouvernent bien reçoivent un double honneur, » dit, *De pastoribus*, II : « Qu'ils reçoivent du peuple la sustentation nécessaire, et de Dieu la récompense de leur saint ministère (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Tout homme peut baptiser dans le cas de nécessité; et comme on ne doit jamais pécher, si le prêtre présent ne vouloit pas baptiser sans rétribution, la circonstance seroit la même que s'il n'y avoit pas de prêtre pour administrer le sacrement. Alors celui qui est chargé de l'enfant pourroit licitement donner le baptême lui-même ou le faire donner par tout autre; il lui seroit permis toutefois de payer au prêtre, non certes le sacrement, mais l'eau nécessaire, parce qu'elle est un élément purement matériel. Mais si c'étoit un adulte qui désirât le baptême dans le danger de mort, et que le prêtre ne voulût le conférer qu'à prix d'argent, il seroit obligé, le cas étant possible, de se le faire administrer par une autre personne; que s'il ne pouvoit avoir recours à ce moyen, il ne devoit payer d'aucune manière le prix du baptême, mais plutôt mourir sans l'avoir reçu; car le baptême de désir suppléeroit pour lui le sacrement.

2° Le prêtre ne reçoit pas, dans les honoraires de messes, la rétribution de l'Eucharistie, le prix du saint Sacrifice (car ce seroit là le crime

(1) On ne peut rien recevoir comme prix de la grâce; mais on peut recevoir quelque chose comme secours, comme don. Il est défendu de percevoir quoi que ce soit comme récompense de la fonction sacrée, comme rétribution du saint ministère, comme salaire du service divin; mais il est permis de percevoir des honoraires pour le labeur étranger à l'administration du sacrement, par exemple pour la peine que l'on éprouve en célébrant la messe à une heure incommode ou dans une église éloignée.

Pêche-t-on par simonie, quand on remplit une fonction sacrée, quand on dit la messe, par exemple, principalement pour en obtenir la rétribution? Les théologiens modernes disputent

Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesie et consuetudines approbatas, non est simonia neque peccatum; non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I ad Tim., V : « Qui bene presunt presbyteri, etc. » dicit Glossa Augustini (ex cap. 3 libri *De pastoribus*) : « Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à Domino. »

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare; et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret : unde ille

qui gerit curam pueri, in tali casu licitè potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari; posset tamen licitè aquam à sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet (si posset) per alium baptizari; quod si non posset ad alium habere recursam, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere; suppleretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis

de simonie); mais il reçoit, comme nous le disions tout-à-l'heure, un secours qui aide à son entretien.

3<sup>o</sup> Quand on absout l'excommunié, l'on n'exige pas l'argent comme prix de l'absolution (car encore une fois ce seroit un péché de simonie); mais on l'exige comme peine de la faute qui a fait encourir les censures de l'Eglise.

4<sup>o</sup> Déjà nous l'avons dit, la coutume ne prescrit ni contre le droit naturel ni contre le droit divin, qui défendent l'un et l'autre la simonie. Lors donc qu'on exige une rétribution comme prix d'une chose spirituelle, avec l'intention de la vendre ou de l'acheter, on commet manifestement, nonobstant la coutume, le péché de simonie, surtout si les intéressés supportent ces charges avec peine. Mais lorsqu'on demande des honoraires comme des subventions et des secours approuvés par la coutume, il n'y a plus de simonie, pourvu qu'on n'ait l'intention de n'acheter ni de vendre, mais seulement de se conformer à la coutume, et principalement si les inférieurs paient volontiers, sans répugnance. Dans tout cela, cependant, on doit éviter avec soin ce qui a l'apparence de la simonie ou de la cupidité, conformément à cette parole, I *Thessal.*, V, 22 : « Abstenez-vous de toute apparence du mal (1). »

longuement là-dessus; mais ne tomberoient-ils pas d'accord, s'ils posoient mieux la question? Celui qui célèbre le divin mystère pour la récompense temporelle, voit dans la rétribution le prix du saint sacrifice ou la subvention du ministre des autels, un paiement ou un secours : dans le premier cas, il commet le péché de simonie, mais il ne le commet pas dans le second. Cela résulte manifestement des principes posés par notre maître.

(1) Le saint concile de Trente, renouvelant les anciens canons, dit, *Sess. XXI, De reformatione*, 1 : « Comme l'autorité ecclésiastique doit écarter tout soupçon d'avarice, les évêques, ou ceux qui ont le droit de conférer les ordres, ou leurs officiers, ne recevront rien sous aucun prétexte, alors même qu'on leur ferait des offres, pour la collation d'aucun ordre, pas même pour la tonsure cléricale, non plus que pour les lettres démissaires ou testimoniales, ni pour le sceau, ni pour quoi que ce soit. » Cependant les évêchés reçoivent ordinairement en France, selon la coutume, une modique rémunération pour les lettres d'ordination. Cela rentre dans le second cas posé par notre saint auteur.

Les canons défendent pareillement de rien recevoir à l'occasion des saintes huiles, nous ne disons pas pour la consécration, mais pour la matière elle-même, qui est estimable à prix d'argent. Néanmoins l'usage a généralement autorisé une légère rétribution destinée aux œuvres diocésaines.

Certes! nos saints évêques ont plus à cœur que personne les conseils de saint Paul; ils savent

Eucharistiæ aut Missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum), sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum), sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est, consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo, si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei

spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifestè simonia, et præcipuè si ab invito exigantur. Si verò exigantur quasi quedam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia, si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipuè quando aliquis voluntariè solvit. In his tamen omnibus sollicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundùm illud Apostoli, I *ad Thessal.*, ult. : « Ab omni specie mæa abstinete vos. »



5° Avant qu'on ait acquis par l'élection, par la provision ou par la collation le droit d'obtenir l'épiscopat, une dignité ecclésiastique, une prébende; ce seroit un péché de simonie que d'éloigner à l'aide de dons les obstacles opposés par ses adversaires, car on se prépareroit ainsi par l'argent l'obtention d'une chose spirituelle; mais lorsqu'on a obtenu des droits légitimes à la promotion, on peut écarter à prix d'argent les empêchements suscités par l'injustice.

6° Quelques auteurs disent que le mariage admet une rétribution pécuniaire, parce qu'il ne confère pas la grace; mais cela est faux de tout point, comme on le dira dans la troisième partie de cet ouvrage. Il faut donc enseigner une autre doctrine. Le mariage est non-seulement un sacrement de l'Eglise, mais un office de la nature : comme office de la nature, il admet une récompense pécuniaire; mais il la repousse comme sacrement de l'Eglise. Aussi le droit canon défend-il de rien recevoir pour la bénédiction nuptiale.

### ARTICLE III.

*Est-il permis de donner ou de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ?*

Il paroît qu'il est permis de donner ou de recevoir de l'argent pour des actes spirituels. 1° L'exercice du don prophétique est un acte spirituel. Or on donnoit quelque chose, sous l'ancienne alliance, pour l'exercice de

mieux que personne combien les coutumes contraires aux lois de l'Eglise sont déplorables, funestes, pernicieuses; mais que n'ont-ils pas dû faire, que n'ont-ils pas fait pour sauver l'Eglise de France? L'implété philosophique avoit tout détruit, le sacerdoce, les séminaires, les écoles ecclésiastiques, les églises, les corporations religieuses; et nos évêques ont relevé tout cela, ou peu s'en faut. Nous étions plongés dans le plus abject paganisme il y a cinquante ans; bientôt nous serons au niveau des peuples qui n'ont point souffert d'interruption dans la foi.

Ad quintum dicendum, quòd antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecuniâ redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam; sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum, quòd quidam dicunt: quòd pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia; sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur (qu. 42 *Supplem.*, art. 3). Et ideo aliter dicendum est, quòd matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam

naturæ officium: et ideo dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturæ officium, licitum est; in quantum verò est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundùm Jura prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur (*Extra de simonia*, cap. *Cùm in Ecclesia*, ut suprâ).

### ARTICULUS III.

*Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid debebatur, ut patet I *Reg.* IX, et III *Reg.*

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 2, questiuonc. 2; et *Quodlib.* VIII, art. 11.

ce don : nous le voyons dans l'ancien Testament. Donc on peut donner et recevoir de l'argent pour un acte spirituel.

2<sup>o</sup> La prière, la prédication, la louange de Dieu sont des actes éminemment spirituels. Or on donne quelque chose aux hommes saints pour obtenir les suffrages de leur prière, conformément à la doctrine de l'Évangile, *Luc*, XVI, 9 : « Faites-vous des amis avec l'argent de l'iniquité; » on fournit, on doit fournir les choses temporelles aux prédicateurs qui sèment les biens spirituels, selon l'enseignement de l'Apôtre, *I Cor.*, IX, 7 et suiv.; on assure des honoraires et même des rentes annuelles à ceux qui célèbrent les louanges de Dieu dans les offices ecclésiastiques, comme aussi aux prêtres qui font des processions pour implorer les faveurs du ciel. Donc il est permis de recevoir quelque chose pour des actions spirituelles.

3<sup>o</sup> La science n'est pas moins spirituelle que la puissance. Or il est permis de recevoir de l'argent pour l'exercice de la science : l'avocat en reçoit pour ses services, le médecin pour ses conseils et le maître pour ses leçons. Donc le prélat peut aussi percevoir quelque chose pour l'exercice de sa puissance spirituelle, pour ses jugements, pour la direction de ses ouailles, pour l'administration de son église, et pour les choses pareilles.

4<sup>o</sup> La vie religieuse est un état de perfection spirituelle. Or certains monastères exigent une dot des membres qu'ils reçoivent dans leur sein. Donc on peut exiger une rétribution pécuniaire pour des choses spirituelles.

Mais le droit canon, I, 1, rapporte ce décret du concile de Tolède, XI, 8 : « Tout ce que la grace invisible nous donne dans sa munificence, nous ne devons point le vendre pour des avantages temporels, à prix d'argent. » Or toutes les choses spirituelles dont il s'agit dans cet article, nous sont données par la grace invisible. Donc il n'est pas permis de les vendre.

XIV. Ergo videtur quòd licet dare et recipere pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maximè spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundùm illud *Luc.*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis; » prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundùm Apostolum, *I Cor.*, IX; celebrantibus etiam divines laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur, et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minùs spiritualis quàm potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet ven-

dere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quòd licet prælato aliquid accipere pro usu spiritualis sue potestatis, utriusque pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed contra est, quod dicitur *I. quæst. 11* : « Quicquid invisibilis gratiæ consecratione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venditari penitus debet. » Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venditari.

(CONCLUSION. — Acheter ou vendre ce qu'il y a de spirituel dans la prière, dans la prédication, dans la louange de Dieu, c'est un péché de simonie; mais il est permis de donner ou de recevoir, d'après les prescriptions de l'Eglise et de la coutume, quelque chose pour la sustentation de ceux qui distribuent les biens spirituels.)

Comme les sacrements sont dits spirituels parce qu'ils confèrent la grace spirituelle de même certaines choses sont appelées spirituelles parce qu'elles viennent de la grace spirituelle et qu'elles y disposent. Mais ces choses sont dispensées par le ministère des serviteurs de Dieu, et le peuple doit leur donner l'entretien temporel en échange des biens spirituels qu'il reçoit car saint Paul dit. I *Cor.*, IX, 7 : « Qui jamais fit la guerre à ses dépens ?... qui paît un troupeau, et ne mange point du lait du troupeau ? » En conséquence acheter ou vendre ce qu'il y a de spirituel dans la prière, dans la prédication, dans la louange de Dieu, c'est un acte de simonie; mais on peut donner ou recevoir, selon les prescriptions de l'Eglise et d'après la coutume approuvée, quelque chose pour la sustentation des économes de la grace. Il est bien entendu, toutefois, qu'on écarte l'intention de vente et d'achat, et qu'on n'exige aucune rétribution sous peine de retenir les biens spirituels qu'on doit distribuer, car autrement on auroit l'apparence de les vendre; mais lorsqu'on les a partagés par une dispensation gratuite, on peut licitement, avec l'intervention de l'autorité supérieure, exiger, de ceux qui les refusent, les oblations prescrites et les redevances accoutumées.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarque saint Jérôme sur *Michée*, III, 11, les présents que l'on offroit librement aux prophètes du Seigneur avoient pour but de pourvoir aux besoins de leur subsistance, et non d'acheter l'usage de leur don surnaturel; mais les faux prophètes faisoient de leur science fallacieuse une source de lucre (1).

(1) Saint Jérôme ne dit pas que les saints prophètes recevoient les présents qu'on leur offroit,

(CONCLUSIO. — Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modò absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minime est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualement conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt et ad eam disponunt. Quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia ministrant, secundum illud I *Cor.*, IX : « Quis militat suis stipendiis unquam? quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? » Et ideo, vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus, aut emere, simoniacum est; sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiri-

tualia, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est. Ita tamen quòd desit intentio emptionis vel venditionis, et quòd ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda, hoc enim haberet quandam venditionis speciem; gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licitè possunt statutz et consuetæ oblationes et quicumque alii proventus exigi à nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus dicit *super Mich.*, munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis, ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiarum usum, quem tamen pseudoprophetzæ retorquebant ad quantum.

2<sup>o</sup> Ceux qui donnent des aumônes aux pauvres pour obtenir leurs suffrages devant Dieu, ne les donnent pas dans l'intention d'acheter leurs prières; mais ils veulent par la bienfaisance éveiller la gratitude dans leur cœur et les porter à supplier pour eux gratuitement, par charité, l'infinie miséricorde. Ensuite on est tenu de donner aux prédicateurs des subventions temporelles pour soutenir leur existence, mais non pour payer la parole qu'ils annoncent; c'est de là que saint Augustin, commen-

il dit le contraire. Le savant interprète commente, en les éclaircissant les uns par les autres, trois passages de l'Écriture sainte.

Le premier est celui qui est indiqué dans la réponse de notre saint auteur; le voici, *Michés*, III, 11 : « Leurs prophètes devoient pour de l'argent. » Le deuxième et le troisième passage sont mentionnés dans l'objection. Saül avoit traversé les montagnes, cherchant les ânesses de son père. Comme il alloit revenir sur ses pas, son serviteur lui dit, *I Juges*, IX, 6 et suiv. : « Voici une ville où il y a un homme de Dieu fort célèbre : tout ce qu'il dit arrive infailliblement. Allons donc le trouver; peut-être nous donnera-t-il des renseignements sur le sujet qui nous a fait venir ici. Saül dit à son serviteur : Allons-y, mais que porterons-nous à l'homme de Dieu? Le pain qui étoit dans notre sac nous a manqué, et nous n'avons ni argent ni quoi que ce soit pour donner à l'homme de Dieu. Le serviteur répliqua à Saül : Voici le quart d'un sicle d'argent (à peu près 36 centimes), que j'ai trouvé sur moi par hasard : donnons-le à l'homme de Dieu, afin qu'il nous découvre ce que nous devons faire. » Passons au dernier passage. Le roi Jéroboam, ayant un fils malade, envoya sa femme à Sîlos consulter le prophète Ahias; il lui dit, *III Rois*, XIV, 3 : « Prenez en votre main dix pains, un tourteau et un vase plein de miel, et allez le trouver, car il vous apprendra ce qui doit arriver à cet enfant. »

Saint Jérôme dit que, dans le premier passage, il s'agit manifestement des faux prophètes. L'ancien Testament prend toujours en mauvaise part le mot *divinare*, exercer le métier des devins; le passage suivant nous le feroit seul comprendre, *Nombres*, XXIII, 23 : « Il n'y a ni augures dans Jacob, ni devins dans Israël. » D'ailleurs le prophète Michée s'explique clairement lui-même; il dit avant le verset que nous commentons, 5 : « Voici ce que dit le Seigneur contre les prophètes qui séduisent mon peuple, qui déchirent avec les dents et ne laissent pas de prêcher la paix; et si quelqu'un ne leur donne pas de quoi manger, ils mettent la piété à lui déclarer la guerre. C'est pourquoi vous n'aurez pour vision qu'une nuit sombre, et pour révélation que des ténèbres. »

Cela jette un grand jour sur les deux autres passages. Les faux prophètes, avons-nous lu, déclaroient la guerre à ceux qui ne leur donnoient pas de quoi manger; ils devoient pour de l'argent. Cette avidité jeta parmi le peuple une fausse opinion : « Ceux qui avoient consulté les devins de mensonge, dit saint Jérôme, pensoient que les prophètes de la vérité demandoient, eux aussi, des présents. Voilà pourquoi Saül voulut offrir de l'argent à Samuel, et Jéroboam des vivres à Ahias. Mais il faut bien le remarquer, l'Écriture ne dit pas que ces hommes de Dieu reçurent ce qu'on leur offrit; elle nous apprend au contraire que Samuel traita Saül somptueusement à table, et que Ahias reprit avec sévérité la femme de Jéroboam et lui prêdit les plus grands malheurs. »

Saint Jérôme auroit pu ajouter une observation aussi simple que concluante. L'usage vouloit autrefois, comme il veut encore de nos jours, en Orient, qu'on ne parût point devant un personnage considérable sans lui offrir un présent, si mince qu'il fût. On pouvoit donc porter aux prophètes, et les prophètes auroient pu recevoir des dons comme toute autre personne. Les hommes éclairés du ciel acceptoient des présents, je vous l'accorde; mais prouvez-moi qu'ils les recevoient comme prophètes et non comme vous auriez pu les recevoir. Pourquoi donc l'accusez-vous d'avoir vendu l'exercice du don prophétique?

---

Ad secundum dicendum, quòd illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam	beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quòd pro eis gratis et ex charitate orant. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad
---	--

tant I *Timothée*, V, 17 : « Que les prêtres qui gouvernent bien reçoivent un double honneur, » dit, *De pastoribus*, II : « La nécessité veut qu'ils reçoivent les moyens de vivre et la charité commande de les leur donner ; mais l'Évangile n'est pas vendu pour autant, car un prix si vil ne sauroit compenser une chose si précieuse. » Semblablement on donne des biens matériels à ceux qui célèbrent les louanges divines ou prient pour les morts, non comme prix du service religieux, mais comme moyens de subsistance. C'est ainsi, c'est dans la même intention que les prêtres reçoivent, pour accompagner les morts dans certaines funérailles, des aumônes ; mais s'ils accomplissoient la cérémonie religieuse, soit en vertu d'une convention stipulant une somme, soit dans des vues de vente ou d'achat, ils commettraient la simonie. On ne pourroit donc statuer licitement, dans une église, qu'on n'accompagnera point les funérailles à moins d'une somme déterminée, car ce statut pourroit empêcher dans certaines circonstances de remplir un office de piété ; mais il seroit permis d'établir que, à ceux qui donneront telle ou telle somme, on rendra tels ou tels honneurs, parce que ce règlement permettroit d'accorder à d'autres la même pompe funèbre ; d'ailleurs la première décision présenteroit les apparences d'une exaction, mais la seconde offriroit le caractère d'une compensation gratuite.

3° Le ministre de Dieu constitué en dignité est obligé par devoir d'exercer ses pouvoirs dans l'administration des choses spirituelles, et les prescriptions canoniques lui assurent un fixe pour son entretien sur les revenus de l'église (1). Si donc il recevoit quelque chose pour l'exercice de son autorité, on ne jugeroit point qu'il perçoit la rémunération de ses labeurs, puisqu'il les doit à sa charge ; mais on jugeroit qu'il vend la grâce spirituelle elle-même. Il ne peut donc recevoir quoi que ce soit pour au-

(1) Le traitement alloué par le budget remplit le même but en France.

emendum prædicationis verbum ; unde super illud I *ad Timoth.*, V : « Qui benè præsumunt presbyteri, etc. » dicit Glossa (Augustini, ut supra) : « Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere ; non tamen venale est Evangelium ut pro his prædicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. » Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere, aliquæ elemosynæ recipiuntur ; si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua ecclesia statueretur quòd non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret cer-

tam pecuniæ quantitatem, quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi ; magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quòd omnibus certam elemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi ; et præterea, prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda autem habet speciem gratuita recompensationis.

Ad tertium dicendum, quòd ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione ; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ. Et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas quas ex debito suscepti officii deberet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritua-

cune de ses fonctions, ni pour la collation des cures, ni pour les jugements qu'il porte, ni pour les grâces qu'il accorde; seulement il lui est permis, dans les visites pastorales, d'accepter des vacances, non comme prix de ses labours, mais comme subsides obligés (1). Pour celui qui possède la science, lorsqu'il n'a point accepté d'emploi qui l'oblige d'en faire jouir les autres, il peut recevoir licitement, non comme rétribution de la science ou de la vérité, mais comme récompense de ses peines, la rémunération de son enseignement et de ses conseils; mais s'il étoit tenu par sa charge d'instruire ou de diriger les autres et qu'il perçût néanmoins des honoraires, il vendroit la vérité et pécheroit grièvement: telle est la situation de ceux qui sont chargés, dans plusieurs églises, d'instruire les clercs ou les enfants pauvres; comme ils reçoivent un bénéfice ecclésiastique, ils ne peuvent toucher aucune rétribution de leurs élèves, ni pour leur donner des leçons, ni pour célébrer ou ne pas célébrer certaines solennités littéraires ou scientifiques.

4<sup>o</sup> Un monastère ne peut rien exiger ni rien recevoir, comme prix de la faveur accordée, pour l'admission dans son sein; mais lorsqu'il n'est pas riche et que ses ressources ne suffisent pas pour entretenir un grand nombre de conventuels, il lui est permis, tout en admettant gratuitement le nouveau membre, de recevoir une dot pour sa nourriture, s'il lui est impossible de supporter cet accroissement de dépenses. Semblablement lorsqu'une personne a montré, par d'abondantes aumônes, un dévouement particulier pour une maison religieuse, rien ne défend de l'admettre plus facilement; et l'on peut, d'une autre part, gagner la faveur d'un couvent par des bienfaits temporels, afin d'obtenir son admission. Enfin c'est une chose illicite de donner ou de recevoir quoi que ce

(1) Le traitement des évêques renferme, en France, une somme sous le titre d'indemnité pour les visites pastorales.

lis gratis usum. Et propter hoc, non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere, nec etiam pro hoc quòd vices suas committant, nec etiam pro hoc quòd subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant; licet tamen et accipere procuraciones, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam et non suscepit cum hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licet potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendere, sed quasi operas suas locare; si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret: sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus ecclesiis ad docendum clericos Ecclesie et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium reci-

piunt; à quibus non licet ets aliquid recipere, nec ad hoc quòd doceant, nec ad hoc quòd aliquæ festa faciant vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quòd pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue quòd non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas elemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur; sicut etiam licitum est aliquem à converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto ali-

soit, en vertu d'un pacte, pour la réception dans un monastère : le droit canon est formel à cet égard, I, 2, cap. *Quam pio* (1).

## ARTICLE IV.

*Est-il permis de recevoir de l'argent pour les choses annexées au spirituel?*

Il paraît qu'il est permis de recevoir de l'argent pour les choses annexées au spirituel. 1° Toutes les choses temporelles semblent être annexées aux choses spirituelles, car on doit chercher les premières pour les secondes. Si donc il n'étoit pas permis de vendre les choses annexées au spirituel, il s'ensuivroit qu'on ne peut vendre rien de temporel; ce qui est manifestement faux.

2° Rien n'est annexé plus intimement au spirituel que les vases sacrés. Or il est permis de vendre, comme l'enseigne saint Ambroise, *De officiis*, XXIII, un calice pour la rédemption des captifs. Donc il est permis de vendre les choses annexées au spirituel.

3° Plusieurs choses sont dites spirituelles : le droit de sépulture, le droit de patronage et le droit de primogéniture parmi les patriarches (car les aînés remplissoient avant la loi écrite les fonctions sacerdotales); et l'on

(1) Quelques théologiens, surtout parmi les modernes, disent que les couvents de femmes peuvent, quelles que soient leurs richesses, exiger une dot d'admission. Cette doctrine n'est pas nouvelle. Le dernier concile de Latran porte la peine d'excommunication contre les religieux qui vendent l'entrée dans leur maison; et nous lisons dans un commentateur de ce décret : « Le saint concile a déployé la plus grande sévérité, parce que la simonie faisoit alors de grands ravages dans les monastères; presque tous les couvents de femmes exigeoient de l'argent pour l'admission dans leur sein, cachant ce crime sous le voile de la pauvreté ou sous d'autres prétextes. » On dit que l'excommunication portée par le concile de Latran est tombée en désuétude; mais prétendra-t-on la même chose des lois dont elle punissoit l'infraction et qui défendoient la simonie? Notre saint auteur nous a répété plusieurs fois, dans cette question même, que la coutume ne prescrit ni contre la loi naturelle ni contre la loi divine. On dit aussi que, dans les couvents de femmes, en France, la profession religieuse n'est pas solennelle. Si cela veut dire que cette profession n'est pas une chose spirituelle, alors on peut la mettre à prix sans simonie; mais personne n'oseroit soutenir une opinion si manifestement fautive. Au reste, on compromet jusqu'aux intérêts matériels qu'on semble défendre. Si les monastères veulent amasser des trésors sur la terre, ils ont un moyen sûr, infaillible, mais un seul : c'est d'amasser des trésors dans le ciel par les vertus chrétiennes, au prix du sacri-

quid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I, qu. 2, cap. *Quam pio*.

## ARTICULUS IV.

*Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his que sunt spiritualibus annexa.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quoddam licitum sit pecuniam accipere pro his que sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus esse annexa, quia temporalia sunt querenda propter spiritualia. Si ergo

non licet vendere ea que sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum, quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit. Ergo licitum est vendere ea que sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulture, jus patronatus et jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti

(1) De his etiam IV, Sent., dist. 25, qu. 2, art. 2, questio. 3.

range aussi dans la même catégorie le droit de recevoir les dîmes. Or Abraham acheta de Ephron une caverne double pour en faire un lieu de sépulture, *Gen.*, XXIII, 8 et suiv.; Jacob acheta d'Esau le droit d'aînesse, *ibid.*, XXV, 30 et suiv. (1); le droit de patronage passe avec la terre vendue, et se donne en fief (2); on cède quelquefois les dîmes à des corporations militaires, et le droit permet de les racheter; enfin les prélats retiennent quelquefois, pour un temps, les prébendes qu'ils confèrent. Donc on peut vendre les choses annexées au spirituel.

Mais le droit canon, rapportant un décret du pape Pascal; dit, I, 3, cap. *Si quis objecerit*: « Quand on vend une chose qui emporte une autre chose, on les vend toutes les deux; que personne donc n'achète ni les revenus d'une église, ni la concession d'une prébende, ni rien qui tienne aux choses ecclésiastiques. »

(CONCLUSION. — Il est défendu de recevoir de l'argent pour les choses qui dépendent du spirituel; mais on peut en recevoir pour les choses qui s'y rapportent.)

Il y a deux sortes de choses annexées au spirituel. Les premières sont celles qui dépendent de cet élément supérieur: telle est la possession des bénéfices ecclésiastiques, car elle suppose toujours dans le titulaire un office clérical. On voit que ces choses ne peuvent exister sans le spirituel: il n'est donc permis de les vendre d'aucune façon, parce qu'on seroit censé

se dévouer à l'abnégation, en renonçant à tout. Les saints qui ont reçu du monde des sommes fabuleuses, les François d'Assises; les Ignace de Loyola, les Vincent de Paul n'avoient point d'autre système économique.

(1) Ephron offroit gratuitement cette caverne double avec le champ qui l'entouroit; mais Abraham voulut en donner quatre cents sicles d'argent (à peu près 450 fr.). — On sait que Esau vendit son droit d'aînesse pour un plat de lentilles.

(2) Dans les pays régis par le droit canon, lorsqu'on fonde un bénéfice dans un diocèse ou dans un chapitre, on peut obtenir le droit de présenter aux membres du chapitre ou à l'évêque le candidat qui doit recevoir les fruits de ce bénéfice. Accordé à perpétuité, ce droit est attaché à une propriété territoriale. C'est là ce qu'on appelle le droit de patronage.

ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur *Genes.*, XXIII; Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur *Genes.*, XXV; jus etiam patronatûs transit cum re vendita, et in feudum conceditur; decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt; prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est, quod dicit Paschalis papa, et habetur I, qu. 3, cap. *Si quis objecerit* (ut art. 1, ad 6, supra): « Quisquis horum alterum vendit sine quo nec alterum provenit,

neutrum invenditum derelinquit; nullus ergo emit ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum. »

(CONCLUSIO. — Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est; pro his verò quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Uno modo, sicut ex spiritualibus dependens: sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus; et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia eis venditis intelliguntur etiam spiritualia venditioni subijci.



vendre les biens spirituels avec elles. Les secondes choses annexées au spirituel sont celles qui s'y rapportent : tel est le droit de patronage qui accorde la présentation des clercs aux bénéfices ecclésiastiques, tels sont aussi les vases sacrés qui servent à l'administration des sacrements. Ces choses-ci ne supposent pas le spirituel, elles le précèdent plutôt dans l'ordre du temps : on peut donc les vendre d'une certaine manière, comme jouissance utile ou comme matière précieuse, mais non comme objet annexé au spirituel.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses temporelles se rattachent aux choses spirituelles comme à leur fin ; on peut donc les vendre elles-mêmes, mais le rapport qu'elles ont avec le spirituel ne doit pas tomber sous la vente.

2° Les vases sacrés sont pareillement liés aux choses spirituelles comme à leur fin, de sorte qu'on ne peut en vendre la consécration. Cependant il est permis, pour les nécessités de l'Eglise et des pauvres, de vendre la matière qui les compose, pourvu qu'on les ait brisés d'abord en faisant les prières prescrites ; car ils ne sont plus, après leur déformation, des vases sacrés, mais un pur métal. On comprend donc que, si l'on faisoit avec la matière des vases semblables aux premiers, il faudroit les consacrer de nouveau.

3° Rien n'établit que la caverne dont parle l'objection fût consacrée aux sépultures : Abraham pouvoit l'acheter pour cet usage, afin d'y mettre un sépulcre, tout comme on peut acheter de nos jours un champ ordinaire pour y faire un cimetière ou une église. Cependant comme les Gentils tenoient pour sacrés les lieux qui servoient à l'inhumation des morts, si Ephron entendit se faire payer la destination que sa propriété devoit recevoir, il commit une faute en la vendant ; mais Abraham ne pécha point en l'achetant, parce qu'il voulut acquérir un terrain sem-

Quædam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur, sicut jus patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia, et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum. Unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt; et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia temporalia annectuntur spiritualibus, sicut fini; et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum

materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde, si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quòd spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quòd erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideo licebat Abraham terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulchrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cœmeterium vel etiam ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licèt Abraham non peccaverit emens, quia non intende-

blable à tout autre ; car rien n'empêche d'acheter ou de vendre aujourd'hui, quand cela est nécessaire, l'emplacement d'une église démolie ; c'est ici le même cas que celui qui s'agitoit tout-à-l'heure relativement à la matière des vases sacrés. On peut remarquer aussi que Abraham paya, pour parler comme le droit, sa vexation, c'est-à-dire la perte qu'il faisoit éprouver ; bien que Ephron lui offrit sa terre gratuitement, il réfléchit qu'il n'auroit pu sans lui faire tort recevoir ses offres gratuitement. Maintenant, le droit d'aînesse revenoit à Jacob par l'élection divine, conformément à cette parole, *Malachie*, 1, 2 et 3 : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau : » Esau pécha donc en vendant son droit ; mais Jacob ne pécha point en l'achetant, parce qu'il est censé avoir rédimé sa vexation. — Ensuite le droit de patronage ne peut être ni vendu par lui-même, ni donné en fief ; mais il passe avec la terre vendue ou cédée. — Pour ce qui regarde les dîmes, on n'accorde pas aux laïques le droit spirituel de les recevoir ; on leur livre seulement, comme nous l'avons dit ailleurs, les choses temporelles données sous le nom de dîmes. — Enfin, relativement aux bénéfices, deux cas peuvent se présenter : si dès le principe, avant qu'il s'agit de la collation, l'évêque a pour ainsi dire divisé le bénéfice qu'il doit conférer ; s'il a décidé pour une juste raison de détourner une partie de ses revenus pour les consacrer à des œuvres pieuses, il n'y a rien là qui soit illicite ; mais si, lorsqu'il va conférer le bénéfice, interpellant celui qui doit le recevoir, il exige qu'il lui cède quelque chose de ses fruits, c'est la même chose que s'il exigeoit un présent et rien ne l'excuse de simonie.

bat emere nisi terram communem ; licet enim etiam nunc terram ubi quondam fuit ecclesia vendere aut emere in casu necessitatis, sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est. Vel excusatur Abraham quia in hoc redemit suam vexationem ; quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset. Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud *Malach.*, 1 : « Jacob dilexi, Esau autem odio habui ; » et ideo Esau peccavit primogenita vendens ; Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatûs per se vendi non potest,

nec in feudum dari ; sed transit cum villa quæ venditur vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (qu. 88, art. 3). Circa collationem verò beneficiorum sciendum est quod si episcopus, antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum ; si verò ab eo cui beneficium confert, requirit aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquid munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

## ARTICLE V.

*Est-il permis de donner les choses spirituelles pour un service corporel ou pour un service oral ?*

Il paroît qu'il est permis de donner les choses spirituelles pour un service corporel ou pour un service oral (1). 1° Saint Grégoire dit, *Regist.*, II, 57 : « Les prêtres qui procurent l'avantage de l'Eglise sont dignes de recevoir une récompense ecclésiastique. » Or on fait rentrer dans le service corporel les actes qui procurent l'avantage de l'Eglise. Donc il est permis de donner les bénéfices ecclésiastiques pour des services corporels.

2° Comme on suit une intention charnelle en donnant un bénéfice ecclésiastique pour un service reçu, on cède pareillement à un motif blâmable quand on le donne en vue de la parenté. Or on ne commet pas le péché de simonie dans le dernier cas, parce qu'il n'y a ni vente ni achat. Donc on ne le commet pas non plus dans le premier cas.

3° Ce qu'on fait uniquement sur les prières de quelqu'un, on le fait gratuitement; et dès lors point de simonie, puisqu'elle consiste dans la vente ou dans l'achat. Or une des choses que le droit canon défend à cause du service oral, c'est de céder un bénéfice ecclésiastique aux prières de quelqu'un. Donc on ne commet pas la simonie pour le service oral.

(1) On commet la simonie pour trois choses, que les anciens théologiens nomment d'après le droit canon *munus a manu*, *munus a corpore* et *munus a lingua*.

*Munus a manu* désigne l'argent, puis les choses équivalentes, comme les bêtes de somme et leur service, les édifices et leur louage, les terres et leurs revenus. Notre saint auteur nous en a parlé jusqu'ici, et nous n'aurons plus guère à nous en occuper.

*Munus a corpore* dénonce les services corporels que l'on rend à quelqu'un directement ou indirectement, la sollicitude et les soins qu'on donne à ses biens, puis les avantages et les faveurs que l'on obtient à ses proches.

Enfin, par *munus a lingua*, on entend les services que l'on peut rendre par la parole, d'abord les prières et la protection, puis les éloges et la défense.

Les théologiens qui ont écrit en français conservent les trois expressions latines dont on vient de lire l'explication. Nous traduirons, nous, *munus a manu* par don manuel, *munus a corpore* par service corporel, et *munus a lingua* par service oral.

## ARTICULUS V.

*Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua.*

Ad quintam sic proceditur (1). Videtur quòd liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. Dicit enim Gregorius in *Registro* : « Ecclesiasticis utilitatibus deservientes e clerisicis dignum est remuneratione gaudere. » Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quòd licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intultra consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacam, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed « munus à lingua » intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacam.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 3.

4<sup>o</sup> Les hypocrites font les œuvres spirituelles pour obtenir la chose qui forme le service oral, les louanges des hommes. Or on ne donne point aux hypocrites le titre de simoniaques. Donc le service oral ne fait pas contracter le péché de simonie.

Mais le droit canon, rapportant un décret d'Urbain pape, dit, I, 3, cap. *Salvator* : « Ceux qui, détournant les choses ecclésiastiques du but de leur institution pour les faire servir à leur avantage, les donnent ou les obtiennent en échange du service oral ou du service corporel, ceux-là sont simoniaques (1). »

(CONCLUSION. — On commet la simonie en donnant ou en obtenant les biens spirituels en échange du service corporel ou du service oral, de même que si l'on en trafiquoit pour de l'argent; car ces deux premières choses peuvent s'estimer au prix de la troisième.)

Sous le nom d'argent on comprend, comme nous l'avons déjà dit, toutes les choses qu'on peut apprécier à prix d'argent. Or il est manifeste que le service corporel renferme une valeur, présente une utilité qu'on peut estimer à prix d'argent, et c'est pour cela qu'on accorde un salaire pécuniaire aux serviteurs : lors donc qu'on donne une chose spirituelle pour le service corporel qu'on a reçu ou qu'on doit recevoir, c'est la même chose que si on la donnoit pour le paiement ou pour la promesse de la somme qui représente la valeur de ce service. Semblablement on comprend que satisfaire aux prières de quelqu'un, remplir ses vœux pour obtenir une faveur temporelle, cela présente un avantage qu'on peut estimer à prix d'argent : comme donc l'on commet le péché de simonie en donnant un bénéfice ecclésiastique pour de l'argent ou pour une chose équivalente (c'est-à-dire pour un don manuel), de même on se rend si-

(1) « Les biens de l'Eglise sont des dons du ciel ; car Dieu les donne aux fidèles et les fidèles les rendent à Dieu dans la personne de ses ministres. Les prélats doivent donc les donner gratuitement, puisqu'ils les ont reçus gratuitement; lorsqu'on les vend ou les achète, on est censé croire avec Simon le Magicien qu'on peut acquérir le don de Dieu à prix d'argent. Ceux qui, détournant, etc. (comme dans le texte). »

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur. Nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Sed contra est, quod Urbanus Papa dicit : « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra, munere linguæ, vel indebiti obsequii vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est. »

(CONCLUSIO. — Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ vel obsequii recipientes simoniaci censentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprâ dic-

tum est (art. 1), nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecuniâ mensurari potest. Manifestum est autem quòd obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordiatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari, unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur : et ideo idem est quòd aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quòd aliquis satisfaciatur precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordiatur ad aliquam utilitatem quæ potest pecuniæ pretio æstimari : et ideo, sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam vel quamlibet

moniaque en donnant les biens de l'Eglise pour le service oral ou pour le service corporel.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsqu'un prêtre rend à son évêque un service honnête et qui concourt au bien spirituel (c'est-à-dire à l'avantage de l'Eglise ou de ses ministres), il se rend par ses actes de dévouement, comme par les autres bonnes œuvres, digne d'un bénéfice ecclésiastique; or c'est dans cette hypothèse que parle saint Grégoire, et certes personne ne verra dans une conduite aussi louable ce que le droit canon défend sous l'expression de *service corporel*. Mais si le service rendu n'est pas honnête, ou qu'il se rapporte aux choses temporelles (comme lorsqu'il favorise le prélat dans ses proches ou dans ses biens), il y a là service corporel et partant simonie.

2° Quand on confère gratuitement un bien spirituel en vue de la parenté ou pour une affection charnelle, la collation est illicite et désordonnée, mais elle n'est pas simoniaque; car le supérieur ecclésiastique ne recevant rien, on ne trouve point dans ce cas ce qui forme la base de la simonie, la vente et l'achat. Mais lorsque l'évêque donne un bénéfice ecclésiastique sous la réserve ou dans l'intention qu'il en revienne quelque chose à ses parents, c'est une simonie manifeste.

3° Le service oral comprend les louanges et les prières qui ont pour but d'obtenir une chose estimable à prix d'argent, la faveur des hommes; lors donc qu'on les a principalement en vue dans la collation des bénéfices, on commet le crime de simonie. Or on a principalement en vue les prières, quand on les exauce en faveur d'un indigne, et la promotion même implique le péché de Simon le Magicien; mais quand la supplique est faite pour un sujet digne, la concession n'est plus entachée dans elle-même du trafic simoniaque, parce qu'on a une juste raison d'accorder le bien spirituel; toutefois la simonie reste dans l'intention si l'on veut,

aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus à manu), ita etiam contrahitur per munus à lingua vel ab obsequio.

Ad primum ergo dicendum, quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (putà ad Ecclesiæ utilitatem vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera; unde non intelligitur esse *munus ab obsequio*, et in hoc casu loquitur Gregorius. Si verò sit inhonestum obsequium vel ad carnalia ordinatum (putà quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio, et est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem vel quancunque carnalem

affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur; unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut ex inde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quòd *munus à lingua* dicitur vel ipsa laus pertinet ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus; et ideo, si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit, unde ipsum factum est simoniacum; si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porrigantur

non pas récompenser le mérite et la dignité du candidat choisi, mais gagner la faveur humaine. Quand un prêtre sollicite pour lui-même une cure, un emploi qui emporte charge d'âme, la présomption d'une pareille demande forme seule une cause d'indignité, et les prières dès lors sont pour un indigne; seulement l'ecclésiastique pauvre, indigent, peut demander un bénéfice sans charge d'âme.

3<sup>o</sup> L'hypocrite ne donne pas, seulement il montre une chose spirituelle pour obtenir les louanges des hommes; puis il les dérobe injustement ces louanges, plutôt qu'il ne les achète par sa dissimulation : il n'y a donc point ici de simonie (1).

(1) Sans doute le lecteur s'est demandé plusieurs fois : Existe-t-il en France des bénéfices ecclésiastiques ? Le traitement du clergé, tel qu'il est fourni par le trésor, forme-t-il un bien spirituel, tellement qu'on ne puisse sans simonie le donner ou le recevoir en échange d'une chose estimable à prix d'argent ? Deux ou trois théologiens français répondent par la négative, s'appuyant sur deux ou trois raisons qu'on trouvera peu concluantes.

Ils disent à peu près ceci : saint Alphonse de Liguori enseigne, *Theol. moral.*, III, 112, que la rémunération des vicaires révocables à la volonté de l'évêque, non plus que celle des administrateurs nommés à temps, ne forme pas un bénéfice, parce que les fonctions du titulaire ne sont pas inamovibles et qu'elles ne constituent point dès lors, proprement parlant, un poste ecclésiastique. On voit par là que le bénéfice implique la stabilité ; d'où un savant auteur, Emery, dans la *Préface des nouveaux opuscules* de Fleury, le définit « le droit perpétuel de percevoir quelque portion des biens consacrés à Dieu, accordé à un clerc par l'autorité de l'Eglise à raison de quelque office spirituel. » Or le traitement du clergé n'est pas un bien de l'Eglise ; le gouvernement y voit l'argent du trésor, pas autre chose. Ensuite ce traitement n'offre aucune garantie de permanence et de stabilité ; nos législateurs, le votant chaque année, peuvent l'augmenter, le diminuer, le supprimer même.

Ces raisonnements sont loin d'être inébranlables. Le gouvernement met sur la même ligne le traitement du clergé et celui de ses fonctionnaires, tant que vous voudrez ; mais il est constant que la France a reconnu librement l'obligation d'entretenir les ministres du culte, il est constant que le saint Siège n'a ratifié qu'à cette condition la vente des biens de l'Eglise ; il est constant que le budget ecclésiastique remplace les anciens bénéfices ; si nos gouvernants pensent le contraire, ils se trompent, voilà tout ; les hommes qui se succèdent au pouvoir à travers les révolutions, les Guizot ou les Thiers, les Dupont (de l'Eure) ou les Ledru-Rollin sont-ils donc les autorités que nous devons suivre en théologie ? Mais les chambres peuvent refuser le traitement du clergé ! Sans doute nos législateurs pourroient supprimer ce traitement comme d'autres législateurs ont confisqué les bénéfices mêmes, en foulant aux pieds les obligations les plus saintes et la foi jurée ; mais l'injustice et le parjure ne constituent pas le droit. La rémunération des ministres du culte repose en France, non-seulement sur la loi naturelle et divine, mais encore sur les traités les plus solennels et les lois les plus sacrées ; si elle n'offroit aucune garantie de permanence, il faudroit dire qu'il n'y a plus rien d'assuré parmi les hommes.

Mais assez là-dessus ; voici qui vaut mieux que tous les raisonnements. Parlant par l'organe de la sacrée Pénitencerie, la cour romaine, dans les décisions du 9 janvier 1819, du 9 août 1821, et du 9 janvier 1823, a prononcé que le budget ecclésiastique représente en France une partie des biens de l'Eglise, et qu'on doit par conséquent regarder le traitement

spirituale aliquid conferatur; tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si verò aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno; licitè tamen potest aliquis, si sit indignus, pro se

beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solùm demonstrat; et simulando magis furtivè surripit laudem humanam, quàm emat: unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

## ARTICLE VI.

*Est-il convenable de punir le simoniaque par la privation des choses qu'il a acquises par simonie?*

Il paroît qu'il n'est pas convenable de punir le simoniaque par la privation des choses qu'il a acquises par simonie. 1° On commet la simonie, quand on acquiert des choses spirituelles à l'aide d'un présent manuel ou d'un service estimable à prix d'argent. Or il est des choses spirituelles qu'on ne peut perdre après les avoir acquises : tels sont les caractères qu'impriment certaines consécérations. Donc on ne peut pas toujours être privé des choses acquises simoniaquement.

2° L'évêque promu par simonie commande quelquefois de recevoir les ordres de sa main; et tant qu'il est toléré par l'Eglise, ses inférieurs sont tenus, paroît-il, d'obéir à ses injonctions. Or personne ne doit recevoir une chose de celui qui n'a pas le pouvoir de la donner. Donc l'évêque ne perd pas le pouvoir épiscopal pour l'avoir acquis par simonie.

3° Nul ne doit être puni pour une chose qu'il n'a pas faite avec connaissance et volonté; car le péché volontaire mérite seul punition, comme on l'a dit en son lieu. Or on peut obtenir simoniaquement sans le savoir et sans le vouloir, par le fait d'autres personnes, un bien spirituel. Donc on ne doit pas être puni, dans ce cas, du bien acquis par simonie.

4° Personne ne doit tirer avantage et profit de son péché. Or si le prêtre qui a reçu un bénéfice simoniaquement restituoit les revenus qu'il a touchés, ceux qui ont participé à son péché en profiteroient dans certains cas, lorsque l'évêque et tout le chapitre ont donné leur consentement à

ce clergé comme un revenu ecclésiastique. Si donc on accordeit ou recevoit ce traitement pour un don manuel, pour un service corporel ou pour un service oral, on commettrait le péché de simonie. Cette doctrine est si généralement admise, qu'on peut dire qu'elle a prévalu.

## ARTICULUS VI.

*Utrum sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicujus muneris intervenientia spiritalia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritalia quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniacè acquisivit.

3. Præterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subito ut ab eo recipiat ordines, et videtur quod ei debeat obedi- re quædam ab

Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniacè acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 74, art. 3). Contingit autem quandoque quod aliquis simoniacè consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et volente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes, puta quando prælatus et totum

la simonie. Donc on ne doit pas toujours restituer ce que l'on a acquis par simonie.

5<sup>o</sup> Il arrive quelquefois qu'on entre simoniaquement dans un monastère, et qu'on y fait des vœux solennels par la profession de la vie religieuse. Or la faute commise ne peut, certes, délier de l'obligation du vœu. Donc le religieux ne doit pas perdre ce qu'il a acquis par trafic simoniaque.

6<sup>o</sup> Les peines extérieures ne sont pas infligées, dans ce monde, pour les mouvements intérieurs du cœur, dont Dieu seul est juge. Or on commet la simonie par la volonté, et c'est pour cela qu'on fait entrer cette faculté dans sa définition. Donc on ne doit pas être privé de ce qu'on a acquis par simonie.

7<sup>o</sup> Etre maintenu dans le poste conféré, c'est moins que d'être promu à un poste plus élevé. Or les simoniaques sont quelquefois promus, par dispense, à des postes plus élevés. Donc ils ne doivent pas toujours perdre les choses qu'ils ont obtenues.

Mais le droit canon, rapportant un décret du concile de Chalcedoine, dit, I, 1, cap. *Si quis episcopus* : « Que celui qui a été ordonné (simoniaquement) ne retire rien de l'ordre ou de la promotion due à un honneux trafic, mais qu'il soit privé de la dignité ou de la charge qu'il a obtenue à prix d'argent. »

(CONCLUSION. — La peine qu'il convient d'infliger au simoniaque, c'est de le priver de la chose acquise par son crime; car on ne peut retenir licitement ce qu'on a obtenu contre la volonté du maître et propriétaire légitime.)

On ne peut retenir licitement ce qu'on a acquis contre la volonté du maître et propriétaire légitime : ainsi quand l'économe, le dispensateur a donné une chose de son maître, contre l'ordre et la volonté de son maître, celui qui l'a reçue ne peut la retenir licitement. Or le souverain

collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus quod simoniacè acquisivit amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate; unde et per voluntatem diffinitur, ut dictum est (art. 1). Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacè acquisivit.

7. Præterea, nullò majus est promoveri ad majora bona, quàm in susceptis permanere.

Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est, quod dicitur I, qu. 1, cap. *Si quis episcopus* (ex concilio Chalcedonensi, cap. 9) : « Qui ordinatus est (simoniacè), nihil ex ordinatione vel promotione quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienis à dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit. »

(CONCLUSIO. — Simoniaci pœna condigna est ut his bonis privetur quæ per simoniam acquisivit.)

Respondeo dicendum, quòd nullus potest licitè retinere id quod contra voluntatem Domini acquisivit : putà si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet



Maitre et propriétaire de toutes choses, le Seigneur dont les chefs de l'Eglise sont les économes, les dispensateurs et les ministres, commande de donner les choses spirituelles sans compensation : « Vous avez reçu gratuitement, dit-il, *Matth.*, X, 8, donnez gratuitement. » Donc celui qui obtient n'importe quel bien spirituel pour une chose estimable à prix d'argent, ne peut la retenir licitement. De plus les simoniaques, soit ceux qui vendent ou achètent les choses spirituelles, soit ceux qui prêtent leur ministère à ce trafic odieux, sont soumis aux peines portées par l'Eglise : les clercs à la déposition et à l'infamie, les laïques à l'excommunication; telles sont les prescriptions du droit, *ubi supra*, I, 1, cap. *Si quis episcopus* (1).

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui reçoit simoniaquement un ordre sacré, reçoit bien par l'efficacité du sacrement le caractère de cet ordre; mais comme il l'usurpe criminellement contre la volonté du principal Seigneur, il ne reçoit ni les dons de la grace que renferme le rite divin, ni le droit d'exercer les fonctions qu'il valide. En conséquence il est

(1) « Si un évêque fait des ordres et des bénéfices un objet de lucre; s'il ordonne pour de l'argent un prélat, un prêtre, un diacre, un clerc quelconque; ou s'il nomme pour une rémunération pécuniaire un recteur (curé), un dispensateur (pour donner des dispenses), un défenseur (avocat devant l'officialité épiscopale), un mensionnaire (chargé de garder le temple) ou tout autre fonctionnaire ecclésiastique, il sera exposé au danger de perdre sa dignité; et le clerc ainsi ordonné ne retirera rien de son ordre ou de sa promotion, mais il sera privé de son grade. Lorsque quelqu'un a servi d'intermédiaire dans ce trafic criminel, il sera dégradé s'il est prêtre, et frappé d'excommunication s'il est laïque. »

Il ne s'agit dans ce décret, comme on l'a remarqué, que des ordres et des bénéfices; on n'encourt donc les peines canoniques que pour ces deux choses. En conséquence, quelque graves que soient les autres cas de simonie, si coupables qu'ils puissent rendre devant Dieu, ils ne soumettent pas aux peines décernées par l'Eglise. De plus notre saint auteur nous dira que ces peines n'atteignent pas l'intention, la volonté, mais seulement les fautes extérieures.

Nous avons remarqué, dans une note précédente, que le concile de Latran frappe d'excommunication les religieux qui vendent l'entrée dans leur maison. Plusieurs théologiens français nous assurent que cette excommunication est tombée en désuétude. Nous n'avons aucune envie d'ébranler leur doctrine; mais il nous semble qu'on nous dit trop souvent, quand il s'agit de certaines lois ecclésiastiques : « Ce canon ne tire plus. » On a vu paroltre, dans des temps malheureux, des écrivains qui sacrifioient dans l'Eglise à l'esprit philosophique sur deux autels différents : les uns s'efforçoient d'éliminer de la vie chrétienne l'élément mystique et surnaturel; les seconds sembloient et semblent encore prendre à tâche d'écartier les décrets des conciles. Les premiers ont vainement fait sonner bien haut le mot de *critique*, personne n'a été déniché que « les dénicheurs de saints; » les seconds ont beau parler des mœurs, des usages, de la coutume, dans dix ans les encloueurs de canons ecclésiastiques verront leurs œuvres enclouées pour jamais.

licité retinere non posset. Dominus autem, cujus ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud *Matth.*, X : « Gratis accepistis, gratis date; » et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licité retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet

infamia et depositione si sint clerici, et excommunicatione si sint laici, ut habetur I, qu. 1, cap. *Si quis episcopus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniacè recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam neque ordinis executionem, eo quod quasi furtivè suscipit characterem contra principalis domini volunta-

de plein droit, par le fait seul, frappé de suspense et pour lui-même et pour les autres : pour lui-même, obligé de s'abstenir de l'exercice de son ordre ; pour les autres, personne ne pouvant communiquer avec lui dans les fonctions de cet ordre, que son péché soit public ou caché ; d'ailleurs il n'a pas le droit de réclamer l'argent qu'il a donné dans ce commerce honteux, bien que son complice le retienne injustement. Et quand on a commis la simonie, soit en donnant les ordres contre une rémunération pécuniaire, soit en achetant ou en vendant un bénéfice, soit en servant d'intermédiaire dans ce négoce criminel, on est suspens de plein droit et pour soi-même et pour les autres quand le crime est public, mais on ne l'est que pour soi quand le crime est caché.

2<sup>o</sup> L'évêque simoniaque commande et fulmine vainement les foudres de l'autorité spirituelle ; quand on connoit le vice qui entache sa promotion, on ne doit pas recevoir les ordres de sa main ; et quand on ignore le crime qui le soumet aux peines de l'Eglise, encore ne reçoit-on pas l'exercice de l'ordre qu'il confère, mais on a besoin de dispense pour en exercer les fonctions. Quelques-uns disent que, si l'on ne pouvoit pas prouver sa simonie, on devoit obéir à son commandement en se présentant à l'ordination, mais qu'on ne pourroit exercer les fonctions sacrées sans dispense. Cette opinion ne repose sur aucun fondement : car personne ne doit, par obéissance, communiquer avec qui que ce soit dans un acte illicite ; or l'évêque atteint de suspense et pour lui-même et pour les autres confère les ordres illicitement ; on ne peut donc communiquer avec lui, pour aucune raison, dans ce rite divin. Que si la simonie n'étoit pas constante, indubitable, tout commanderoit de ne pas croire au péché de son supérieur et l'on devoit, la conscience formée, se présenter à l'onction sainte. Enfin lorsque la simonie ne tombe pas sur la promotion, mais sur un autre chef ; lorsque d'ailleurs elle n'est pas publique, mais cachée, rien ne défend plus de se laisser ordonner par l'évêque

tem. Et ideo est ipso jure suspensus, et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat ; et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum sive occultum ; nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius injuste detineat. Si verò sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniacè, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniacè, vel fuit mediator simoniam, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios ; si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quòd nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniacè promotum ;

et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quòd si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur : quia nullus debet obedire alicui ad communicandum ei in facto illicito ; ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios, illicitè confert ordinem, unde nullus debet ei communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quàm per promotionem suam simoniacè factam, potest ab eo ordinem

simoniaque; car il n'est pas dans ce cas suspendu pour les autres, comme nous l'avons dit, mais seulement pour lui-même.

3° La privation de la chose reçue, non-seulement constitue la peine du péché, mais elle est aussi l'effet d'une injuste acquisition dans certains cas, par exemple lorsqu'on achète un objet de qui n'a pas le droit de le vendre. Lors donc qu'on a reçu simoniaquement, avec connaissance et de son fait, soit un ordre sacré, soit un bénéfice ecclésiastique, d'abord on est privé de la chose reçue en ce que l'Eglise retire l'exercice de l'ordre et qu'on doit résigner le bénéfice avec les fruits recueillis; puis on est puni par les lois canoniques qui impriment la note d'infamie pour ce crime, comme on le voit, I, 3, cap. *Si quis præbendas*. Et le clerc ainsi pourvu doit restituer, non-seulement les fruits perçus, mais encore (déduction faite des frais de culture et d'administration) tous ceux qu'auroit pu percevoir un possesseur diligent; seulement il n'est pas tenu de rendre compte des revenus qu'il a dépensés dans le service et pour le bien de l'Eglise. Lorsqu'on a été promu simoniaquement sans le savoir ni le vouloir, par le fait d'autrui, on est, à la vérité, privé de l'exercice de l'ordre et tenu de résigner le bénéfice avec les fruits existants; mais rien n'oblige de restituer les fruits consommés, parce qu'on a possédé de bonne foi. Toutefois si la promotion simoniaque étoit l'effet de la malveillance, si une personne hostile avoit donné frauduleusement de l'argent pour la vicier dans son origine et que le titulaire n'eût point pris part à ce commerce odieux, il ne seroit pas obligé d'abandonner le bénéfice, à moins qu'il n'eût consenti plus tard au crime en payant la somme stipulée par son adversaire.

4° L'argent, les biens ou les fruits reçus simoniaquement doivent être restitués à l'Eglise dont on a lésé les droits. Cette règle est encore obligatoire, lorsque le prélat de cette église et quelques membres de son cha-

recipere, si sit occultam, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est pena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injuste, puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo, si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis, sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia, ut dicitur cap. *Si quis præbendas*, Causa I, qu. 8. Et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de

fructibus qui supersunt deductis expensis factis causa fructuum), exceptis fructibus illis qui aliis expensi sunt in utilitatem Ecclesie. Si verò eo nec volente nec sciente per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium quod est consecutus cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit, nisi fortè inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expressè contradixerit; tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi fortè postmodum pacto consenserit solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia vel possessio vel fructus simoniace accepti debent restitui Ecclesie, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quòd prelatos vel aliquos de col-

pitre ont pris part à la simonie, parce que leur péché ne doit pas nuire aux autres; mais il faut faire, autant que possible, la restitution de telle sorte qu'elle ne tourne pas à leur avantage. Lorsque l'évêque et tout le chapitre ont concouru au trafic des choses saintes, il faut demander l'autorisation du supérieur, et donner à une autre église ou distribuer aux pauvres les biens perçus.

5° Ceux qui ont été reçus par un odieux trafic dans un monastère, doivent renoncer à leur admission. Si la simonie a été commise, eux le sachant, après le dernier concile général (1), on doit les chasser du monastère en ne leur laissant aucun espoir de réintégration future, les placer dans un ordre plus sévère ou dans un autre lieu du même ordre, s'il n'y en a pas de plus sévère, afin qu'ils y fassent une pénitence perpétuelle : mais lorsque le crime a été commis avant le dernier concile, on les placera dans d'autres lieux du même ordre; ou si cela ne peut se faire, afin qu'ils ne s'en aillent point errer dans le monde, on les recevra moyennant dispense dans les mêmes maisons, en leur assignant toutefois des postes inférieurs à ceux qu'ils occupoient auparavant. Enfin, lorsque la réception simoniaque s'est faite à leur insu, soit avant, soit après le concile, on peut, lorsqu'ils ont donné leur renonciation, les recevoir de nouveau dans les mêmes monastères, comme nous venons de le dire, en changeant leur poste et leur rang.

6° La seule volonté rend l'homme simoniaque devant Dieu, mais elle ne le soumet pas comme simoniaque aux peines extérieures décernées par les lois canoniques; de sorte que celui qui a commis la simonie seulement dans son cœur n'est pas tenu de renoncer à la chose acquise, mais il doit faire pénitence de sa mauvaise intention.

7° Le pape peut seul dispenser celui qui a reçu sciemment un bénéfice

(1) Il s'agit là du douzième et dernier concile de Latran. Parmi les soixante-dix canons qui furent portés par ce concile, plusieurs concernent la simonie commise par l'admission dans les monastères, et notre saint auteur les explique dans la réponse que nous lisons en ce moment. Il nous parlera, tout-à-l'heure, de la conduite qu'on doit tenir à l'égard des religieux

legio illius ecclesiæ fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere; ita tamen quoddam quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si erit prælatus et totum collegium sunt in culpa, nec debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt monasterio simoniacè recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissæ simonia post concilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo expelluntur, et ad eandem perpetuam penitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur: si verò

hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari; et, si hoc fieri non potest, dispensativè debent in eisdem monasteriis recipi ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si verò ipsis ignorantibus sive ante concilium, sive post, sint simoniacè recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad partem ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione penitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare

par simonie ; l'évêque a le pouvoir de dispenser dans les autres cas. Mais il faut, avant tout, que le simoniaque renonce à la chose acquise ; alors seulement il peut recevoir la dispense : la petite dispense, qui lui donne la communion laïque ; la grande dispense, qui lui conserve son ordre dans une autre église après la pénitence ; la dispense plus grande, qui le maintient dans la même église, mais pour exercer les ordres mineurs ; enfin la dispense très-grande, qui lui rend le droit d'exercer les ordres majeurs dans la même église, sans qu'il puisse toutefois recevoir la prélatiure.

## QUESTION CI.

### De la piété filiale.

Après avoir parlé de la religion, nous devons dire quelque chose de la piété filiale. Quand nous connoissons les devoirs de cette vertu, nous connoissons par cela même les vices qui y sont opposés.

On demande quatre choses ici : 1° La piété filiale concerne-t-elle des personnes déterminées parmi les hommes ? 2° Commande-t-elle d'entretenir ses parents ? 3° Est-elle une vertu spéciale, distincte de toute autre ? 4° Doit-on en omettre les devoirs pour accomplir les devoirs de la religion ?

qui ont commis le crime de simonie « avant le dernier concile général. » Si l'on veut ne point s'étonner de ces paroles, il faut se rappeler deux choses : d'abord que le dernier concile de Latran, tenu sous Innocent III, se réunit en 1215 ; ensuite que la deuxième partie de la *Somme théologique* parut de 1268 à 1271 : lors donc que l'ange de l'école écrivit la réponse qui nous occupe, il devoit encore exister des religieux qui étoient entrés dans le cloître avant le dernier concile de Latran.

cum eo qui est beneficiatus simoniacè scienter, solus Papa potest ; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare : ita tamen quòd priùs abrenuntiet quod simoniacè acquisivit, et tunc dispensationem consequatur ; vel <i>parvam</i> , ut habeat laicam communionem ; vel	<i>magnam</i> , ut post penitentiam in alia ecclesia in suo ordine remaneat ; vel <i>majorem</i> , ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus ; vel <i>maximam</i> , ut in eadem ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælati- nem accipiat.
--	--

## QUESTIO CI

### De pietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde post religionem considerandum est : 1° Ad quos pietas se extendat. 2° Quid per de pietate, cujus opposita vitia ex ipsis consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor : 1° Utrum pietas sit specialis virtus. 2° Utrum pietas sit pietatis officium prætermittendum.

## ARTICLE I.

*La piété filiale concerne-t-elle des personnes déterminées parmi les hommes?*

Il paroît que la piété filiale ne concerne pas des personnes déterminées parmi les hommes. 1<sup>o</sup> Comme le remarque saint Augustin, le mot *piété* désigne proprement ce que les Grecs appellent *eusebeia*, le culte divin. Or le culte divin ne se rapporte point aux hommes, mais à Dieu seul. Donc la piété ne concerne point des personnes déterminées parmi les hommes.

2<sup>o</sup> Saint Grégoire dit, *Moral.*, I, 15 : « La piété donne un festin en son jour, parce qu'elle remplit le cœur des œuvres de charité (1). » Or on doit remplir envers tous, comme l'enseigne saint Augustin, les œuvres de miséricorde. Donc la piété ne concerne pas telles et telles personnes particulières.

3<sup>o</sup> Les hommes ont entre eux, comme on le voit dans le Philosophe, d'autres rapports que ceux de la consanguinité et de la patrie; et chacun de ces rapports sert de fondement à l'amitié, qui n'est autre chose que la piété, d'après la Glose commentant II *Timothée*, III, 5 : « Ayant une apparence de piété, etc. » Donc la piété n'a pas seulement les parents et la patrie pour objet.

Mais Cicéron dit, *Rhetor.*, II, 36 : « La piété filiale est la vertu par laquelle nous rendons le service et le culte à ceux qui nous sont unis par le sang et aux amis de notre patrie. »

(CONCLUSION. — La piété filiale concerne des personnes déterminées, nos parents et nos concitoyens.)

(1) L'Écriture dit de Job, I, 2 et 4 : « Il avoit sept fils et trois filles.... Ses fils alloient les uns chez les autres, et se donnoient des festins chacun à son jour. » Saint Grégoire en-

## ARTICULUS I.

*Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in X *De Civit. Dei* (cap. 4), quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci *eusebeiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit in I *Moral.*: « Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordie operibus replet. » Sed opera misericordie sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum in I *De doctr. christ.*

(cap. 30). Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguinearum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa, ad *Tim.*, super illud : « Habentes quidem speciem pietatis. » Ergo non solum ad consanguineos et concives pietas se extendit.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua *Rhetorica*, quod « pietas est per quam sanguine junctis patriisque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. »

(CONCLUSIO. — Ad cætas et determinatas personas, videlicet ad parentes consanguineos et ad contreraneos, pietas sese extendit.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4, questiuinc. 1, tum in corp., tum ad 2; et in I ad *Timoth.*, lect. 2, col. 1.

L'homme a des devoirs plus ou moins grands envers les autres, selon l'excellence qui les distingue et les bienfaits qu'il en a reçus. Or Dieu se présente avant tout sous ces deux rapports, car il possède l'excellence suprême et il est le premier principe de notre existence et de notre direction; puis viennent, comme principes secondaires de ces deux choses, les parents et la patrie, les parents dont nous sommes nés et la patrie dans laquelle nous avons été élevés. En conséquence les plus grands devoirs de l'homme sont, d'abord ceux qui l'obligent envers Dieu, ensuite ceux qui lient sa conscience à l'égard de ses parents et de sa patrie: comme donc la religion rend un culte à Dieu, ainsi la piété doit rendre un culte aux parents et à la patrie. Remarquons que le culte des parents comprend le culte de tous les proches et de tous les consanguins; car on leur donne ce dernier nom, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, VIII (1), parce qu'ils descendent du même sang; et semblablement le culte de la patrie implique le culte de tous les concitoyens et de tous les amis de la patrie. Voilà les personnes qui sont l'objet de la piété filiale.

Je réponds aux arguments: 1° Le plus renferme le moins. En conséquence le culte de Dieu comprend (comme une chose particulière) le culte des parents; et voilà pourquoi le Seigneur dit par son prophète, *Malachie*, I, 6: « Si je suis votre père, où est l'honneur que vous me rendez? » Le culte de Dieu peut donc prendre le nom de *piété*, puisqu'il renferme la chose qu'exprime ce nom (2).

2° Saint Augustin écrit ces mots, *De Civit. Dei*, X, 1: « On dit vulgairement œuvres de piété pour œuvres de miséricorde; et je crois que

tend par les trois filles de Job les trois vertus théologales, et par ses sept fils les sept dons du Saint-Esprit. Dans cette parole donc: « La piété donne un festin au son jour, » il remplace le nom d'un fils de Job par celui d'un don du Saint-Esprit. Voilà tout.

(1) Les consanguins sont le bis-aïeul et l'aïeul, le père et la mère, le frère et la sœur, puis le gendre et la belle-fille, parce que ces deux derniers ne font qu'un avec la personne qui leur est unie par les liens du mariage.

(2) Le mot *piété* est relatif à père. Or Dieu est le père de tous les hommes.

Respondeo dicendum, quod homo efficitur diversimodè aliis debitor, secundùm eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundaria verò nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, à quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo, post Deum est homo maximè debitor parentibus et patrie; unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patrie. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem

parentibus processerunt, ut patet per Philosophum, VIII *Ethic.*; in cultu autem patrie intelligitur cultus omnium concivium et omnium patrie amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod in majori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se (sicut aliquid particulare) cultum qui debetur parentibus; unde dicitur *Malach.*, I: « Si ego pater, ubi est honor meus? » Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 1, ubi supra), « more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiis frequentatur; quod ideo

ton du père. Conséquemment c'est une chose due par elle-même que le père aide le fils; il doit donc lui procurer des secours non pas seulement dans telle et telle circonstance, mais pour toute la vie, et l'on comprend qu'il ne sauroit le faire sans lui amasser des biens. Mais que le fils aide le père, c'est une chose due par accident, à raison d'une nécessité présente; il doit donc lui venir en aide dans ses besoins particuliers, mais il n'est pas tenu de lui amasser longuement des trésors, car dans l'ordre de la nature, ce ne sont pas les parents qui succèdent aux enfants, mais les enfants qui succèdent aux parents (1).

3<sup>o</sup> On doit le culte et le service, comme parle Cicéron, à tous ses proches par le sang et à tous les amis de sa patrie, mais on ne les doit pas à tous également; on est obligé de remplir ce double devoir principalement envers ses parents, puis envers les autres suivant ses moyens et le rang des personnes.

### ARTICLE III.

*La piété filiale est-elle une vertu spéciale, distincte de toute autre ?*

Il paroît que la piété filiale n'est pas une vertu spéciale distincte de toute autre. 1<sup>o</sup> Le service et le culte sont rendus par l'amour ou par la charité. Or la piété filiale a pour but de payer le tribut du service et du culte. Donc elle n'est pas une vertu distincte de la charité.

2<sup>o</sup> Le propre de la religion, c'est de rendre le culte à Dieu. Or la piété rend donc que « Honorez les veuves, qui sont vraiment veuves, » signifie : Assistez les veuves qui sont *dénuées* selon le sens même du mot *veuve*. Le même Apôtre dit encore, *ibid.*, 17 : « Que les prêtres qui gouvernent bien reçoivent un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement. Car l'Écriture dit : Tu ne feras pas la bouche du bœuf qui foule les gerbes; et : L'ouvrier mérite son salaire. » Ici l'honneur désigne manifestement la rétribution des ouvriers de l'Évangile.... Dieu dit au fils : « Aimez, protégez, secourez l'auteur de vos jours; adoucissez ses amertumes, calmez ses douleurs et soulagez sa pauvreté. Mais détruisant cette loi sainte et couvrant l'impiété sous le voile de la piété, les pharisiens faisoient aux enfants : Faites des présents, non pas à vos parents mortels, mais à votre véritable Père qui vit éternellement dans les cieux; apportez vos biens dans le temple. La race de vipères attiroit ainsi dans ses mains, par un artifice criminel, d'immenses richesses. »

(1) Le fort domine et donne, le faible obéit et reçoit : cette loi s'observe dans toute la

habet rationem principii, filius autem habet rationem à principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione aliquas necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum; quia natura iter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod cultus et officium, ut Tertullianus dicit (ubi supra), debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis;

non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

### ARTICULUS III.

*Quæritur si pietas sit specialis virtus ad filios distincta.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ad filios distincta. Existere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est pro-



aussi le culte à Dieu : saint Augustin l'enseigne d'une manière formelle, *De Civ. Dei*, X, 4. Donc la piété ne se distingue pas de la religion.

3° La piété qui rend le culte et le service à la patrie, semble ne pas différer de la justice légale qui a pour objet le bien commun. Or, comme l'enseigne le Philosophe et comme nous l'avons montré, la justice légale est une vertu générale. Donc la piété n'est pas une vertu spéciale.

Mais Cicéron, *Rhet.*, II, 36, en fait une partie de la justice.

(CONCLUSION. — Puisque la piété filiale a un objet particulier, le service et le culte rendus aux parents et à la patrie, elle est une vertu spéciale.)

Une vertu est spéciale, quand elle a un objet conçu sous un point de vue particulier : ainsi, la justice rendant aux autres ce qui leur est dû, partout où se trouve une chose due sous un rapport ou sous un motif particulier, là se rencontre une vertu spéciale. Or, d'une part, on doit certaines choses pour une raison particulière au principe naturel de son être et de sa direction ; d'une autre part, la piété filiale concerne ce principe, en rendant le service et le culte aux parents et à la patrie : donc la piété est une vertu spéciale.

Je réponds aux arguments : 1° De même que la religion est comme une protestation de la foi, de l'espérance et de la charité qui unissent à Dieu, ainsi la piété filiale est une certaine protestation de l'amour, de la charité qu'on a pour ses parents et pour sa patrie.

2° Dieu est principe d'être et de gouvernement beaucoup plus parfaitement que le père et la patrie : autre est donc la vertu de religion qui rend le culte à Dieu, autre la vertu de piété qui rend le culte aux parents et à

création, dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral. Or le père a le force dans le cours ordinaire des choses, il doit donc secourir le fils généralement parlant ; mais le fils peut accidentellement acquérir le force sous le rapport de la fortune, il doit donc assister le père dans certains cas particuliers.

primum religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus, X *De Civ. Dei* (ubi supra). Ergo pietas non distinguitur à religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* (et ostensum est suo loco). Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est, quod ponitur à Tullio pars justitiæ (ubi supra).

(CONCLUSIO. — Pietas specialis est virtus, quæ quibus officium et cultum exhibet parentibus, patriæ et consanguineis.)

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus specialis est ex hoc quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem : cum autem ad rationem justitiæ pertineat quod

debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans ; hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriæ et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit : et ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quedam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum, ita etiam pietas est quedam protestatio charitatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis, quam pater vel patria : et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet à pietate, quæ exhibet cultum parentibus et

la patrie. Mais les choses qui sont dans les créatures s'attribuent à Dieu, comme le dit saint Denis, par une sorte de suréminence et par les rapports de la cause et de l'effet; voilà pourquoi le culte de Dieu s'appelle piété par excellence, pourquoi aussi Dieu lui-même est dit suréminemment notre Père.

3<sup>e</sup> La piété filiale se rapporte à la patrie considérée comme un certain principe de notre existence; puis la justice légale concerne la patrie sous le point de vue du bien commun. La justice légale est donc une vertu générale; mais la piété filiale est une vertu particulière (1).

#### ARTICLE IV.

*Doit-on omettre les devoirs de la piété filiale pour remplir les devoirs de la religion ?*

Il parait qu'on doit omettre les devoirs de la piété filiale pour remplir les devoirs de la religion. 1<sup>o</sup> Le divin Maître dit, *Luc*, XIV, 26 : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait point son père et sa mère, et sa femme, et ses fils, et ses frères, et ses sœurs et aussi sa vie, il ne peut être mon disciple; » voilà pourquoi l'Évangéliste, *Matth.*, IV, 22, rapporte, à la louange de ces deux apôtres, que Jacques et Jean quittèrent leurs filets

(1) La patrie a trouvé son nom dans la même source que le père; Cicéron, in *Catiliam*. l'appelle la mère commune, *parentem communem*; il inflige le nom de *parricide* à Catilina, qui l'avoit trahie.

Dans le monde antique, l'homme séparé de Dieu se séparoit de l'homme; étranger présentait le synonyme d'ennemi; les peuples faisoient aux peuples une guerre d'extermination, et la patrie réclamoit incessamment les hommages et le service de ses enfants. Dans le monde chrétien, depuis que le divin Médiateur a réconcilié l'homme avec son Père céleste et par là même avec ses frères sur la terre, la société temporelle va se réformant sur le modèle de l'Église universelle; la justice et la charité, plus ou moins empreintes dans les rapports des hommes entre eux, abattent incessamment les barrières qui séparoient les peuples, et la patrie recule ses limites dans la même proportion; un jour, si le type divin se réalise complètement sur la terre, elle sera la famille du genre humain.

Les auteurs païens exaltent l'amour de la patrie; notre saint auteur le mentionne en passant; on n'en parle guère, à l'heure qu'il est, que dans les écrits démagogiques, selon la passion du jour et l'intérêt du lendemain. Tandis que les italianissimes en font une sorte de monomanie furieuse dans la péninsule italique, les socialistes le remplacent par la solidarité des peuples dans le royaume de France et de Navarre.

patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiæ et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit in lib. *De div. Nomin.* : unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quodam essendi principium; sed justitia legalis respicit bonum patriæ secundum quod est bonum commune : et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis, quam pietas.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus, *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me et non odit patrem suam et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus; » unde et in laudem Jacobi et Joannis, *Matth.*, IV, dicitur quod relictis reti-

et leur père pour suivre Jésus-Christ; pourquoi aussi le saint conducteur des Hébreux dit à la gloire des lévites, *Deuter.*, XXXIII, 9 : « Il dit à son père et à sa mère : Je ne vous connois point; et à ses frères : Je ne sais qui vous êtes; ils n'ont point connu leurs propres enfants; ce sont ceux-là qui ont exécuté votre parole. » Or quand on ne reconnoît ni ses parents ni ses proches, ou qu'on a du ressentiment et de la haine contre leur personne, on ne peut remplir envers eux les obligations qu'impose la piété filiale. Donc on doit omettre les devoirs de la piété filiale pour accomplir les devoirs de la religion.

2<sup>o</sup> Comme un homme demandoit au Sauveur d'aller d'abord ensevelir son père avant de le suivre, il lui répondit, *Luc*, IX, 60 : « Laissez les morts ensevelir leurs morts; pour vous, allez et annoncez le royaume de Dieu; » de même à peu près, *Matth.*, VIII, 22. Or suivre le Seigneur est un devoir de la religion, puis ensevelir les morts un devoir de la piété filiale. Donc on doit abandonner les devoirs de la piété filiale pour remplir les devoirs de la religion.

3<sup>o</sup> Dieu est notre père par excellence. Or comme nous honorons nos parents par la piété filiale, ainsi nous honorons Dieu par la religion. Donc nous devons accomplir les devoirs de la religion avant ceux de la piété filiale.

4<sup>o</sup> Les religieux doivent, en vertu d'un vœu que la religion rend inviolable, observer les statuts de leur ordre. Or ces statuts leur ôtent la possibilité d'assister leurs parents, soit par la pauvreté qui leur défend de rien posséder en propre, soit par l'obéissance qui ne leur permet pas de sortir du cloître sans la permission des supérieurs. Donc il faut omettre les devoirs que la piété filiale impose envers les parents, pour accomplir les devoirs que la religion prescrit envers Dieu.

Mais Notre-Seigneur condamne, *Matth.*, XV, 3 et suiv., les pharisiens qui apprennent à négliger les devoirs envers les parents dans l'intérêt ou sous le prétexte des devoirs envers Dieu.

bus et patre secuti sunt Christum; et in laudem Levitarum dicitur *Deuter.*, XXXIII : « Qui dixerit patri suo et matri suæ : *Nescio vos*, et fratribus suis : *Ignoro vos*, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium suum. » Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quòd prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, *Matth.*, VIII, et *Luc.*, IX, dicitur quòd Dominus dicenti sibi : « Permite me primum ire et sepelire patrem meum, » respondit : « Sine ut mortui sepeliant mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei; » quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster*. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere; secundùm quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est, quòd Dominus, *Matth.*, XV, redarguit phariseos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere dicebant.

(CONCLUSION. — On doit omettre les devoirs envers les parents quand ils détournent des devoirs envers Dieu, parce qu'il n'y a pas là de piété filiale ; mais on doit les remplir, lorsqu'ils n'éloignent pas du culte de Dieu.)

La religion et la piété filiale sont deux vertus. Or une vertu ne contrarie jamais une autre vertu : car « le bien n'est pas contraire au bien, » dit le Philosophe, *Prædic., de oppos.* : donc la piété filiale et la religion ne se font jamais obstacle, de telle sorte que les actes de l'une empêchent les actes de l'autre. En effet les actes des vertus sont, comme nous l'avons dit ailleurs, circonscrits par une ligne nettement tracée ; et dès qu'ils la dépassent, ils cessent d'être des actes de vertu pour devenir les actes d'un vice : ainsi la piété filiale doit rendre aux parents le service et le culte d'après le mode qui lui est imposé. Eh bien, ce mode n'est pas que l'homme honore ses proches plutôt que d'honorer Dieu ; mais « il doit, comme le dit saint Ambroise sur *Luc*, XII, 52, faire passer les devoirs de la religion avant les devoirs de la piété filiale. » Lors donc que le culte des parents détourne du culte de Dieu, la piété filiale disparaît, puisqu'elle offense la paternité suprême ; voilà pourquoi saint Jérôme dit, *Epist. ad Heliod.* : « Passez sur votre père, passez sur votre mère les yeux secs pour arriver à l'étendard de la croix ; ici le sublime de la piété filiale, c'est d'être cruel : » il faut abandonner ses parents terrestres pour rester fidèle à son Père céleste. Mais quand le culte des proches n'éloigne pas du culte de Dieu, la piété filiale subsiste, et dès lors on doit en remplir les devoirs.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Expliquant le passage objecté : « Si quelqu'un vient à moi, etc., » saint Grégoire dit, *Homél. XXXVII* : « Nous ne devons pas reconnoître, mais fuir dans un sentiment de haine nos parents, quand nous les rencontrons comme obstacles dans la voie du

(CONCLUSIO. — Cum pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his à cultu Dei valde distrahamur.)

Respondeo dicendum, quod religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum Philosophum in *Prædicamentis* (cap. *De oppositis*), « bonum non est bono contrarium ; » unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediatur, ut propter actum unius, actus alterius excludatur. Cuiuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 7, art. 2, et qu. 18, art. 3), debitis circumstantiis limitatur ; quas si prætereatur, jam non erit virtutis actus, sed vitii : unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum ; sed, sicut

Ambrosius dicit *super Luc.* (XII cap.), « necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur. » Si ergo cultus parentum abstrahat nos à cultu Dei, jam non esset pietatis, parentum insistere cultui contra Deum ; unde Hieronymus dicit in *Epist. ad Heliodorum* : « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem ; sicis oculis ad vexillum crucis evola : summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem ; » et ideo, in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si verò exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur à divino cultu, hoc jam pertinet ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius exponens illud verbum Domini (*Homél. XXXVII in Evang.*), dicit quod « parentes quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus ; » si enim parentes nostri nos

Seigneur; » car lorsqu'ils nous portent au mal et nous détournent du service de Dieu, nous devons les quitter et les haïr sous ce rapport. Ensuite Moïse loue les lévites de n'avoir pas reconnu leurs parents, parce qu'ils punirent en eux, selon l'ordre du Seigneur, le crime d'idolâtrie (1). Pour ce qui regarde saint Jacques et saint Jean, l'Évangile les loue d'avoir quitté leur père, non pas qu'ils trouvassent une pierre d'achoppement dans sa présence, mais parce qu'ils l'abandonnèrent pour suivre Jésus-Christ dans la pensée qu'il pouvoit se passer de leur assistance.

2<sup>o</sup> Pourquoi le Seigneur défend-il au disciple d'aller ensevelir son père? Saint Chrysostôme, expliquant *Matth.*, VIII, 22, répond, *Homil.* XXVIII: « Jésus-Christ voulut lui épargner beaucoup de maux : l'affliction, la douleur et les larmes que coûte la mort des parents; puis les peines et les soucis qu'occasionnent l'examen du testament et le partage de la succession; au reste, il y avoit d'autres personnes qui pouvoient rendre à son père les derniers devoirs. » Saint Cyrille dit aussi sur *Luc*, IX, 60 : « Le disciple ne demandoit pas précisément d'aller ensevelir son père qui vivoit encore, mais il vouloit l'assister dans sa vieillesse jusqu'au jour de sa sépulture; le Seigneur n'accéda point à sa demande, parce que son père avoit d'autres parents qui pouvoient lui rendre les mêmes devoirs. »

3<sup>o</sup> Les devoirs que nous rendons à nos parents terrestres par piété filiale, nous les rendons en vue de notre Père céleste, de même que nous semblons donner à Dieu les choses que nous donnons n'importe à quel de nos frères, conformément à cette parole du Seigneur, *Matth.*, XXV, 40 : « Ce que vous avez fait aux plus petits des miens, vous me l'avez fait »

(1) Après l'adoration du veau d'or, Moïse dit aux lévites de la part de Dieu, *Exode*, XXII, 27 et 28 : « Que chaque homme mette son épée à son côté; passez et repassez au travers du camp d'une porte à l'autre, et que chacun tue son frère, son ami et celui qui lui est le plus proche. Les enfants de Lévi firent ce que Moïse avoit ordonné, et il y eut environ vingt-trois mille hommes de tués en ce jour-là. » C'est à ce fait que se rapportent les paroles de notre saint auteur.

provocent ad peccandum, et abstrahant nos à cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatria, secundum mandatum Domini, non pepercissent, ut habetur *Exod.*, XXXII. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter estimabant ipsum posse vitam transigere eis Christianam sequentibus.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia sicut Chrysostomus dicit (*Homil.* XXVIII in *Matth.*), « per hoc enim Dominus à multis malis eripuit, putà luctibus et mœroribus et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim

erat necesse et testamenta scrutari et hereditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipuè quia erant qui complere poterant hujus funeris sepulturam. » Vel, sicut Cyrillus exponit super *Luc.* : « Discipulus ille non petiit quòd patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliretur; quòd Dominus non concessit, quia erant alii qui ejus curam habere poterant, linea parentelæ adstricti. »

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum quòd parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundum illud *Matth.*, XXV : « Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. » Et ideo, si carnalibus parenti-

moi-même. » Lors donc que nos parents selon la chair ne nous induisent à rien qui soit contre Dieu, lorsque d'ailleurs ils ont tellement besoin de notre secours qu'ils ne peuvent s'en passer, nous ne devons point les abandonner en vue de la religion ; mais lorsque nous ne pouvons leur rendre nos devoirs sans pécher, ou qu'ils peuvent se soutenir sans notre appui, il nous est permis d'abandonner leur service pour vaquer plus amplement aux œuvres de religion.

4° On doit raisonner autrement de ceux qui sont dans le siècle, autrement de ceux qui sont en religion. Lorsque l'homme vivant dans le monde a des parents qui ne peuvent se soutenir sans son appui, il ne doit pas les abandonner pour entrer en religion, car il violeroit par ce délaissement le précepte qui nous commande d'honorer les auteurs de nos jours. Quelques-uns disent, il est vrai, qu'il pourroit les quitter dans cette circonstance en se confiant aux soins de la providence ; mais pour peu qu'on y réfléchisse, on comprendra qu'il tenteroit Dieu par une semblable conduite : il négligeroit les conseils et les secours de la prudence humaine pour exposer au péril, par espoir de l'aide divin, ce qu'il a de plus cher au monde. Dans le cas contraire, si son père et sa mère pouvoient vivre sans son soutien, il lui seroit permis de les abandonner pour entrer dans un monastère ; car les enfants ne doivent aide et secours à leurs parents, comme nous l'avons vu, que dans le cas de nécessité. Maintenant celui qui a fait profession de la vie religieuse, est réputé mort au monde ; il ne doit donc pas quitter le cloître, où il est enseveli avec Jésus-Christ, pour aller de nouveau s'impliquer dans les affaires du siècle afin d'assister ses parents ; mais il seroit tenu, dans les limites de l'obéissance à ses supérieurs et tout en gardant la règle de son ordre, de faire de pieux efforts pour alléger leurs peines et leur pauvreté (1).

(1) Les enfants doivent aux parents l'amour, le respect, l'obéissance et l'assistance.

Ils pèchent contre l'amour lorsqu'ils les haïssent et les détestent ; qu'ils les maudissent au

bus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere ; si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quoddam amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quoddam aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum. Quamvis quidam dicant quoddam etiam in hoc casu licitè posset eos deserere,

eorum curam Deo committens ; sed, si quis rectè consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret, sub spe divini auxilii. Si verò sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare, quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille verò qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo ; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum secularibus negotiis implicare ; tenetur tamen, salvâ sui prælati obedientiâ et suæ religionis statu, plium studium adhibere qualiter ejus parentibus subveniatur.

## QUESTION CII.

## Du respect.

Nous allons parler du respect et de ses parties. Quand nous connoissons cette vertu et les devoirs qu'elle impose, nous connoissons par cela même les vices qui y sont opposés.

On demande trois choses ici : 1° Le respect est-il une vertu spéciale, distincte de toute autre ? 2° A-t-il pour objet de rendre le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité ? 3° Est-il une vertu plus élevée que la piété filiale ?

Ils ne les bénissent avec affection ; qu'ils leur souhaitent du mal et se réjouissent des malheurs qui leur arrivent ; qu'ils supportent avec peine leur compagnie, leurs conseils ou leur autorité ; qu'ils évitent les occasions de leur plaire, et cherchent ce qui peut les affliger.

Ils pèchent contre le respect lorsqu'ils les méprisent intérieurement ; qu'ils leur refusent les égards, les prévenances et les honneurs commandés par la dignité ; qu'ils leur adressent des réponses grossières, des paroles blessantes ou des menaces ; qu'ils tournent en dérision leurs manières, leur âge ou leurs remontrances ; qu'ils révèlent leurs foiblesses, leurs défauts, leurs actions coupables. Il ne leur est permis de les frapper que dans le cas de défense personnelle, pour éviter un coup mortel ; de les appeler en justice que pour des intérêts graves et légitimes, après avoir épuisé tous les moyens de conciliation ; de les dénoncer aux magistrats qu'en vue du bien général, pour prévenir le crime de lèse-majesté. Hors ces cas-là, quand ils les frappent, les actionnent ou les dénoncent, ils se rendent coupables des peines éternelles.

Ils pèchent contre l'obéissance quand ils n'exécutent pas leurs ordres promptement, ponctuellement ; qu'ils s'éloignent des écoles, des offices religieux, des sacrements malgré leurs recommandations ; qu'ils fréquentent les jeux, les bals, les spectacles, les maisons dangereuses contre leur défense ; qu'ils font des connoissances, nouent des liaisons, forment et exécutent des projets de mariage contrairement à leurs vœux. Comme la désobéissance forme un péché spécial, quand ils l'ont jointe à une autre faute, ils sont tenus de le déclarer en confession ; par exemple, s'ils ont manqué à la messe un jour de dimanche contre leurs ordres, ils doivent accuser cette circonstance.

Enfin ils pèchent contre l'assistance lorsqu'ils ne s'empressent pas de soulager leurs peines, leurs souffrances et leur pauvreté ; qu'ils leur refusent la nourriture, les habits et le logement réclamés par leur rang et leur position ; qu'ils négligent de leur procurer le secours de l'art ou les consolations de la religion dans leur maladie. L'assistance des parents est commandée, non-seulement par la loi naturelle et par la loi divine, mais encore par la loi positive ; le code civil, art. 305 et suiv., est formel à cet égard. Cette obligation pèse solidairement sur tous les enfants, compris les gendres et les belles-filles.

Le fils s'attaque lui-même et se suicide de sa propre main dans la personne de son père. La loi dit, *Exode*, XX, 12 : « Honore ton père et ta mère, afin que tu vives longuement sur la terre. » Le Seigneur punit dès cette vie les enfants dénaturés qui outragent les auteurs de leurs jours. Si l'on veut en avoir des exemples terribles sous les yeux, qu'on regarde autour de soi, cela suffit.

## QUESTIO CII.

*De observantia secundum se, in tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quarantur tria :

1° Utrum observantia sit specialis virtus, et ab aliis distincta. 2° Quid observantia exhibeat. 3° De comparatione ejus ad pietatem.

## ARTICLE I.

*Le respect est-il une vertu spéciale, distincte de toute autre ?*

Il paroît que le respect n'est pas une vertu spéciale, distincte de toute autre. 1<sup>o</sup> Les vertus se distinguent par leurs objets. Or l'objet du respect n'est pas distinct de l'objet de la piété ; car, d'un côté, Cicéron dit, *Reth.*, II, 36 : « Le respect est une vertu par laquelle nous rendons une sorte de culte et d'honneur aux hommes élevés en dignité ; » d'une autre part, la piété filiale rend aussi le culte et l'honneur aux parents, qui se distinguent par la dignité. Donc le respect n'est pas une vertu distincte de la piété filiale.

2<sup>o</sup> Comme on doit le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité, on le doit pareillement aux hommes distingués par la science et par la sainteté. Or nous ne rendons point le culte et l'honneur par une vertu spéciale aux hommes qui possèdent la suréminence de la science et de la sainteté. Donc le respect par lequel nous rendons le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité, n'est pas une vertu spéciale.

3<sup>o</sup> On doit aux hommes élevés en dignité beaucoup de choses qui sont commandées par les lois, conformément à cette parole, *Rom.*, XXI, 7 : « Rendez à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut ; à qui le subside, le subside ; à qui la crainte, la crainte, etc. » Or les choses commandées par la loi appartiennent à la justice légale, et même à la justice spéciale. Donc le respect n'est pas une vertu distincte des autres.

Mais Cicéron, *ubi supra*, distingue les parties de la justice comme autant de vertus spéciales, et place le respect parmi ces vertus.

(CONCLUSION. — Il y a trois vertus spéciales : d'abord la piété qui adore Dieu ; puis, au-dessous, la piété filiale qui révère les parents ; puis, en-

## ARTICULUS I.

*Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum observantiae non distinguitur ab objecto pietatis ; dicit enim Tullius in sua *Rhetorica* (lib. II *De invent.*, num. 36), quod « observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. » Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta à pietate.

3. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientiâ et virtute. Sed non

est aliqua specialis virtus, per quam honorum et cultum exhibeamus hominibus, qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibeamus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud *ad Rom.*, XIII : « Reddite omnia quæ debita sunt ; cui tributum, tributum, etc. » Ea verò ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Tullius (ut supra) dividit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

(CONCLUSIO. — Observantia est quædam specialis virtus sub pietate quodammodo contenta,



en-dessous, le respect qui honore les personnes constituées en dignité.)

Les vertus vont se distinguant nécessairement, par une sorte de gradation descendante, à mesure que s'abaisse l'excellence des personnes auxquelles elles rendent leurs devoirs. Or comme le père selon la chair participe sous un point de vue spécial à la nature de principe qui se trouve universellement en Dieu, de même la personne qui remplit envers nous dans telle et telle sphère de la vie les soins de la providence, participe dans certaines limites à la qualité de père : car si le père est le principe de la naissance, et de l'éducation, et de l'instruction et de tout ce qui fait l'homme, les personnes constituées en dignité sont principe de gouvernement et de direction dans des choses déterminées, le prince dans les rapports civils, le chef de l'armée dans la guerre, le maître dans les sciences, ainsi de suite; aussi les hommes revêtus de dignité reçoivent-ils, par similitude d'office et de soins, le nom de père; et voilà pourquoi les serviteurs de Naaman lui dirent, *IV Rois*, V, 13 : « Père, quand le prophète vous auroit ordonné quelque chose de bien difficile, etc. (1). » Ainsi, d'abord la religion, qui rend le culte et l'adoration à Dieu; puis au-dessous de la religion, la piété filiale qui rend le service et les hommages aux parents; puis, au-dessous de la piété filiale, le respect qui rend l'honneur et la révérence aux personnes constituées en dignité.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons déjà dit, la religion s'appelle la piété par excellence, et cependant la piété proprement

(1) Naaman étoit général de l'armée du roi de Syrie. Affligé de la lèpre, il vint demander sa guérison au prophète Elisée. L'homme de Dieu lui fit dire par une personne tierce, *IV Rois*, V, 10 : « Allez vous laver sept fois dans le Jourdain, et votre chair se guérira. » Indigné de ce que le prophète ne lui avoit pas parlé lui-même, et peut-être aussi de ce qu'il lui commandoit une chose si facile, Naaman tourna le visage et s'en alloit. C'est alors que ces serviteurs lui dirent, *ibid.*, 13 : « Père, quand le prophète vous auroit ordonné quelque chose de bien difficile, vous auriez dû le faire : combien donc plus ne devez-vous pas lui obéir quand il vous dit : Allez vous laver, et vous deviendrez net ? » Naaman obéit et fut guéri. L'Écriture donne le nom de Père aux hommes établis en dignité dans plusieurs autres endroits. Joseph dit à ses frères, *Gen.*, XLV, 8 : « Dieu m'a rendu comme le père de Pharaon, » en remettant

per quam personis in dignitate constitutis cultum et honorem exhibemus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in dictis patet (qn. 104, art. 1 et 3), necesse est ut eo modo, per quemdam ordinatum descensum, distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris : quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta, est sicut principium gubernationis

respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exarçibus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quòd omnes tales persone patres appellantur propter similitudinem curæ; sicut *IV Reg.*, V, servi Naaman disserunt ad eum : « Pater, etsi res quam dixisset tibi propheta, etc. » Et ideo, sicut sub religione per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est suprâ, quòd religio per quamdam superereminentiam pietas dicitur, et tamen pietas proprie

dite se distingue de la religion. Semblablement la piété peut s'appeler le respect, en prenant ce nom dans un sens plus noble et plus digne; mais cela n'empêche pas que le respect entendu rigoureusement ne se distingue de la piété.

2<sup>o</sup> Lorsque l'homme est constitué en dignité, il a non-seulement la suréminence de la position, mais encore le pouvoir de gouverner les inférieurs, et dès lors il est principe comme dirigeant les autres; mais lorsqu'il possède la distinction de la science ou de la sainteté, il ne remplit point pour cela seul les fonctions de principe envers les autres, seulement il renferme en lui-même une certaine excellence. D'après cela, une vertu spéciale est chargée de payer aux hommes constitués en dignité le tribut du culte et de l'honneur; et comme la science et le mérite rendent propre à recevoir les dignités, la révérence et les hommages dont on entoure l'excellence du savoir ou toute autre reviennent à cette vertu.

3<sup>o</sup> La justice spéciale prise proprement rend à chacun l'égal de ce qui lui est dû. Eh bien, l'on ne sauroit s'acquitter de cette sorte envers les hommes vertueux et les dignitaires dévoués, pas plus qu'envers Dieu ou les parents: ce n'est donc pas la justice spéciale qui paie nos dettes à la dignité et à la vertu; ce n'est pas non plus la justice légale, puisqu'elle a pour objet toute sorte de mérite; c'est une vertu jointe à la justice, le respect.

dans mes mains l'administration de son royaume. Ailleurs, I *Rois*, X, 19; IV *Rois*, II, 12; Job, XXXIV, 36, le mot *père* est employé pour celui de maître. A Rome, les magistrats s'appeloient les *pères de la patrie*. Il y a loin de ce titre à celui de *mandataire* ou de *serviteur du peuple*!

dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia propriè dicta à pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis ex hoc quòd est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam statum excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos; unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator: ex hoc autem quòd aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo, specialiter quamdam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti; verùm quia per scien-

tiam et virtutem et omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd ad justitiam specialem propriè sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum nec ad parentes: et ideo, ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus; justitia verò legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut suprâ dictum est.

## ARTICLE II.

*Le respect a-t-il pour objet de rendre le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité ?*

Il paroît que le respect n'a pas pour objet de rendre le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité. 1° Comme nous le savons déjà, saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, X, 1, que nous rendons un culte à ceux que nous entourons d'honneurs, par où l'on voit que l'honneur et le culte sont la même chose. Donc on ne devoit pas dire que le respect a pour objet de rendre le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité.

2° La justice rend à chacun ce qui lui est dû, par conséquent aussi le respect, vu qu'il est une partie de la justice. Or nous ne devons pas le culte et l'honneur à tous les hommes établis en dignité, mais seulement à ceux qui ont autorité sur nous. Donc on a tort de dire, purement et simplement, que le respect rend le culte et l'honneur aux hommes établis en dignité.

3° Nous devons à nos supérieurs, à nos chefs élevés en dignité, non-seulement l'honneur, mais encore la crainte et l'impôt; car saint Paul nous dit, *Rom.*, XIII, 7 : « Rendez à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut; à qui la subsidence, le subsidence; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur; » nous leur devons aussi la révérence et la soumission, conformément à cette parole du même Apôtre, *Hebr.*, XIII, 17 : « Obéissez à vos conducteurs, et soyez-leur soumis. » Donc c'est mal poser la thèse que de dire : Le respect rend le culte et l'honneur aux hommes élevés en dignité.

Mais Cicéron dit, *Rhet.*, II, 36 : « Le respect est une vertu par laquelle nous rendons une sorte de culte et d'honneur aux hommes élevés en dignité. »

## ARTICULUS II.

*Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 1, ut jam supra), colere dicimur illas personas, quas in quodam honore habemus; et sic idem esse videtur *cultus* et *honor*. Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constituti cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum, unde et ad observantiam quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constituti,

sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constituti non solum debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam muneram largitionem, secundum illud *ad Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita : cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem; » debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundum illud *Hebr.*, XIII : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. » Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

Sed contra est, quod Tullius dicit (lib. *De invent.*, ut jam supra), quod « observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes, quodam cultu et honore dignantur. »

(CONCLUSION. — Le respect rend le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité : l'honneur qui est la reconnaissance de la supériorité, le culte qui consiste dans le service et les hommages.)

Les hommes élevés en dignité gouvernent les inférieurs ou les sujets. Or, d'une part, gouverner c'est mouvoir les hommes vers leur fin, de même que le pilote gouverne le navire en le conduisant au port; d'une autre part, le moteur a la prééminence et un certain pouvoir sur le mobile : il faut donc considérer deux choses dans les hommes revêtus de dignité, d'abord la suréminence de la position avec un certain pouvoir sur les sujets, puis l'office même du gouvernement et de la direction. Eh bien, respectivement à la suréminence on leur doit l'honneur, qui est la reconnaissance de leur élévation; puis à raison du gouvernement on leur doit le culte, qui consiste dans le service et les hommages, en ce que l'inférieur obéit à leurs ordres et rémunère leurs bienfaits selon ses moyens.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le culte comprend, non-seulement l'honneur, mais encore tous les actes que prescrivent la décence et l'honnêteté.

2<sup>o</sup> Il y a deux sortes de devoirs, comme nous l'avons dit dans une autre question : le devoir légal imposé par la loi, et c'est celui-là qui rend le culte et l'honneur aux hommes élevés en dignité quand ils ont autorité sur nous; puis le devoir moral prescrit par l'honnêteté, et c'est celui-ci qui respecte et révère les dignitaires, quand nous ne sommes pas soumis à leur autorité.

3<sup>o</sup> On doit plusieurs choses à ceux qui revêtent la dignité : l'honneur à raison de leur suréminence, la crainte à raison de leur puissance, l'obéissance à raison du gouvernement qui soumet à leurs ordres, et le tribut à raison de leur sollicitude et de leurs travaux.

(CONCLUSIO. — Cultum et honorem his exhibere qui sunt in dignitate constituti, observantiae munus est.)

Respondere dicendum, quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut navis gubernat marem, ducendo eam ad portum; omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra se quod movetur : unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos, secundo ipsius gubernationis officium. Ratione igitur excellentie debetur ei honor, qui est quaedam recognitio excellentie alicujus; ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit, cum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiorum eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam que-

cunque alia que pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (qn. 80), duplex est *debitum* : unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur, et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prelationem super ipsam habentes; aliud autem est *debitum* morale, quod ex quadam honestate debetur, et hoc modo debentur cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, citiansi non sint eius subiecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentiam eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor, ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum; officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium presidentium; et tributa, que sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.

## ARTICLE III.

*Le respect est-il une vertu plus élevée que la piété filiale?*

Il paroît que le respect est une vertu plus élevée que la piété filiale. 1° D'une part, le prince est honoré par le respect et le père par la piété filiale; d'un autre côté, le prince est au père comme le gouverneur général est au gouverneur particulier, car la famille gouvernée par le père est une partie de l'Etat que gouverne le prince. Or la puissance générale est plus noble que la puissance particulière, parce qu'elle domine plus de choses. Donc le respect est une vertu plus élevée que la piété filiale.

2° Les hommes revêtus de dignité veillent sur le bien général; puis les parents veillent sur le bien particulier, qui cède devant le bien commun, d'où il est louable de s'exposer à la mort pour le salut de tous. Donc le respect, qui rend le culte aux hommes revêtus de dignité, forme une vertu plus élevée que la piété filiale, dont l'objet est d'honorer les parents.

3° Après Dieu, les hommes vertueux réclament principalement l'honneur et la révérence. Or la révérence et l'honneur se rendent, comme nous l'avons dit, par le respect. Donc le respect est la première vertu qui vient après la religion.

Mais les Commandemens de Dieu concernent les actes des vertus. Or le précepte qui commande d'honorer les parents, le précepte de la piété filiale vient immédiatement après les préceptes de la religion renfermés dans la première table. Donc la piété filiale suit immédiatement la religion dans l'ordre de la dignité.

(CONCLUSION. — La piété filiale a la prééminence sur le respect, parce qu'elle rend le culte à des personnes qui nous sont unies par des liens plus intimes.)

## ARTICULUS III.

*Utrum observantia sit potior virtus quam pietas.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem; nam familia quam pater gubernat, est pars civitatis, que gubernatur à principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiorem subdantur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

3. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti, curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune conservandum; unde laudabiliter aliqui pro bono communi pe-

riculis mortis seipsum exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, que exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia civitati debetur civitati, post Deum. Sed civitati exhibetur honor et reverentia per observantiam virtutum, ut dictum est (art. 1.º, ad 2.º). Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed contra est, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediatè autem post præcepta religionis, que pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediatè sequitur religionem ordine dignitatis.

(CONCLUSIO. — Pietas longè excellentior est observantia, cum per illam personis nobis magis conjunctis cultum et honorem exhibeamus.)

Les devoirs dont on entoure les hommes constitués en dignité peuvent avoir deux choses pour objet : le bien public, comme lorsqu'on les sert dans l'administration de l'Etat, puis leur avantage personnel ou leur gloire particulière. Quand ils ont pour but le bien général, ce n'est pas le respect qui les rend, mais la piété filiale, car elle honore le père et la patrie : quand ils se rapportent au bien particulier des dignitaires, c'est le respect proprement dit, constituant une vertu distincte de la piété filiale, qui en paie le tribut. Il faut donc établir le parallèle du respect et de la piété filiale, sur quoi ? Sur les rapports qu'ont avec nous les objets de ces deux vertus, sur notre affinité avec les personnes qu'elles concernent. Eh bien, il est manifeste que nos parents, ceux qui partagent notre sang nous sont unis plus intimement, plus substantiellement que les hommes élevés en dignité ; car la naissance et l'éducation, qui trouvent leur principe dans le père, tient plus à la substance que le gouvernement extérieur, dont les dignitaires sont le principe. La piété filiale revendique donc la prééminence sur le respect, parce qu'elle rend le culte à des personnes qui nous sont unies d'une manière plus intime, auxquelles nous avons des obligations plus étroites.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le prince est au père comme la vertu générale est à la vertu particulière, quand on se place au point de vue du gouvernement extérieur ; mais il faut parler différemment, lorsque l'on considère le père comme le principe de la génération ; car, sous ce rapport, sa vertu se rapproche de la vertu divine, qui est la cause productive de l'être dans toutes choses.

2<sup>o</sup> Ce n'est pas le respect, comme nous l'avons dit, mais c'est la piété filiale qui honore les dignitaires et les magistrats dans leurs rapports avec le bien général.

Respondeo dicendum, quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune, patet cum aliquis eis servit in administratione reipublicae ; et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis, pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam ; et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod à pietate distinguitur. Et ideo, comparatio observantiae ad pietatem necesse est, quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialiter nobis conjunguntur quam personae quae sunt in dignitate

constitutae ; magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiae praeminet, in quantum cultus reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis ; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum, quod ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

3<sup>o</sup> Le tribut de l'honneur et du culte doit se mesurer non-seulement sur la dignité de la personne qui le reçoit, mais encore sur ses rapports avec la personne qui le paie. Sans doute les hommes vertueux, quand on les considère en eux-mêmes, sont plus dignes d'honneur que les parents; mais, en vertu des liens naturels et par les bienfaits reçus, les enfants doivent honorer leurs parents plus que les hommes vertueux, qui ne leur offrent point les titres de la reconnaissance et du sang.

## QUESTION CIII.

De la vertu de dulie.

Après avoir examiné le respect en lui-même, nous devons parler de ses parties : premièrement, de la vertu de dulie, qui rend l'honneur et les autres devoirs aux supérieurs; secondement, de l'obéissance qui exécute leurs ordres.

On demande quatre choses sur le premier point : 1<sup>o</sup> L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel? 2<sup>o</sup> N'appartient-il qu'aux supérieurs? 3<sup>o</sup> La vertu de dulie se distingue-t-elle de la vertu de latrité? 4<sup>o</sup> A-t-elle différentes espèces (1)?

### ARTICLE I.

*L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel?*

Il paroît que l'honneur n'implique rien de corporel. 1<sup>o</sup> L'honneur est un hommage de révérence rendu à la vertu : cette définition résulte des

(1) *Vertu de dulie ou de latrité est aussi logique, même aussi français que culte de latrité*

Ad tertium dicendum, quòd exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur, secundùm se consideratæ, sed etiam secundùm quòd ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosus secundùm se con-

siderati, sint magis digni honore quàm personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quàm extraneis virtuosis.

## QUESTIO CIII.

*De dulie, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus observantis. Et primò de dulia, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundò, de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Et circa hoc quaeruntur quatuor : 1<sup>o</sup> Utrùm honor sit aliquid spirituale vel corporale. 2<sup>o</sup> Utrùm honor debeat solis superioribus.

2<sup>o</sup> Utrùm dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus à latritate distincta. 4<sup>o</sup> Utrùm per species distinguatur.

### ARTICULUS I.

*Utrùm honor importet aliquid corporale.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim

paroles du Philosophe, *Ethic.*, I. Or les hommages de révérence sont quelque chose de spirituel; car révéler est un acte de la crainte, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Donc l'honneur est quelque chose de spirituel.

2<sup>o</sup> « L'honneur est la récompense de la vertu : » c'est encore le Philosophe qui le dit, *Ethic.*, IV. Or la vertu, consistant principalement dans des actes spirituels, ne peut avoir des choses corporelles pour récompense; car la récompense est plus noble et plus élevée que le mérite. Donc l'honneur ne consiste pas dans des choses spirituelles.

3<sup>o</sup> L'honneur se distingue de la louange, et aussi de la gloire. Or la gloire et la louange sont des choses extérieures. Donc l'honneur consiste dans des choses intérieures et spirituelles.

Mais saint Jérôme, expliquant deux passages de saint Paul, I *Timothée*, V, 3 : « Honorez les veuves qui sont vraiment veuves; » et *ibid.*, 17 : « Que les prêtres qui gouvernent bien reçoivent un double honneur; » saint Jérôme dit, *Epist.* XI, *ad Azen.*, de monog. : « Honneur est pris, dans ces textes, ou pour aumône ou pour présent. » Or les présents et les aumônes forment des choses corporelles. Donc l'honneur consiste aussi dans des choses de même nature.

(CONCLUSION. — L'honneur rendu devant Dieu peut consister uniquement dans le mouvement intérieur de la pensée, parce que l'Être omniscient voit le fond des cœurs; mais l'honneur rendu devant les hommes implique nécessairement des signes extérieurs et corporels.)

L'honneur est un témoignage rendu à l'excellence de quelqu'un; voilà pourquoi les hommes qui veulent être honorés recherchent; comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, I et VIII, les manifestations qui attestent leur mérite et leur supériorité. Or le témoignage se rend ou devant Dieu ou de-

ou de *deus*; seulement l'oreille est moins habituée à la première de ces expressions qu'à la dernière.

est exhibitio reverentia in testimonium virtutis, ut potest accipi à Philosopho in I *Ethic.* Sed exhibitio reverentia est aliquid spirituale; revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est (qu. 81, art. 2, ad 1). Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, « honor est præmium virtutis. » Virtutis autem quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor à laude distinguitur, et etiam à gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens

illud I *ad Timoth.*, V, c. « Videas honora quæ verè vidua sunt; et qui bene præsent præbyteri, duplici honore digni habeantur; » et in *Epist.* XI (quæ de monogamia non ut corrupti prius ad Geruntiam, sed ad Ageruchiam inscribitur), dicit : « Honor in præsentiarum vel pro elemosyna vel pro munere accipitur. » Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

(CONCLUSIO. — Honor quantum ad Deum, quantum in interiori actû consistit, tamen quantum ad homines consistit; in exterioribus signis et corporalibus consistit.)

Respondeo dicendum quod bonæ testimonium quoddam impertit de excellentia alicujus; unde homines qui volunt honorari, testimonium suum excellentiæ querunt, et per



vant les hommes. Quand il se rend devant Dieu, puisque cet Être omniscient voit le fond des cœurs, la déposition de la conscience suffit : en conséquence l'honneur rendu en présence de Dieu peut consister uniquement dans l'acte intérieur de la pensée ; car il s'accomplit par cela seul que l'homme reconnoît dans son âme l'excellence de Dieu ; ou celle d'un autre homme devant Dieu. Mais quand le témoignage se donne devant les hommes, on ne peut accomplir la déposition que par des signes extérieurs : ou par des paroles, en professant de bouche l'excellence de quelqu'un ; ou par des actes, en s'inclinant devant sa personne ; en l'entourant de prévenances ; ou par des choses extérieures, en lui offrant des présents, en exposant son image à la vénération publique, ou en lui déferant des hommages pareils. Il est donc manifeste que l'honneur rendu devant les hommes consiste dans des signes extérieurs et corporels.

Je réponds aux arguments : 1° La révérence n'est pas la même chose que l'honneur : mais, d'un côté, elle en est le principe et la cause, car c'est parce qu'on révère quelqu'un qu'on l'honore ; d'une autre part, elle en est la fin, puisqu'on honore quelqu'un pour le faire révéler.

2° Le Philosophe ajoute, après la parole objectée : « L'honneur n'est pas une récompense suffisante pour la vertu. » Mais les choses humaines et corporelles ne renferment rien de plus grand que l'honneur, puisque ces choses révèlent et mettent en relief la vertu même ; d'une autre part, le bien et le beau doivent être manifestés, conformément à cet oracle, *Matth.*, V, 15 : « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais sur un candélabre, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison : » voilà pourquoi l'on dit que « l'honneur est la récompense de la vertu. »

3° La louange et l'honneur diffèrent sous deux rapports. D'abord la

Philosophum patet in I et VIII *Ethic.* Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientie sufficit : et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre, nisi per aliqua signa exteriora : vel verbis, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus ; vel factis, sicut inclinationibus, oblationibus et aliis hujusmodi ; vel etiam exterioribus rebus, puta in munere oblatione, aut imaginum institutione vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus et corporelibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est

principium motivum ad honorandum, in quantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat ; ex alia vero parte est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ; ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus ibidem dicit, « honor non est sufficiens virtutis premium. » Sed nihil potest esse in humanis rebus et corporelibus majus honoris ; in quantum scilicet ipsæ corporeales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis ; est autem debitum bono et patrio ut manifestetur, secundum illud *Matth.*, V : « Neque accendant lucernam et ponant eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. » Et pro tanto premium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo, quia laus con-

louange consiste uniquement dans les signes de la parole, mais l'honneur comprend tous les signes extérieurs; par où l'on voit que la première de ces choses est renfermée dans la seconde. Ensuite l'honneur rend témoignage à l'excellence de la bonté prise en général, absolument; mais la louange atteste la bonté considérée relativement à la fin: ainsi nous louons l'artisan qui emploie sagement les moyens convenables au but; puis nous honorons les choses bonnes qui ne doivent plus y arriver, mais qui l'ont déjà obtenu. Quant à la gloire, elle est l'effet de l'honneur et de la louange. Lorsqu'on atteste et célèbre la bonté de quelqu'un, on la porte à la connoissance des hommes, on la met en relief, on la fait éclater à la lumière, et c'est là ce qu'exprime le mot *gloire*: car *gloire* est comme *claritas*, *claritas* clarté; d'où saint Ambroise, commentant *Rom.*, I, 21, dit: « La gloire est la claire connoissance accompagnée de la louange (1).

## ARTICLE II.

*L'honneur n'appartient-il qu'aux supérieurs?*

Il parolt que l'honneur n'appartient pas seulement aux supérieurs. 1<sup>o</sup> L'ange est supérieur à tout homme vivant dans ce monde; car il est écrit de saint Jean-Baptiste, *Math.*, XI, 11: « Le plus petit dans le royaume des cieus est plus grand que lui (2). » Or, comme on le voit, *Apocal.*, XXII, 7 et 8, l'ange empêcha l'apôtre saint Jean de l'honorer (3). Donc l'honneur n'est pas dû aux supérieurs.

2<sup>o</sup> On doit l'honneur comme témoignage de la vertu. Or les supérieurs

(1) Saint Ambroise explique ce mot dit des philosophes païens: « Connoissant Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu. »

(2) « Nul d'entre les enfans des femmes n'a été plus grand que Jean-Baptiste; mais le plus petit dans le royaume des cieus est plus grand que lui. »

(3) *Ubi supra*: « Et moi Jean, j'ai vu et entendu ces choses. Et après les avoir entendues et vues, je tombai aux pieds de l'ange qui me les montrait, pour l'adorer. Et il me dit: Gardez-vous-en bien! Je suis serviteur comme vous et comme vos frères qui ont le témoignage de Jésus. Adorez Dieu. »

sistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis; et secundum hoc laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolute, sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem; honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum in I *Ethic.* (ubi supra). Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen *gloriae*, nam gloria dicitur quasi *claritas*; unde

*ad Rom.*, I, dicit quædam Glossa Ambrosii, quod « gloria est clara cum laude notitia. »

## ARTICULUS II.

*Utrum honor propriè debeat superioribus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod honor non propriè debeat superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud *Math.*, XI: « Qui minor est in regno colorum, major est Joanne Baptista. » Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet *Apocal.*, ult. Ergo honor non debeat superioribus.

2. Præterea, honor debeat alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque

ne sont pas tous vertueux. Donc on ne doit pas l'honneur à ceux-là, pas plus qu'aux démons, bien qu'ils soient au-dessus de l'homme dans l'ordre de la nature.

3° L'Apôtre des Gentils nous dit, *Rom.*, XII, 10 : « Prévenez-vous par des honneurs réciproques ; » et le chef des apôtres, I *Pierre*, II, 17 : « Rendez honneur à tous. » Or ce précepte ne seroit pas fondé sur le droit, si les supérieurs méritoient seuls d'être honorés. Donc l'honneur n'est pas dû seulement aux supérieurs.

4° On lit dans le livre de *Tobie*, I, 16, que ce saint homme avoit dix talents provenant des présents « dont il avoit été honoré par le roi ; » et l'on voit aussi dans *Esther*, VI, 11 et suiv., que Assuérus entoura Mardochée d'hommages et qu'il fit crier devant lui : « C'est ainsi que doit être honoré celui que le roi veut honorer. » Donc les inférieurs méritent aussi d'être honorés ; donc l'honneur n'est pas dû seulement aux supérieurs.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 12 : « L'honneur est dû aux meilleurs. »

(CONCLUSION. — L'honneur n'est jamais dû qu'à raison de quelque supériorité.)

Comme on l'a vu dans le premier article, l'honneur est un témoignage qui atteste la suréminence de la bonté dans quelqu'un. Or la suréminence peut se considérer non-seulement à l'égard de celui qui l'honore, comme le dominant, mais encore en elle-même ou relativement à d'autres. Aussi l'honneur est toujours dû à raison de quelque suréminence ou de quelque supériorité : car il n'est pas nécessaire que celui qui est honoré soit élevé par l'excellence au-dessus de celui qui l'honore ; mais il suffit qu'il soit supérieur à d'autres, ou même à celui qui lui rend honneur dans certaines choses et non dans toutes.

Je réponds aux arguments : 1° L'ange de l'*Apocalypse* défendit à saint

contingit quòd superiores non sunt virtuosì. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit, *ad Rom.*, XII : « Honore invicem prævenientes ; » et I *Petr.*, II : « Omnes honorate. » Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur propriè superioribus.

4. Præterea, *Tob.*, I, dicitur quòd Tobias habebat decem talents « ex his quibus erat honoratus à rege ; » legitur etiam *Esther*, VI, quòd Assuèrus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari : « Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. » Ergo honor etiam exhibetur inferioribus ; et ita videtur quòd honor non debeatur propriè superioribus.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in I *Ethic.*, quòd « honor debetur optimis. »

(CONCLUSIO. — Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprâ dictum est (art. 1), honor nihil aliud est quàm quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari non solum per comparisonem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundùm se vel per comparisonem ad aliquos alios. Et secundùm hoc, honor semper debetur alicui propter excellentiam vel superioritatem ; non enim oportet quòd ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed fortè quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus

Jean de lui rendre, non pas toute espèce d'honneur, mais l'adoration, le culte de latrerie réservé à Dieu. Ou bien il l'empêcha de lui rendre même le culte de dulie, pour montrer la dignité de l'Apôtre; car le Christ l'avoit égalé aux anges, comme tous les chrétiens fidèles, par l'espérance de la filiation divine dans la gloire céleste. Selon ce dernier sentiment, l'ange refusa d'être honoré comme le supérieur de l'homme régénéré.

2<sup>o</sup> Lorsque les supérieurs ecclésiastiques sont mauvais, on les honore, non pour l'excellence de leur propre vertu, mais pour la prééminence de leur dignité, qui les établit les ministres de Dieu; on honore aussi, dans eux, toute la communauté dont ils sont les chefs. Quant aux anges rebelles, ils sont irrévocablement mauvais; nous devons les traiter en ennemis, bien loin de leur accorder des honneurs.

3<sup>o</sup> Tout homme peut trouver dans tout homme quelque chose qui l'élève au-dessus de soi, conformément à cette parole, *Philipp., II, 3* : « Humiliez-vous, croyant chacun que les autres vous sont supérieurs. » Tous peuvent donc, tous doivent se prévenir par des honneurs réciproques.

4<sup>o</sup> Les hommes privés sont quelquefois honorés par les princes, non qu'ils leur soient supérieurs dans l'ordre de la dignité, mais parce qu'ils se distinguent par l'excellence de la vertu : c'est ainsi que Tobie et Mardochée furent honorés par des rois.

### ARTICLE III.

*La vertu de dulie se distingue-t-elle de la vertu de latrerie ?*

Il paroît que la vertu de dulie ne se distingue pas de la vertu de latrerie.

1<sup>o</sup> Expliquant *Ps. VII, 2* : « Seigneur mon Dieu, j'ai espéré en vous, » la Glose interlinéaire dit : « Seigneur par la puissance, le culte de dulie

prohibuit Joannem non à quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latris, que debetur Deo; et etiam ab honoratione dulie, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, qua per Christum erat angelis adæquatus secundum spem glorie filiorum Dei. Et ideo noluit ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prelati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri; et in eis etiam honoratur tota communitas cui præsunt. Demones autem sunt irrevocabiliter mali, et proinde eis habendum magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad *Philipp.*,

II : « In humilitate superiores invicem arbitantes. » Et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quod privatus personæ interdum honorantur à regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum : et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardocheus à regibus.

### ARTICULUS III.

*Utrum dulia sit specialis virtus à latrerie distincta.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dulia non sit specialis virtus à latrerie distincta. Quia super illud *Psalm. VII* : « Domine Deus meus, in te speravi, » dicitur Glossa (noterimus) : « Domine omnium per potentiam, cui debetur

vous est dû ; Dieu par la création, vous revendiquez le culte de latrie. » Or le souverain Être n'est pas honoré par deux vertus différentes comme Seigneur et comme Dieu. Donc la vertu de dulie ne se distingue pas de la vertu de latrie.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 9 : « L'amour ressemble à l'honneur. » Or nous aimons Dieu et l'homme par la même charité. Donc la vertu de dulie qui honore le prochain, ne diffère pas de la vertu de latrie qui honore Dieu.

3° Le mouvement qui conduit à l'image est le même que le mouvement qui mène à la chose représentée par l'image. Or la vertu de dulie honore l'homme comme fait à l'image de Dieu ; car il est écrit des impies, *Sap.*, II, 22 et 23 : « Ils n'ont point compris l'honneur réservé aux ames saintes, ne réfléchissant point que Dieu a créé l'homme immortel et qu'il l'a fait à l'image de sa ressemblance. » Donc la vertu de dulie n'est pas distincte de la vertu de latrie.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, X, 1 : « Autre est le service de dulie, que l'homme rend à l'homme et que l'Apôtre recommande en disant aux serviteurs d'être soumis à leurs maîtres ; autre le service de latrie, qui forme le culte de Dieu (1). »

(CONCLUSION. —) Puisque la latrie adore le souverain domaine dans le Créateur, et que la dulie honore la participation de ce domaine dans les créatures, ces deux vertus diffèrent spécifiquement l'une de l'autre.)

(1) *Dulie* vient de δουλαία, service de l'esclave, servitude. *Latrie*, dérivant directement de λατρεία, est fait de la particule reduplicative λα- et de τρεῖν craindre, trembler. Ces deux mots signifient donc service ; seulement le dernier ajoute, à cette idée principale, celle de crainte et de tremblement.

Considérant probablement cette double étymologie, les auteurs ecclésiastiques, pour amener plus de précision dans la science, ont employé spécialement le mot *Dulie* pour exprimer le service et l'honneur que l'homme rend aux créatures revêtues de dignité, puis le mot de *latrie* pour désigner le culte et l'adoration que l'homme défère au Créateur.

Saint Augustin explique cela dans un passage dont notre maître analysait quelques lignes tout à l'heure, et que nous avons rapporté en entier dans ce volume, LXXII, 1, p. 12.

*dulia* ; Deus per creationem, cui debetur latria. » Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus. Ergo *dulia* non est virtus distincta à latria.

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, « amari simile est ei quod est honorari. » Sed eadem est virtus charitatis quæ amat Deum et quæ amat proximum. Ergo *dulia* quæ honoratur proximus, non est alia virtus à latria quæ honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, et in rem cujus est imago. Sed per *duliam* honoratur homo, in quantum est ad Dei imaginem factus ; dicitur enim *Sap.*, II, de impiis, quod « non judicaverunt hono-

rem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inextinguibilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. » Ergo *dulia* non est alia virtus à latria quæ honoratur Deus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 4), quod « alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus (*ad Ephes.*, VI), servos dominis suis subditos esse (quæ scilicet gratæ *dulia* dicitur) ; alia verò latria, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum. »

(CONCLUSION. —) *Dulia*, per quam homini similitudinem domini participantem cultum exhibemus, alia virtus est quàm latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti cultum et honorem deferimus.)

Comme on l'a vu dans plusieurs circonstances, où le dû s'appuie sur des raisons différentes, là se distinguent les vertus qui rendent le dû. Or autre est la raison pour laquelle on doit le service à Dieu, autre la raison pour laquelle on doit le service à l'homme : car Dieu possède le domaine primordial et plénier sur les créatures, qui lui sont toutes soumises totalement; puis l'homme a par participation la similitude de ce domaine, qui lui donne un pouvoir déterminé sur tel et tel homme ou sur telle et telle créature. En conséquence la vertu de *dulie* qui rend le service dû au pouvoir de l'homme, diffère essentiellement de la vertu de *latria* qui rend le service dû au domaine de Dieu. La *dulie* est une espèce du respect; car, par le respect, nous honorons toutes les personnes élevées en dignité; par la *dulie* proprement dite, les serviteurs vénèrent leurs maîtres. *Dulie* (en grec *δουλια*) veut dire servitude.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme la religion s'appelle la piété par excellence, parce que Dieu est suréminemment père; ainsi la *latria* reçoit par antonomase le nom de *dulie*, parce que Dieu est le souverain Seigneur et maître. Mais la créature n'a pas reçu la puissance créatrice, tandis qu'elle a par participation la similitude du domaine divin; voilà pourquoi la Glose distingue entre le culte de *latria* et le culte de *dulie*, disant que Dieu mérite le premier comme Créateur, et le second comme souverain Seigneur et maître de toutes choses.

2<sup>o</sup> La raison de la charité pour le prochain c'est Dieu; car Dieu seul est aimé dans le prochain par la charité, de sorte que c'est une seule et même charité qui aime Dieu et le prochain; mais il y a des amitiés qui diffèrent de la charité, selon les autres raisons pour lesquelles on aime les hommes. Semblablement on sert, on honore Dieu et l'homme pour des raisons différentes; la vertu de *latria* diffère donc de la vertu de *dulie*.

Respondeo dicendum, quòd secundùm ea quæ suprâ dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quòd sit alia virtus quæ debitum reddat. Aliâ autem ratione debetur servitus Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subicitur potestati ; homo autem participat quamdam similitudinem divini domini secundùm quòd habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo *dulia*, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a *latria*, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species : quia per *observantiam* honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per *duliam* autem propriè samptam servi dominos suos venerantur. *Dulia* enim græcè servitus dicitur (*δουσια*).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio per excellentiam dicitur *pietas*, in quantum Deus est per excellentiam pater, ita etiam *latria* per excellentiam dicitur *dulia*, in quantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur *latria* : et ideo Glossa illa distinxit attribuens *latriam* Deo secundùm creationem, quæ creaturæ non communicatur, *duliam* verò secundùm dominium quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum; et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus; sunt tamen aliæ amicitie, differentes à charitate, secundùm alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus *latria* et *dulia*.

3° Le mouvement vers l'image considérée comme telle a pour terme la chose qu'elle représente; mais le mouvement vers l'image n'a pas toujours pour but l'image elle-même, en tant qu'image; d'où il suit que le mouvement vers l'image diffère du mouvement vers la chose représentée. Il faut donc dire que l'honneur ou le service de dulie regarde absolument la dignité de l'homme; mais bien que l'homme soit dans cette dignité l'image ou la ressemblance de Dieu, on ne rapporte pas toujours actuellement à Dieu la révérence qu'on rend à l'homme. En d'autres termes, le mouvement vers l'image tend de quelque manière à la chose; mais le mouvement vers la chose ne va pas à l'image. Ainsi la révérence qu'on défère à Dieu même ne revient d'aucune manière à son image. Ces deux cultes diffèrent donc essentiellement l'un de l'autre.

## ARTICLE IV.

*La vertu de dulie a-t-elle différentes espèces ?*

Il paroît que la vertu de dulie a différentes espèces. 1° Cette vertu rend l'honneur à l'homme. Or, d'une part, on honore pour différentes raisons les hommes qui ont une dignité différente, comme le roi, le père et le maître; d'une autre part, la diversité de raison dans l'objet diversifie l'espèce de la vertu. Donc la dulie se divise en vertus d'espèce différente.

2° Le milieu diffère spécifiquement des extrêmes : ainsi le pâle se distingue du noir et du blanc. Or l'hyperdulie semble être le milieu de la latrie et de la dulie, car on en rend les honneurs aux créatures qui ont une affinité spéciale avec Dieu, comme à la bienheureuse Vierge mère du Verbe (1). Donc il y a deux espèces de dulie, savoir la dulie elle-même, puis l'hyperdulie.

(1) *Hyperdulie* est comme *superdulie*, service supérieur. Le culte désigné par ce mot ne

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est in imaginem in quantum est imago, refertur in rem cujus est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam in quantum est imago: et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quòd honor vel subjectio *dulie* respicit absolutè quamdam hominis dignitatem; licèt enim secundùm illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quòd motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem; non tamen motus qui est in rem, oportet quòd sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui in quantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum; alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

## ARTICULUS IV.

*Utrum dulia habeat diversas species.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd *dulia* habeat diversas species. Per *duliam* enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.* Cùm ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quòd *dulia* dividatur in virtutes specie diferentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed *hyperdulia* videtur esse medium inter *latriam* et *duliam*; exhibetur enim creaturis quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatæ Virgini in quantum est mater Dei. Ergo videtur quòd *dulia* sint species diferentes, una quidem *dulia* simpliciter, alia verò *hyperdulia*.

3<sup>o</sup> Comme on trouve l'image de Dieu dans les créatures raisonnables et qu'on les honore, pour ce motif, de même on trouve le vestige de Dieu dans les créatures privées de raison. Or le mot d'*image* et celui de *vestige* implique différence d'idée dans la ressemblance. Donc on doit admettre pour cette nouvelle différence différentes espèces de *dulie*, d'autant plus qu'on honore certaines choses, privées de raison, comme le bois de la sainte croix et d'autres objets.

Mais la *dulie* forme, par division logique, le contraire de la *latria*. Or la *latria* ne se divise pas en plusieurs espèces. Donc la *dulie* non plus.

(CONCLUSION. — Quand on prend la *dulie* dans le sens large, pour la révérence qu'on défère à tous les hommes distingués par une suréminence quelconque, elle renferme comme espèces la piété filiale, le respect, et toutes les vertus qui honorent l'homme; mais quand on la prend dans le sens étroit, pour la révérence que le serviteur rend à son maître, elle est une des dernières branches du respect et ne se divise point en espèces.)

La *dulie* peut se prendre de deux manières : dans le sens large et dans le sens étroit. Quand on la prend dans le sens large, comme rendant la révérence à tous les hommes revêtus d'une suréminence quelconque, elle renferme la piété filiale et le respect, et toutes les vertus semblables qui honorent l'homme, et dès lors elle se divise en plusieurs espèces. Mais quand on la prend strictement, pour cette révérence que le serviteur rend à son maître, dans le sens de service exprimé par le terme même de *dulie*, alors elle ne se divise pas en plusieurs branches, mais elle est une des espèces du respect défini par le Philosophe romain; car le serviteur révère son maître pour une raison, le soldat son général pour une autre, l'élève son instituteur pour une autre, ainsi de suite.

se rend qu'à la plus haute des créatures, à celle qui n'a d'égal et de supérieur que Dieu. Pour justifier le pluriel employé par saint Thomas, les commentateurs disent qu'on rendrait le culte de *hyperdulie* à l'humanité de Jésus-Christ, si elle étoit séparée de la divinité.

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei ratione cujus honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine *imaginis* et in nomine *vestigii*. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species *dulie* attendi, præsertim cum quibusdam irrationalibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis et aliis hujusmodi.

Sed contra est, quod *dulia* contra *latriam* dividitur. *Latria* autem non dividitur per diversas species. Ergo nec *dulia*.

(CONCLUSIO. — *Dulia* communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia et qualibet alia virtus que homini reverentiam exhibet; *dulia* verò strictè accepta pro ea virtute qua servus domino reverentiam exhibet, iuliana est

species nullas partes sibi subjectas habens.)

Respondeo dicendum, quod *dulia* potest accipi dupliciter. Uno modo communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ: et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem quam homini reverentiam exhibet; et secundum hoc habet partes specie diversas. Alio modo potest sumi strictè, prout secundum eam reverentiam exhibet servus domino; nam *dulia* servitus dicitur, ut dictum est (Art. 3): et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una species *observantia* quam Tertullianus ponit, eo quod alii ratione servus, reveretur domino, miles duces, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.



Je réponds aux arguments : 1° L'objection part de la dulia prise dans le sens large.

2° L'hyperdulia est la plus noble espèce de la dulia considérée largement; car on rend le plus grand honneur à la créature qui a la plus grande affinité avec Dieu.

3° Quand on considère en elles-mêmes les choses privées de raison, l'homme ne leur doit ni l'honneur ni la soumission; bien au contraire, ces choses sont naturellement soumises à l'homme. Que si l'on honore la croix, c'est qu'on lui rend les mêmes honneurs qu'à Jésus-Christ, ainsi qu'on vénère la pourpre du roi comme le roi, selon la remarque de saint Jean Damascène, *De Fide orth.*, IV, 3.

## QUESTION CIV.

De l'obéissance.

On demande six choses ici : 1° L'homme doit-il obéir à l'homme? 2° L'obéissance est-elle une vertu spéciale? 3° Est-elle la plus grande des vertus? 4° Faut-il obéir à Dieu dans toutes choses? 5° Les inférieurs doivent-ils obéir à leurs supérieurs en toutes choses? 6° Enfin les chrétiens sont-ils tenus d'obéir à la puissance temporelle?

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de *dulia* communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quod *hyperdulia* est potissima species *dulie* communiter sumptæ; maxima enim reverentia debetur homini ex *af-* finitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creatura irratio-

nali in se considerata non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quid autem crux Christi honoratur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit in IV lib.

## QUESTIO CIV.

De obedientia in sex articulis distincta.

Unde considerandum est de obedientia.

Et circa hoc queruntur sex : 1° Utrum homo debeat obedire homini. 2° Utrum obedientia sit specialis virtus. 3° De comparatione ejus ad

alias virtutes. 4° Utrum Deo sit in omnibus obediendum. 5° Utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire. 6° Utrum fideles teneantur secularibus potestatibus obedire.

## ARTICLE I.

*L'homme doit-il obéir à l'homme ?*

Il paroit que l'homme ne doit pas obéir à l'homme. 1<sup>o</sup> On ne doit rien faire contre l'institution divine. Or l'institution divine est telle, que l'homme doit se gouverner par son conseil; car il est écrit, *Ecclt.*, XV, 14: « Dieu dès le commencement a constitué l'homme et l'a laissé dans la main de son conseil (1). » Donc l'homme ne doit pas obéir à l'homme.

2<sup>o</sup> Si l'homme étoit tenu d'obéir à l'homme, il devroit regarder la volonté de l'homme comme la règle de ses actions. Or la volonté divine, qui est toujours droite, est la seule règle des actes humains. Donc l'homme ne doit obéir qu'à Dieu.

3<sup>o</sup> Plus les services sont gratuits, plus ils sont agréables. Or ce qu'on fait par devoir n'est pas gratuit. Si donc l'homme étoit tenu d'obéir à l'homme quand il fait le bien, le devoir de l'obéissance rendroit ses bonnes œuvres moins agréables. Donc l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme.

Mais l'Apôtre dit, *Hébr.*, XIII, 17: « Obéissez à vos conducteurs, et soyez-leur soumis (2). »

(1) « Dans la main, » c'est-à-dire au pouvoir, dans la puissance; « de son conseil, » en grec *διαβουλου*, c'est-à-dire de sa délibération, de son jugement, de son libre arbitre.

(2) L'Écriture sainte commande l'obéissance envers tous ceux qui sont revêtus de l'autorité, *Rom.*, XIII, 1: « Que toute ame soit soumise aux puissances supérieures; car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui sont ont été établies de Dieu. » Envers les parents, *Deutér.*, XXI, 18 et 21: « Si un homme a un fils rebelle et insolent, qui ne se rend au commandement ni de son père ni de sa mère et qui, en ayant été repris, refuse avec mépris de leur obéir..., il sera puni de mort. » Envers le souverain, *I Pierre*, II, 17: « Craignez Dieu. honorez le roi. » Envers les prêtres et les magistrats, *Deutér.*, XVII, 12: « Celui qui, s'enflant d'orgueil, ne voudra pas obéir au commandement du prêtre qui en ce temps-là sera ministre du Seigneur votre Dieu, ni à l'arrêt du Juge, sera puni de mort. » Envers les maîtres, *I Pierre*, II, 18: « Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres en tout respect, non-seulement à ceux qui sont bons et doux, mais même à ceux qui sont rudes et fâcheux. »

Il faut insister de nos jours, insister énergiquement sur cette doctrine, que nos pères incul-

## ARTICULUS I.

*Utrum homo debeat obedire homini.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud *Eccles.*, XV: « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. » Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quòd haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed

sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quantum sunt magis gratuita, tantum sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito alicui obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum, quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alicui obedire.

Sed contra est, quod præcipitur *ad Hébr.* ult.: « Obedite præpositis vestris, et subiacete eis. »

(1) De his etiam supra, qu. 69, art. 2, in corp.; et qu. 88, art. 10, ad 2; et art. 5 infra, tam in corp., tum ad 1; et art. 6, ad 2.

(CONCLUSION. — Comme les choses inférieures sont soumises, dans l'ordre naturel, à l'impulsion des choses supérieures; ainsi les inférieurs sont soumis, dans l'ordre social régi par le droit naturel et divin, aux ordres de leurs supérieurs.)

Comme les actions des choses naturelles procèdent des forces naturelles, ainsi les opérations de l'homme procèdent de la volonté de l'homme. Or les choses supérieures meuvent dans la nature les choses inférieures vers leurs actions par la prédominance de la vertu qu'elles ont reçue de Dieu; donc les supérieurs meuvent aussi, dans la société, les inférieurs par la volonté en vertu de l'autorité dont ils ont été revêtus d'en haut. Mais mouvoir par la raison et par la volonté, c'est commander : comme donc les choses inférieures sont soumises nécessairement, dans l'ordre naturel divinement établi, à l'impulsion des choses supérieures; de même les inférieurs sont tenus, dans l'ordre social régi par le droit naturel et divin, d'obéir aux ordres de leurs supérieurs.

Je réponds aux arguments : 1° « Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil : » est-ce à dire que l'homme peut faire tout ce qu'il veut ? Non, sans doute : mais qu'il n'est pas sous le joug de la nécessité, comme les créatures irraisonnables ; qu'il agit par élection libre, procédant de son conseil, de sa délibération, de son jugement. Et comme il suit son propre conseil dans ses autres actions, il le suit de même en obéissant à ses supérieurs ; car saint Grégoire dit, *Moral.*, X : « En obéissant humblement aux ordres des autres, nous nous élevons nous-mêmes dans notre cœur (1). »

2° La volonté divine est la première règle qui régit toutes les volontés

quoient dans l'enseignement domestique, public et religieux. Chose incroyable et pourtant vraie ! dans ce siècle d'orgueil on a prêché l'insubordination dans tous les livres, dans toutes les tribunes et dans toutes les chaires.

Les catholiques révolutionnaires nous ont dit et répété, dans toutes sortes d'écrits, que l'ange de l'Ecole enseignoit la souveraineté du peuple ; qu'ils concilient, s'ils le peuvent, cette erreur fondamentale avec les principes qu'on va lire tout de suite !

(1) L'homme n'est libre que par l'obéissance. Quand il refuse d'obéir à la loi divine, il

(CONCLUSIO. — Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.)

Respondeo dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanas procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus : unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem, est præcipere : et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora

in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit ; sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate nature, sicut creaturæ irracionales, sed libera electione, ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere propriæ consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus ; dicit enim Gregorius, ult. *Moral.*, quod « dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. »

Ad secundum dicendum, quod divina volun-

douées de raison; mais ces volontés finies approchent plus ou moins, selon l'ordre établi d'en haut, de la volonté divine. La volonté de l'homme peut donc être, par le commandement d'une part et l'obéissance de l'autre, la seconde règle de l'homme.

3<sup>e</sup> Une chose peut être gratuite par deux chefs: par l'action, quand l'homme n'est pas obligé de la faire; ensuite par l'agent, quand l'homme agit librement, spontanément, d'une pleine volonté. Or ce qui rend les actes vertueux, louables et méritoires, c'est principalement la volonté. Quand donc l'homme obéit de son propre mouvement, avec une volonté docile, que l'obéissance soit un devoir ou non, cela ne diminue pas son mérite; surtout devant Dieu qui voit non-seulement les œuvres extérieures, mais encore la volonté intérieure:

## ARTICLE II:

*L'obéissance est-elle une vertu spéciale?*

Il parait que l'obéissance n'est pas une vertu spéciale. Le contraire de l'obéissance, c'est la désobéissance. Or la désobéissance est un péché général; car saint Ambroise dit, *De paradiso*, VIII: « Le péché est la désobéissance à la loi de Dieu. » Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale, mais une vertu générale.

2<sup>e</sup> Toute vertu spéciale est ou une vertu théologale; ou une vertu morale. Or l'obéissance n'est pas une vertu théologale, puisqu'elle n'est renfermée ni dans la foi, ni dans l'espérance, ni dans la charité; elle n'est pas non plus une vertu morale, puisqu'elle ne tient pas le milieu entre tombe sous le joug des passions, de l'immoralité, de la misère et de la maladie. Quand il se révolte contre les lois humaines, il se voit bientôt renfermé comme un bête féroce derrière une grille de fer:

tas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates; cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis precipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientia.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest judicari gratuitum dupliciter: uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet liberam voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritum, precipue secundum quod ex voluntate procedit: et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc misuitur ejus meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora ope-

ra; verum etiam interiores voluntatem videt.

### ARTICULUS II.

*Utrum obedientia sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientia enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius quod peccatum est inobedientia legi divinitus. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2<sup>o</sup> Præterea, omnia virtus specialis est aut theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continentur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate; similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti, quoniam sicut

(1) De his etiam II, *Sent.*, dist. 23, art. 2; ad 5; et dist. 45, qu. 2, art. 1; et ad 2707, loci, col.

l'excès et le défaut, car plus l'homme est obéissant, plus il est digne de louange. Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale.

3<sup>e</sup> Saint Grégoire dit, *Moral.*, X : « L'obéissance est d'autant plus méritoire et plus louable, qu'elle suit moins sa volonté. » Or les vertus spéciales obtiennent d'autant plus d'éloges, qu'elles renferment davantage la volonté libre : Car la vertu doit vouloir et choisir, dit le Philosophe, *Ethic.*, II. Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale.

4<sup>e</sup> Les vertus se distinguent spécifiquement par leurs objets. Or, d'une part, l'objet de l'obéissance, ce sont les préceptes des supérieurs ; d'un autre côté, ces préceptes vont se diversifiant selon les divers degrés de la supériorité. Donc l'obéissance est une vertu générale, qui renferme plusieurs vertus particulières.

Mais quelques-uns font, comme nous l'avons dit ailleurs, de l'obéissance une partie de la justice (1).

(CONCLUSION. — Puisque l'obéissance offre l'idée d'un mérite particulier, elle est une vertu spéciale, et son objet est le commandement tacite ou exprès du supérieur.)

Autant de bonnes œuvres présentant l'idée d'un mérite particulier ; autant de vertus spéciales ; car le propre de la vertu, c'est de rendre les œuvres bonnes, d'après le Philosophe. Or obéir à son supérieur, c'est une chose due selon l'ordre établi de Dieu, comme on l'a vu dans le premier article ; par conséquent c'est une œuvre bonne, puisque le bien consiste « dans le mode, l'espèce et l'ordre, » dit saint Augustin, *De natura boni*, III. D'une autre part, cette œuvre présente, par son objet particulier, l'idée d'un mérite particulier ; car parmi les choses que les inférieurs doivent aux supérieurs, il en est une qui les oblige d'une manière

(1) L'ange de l'Ecole nous a dit dans ce volume, LXXX, 1, arg. 3, pag. 2 : « Quelques-uns admettent cinq vertus comme parties de la justice, savoir : l'obéissance envers ses supérieurs, la sollicitude envers ses inférieurs, l'équité envers ses égaux, la bonne foi et la vérité envers tous. »

aliquis est magis obediens, tantò magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit, ult. *Moral.*, quòd « obedientia tantò magis est meritoria et laudabilis, quantò minùs habet de suo. » Sed quælibet specialis virtus tantò magis laudatur, quantò magis habet de suo, eo quòd ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II *Ethic.* Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundùm objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum; quod multipliciter diversificari videtur, secundùm diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed contra est, quòd obedientia à quibusdam ponitur pars iustitiæ, ut suprâ dictam est.

(CONCLUSIO. — Obedientia est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.)

Respondéo dicendum, quòd ad omnia opera bona quæ specialem habent laudè rationem, specialis virtus determinatur; hæc enim propriè competit virtuti, ut opus bonum reddat (sicut dicitur II *Ethic.*). Obedire autem superiori debitum est secundùm divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. 1); et per consequens est bonum, cùm bonum constat « in modo, specie et ordine, » ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni* (cap. 2). Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto; cùm enim inferiores suis superioribus

particulière, c'est d'obéir à leurs ordres. Concluons donc que l'obéissance forme une vertu spéciale, et son objet propre est le commandement tacite ou exprès : car la volonté connue du supérieur est comme un commandement tacite; et l'obéissance est d'autant plus docile, qu'elle prévient plus promptement, sitôt qu'elle connoît cette volonté, le commandement formel (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Deux idées morales, distinctes l'une de l'autre et que concernent deux vertus spéciales, peuvent se rencontrer dans un seul et même sujet matériel : par exemple quand le soldat défend le château du roi, il accomplit une œuvre de force en bravant la mort pour une cause légitime, et tout ensemble une œuvre de justice en rendant à son maître le service qu'il lui doit. Ainsi l'idée de précepte, que regarde l'obéissance, se trouve dans les actes de toutes les vertus, mais non dans tous les actes des vertus, parce que ces actes ne sont pas tous commandés; puis certaines choses commandées, comme celles qui ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues, regardent uniquement l'obéissance, et non les autres vertus. Lors donc qu'on prend l'obéissance dans le sens propre, comme concernant par l'intention l'idée formelle de précepte, elle est une vertu spéciale, et la désobéissance forme alors un péché de même nature; car il faut, pour qu'il y ait obéissance, qu'on accomplisse un acte de justice ou d'une autre vertu avec l'intention de remplir un précepte; et la désobéissance implique le mépris actuel de la même chose, du précepte. Mais quand on prend l'obéissance dans le sens large, sans tenir compte de l'intention, pour l'accom-

(1) Expliquant le quatrième degré de l'obéissance, qui est d'accomplir promptement la volonté de son supérieur, saint Bernard dit, *Serm.* XLI : « L'homme fidèle et docile ne connoît pas les retards, ignore les longueurs et prévient celui qui lui donne des ordres; il apprête ses yeux pour voir, ses oreilles pour entendre, sa langue pour parler, ses mains pour agir et ses pieds pour marcher; il se recueille tout entier pour saisir la volonté de son maître. »

multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale, quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum; et tantò videtur obedientia promptior, quantò expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellectâ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas due speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere : sicut miles defendendo castrum regis, implet et opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti, quam atten-

dit obedientia, concurrat cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut supra habitum est (1, 2, qu. 96, art. 3); similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt, quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia propriè accipitur secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale : secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quòd impleat aliquis actum justitiæ vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quòd actualiter contemnat præceptum. Si verò obedientia largè accipitur pro executione cæjus-

sement de toutes les choses qui peuvent être commandées; quand d'ailleurs on considère la désobéissance sous le même point de vue, pour l'omission de ces choses-là par un motif quelconque, alors l'obéissance est une vertu générale, et la désobéissance un péché qui réclame le même qualificatif.

3<sup>o</sup> L'obéissance n'est pas une vertu théologique : car elle n'a point Dieu pour objet immédiat, mais le précepte soit exprès, soit interprétatif du supérieur, c'est-à-dire la parole qui manifeste sa volonté et que la soumission prompte et docile s'empresse d'accomplir, conformément à cette parole de saint Paul à son disciple, *Tite*, III, 1 : « Avertissez-les d'être soumis aux princes et aux magistrats, d'obéir à leur parole et d'être prêts à toute bonne œuvre. » L'obéissance est une vertu morale, puisqu'elle est une partie de la justice; bien plus, elle tient le milieu entre l'excès et le défaut. L'excès, pour elle, ne se trouve pas dans la quantité, mais dans les autres circonstances; il a lieu, quand on obéit à qui ou en quoi l'on ne doit pas obéir; c'est ici le cas que nous avons vu précédemment pour la religion. On peut également appliquer à la question présente ce que nous avons dit de la justice : l'excès se trouve dans celui qui retient ce qu'il doit à autrui, et le défaut dans celui qui est privé de ce qu'on ne lui rend pas. Ainsi l'obéissance tient le milieu, d'une part entre l'excès commis par l'inférieur, qui accorde trop à sa volonté en ne déférant point à la volonté d'autrui, d'une autre part entre le défaut et la privation que souffre le supérieur en ne recevant point l'hommage d'une juste soumission. On voit que l'obéissance ne tient pas le milieu, comme nous l'avons dit de la justice, entre deux vices.

3<sup>o</sup> L'obéissance incline, comme toute autre vertu, la volonté vers son objet propre, et non vers ce qui lui répugne. Or l'objet de l'obéissance, c'est le précepte, qui dérive de la volonté d'autrui : l'obéissance porte donc la volonté de l'homme à faire la volonté d'un autre homme, de celui

cumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud *ad Tit.*, III : « Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire, etc. » Est autem virtus moralis, cum sit pars justitiæ, et est media inter *superfluum* et *diminutum*. Attenditur autem ejus *superfluum* non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione

dictum est (qu. 72, art. 1). Potest etiam dici quod sicut in justitia *superfluum* est in eo qui retinet alienum, *diminutum* autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in *V Ethic.* Ita obedientia medium est inter *superfluum* quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; et *diminutum* quod attenditur ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundum hoc, obedientia non erit medium durarum malitiarum, sicut supra de justitia dictum est (qu. 58, art. 10).

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit :

qui commande. Mais quand l'acte commandé est voulu pour lui-même, indépendamment du précepte (et c'est là ce qui arrive dans les choses favorables), l'homme s'y porte de plein gré, spontanément, par son propre mouvement; il ne semble pas le faire pour observer le précepte, mais pour accomplir sa volonté particulière. Mais quand l'acte prescrit n'est pas voulu pour lui-même, qu'il répugne de sa nature à la volonté propre (comme il arrive dans les choses contraires et difficiles), alors il est manifeste qu'on l'accomplit uniquement pour observer le précepte. C'est là ce qui fait dire à saint Grégoire, *Moral.*, X : « Lorsque l'obéissance suit sa volonté dans les choses favorables, elle est faible ou moindre : » car, dans ce cas, la volonté propre ne semble pas tendre principalement à l'observation du précepte, mais à l'accomplissement de ses vœux; « dans les choses contraires et difficiles, l'obéissance est plus grande, poursuit le même Père, parce qu'ici la volonté propre se porte uniquement vers le précepte. Mais ces observations doivent s'entendre de ce qui paroît au dehors; devant Dieu qui sonde les cœurs, l'obéissance peut garder tout son mérite, alors même qu'elle suit en partie ses vœux; il suffit, pour cela, que la volonté propre ne perde rien du zèle et de l'ardeur qui la porte à l'accomplissement du précepte.

4<sup>e</sup> La révérence concerne directement la personne éminente, et se distingue pour cela même en espèces selon les idées distinctes d'excellence; mais l'obéissance concerne le précepte de la personne éminente, et ne peut dès-lors se diversifier spécifiquement par des idées diverses. Mais comme le précepte commande l'obéissance par la révérence due à la personne, il s'ensuit que l'obéissance procède de causes diverses, bien qu'elle ne forme qu'une espèce (f).

(f) Suivant les diverses idées d'excellence, la révérence devient la religion relativement à la dignité divine, la piété filiale à l'égard de la dignité paternelle, le respect vis-à-vis de la

unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet precipientis. Si autem id quod ei precipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti (sicut accidit in prosperis), jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod precipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum, proprio voluntati repugnans (sicut accidit in asperis), tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit in lib. *Moral.*, quod « obedientia que habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla vel minor; » quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum propriam voluntatem : « in adversis autem vel dif-

ficilibus est major, » quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet; secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devotè tendat ad implendum præcepti.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directè respicit personam excellentem, et ideo secundum diversam rationem excellentiæ, diversas species habet; obedientia verò respicit præceptum personæ excellentiæ, et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quod obedientia hominis sit eadem species, ex diversis tamen speciebus procedens.



## ARTICLE III.

*L'obéissance est-elle la plus grande des vertus ?*

Il paroît que l'obéissance est la plus grande des vertus. 1<sup>o</sup> Il est écrit, I *Rois*, XV, 22 : « L'obéissance vaut mieux que les victimes. » Or l'immolation des victimes appartient à la religion, qui l'emporte sur toutes les vertus morales, comme on l'a vu dans une question précédente. Donc l'obéissance est la plus grande des vertus.

2<sup>o</sup> Saint Grégoire dit, *Moral.*, X : « L'obéissance est une vertu qui fait naître les autres vertus dans les cœurs, et les conserve après leur naissance. » Or la cause est avant l'effet. Donc l'obéissance est la première des vertus.

3<sup>o</sup> Le même saint Grégoire dit encore, *ibid.* : « Il ne faut jamais faire le mal par obéissance; mais on doit quelquefois interrompre par obéissance le bien que l'on fait. » Or on ne doit interrompre une bonne œuvre que pour une œuvre meilleure. Donc l'obéissance, faisant interrompre les bonnes œuvres des autres vertus, l'emporte sur toutes en bonté.

Mais l'obéissance tire son mérite de la charité, qui la produit; car saint Grégoire dit, *ubi supra* : « Il faut garder l'obéissance, non par crainte servile, mais par affection de la charité; non par appréhension de la peine, mais par amour de la justice. » Donc la charité l'emporte sur l'obéissance.

(CONCLUSION. — L'obéissance vient après les vertus théologiques, puisqu'elle n'a pas Dieu pour objet immédiat; mais elle passe avant les autres

dignité du pouvoir, puis l'obéissance par rapport à la dignité du supérieur. On voit par là que l'obéissance est une espèce infime, et qu'elle ne peut dès-lors se subdiviser; d'ailleurs elle se rapporte à l'idée pure et simple de précepte. Il est vrai que l'obéissance est commandée par toutes les espèces de dignité que nous venons de nommer; mais la divinité de ces-ces ne diversifie pas les vertus.

## ARTICULUS III.

*Utrum obedientia sit maxima virtutum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I *Reg.*, XV : « Melior est obedientia quam victimæ. » Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet (qu. 82, art. 6). Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

3. Præterea, Gregorius dicit, ult. *Moral.* (ut supra), quod « obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit insertaque custodit. » Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. *Moral.*, quod « nunquam per obedientiam malum debet fieri, aliquando autem per obedientiam bonum quod agitur, intermitte debet. » Sed non præmittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia pro qua præmittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est, quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit; dicit enim Gregorius ult. *Moral.* (ut supra), quod « obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est; non timore pœnæ, sed amore justitiæ. » Ergo charitas est potior virtus quam obedientia.

(CONCLUSIO. — Obedientia qua propter Deum, maximum bonorum humanorum (videlicet pro-

vertus morales, parce qu'elle sacrifie le plus grand bien de l'homme, sa volonté propre.)

De même que le péché consiste à mépriser Dieu pour s'attacher aux biens terrestres, ainsi le mérite de l'acte vertueux consiste à mépriser les biens terrestres pour s'attacher à Dieu comme à sa fin. D'une autre part, la fin l'emporte sur les moyens. Quand donc l'on méprise les biens muables pour s'attacher à Dieu, l'attachement à Dieu donne à cet acte de vertu plus de mérite que le mépris des biens muables; donc les vertus qui s'attachent à Dieu directement, c'est-à-dire les vertus théologiques ont la préséance sur les vertus morales, qui méprisent les biens créés pour s'attacher au Créateur (1). Maintenant, parmi les vertus morales, celle-là s'élève au-dessus des autres, qui méprise un plus grand bien pour s'attacher à Dieu. Or, il y a trois sortes de biens que l'homme peut mépriser pour s'attacher à son divin Auteur; les plus petits sont les biens extérieurs, les moyens les biens du corps, et les plus grands les biens de l'âme; puis dans cette dernière catégorie paroît avant tout la volonté, puisque c'est par elle que l'homme use et jouit de tous les autres biens. Puis donc que l'obéissance méprise pour Dieu la volonté propre, elle possède la prééminence, toutes choses considérées dans leur nature, sur les autres vertus morales, qui méprisent pour Dieu des biens moins précieux (2). Voilà pourquoi saint Grégoire dit, *ubi supra*: « L'obéissance obtient avec raison la préférence sur les victimes; car on sacrifie la chair d'un être étranger dans les victimes, mais on immole sa propre volonté

(1) Les vertus théologiques ont Dieu pour objet immédiat, car elles doivent s'attacher à lui directement; mais les vertus morales ont pour objet immédiat les biens terrestres, puisqu'elles doivent les mépriser pour s'attacher à Dieu. Or, d'une part, la fin l'emporte sur les moyens; d'un autre côté, Dieu est notre fin dernière, et les biens temporels sont les moyens qui doivent nous y conduire. Donc les vertus théologiques l'emportent sur les vertus morales.

(2) Un sublime commentateur de saint Thomas, le Dante dit, *Del Paradiso*, V: « Le plus grand don que Dieu ait fait dans sa sagesse, le plus conforme à sa bonté sans bornes et celui qu'il estime le plus, c'est la volonté libre, dont les créatures raisonnables ont seules et toutes été douées. Comprenez donc quel est le prix de l'obéissance: par elle l'homme sacrifie sur l'autel de la Divinité ce bien inestimable; il s'immole tout entier, parce qu'il renonce en

pria voluntas) contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.)

Respondeo dicendum, quòd sicut peccatum consistit in hoc quòd homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuosius actus consistit in hoc quòd homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnuntur, ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quòd Deo inhæret, quàm ex hoc quòd bona terrena contemnit: et ideo, illæ virtutes quibus Deo secundùm se inhæretur (scilicet theologicæ) sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhæreatur.

Inter virtutes autem morales tantò aliqua potior est, quantò aliquis majus aliquid contemnit ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum; quorum infimum sunt exteriora bona, medium autem sunt bona corporis, supremum autem sunt bona animæ; inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quàm alia virtutes morales, quæ propter Deum alia bona contemnunt. Unde Gregorius dicit in ult. *Moral.* (ut supra), quòd « obedientia victimis jure

dans l'obéissance. » Voilà aussi pourquoi les œuvres des autres vertus tirent leur mérite devant Dieu de ce qu'on les fait pour obéir à la volonté de Dieu : car en vain l'on souffriroit le martyr, on donneroit en vain tous ses biens aux pauvres ; si l'on ne se proposoit pas dans ces sacrifices d'accomplir la volonté divine (ce qui appartient à l'obéissance), on n'auroit aucun mérite, pas plus que si l'on agissoit sans la charité, qui ne peut être séparée de l'obéissance : « Celui qui dit connoître Dieu et qui ne garde pas ses commandements, écrit le disciple bien-aimé, I *Jean*, II, 4 et 5, est menteur et la vérité n'est point en lui ; mais si quelqu'un garde sa parole, la charité de Dieu est vraiment parfaite en lui. » C'est que « l'amour fait vouloir et ne pas vouloir les mêmes choses par les deux volontés qu'il unit, » comme le dit le Philosophe.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'obéissance dérive de la révérence, qui rend l'honneur et le culte au supérieur ; et quand on la considère sous ce rapport, elle est renfermée dans des vertus diverses, bien qu'elle ne forme qu'une espèce prise en elle-même, comme se rapportant à l'idée de précepte. Lors donc qu'on la fait procéder de la révérence due au supérieur, l'obéissance est contenue de quelque façon dans le respect ; lorsque de la révérence due à Dieu, elle est comprise dans la religion et se rattache à son acte principal, à la dévotion. Entendue dans ce sens large, l'obéissance vaut mieux que les sacrifices, d'autant plus « qu'on sacrifie la chair d'un être étranger dans les victimes, comme nous l'a dit saint Grégoire, tandis qu'on immole sa propre volonté dans l'obéissance. » Certes, dans la circonstance où Samuël prononça la parole objectée, Saül eût mieux fait d'obéir à Dieu que de lui offrir, contre sa défense, les animaux des Amalécites (1).

quelque sorte à la jouissance de son être. » Quand on lit le *postea altissimo* et le docteur angélique on a de la peine à reconnoître lequel a été le maître ou le disciple.

(1) Le Seigneur avoit ordonné à Saül d'attaquer les Amalécites, lui disant par la bouche

præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur. » Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quòd fiunt ut obediatur voluntati divinæ : nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis (quod directè ad obedientiam pertinet), meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest : dicitur enim I *Joan.*, II, quòd « qui dicit se nosse Deum et mandata ejus non custodit, mendax est ; qui autem servat verba ejus, verè in hoc charitas Dei perfecta est. » Et hoc ideo est, quia « amicitia facit idem velle et nolle. »

Ad primum ergo dicendum, quòd obedientia

procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori ; et quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur, licet secundùm se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia ; in quantum verò procedit ex reverentia Dei, sub religione et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundùm hoc, laudabilius est obedire Deo quàm sacrificium offerre ; et etiam, quia « in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, » ut Gregorius dicit (ubi suprâ). Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuël, melius fuisset Saüli obedire Deo quàm animalia pingua Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

2<sup>o</sup> Tous les actes vertueux, considérés dans leur rapport avec le précepte, appartiennent à l'obéissance. Puis donc que ces actes appellent les vertus, les produisent et les conservent, on dit que l'obéissance excite en quelque sorte les vertus dans les cœurs et fournit la sève salutaire qui les nourrit. Cependant, il ne suit pas de là que l'obéissance précède absolument toutes les vertus, et cela pour deux raisons. D'abord, quoique les actes de vertu tombent sous le précepte, on peut les accomplir sans porter son attention sur l'idée de précepte; si donc il y avait une vertu dont l'objet précédât le précepte, cette vertu seroit antérieure à l'obéissance; eh bien, la foi nous révèle le souverain domaine, l'autorité suprême d'où dérive le pouvoir du commandement; elle devance donc la sainte disposition que nous nommons si souvent. Ensuite la grace, prévenant l'homme, peut répandre par infusion les vertus dans les cœurs avant tout acte vertueux. Il est donc faux de dire, dans l'ordre du temps comme dans l'ordre de la logique, que l'obéissance précède toutes les vertus.

3<sup>o</sup> Il y a deux sortes de bonnes œuvres : les unes, comme aimer Dieu, sont de nécessité de précepte; les autres sont simplement de surérogation. Or on ne peut omettre les œuvres de la première sorte par obéissance,

de *Samuël, I Rois, XV, 8* : « Marchez contre Amalec, taillez-le en pièces et détruisez tout ce qui est à lui. Ne l'épargnez point et ne désirez rien de ce qui lui appartient; mais tuez tout, de l'homme jusqu'à la femme, jusqu'aux petits enfants et ceux qui sont encore à la mamelle, jusqu'aux bœufs, aux brebis, aux chameaux et aux ânes. »

La victoire fut entière. « Mais Saül avec le peuple, lisons-nous, *ibid.*, 9, épargna Agag (roi des Amalécites). Il réserva ce qu'il y avoit de meilleur dans les troupeaux de brebis et de bœufs, dans les bœufiers, dans les meubles et les habits, et généralement tout ce qu'il y avoit de plus beau, ne voulant point le perdre; mais ils taèrent ou détruisirent tout ce qui se trouva de vil ou de méprisable. »

Dieu s'irrita de cette désobéissance, et fit dire à Saül par l'entremise de Samuël, *ibid.*, 10 : « Pourquoi n'avez-vous pas écouté la voix du Seigneur? Pourquoi vous êtes-vous laissé aller au désir du pillage, et avez-vous péché devant le Seigneur? »

Saül répondit, v. 20 et 21 : « J'ai écouté la voix du Seigneur et exécuté l'entreprise pour laquelle il m'avoit envoyé; j'ai amené Agag et tué les Amalécites. Mais le peuple a pris du butin, des brebis et des bœufs, qui sont les prémices de ce qui a été tué, pour les immoler au Seigneur son Dieu à Galgala. »

C'est alors que Samuël lui dit, v. 22 : « Est-ce que le Seigneur demande des holocaustes et des victimes? Ne demande-t-il pas plutôt que l'on obéisse à sa voix? L'obéissance vaut mieux que les victimes. » De ce moment Saül fut rejeté du Seigneur.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositivè ad eorum generationem et conservationem, in tantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, præpter duo. Primb, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti; unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quam præ-

ceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia; ut patet de fide per quam divinae auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundè, quia infusio gratiae et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum. Et secundùm hoc neque tempore neque naturaliter est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum vel aliquid huiusmodi: et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum

cela est clair ; mais on doit omettre quelquefois les œuvres de la seconde catégorie pour ce motif : car l'obéissance, étant de précepte, ne peut être violée au profit d'une œuvre de surrogation ; l'homme ne doit pas se rendre coupable pour faire le bien. Mais, comme le remarque saint Grégoire, *ubi supra*, « Quand le supérieur défend une bonne œuvre, il doit en permettre plusieurs autres ; car il feroit périr les âmes d'inanition, s'il leur ôtoit l'aliment de tout bien. » Ainsi la perte d'un bien peut être compensée par l'obéissance ou par un autre bien.

## ARTICLE IV.

*Faut-il obéir à Dieu dans toutes choses ?*

Il paroît qu'il ne faut pas obéir à Dieu dans toutes choses. 1° Nous lisons, *Matth.*, IX, 31 et 32, que le Sauveur, après avoir guéri deux aveugles, leur défendit fortement d'en parler, disant : « Prenez garde que nul ne le sache ; mais, s'en allant, ils répandirent sa renommée dans tout le pays. » Cependant l'Évangile ne les blâme pas de cette indiscretion. Donc nous ne sommes pas tenus d'obéir à Dieu dans toutes choses.

2° Nul n'est tenu d'agir contre la vertu. Or Dieu a donné des commandements contraires à la vertu ; il a ordonné à Abraham de tuer son fils innocent, *Gen.*, XXII, 2 ; aux Hébreux d'emporter les effets des Égyptiens, *Exode*, XI, 3 et suiv. ; puis à Osée d'épouser une femme adultère, *Osée*, I, 2 : commandements qui sont, les deux premiers contre la justice, et le dernier contre la chasteté. Donc on ne doit pas obéir à Dieu dans toutes choses.

3° Qui obéit à Dieu, conforme sa volonté à celle de Dieu, en voulant ce qu'il veut. Or nous ne sommes pas tenus dans toutes choses, comme nous

ad quod homo non tenetur ex necessitate : et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquid bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, « qui ab uno quolibet bono subjectos vocat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si à bonis omnibus repulsa penitus jejunct. » Et sic, per obedientiam et alia bona potest damnus unius boni recompensari.

## ARTICULUS IV.

*Utrum in omnibus Deo sit obediendum.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim *Matthæi*, IX, quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens : « Videte ne quis

sciât : Illi autem exequentes diffamaverunt eum per totam terram illam ; » nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem, sicut quod præcepit Abraham ut occideret filium innocentem, ut habetur *Genes.*, XXII ; et Judæis ut furarentur res *Ægyptiorum*, ut habetur *Exod.*, XI, quæ sunt contra justitiam ; et Osee, quod acciperet mulierem adulteram (*Osee*, I), quod est contra castitatem ; ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati di-

(1) De his etiam infra, qn. 156, art. 2, ad 2 ; et II, *Sent.*, dist. 44, in exposit. 11., ad 3. et *Joen.*, II, col. 4.

l'avons dit ailleurs, de conformer ainsi notre volonté à celle de Dieu. Donc nous ne devons pas obéir à Dieu dans tout.

Mais il est écrit, *Exode*, XXIV, 7 : « Tout ce qu'a dit le Seigneur, nous le ferons et nous lui obéirons. »

(CONCLUSION. — Comme toutes les choses naturelles sont soumises par nécessité physique à l'impulsion de Dieu, ainsi toutes les volontés sont tenues par nécessité de justice d'obéir aux commandements de Dieu. )

Nous l'avons vu dans le premier article : celui qui obéit est mû par le commandement de celui à qui il obéit, de la même manière que les choses naturelles sont mues par leurs moteurs. Or ainsi que Dieu est le premier moteur des choses naturelles, pareillement il est la première cause motrice de toutes les volontés. Comme donc toutes les choses naturelles sont soumises par nécessité physique à l'impulsion de Dieu, ainsi toutes les volontés sont tenues par nécessité de justice d'obéir à son commandement.

Je réponde aux arguments : 1° Lorsque le Seigneur recommanda aux deux aveugles de tenir caché le miracle de leur guérison, il ne voulut point les obliger au silence par un précepte divin ; mais il voulut, comme le remarque saint Grégoire, *Moral.*, XIX, « donner l'exemple à ses disciples qui viendroient après lui, disant par sa conduite : Désirez que vos vertus restent secrètes ; bien qu'elles doivent être révélées pour l'édification des autres. »

2° Dieu ne fait rien contre la nature, parce que « la nature est ce qu'il fait dans les choses, » comme le remarque la Glose sur *Rom.*, XI, 24 ; mais il agit quelquefois contre le cours ordinaire de la nature. Semblablement Dieu ne peut rien commander qui soit contraire à la vertu, parce que la vertu et la rectitude de la raison humaine consiste principalement dans la conformité à la volonté de Dieu et dans l'accomplisse-

vinæ in volito, ut supra habitum est (1, 2, qu. 25, art. 10). Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXIV : « Omnia quæcumque locutus est Dominus, faciemus et erimus obedientes. »

(CONCLUSIO. — Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quadam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1), ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supradictis patet (1, 2, qu. 9, art. 6). Et ideo, sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita

etiam quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare, sed sicut Gregorius dicit XIX, « servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderarent ; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur invit. »

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia « hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur, » ut habetur in Glossa *Rom.*, XI, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ ; ita etiam Deus nihil potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur et ejus sequatur

ment de ses ordres, alors même qu'ils sont contraires à la règle ordinaire de la vertu. D'après cela, le commandement que Dieu donna à Abraham d'immoler son fils innocent n'étoit pas contre la justice, parce que le souverain Etre est l'auteur de la mort et de la vie (1); l'ordre qu'il intima aux Hébreux d'emporter les vases et les habits des Egyptiens ne violoit pas non plus la justice, parce qu'il possède tous les biens et les donne à qui il veut; enfin l'injonction qu'il fit au prophète Osée d'épouser une femme adultère ne blessait point la chasteté, parce qu'il est le suprême Ordonnateur de la génération humaine, et que les rapports légitimes de l'homme et de la femme sont ceux qu'il a établis. Ainsi point de péché, ni dans Abraham qui voulut obéir à Dieu, ni dans les Juifs et dans Osée qui lui obéirent.

3° L'homme n'est pas toujours tenu de vouloir ce que Dieu veut, cela est vrai; mais il doit toujours vouloir ce que Dieu veut qu'il veuille; et cette dernière volonté de Dieu, nous la connoissons par ses préceptes. L'homme est donc tenu d'obéir en toutes choses aux préceptes de Dieu.

## ARTICLE V.

*Les inférieurs doivent-ils obéir à leurs supérieurs dans toutes choses?*

Il paroît que les inférieurs doivent obéir à leurs supérieurs dans toutes choses. 1° L'Apôtre dit, *Coloss.*, III, 20 : « Enfants, obéissez à vos parents en tout; » et bientôt après, 22 : « Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair. » Donc les inférieurs doivent obéir en toutes choses à leurs supérieurs.

2° Les supérieurs sont les intermédiaires entre Dieu et les inférieurs,

(1) Cela ne veut certes pas dire que la mort vient de Dieu. Car « Dieu n'a pas fait la mort, » dit le Sage, *Sag.*, I, 13 : « Le péché est entré dans le monde par un homme, et la mort par

imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum quod filium innocentem occideret non fuit contra justitiam, quia Deus est author mortis et vitæ; similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa; similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Osæ factum, ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi, quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obediendo volendo, peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper

tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle; et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum. Et ideo tenetur homo, in omnibus, præceptis divinis obedire.

## ARTICULUS V.

*Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.*

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus *ad Col.*, III : « Filii obedite parentibus per omnia; » et postea subdit : « Servi, obedite per omnia dominis carnalibus. » Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum

(1) De his etiam supra, qu. 69, art. 3, ad 1; et infra, qu. 186, art. 2, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, ad 3; et *ad Rom.*, XIII, lect., col. 4.

conformément à cette parole de Moïse, *Deutér.*, V, 5 : « Je fus dans ce temps-là l'intermédiaire et le médiateur entre Dieu et vous, pour vous annoncer ses paroles. » Or on ne peut aller d'un extrême à l'autre extrême que par le milieu. Donc les ordres des supérieurs doivent être regardés comme les ordres de Dieu. Aussi l'Apôtre écrit-il, *Gal.*, IV, 16 : « Vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme Jésus-Christ; » et I *Thess.*, II, 13 : « Ayant reçu de nous la parole dans laquelle on entend Dieu (1), vous l'avez reçue non comme la parole des hommes, mais ainsi qu'elle l'est véritablement, comme la parole de Dieu. » L'homme doit donc obéir à ses supérieurs comme à Dieu, dans toutes choses.

3<sup>o</sup> Comme le religieux fait vœu de chasteté et de pauvreté dans la profession cénobitique, de même il fait vœu d'obéissance. Or le religieux doit garder en toutes choses la chasteté et la pauvreté. Donc il doit obéir pareillement en toutes choses.

Mais il est écrit, *Actes*, V, 29 : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Or les ordres des supérieurs sont quelquefois contraires à ceux de Dieu. Donc on ne doit pas obéir en toutes choses aux supérieurs.

(CONCLUSION. — L'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur dans deux cas : lorsqu'il ne lui est pas soumis dans les choses qu'il lui commande, et lorsqu'un pouvoir plus élevé lui commande le contraire. )

On l'a vu dans le premier et dans le quatrième article : celui qui obéit est mué selon les lois de la justice par l'empire de celui qui commande, tout comme les choses naturelles sont mues selon les lois de l'ordre phy-

le pèche, » ajoute l'Apôtre des nations, *Rom.*, V, 12. Le mot de saint Thomas signifie que Dieu fait vivre ou mourir les hommes selon sa volonté : « C'est vous, Seigneur, qui avez la puissance de la vie et de la mort, dit encore le Sage, *Sag.*, XIV, 13; c'est vous qui menez aux portes de la mort et en ramenez. »

(1) Le latin porte : « Verbum auditus Dei. » Saint Thomas dit sur ce mot : « Lorsque l'homme nous annonce la parole évangélique, c'est Dieu lui-même qui parle et que nous entendons par sa bouche. » Nous ne connaissons aucun traducteur français qui ait compris l'expression de saint Paul.

et subditos, secundum illud *Deut.*, V : « Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus. » Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei. Unde et Apostolus dicit *ad Galat.*, IV : « Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum, » et I *ad Thess.*, II : « Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut verè est) verbum Dei. » Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia ser-

vare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est, quod dicitur *Actor.*, V : « Obedire oportet Deo magis quam hominibus. » Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

(CONCLUSIO. — Subditi in his tantummodo superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præceptis non adversantur. )

Respondere dicendum, quod sicut dictum est (art. 1 et art. 4), obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui mo-



siège par la vertu de leur moteur. Or deux causes peuvent faire que les choses naturelles ne soient pas mues par leur moteur : d'abord l'empêchement apporté par un moteur plus puissant : ainsi le feu ne brûle pas le bois, quand la vertu plus grande de l'eau s'y oppose; ensuite l'imperfection des rapports, lorsque le mobile est soumis à l'action du moteur dans certaines choses, mais non dans toutes : ainsi l'eau subit quelquefois l'action du feu dans la caléfaction, mais non dans l'évaporation. De même deux choses peuvent faire que l'inférieur ne soit pas tenu d'obéir à son supérieur. La première de ces choses, c'est le commandement d'un pouvoir plus élevé; à cet égard l'évêque d'Hippone, commentant ce mot, *Rom.*, XIII, 2 : « Ceux qui résistent à la puissance attirent sur eux la condamnation, » dit, *De Verbis Domini*, VI, 6 : « Devez-vous faire ce que vous commande le curiale, si le proconsul vous commande le contraire? Et si le proconsul vous ordonne une chose, et l'empereur la chose opposée, ne devez-vous pas négliger l'ordre du premier pour accomplir l'ordre du second (1)? Lors donc que l'empereur et Dieu vous donnent des commandements contradictoires, vous devez obéir à Dieu plutôt qu'à l'empereur. » Ensuite l'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur, lorsqu'il ne lui est pas soumis dans les choses qu'il lui commande. Sénèque dit, *De beneficiis*, III, 20 : « Celui-là se trompe, qui croit que la soumission s'étend à tout l'homme, car elle n'atteint pas la plus noble partie de son être; le corps est soumis au maître, mais l'âme a le domaine d'elle-même. » En conséquence l'homme n'est tenu d'obéir qu'à Dieu seul en ce qui concerne le mouvement intérieur de la volonté; mais il doit obéir à l'homme aussi dans ce qui se fait extérieurement par le corps. Cependant il faut distinguer, dans ces dernières choses, celles

(1) Le curiale, le proconsul et l'empereur avoient entre eux, dans l'empire romain, les mêmes rapports hiérarchiques qu'ont chez nous le maire, le préfet et le chef de l'Etat.

toris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moveatur à suo motore, potest contingere dupliciter: uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis: sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediatur; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia: sicut humor quandoque subicitur actioni caloris quantum ad caleferi, non tamen quantum ad exsiccari sive consumi. Et similiter ex duobus potest contingere quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis; ut enim ad *Rom.*, XIII, super illud: « Qui potestati resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt, » dicit Glossa: « Si quid jusserit curator, num-

quid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo obtemperandum est Deo. » Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur; dicit enim Seneca in III *De beneficiis* (cap. 20): « Errat si quis existimat servitatem in totum hominem descendere, pars enim melior excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. » Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo; tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen secundùm ea quæ ad naturam

qui appartiennent à la nature du corps : ici l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais seulement à Dieu, parce que les hommes sont tous égaux dans la nature, c'est-à-dire dans les choses qui regardent l'entretien du corps et la génération de l'espèce. Ainsi les serviteurs, les serfs et les esclaves ne sont pas tenus d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, lorsqu'ils leur commandent de contracter mariage, de faire vœu de virginité ou de former d'autres engagements semblables ; mais les inférieurs doivent obéir aux supérieurs, dans la sphère de leur autorité, en ce qui regarde la direction des actes et des choses humaines : le soldat doit obéir à son général dans le service militaire, le serviteur à son maître dans les œuvres serviles, le fils à son père dans la conduite de la vie et dans les affaires domestiques, et ainsi de suite.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'Apôtre dit aux enfants : « Soyez soumis à vos parents en tout, » c'est-à-dire en tout ce que concerne l'autorité paternelle ; et la parole qu'il adresse aux serviteurs, doit s'entendre de la même manière.

2<sup>o</sup> L'homme est soumis à Dieu sans réserve, et dans les choses intérieures et dans les choses extérieures ; il doit donc lui obéir en tout. Mais l'homme n'est pas soumis à l'homme sous tous les rapports, il ne lui doit obéissance que dans des choses déterminées. C'est là, et là seulement que les supérieurs sont les intermédiaires entre Dieu et les inférieurs ; hors de ces limites, les inférieurs relèvent immédiatement de Dieu et dépendent uniquement des lois qu'il a gravées dans les cœurs ou écrites sur le parchemin.

3<sup>o</sup> Les religieux s'obligent, par le vœu d'obéissance, à suivre les statuts d'un ordre cénobitique et se soumettent à leurs supérieurs dans ce domaine. Ils sont donc obligés de leur obéir seulement dans les choses pres-

corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines naturâ sunt pares, putâ in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi ; sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire, secundum rationem superioritatis : sicut miles duci exercitûs in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod

Apostolus dicit intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad *jus patriæ* (1) vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum, quod Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora ; et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinatè. Et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos ; quantum ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quibus instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur. Et ideo, quantum ad illa sola obedire tenentur, quæ possunt ad regularem conversa-

(1) *Seu patriæ*, subintellige *potestatis*, quod ex adjunctis à communi resumî debet, ne quis æquivocetur in nomine *patriæ*.

crites par la règle de l'ordre, et cette obéissance suffit au salut; quand ils se soumettent volontairement aux autres choses, c'est un acte de perfection, pourvu qu'ils ne fassent rien contre la loi divine ni contre la règle; car, dans le cas contraire, l'obéissance seroit illicite et coupable. On peut donc distinguer trois sortes d'obéissance: l'obéissance suffisant au salut, qui fait les choses d'obligation; l'obéissance parfaite, qui s'étend à toutes les choses permises; puis l'obéissance indiscreète, qui va jusqu'aux choses défendues (1).

## ARTICLE VI.

*Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir à la puissance temporelle ?*

Il paroît que les chrétiens ne sont pas tenus d'obéir à la puissance temporelle (2). 1<sup>o</sup> Commentant *Matth.*, XVII, 25 : « Les enfants sont libres, » saint Augustin dit, *Quest. Evang.*, I, 23 : « Si, dans tout royaume, les enfants du roi qui gouverne ce royaume sont libres, combien plus les enfants du Roi qui domine dans tous les royaumes ne doivent-ils pas être libres dans tout royaume (3) ? » Or les chrétiens sont faits enfants de

(1) L'obéissance que le religieux doit à son supérieur est la plus grande de toutes. Cependant elle n'est pas absolue, illimitée, sans réserve; l'ange de l'Ecole vient de nous le dire et tous les saints le disent comme lui : « L'obéissance cénobitique, écrit saint Bernard, *De præcepto et dispensatione*, IV, embrasse bien des choses, mais elle ne les embrasse pas toutes; elle ne dépasse point les limites tracées par la règle de l'ordre. » C'est que Dieu seul a le droit de réclamer l'obéissance en tout et partout, parce que seul il a le suprême domaine partout et en tout. Le supérieur, le souverain qui gouverne sans règle, qui juge sans loi, qui punit et récompense selon ses caprices, se fait dieu.

(2) La doctrine catholique enseigne que la régénération détruit le péché originel, mais laisse subsister ses effets; d'où il suit que le fidèle régénéré est affranchi de l'esclavage du péché, mais reste soumis aux lois divines et humaines.

Luther dit que la régénération ne détruit pas le péché originel, mais qu'elle impute la justice de Jésus-Christ. Le fidèle peut dès-lors commettre impunément les plus grands crimes, il n'est plus tenu d'observer aucune loi, ni la loi divine, ni la loi humaine.

Les disciples révoltés de Luther, les anabaptistes et les quakers soutiennent la même erreur, et ses devanciers les vicélistes et les pauvres de Lyon l'avoient soutenue avant lui.

(3) Comme Jésus entroît à Capernaüm, ceux qui percevoient le droit d'entrée s'approchèrent de Pierre et lui dirent, *Matth.*, XVII, 23 et suiv. : « Est-ce que votre maître ne paie

tionem pertinere; et hæc est obedientia sufficientes ad salutem; si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulatum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum aut contra professionem regulæ; quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui: una *sufficiens ad salutem*, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia *perfecta*, quæ obedit in omnibus licitis; alia *indiscreta*, quæ etiam in illicitis obedit.

## ARTICULUS VI.

*Utrum Christiani teneantur secularibus potestatibus obedire.*

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod Christiani non teneantur secularibus potestatibus obedire. Quia super illud *Matth.*, XVII: « Ergo liberi sunt filii, » dicit Glossa: « Si in quolibet regno filii illius regis qui regno præfatur sunt liberi, tunc filii regis illius omnia regna subduntur in quolibet regno liber

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 2; et *Quodlib.*, II, art. 9.

Dieu par la foi en Jésus-Christ, conformément à ce texte, *Jeun.*, I, 12 : « Tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Donc les chrétiens ne sont pas tenus d'obéir à la puissance temporelle.

2<sup>o</sup> Parlant de la loi divine renfermée dans l'ancien Testament, saint Paul nous dit, *Rom.*, VII, 4 : « Vous êtes morts à la loi par le corps du Christ. » Or la loi humaine, qui soumet aux puissances temporelles, a moins de force et d'autorité que la loi divine contenue dans l'ancien Testament. Donc les hommes, en devenant membres du corps du Christ, ont été affranchis de la loi humaine qui les soumettoit aux souverains temporels.

3<sup>o</sup> Nous ne sommes pas tenus d'obéir aux brigands, qui oppriment les hommes par la violence. Or, d'une part, saint Augustin dit, *De Civit. Dei.*, IV, 4 : « Si vous ôtez la justice, que sont les royaumes, sinon de grands brigandages ? » d'un autre côté, la plupart des princes exercent le pouvoir injustement ou s'en sont emparés par de criminelles usurpations. Donc les chrétiens ne sont pas tenus d'obéir aux souverains temporels.

Mais saint Paul écrit à son disciple, *Tite*, III, 1 : « Avertissez-les d'être soumis aux princes et aux magistrats. » Et saint Pierre nous dit, I *Pierre*,

pas le tribut ? Pierre dit : Il le paie. Et comme il entroit dans la maison, Jésus le prévint, disant : Que t'en semble, Simon ? De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut ou le cens ? de leurs enfants ou des étrangers ? Pierre répondit : Des étrangers. Jésus lui dit : Deux enfants sont libres (affranchis de l'impôt). » C'est sur cette dernière parole que saint Augustin dit, littéralement : « Dans tout royaume, les enfants du roi sont libres, c'est-à-dire exempts du tribut : combien donc doivent être libres dans tout royaume terrestre les enfants du roi qui domine sur tous les royaumes terrestres ? » On voit que notre maître, en abrégant le passage de saint Augustin selon sa coutume, en altère un peu le sens. Au reste, il rapporte ce passage, tel qu'on vient de le lire, dans la *Calvus aurea*. Quant à la réponse à l'objection, tout le monde la voit au premier coup d'œil : de ce que les fils du roi sont exemptés de l'impôt dans le royaume de leur père, il ne s'ensuit pas que tous les fidèles doivent jouir de cette exemption ; car, autrement, il n'y aurait plus personne pour payer le tribut dans les royaumes chrétiens. Aussi Jésus voulut-il le payer ; il dit à Pierre, *ibid.*, 26 : « Va à la mer, prends le premier poisson qui montera, ouvre-lui la bouche : tu y trouveras un statère, que tu donneras pour moi et pour toi. »

esse debent. » Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud *Joannis*, I : « Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. » Ergo non tenentur potestatibus secularibus obedire.

2. Præterea, ad *Rom.*, VII, dicitur : « Mortificati estis legi per corpus Christi ; » et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines secularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris Testamenti. Ergo multò magis homines per hoc quòd sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subjectionis

quam secularibus principibus astringebantur.

3. Præterea, latronibus qui per violentiam opprimunt homines, obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in IV *De Civit. Dei* (cap. 4) : Remotà justitià, quid sunt regna, nisi magna latrocinia ? Cum ergo dominia principum secularium plerumque cum injustitiâ exercentur, vel ab aliqua injusta usurpatione principum sumpserint, videtur quòd non sit principibus secularibus obediendum à Christianis.

Sed contra est, quòd dicitur ad *Titum*, III : « Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse, » et I *Petr.*, II : « Subjecti es-

II, 13 et 14 : « Soyez soumis pour l'amour de Dieu à toutes sortes de personnes, soit au roi, comme au plus éminent; soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui (1). »

(CONCLUSION. — Puisque la foi du Christ affermit l'ordre de la justice, et que cet ordre exige que les inférieurs soient soumis aux supérieurs, les chrétiens sont tenus d'obéir aux souverains temporels.)

La foi dans Jésus-Christ est le principe et la cause de la justice, selon ce mot, *Rom.*, III, 22 : « La justice de Dieu par la foi dans Jésus-Christ. » Donc la foi dans Jésus-Christ ne détruit pas l'ordre de la justice, mais elle l'affermi. Or l'ordre de la justice veut que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs, car la société ne peut exister qu'à cette condition : donc la foi dans Jésus-Christ n'affranchit pas les hommes de l'obéissance qu'ils doivent aux puissances du siècle.

Je réponds aux arguments : 1° Comme on l'a vu dans le dernier article, la soumission que l'homme doit à l'homme concerne le corps, et non l'âme qui reste libre. Et, dans l'état de la vie présente, la grace du Christ nous délivre des défauts de l'âme, et non des défauts du corps; d'où l'apôtre saint Paul dit, *Rom.*, VII, 15 et suiv., qu'il suit la loi de Dieu par l'esprit, et la loi du péché par la chair. Ainsi l'homme fait enfant de Dieu par la grace est affranchi de la servitude spirituelle du péché, mais il reste sous le joug de la soumission corporelle qui l'assujettit aux puissances du siècle. C'est là ce que dit la Glose sur ce passage, I *Timothée*, VI, 1 : « Que tous ceux qui sont sous le joug de l'obéissance, estiment leurs maîtres dignes de tout honneur. »

2° L'ancienne loi figuroit la loi nouvelle; cette figure devait donc disparaître sitôt que la réalité se manifesta. Mais la loi humaine, qui soumet

(1) Lorsque la Judée fut incorporée comme province à l'empire romain, deux hommes dont parlent les *Actes des Apôtres*, V, 36 et suiv., Théodas et Judas le Galiléen profitèrent du mécontentement général pour susciter des troubles et des séditions, dans l'espoir d'y trouver le

tote omni humanâ creaturâ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti; sive ducibus, tanquam ab eo missis. »

(CONCLUSIO. — Cum per fidem Christi firmetur magis quam tollatur justitiæ ordo, necessarium est ut Christi fideles secularibus potestatibus subjiciantur.)

Respondeo dicendum, quod fides Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud *Rom.*, III : « Justitia Dei per fidem Jesu Christi; » et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant; aliter enim non posset humanarum rerum status conservari : et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus secularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut præ dictum est, servitus qua homo homini subjicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vite per gratiam Christi liberamur ad defectibus animæ, non autem ad defectibus corporis, ut patet per Apostolum *ad Rom.*, VII, qui dicit de se ipso quod « mente servit legi Dei, carne autem legi peccati. » Et ideo illi qui sunt filii Dei per gratiam liberi sunt à spirituali servitute peccati, non autem à servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti; ut dicit Glosa super illud I *ad Tim.*, VI : « Quicumque sunt sub jugo servi, » etc.

Ad secundum dicendum, quod lex veteris fuit figura novi Testamenti; et ideo debuit cessare veritate veniente. Non autem est simile de lege

l'homme à l'homme, ne devoit pas cesser; d'ailleurs la loi divine nous assujettit, elle aussi, à l'autorité temporelle.

3<sup>o</sup> Nous sommes tenus d'obéir aux princes du siècle autant que l'exige l'ordre de la justice, ni plus ni moins. Lors donc que les princes n'ont pas un pouvoir légitime, mais usurpé, ou bien lorsqu'ils commandent des choses qu'ils n'ont pas le droit de commander, les sujets ne sont point obligés de leur obéir, si ce n'est pour des causes accidentelles, afin d'éviter le scandale ou le désordre.

## QUESTION CV.

### De la désobéissance.

On demande deux choses ici : 1<sup>o</sup> La désobéissance est-elle un péché mortel? 2<sup>o</sup> Est-elle le plus grand des péchés?

### ARTICLE I.

#### *La désobéissance est-elle un péché mortel?*

Il paroît que la désobéissance n'est pas un péché mortel. 1<sup>o</sup> Tout péché est une désobéissance, comme on le voit par la définition que saint Am-

pouvoir; ils disoient que les Romains alloient réduire les Juifs en servitude, qu'ils faisoient peser sur le peuple un joug intolérable, qu'ils l'accabloient d'impôts, qu'il falloit refuser le tribut à César et ne reconnoître pour souverain que Dieu seul. Leur parti fut abattu par la force, mais leurs doctrines laissèrent dans un grand nombre d'esprits des traces durables. C'est à ceux qui partageoient leurs erreurs que Tite devoit dire d'être soumis aux princes.

Dans le second texte, saint Pierre dit : « Soyez soumis... au roi comme au plus éminent » dans l'ordre politique, non en général; car l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle sont nettement distinguées l'une de l'autre.

humana, per quam homo subjicitur homini; et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quòd principibus secularibus in tantum homo obedire tenetur, in

quantum ordo justitiae requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta precipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

## QUESTIO CV.

### *De inobedientia, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de inobedientia.

Et circa hoc quaeruntur duo. 1<sup>o</sup> Utrum sit peccatum mortale. 2<sup>o</sup> Utrum sit gravissimum peccatorum.

### ARTICULUS I.

*Utrum inobedientia sit peccatum mortale.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per

broise nous en a donné dans la question précédente (1). Si donc la désobéissance formoit une prévarication mortelle, il faudroit en dire autant de tout péché.

2° Saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXI, que la désobéissance prend sa source dans la vaine gloire. Or la vaine gloire n'est pas un péché mortel. Donc la désobéissance non plus.

3° On dit que l'homme désobéit, quand il n'accomplit pas l'ordre de son supérieur. Or les supérieurs commandent quelquefois tant de choses, qu'il est impossible ou presque impossible de les faire toutes. Si donc la désobéissance étoit un péché mortel, il s'ensuivroit que l'homme ne peut éviter cette sorte de péché, ce qui n'est pas. Donc la désobéissance n'est pas un péché mortel.

Mais saint Paul, *Rom.*, I, 28 et suiv., et II *Timothée*, III, 1 et suiv., range la désobéissance aux parents parmi les péchés mortels (2).

(CONCLUSION. — La désobéissance aux commandements de Dieu et des supérieurs forme un péché mortel, lorsqu'elle est contraire à la charité.)

Comme on l'a vu dans plusieurs questions, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, le principe de la vie spirituelle; et, par la charité, nous aimons Dieu et le prochain. Or l'amour de Dieu veut, tout le monde le voit, qu'on obéisse à ses commandements : donc la désobéissance à la loi divine est un péché mortel, comme étant contraire à l'amour de Dieu. D'une autre part, la loi divine commande d'obéir à ses

(1) On se rappelle cette définition; la voici : « Le péché est une désobéissance à la loi de Dieu. »

(2) L'Apôtre dit des philosophes païens, dans le premier endroit : « Comme ils n'ont pas montré qu'ils avoient la connoissance de Dieu, Dieu les a livrés à un sens réprouvé, de sorte qu'ils ont fait ce qui ne convient pas : remplis de toute iniquité, malice, fornication, avarice, méchanceté; pleins d'envie, de meurtre, de contention, de fraude, de malignité; usurrateurs, détracteurs, contempteurs de Dieu, violents, superbes, arrogants, inventeurs de toute sorte de mal, désobéissants à leurs parents. » Voici maintenant le second passage : « Sachez que, dans les derniers jours, seront des temps difficiles. Il y aura des hommes s'aimant eux-mêmes, avides, arrogants, superbes, outrageux, rebelles à leurs parents, ingrats, souillés de crimes, » etc.

diffinitionem Ambrosii superius positam (quæst. 104, art. 2). Ergo si inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit XXXI, *Moral.*, quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum; quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est, quod *ad Rom.*, I et II, *ad Timothæum*, III, inter alia peccata mortalia computantur « parentibus non obedientes. »

(CONCLUSIO. — Non obedire divinis præceptis et superiorum mandatis peccatum mortale est, cum charitati adversetur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur charitati per quam est spiritualis vita; charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est : et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quod

supérieurs; la désobéissance à leurs ordres forme donc pareillement un péché mortel, parce qu'elle est aussi contraire à l'amour de Dieu, conformément à cette parole, *Rom.*, XIII, 2 : « Qui résiste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu. » D'ailleurs cette désobéissance est contre l'amour du prochain, puisqu'elle refuse au supérieur la soumission qui lui est due.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Dans la parole qui sert de base à l'argument, saint Ambroise définit le péché mortel, qui renferme l'idée complète du péché : car le péché véniel n'est pas une désobéissance, parce qu'il n'est pas contre le précepte, mais en dehors; d'ailleurs le péché mortel n'implique pas toujours la désobéissance proprement dite, mais seulement quand il renferme le mépris du précepte, parce que les actes moraux reçoivent l'espèce de la fin; quand on agit contre le précepte, non par mépris du précepte, mais pour un autre motif, il y a bien désobéissance matérielle, mais l'acte formel appartient à une autre espèce du péché (1).

2<sup>o</sup> On conçoit comment la vaine gloire produit la désobéissance : c'est que, d'une part, cette passion recherche l'excellence, la distinction, l'honneur; et que, d'une autre part, il semble y avoir une sorte de grandeur à ne pas être soumis au commandement. Mais rien n'empêche que le péché véniel ne conduise au péché mortel, puisqu'il y dispose.

3<sup>o</sup> A l'impossible nul n'est tenu. Lors donc que le supérieur commande tant de choses qu'il est impossible de les accomplir, l'inférieur est excusé de toute faute. Les hommes revêtus de l'autorité ne doivent donc pas donner un grand nombre de préceptes (2).

(1) En deux mots, la désobéissance implique le mépris du précepte et l'idée complète du péché. Quand donc on viole un commandement par mépris de l'autorité, avec une entière connaissance et un plein consentement, alors, mais seulement alors la désobéissance est un péché mortel.

(2) L'homme de génie pose dans quelques préceptes généraux les principes de la vie

etiam superioribus obediatur : et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est præceptis superiorum est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud *Rom.*, XIII : « Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Contrariatur insuper dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem : peccatum autem veniale non est inobedientia, quia non est contra præceptum, sed præter præceptum, nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia propriè et per se loquendo, sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent : cum autem

facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum, quòd inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ; et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere quòd homo præceptis alterius non subditur, inde est quòd inobedientia ex inani gloria oritur. Nichil autem prohibet ex peccato veniali transit mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quòd omnes obligantur ad impossibile. Et ideo si tot præcepta præbentur aliquis iugerat seu injungat quòd subditus et implere non possit, excusatur à peccato. Et ideo prelati abstinere debent à multitudine præceptorum.



## ARTICLE II.

*La désobéissance est-elle le plus grand des péchés?*

Il paroît que la désobéissance est le plus grand des péchés. 1° Il est écrit, *1 Rois, XV, 23* : « C'est comme un péché de magie que de ne pas vouloir se soumettre, et refuser d'obéir c'est comme un crime d'idolâtrie. » Or l'idolâtrie est de tous les péchés celui qui renferme le plus de gravité, comme nous l'avons prouvé dans une question précédente. Donc la désobéissance est, avec l'idolâtrie, le plus grand des péchés.

2° On appelle péchés contre le Saint-Esprit, comme nous l'avons dit ailleurs, ceux qui détruisent les obstacles établis contre le péché. Or, par la désobéissance, on méprise le précepte qui est l'empêchement le plus efficace du péché. Donc la désobéissance est un péché contre le Saint-Esprit, et par cela même un des plus grands de tous.

3° Saint Paul dit, *Rom., V, 19* : « Par la désobéissance d'un seul homme, plusieurs ont été constitués pécheurs. » Or la cause l'emporte sur l'effet. Donc la désobéissance est un péché plus grave que ceux qu'elle produit (1).

Mais c'est un plus grand péché de mépriser celui qui commande que de mépriser le commandement. Or il est des péchés, comme le blasphème et l'homicide (2), qui renferment le mépris de celui qui commande. Donc la désobéissance n'est pas le plus grave des péchés.

civile, religieuse ou ecclésiastique; « l'abbé administrateur » réglemeute dans une foule d'ordonnances innovatrices les plus petites choses, jusqu'à la longueur des habits; quant à l'obéissance, elle est en raison inverse du nombre des préceptes.

(1) Le péché originel a produit tous les autres péchés; donc il est le plus grand de tous, puisque la cause l'emporte sur l'effet. Or le péché originel fut un acte de désobéissance selon saint Paul. Donc la désobéissance est le plus grand des péchés.

(2) Le blasphème contre Dieu et l'homicide commis sur la personne du supérieur.

## ARTICULUS II.

*Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim *1 Reg., XV* : « Quasi peccatum ariolandi est repugnare; et quasi scelus idololatriæ, nolite acquiescere. » Sed idololatria est gravissimum peccatum; ut supra habitum est (qu. 94, art. 8). Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est (qu. 14, art. 2). Sed per inobedientiam contemnit homo

præceptum, quòd maximè retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit *ad Rom., V*, quòd « per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi. » Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravior peccatum quàm alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est, quòd gravius est contemnere præcipientem quàm præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

(1) De his etiam *Opusc., LXXV, cap. 11*; et *ad Hebr., III, lect. 2, col. 2*

(CONCLUSION. — La désobéissance n'est pas le plus grave des péchés, parce que c'est un plus grand péché de mépriser la personne qui commande que de mépriser le commandement.)

Tous les actes de désobéissance ne forment pas des péchés égaux; mais ils renferment les uns plus, les autres moins de gravité par deux causes. D'abord par celui qui commande. Bien que l'homme doive l'obéissance à tous ses supérieurs, cependant il la doit plus rigoureusement à ceux qui ont plus d'autorité qu'à ceux qui en ont moins; la preuve en est qu'il doit obéir aux premiers plutôt qu'aux derniers, quand leurs ordres sont contradictoires; d'où il suit que la désobéissance est d'autant plus grave que l'auteur du précepte est revêtu d'un pouvoir plus élevé, qu'ainsi c'est un plus grand péché de désobéir à Dieu que de désobéir à l'homme. Ensuite par les préceptes. Celui qui commande ne veut pas d'une égale volonté l'accomplissement de tout ce qu'il ordonne, il veut davantage la fin, puis ce qui s'en rapproche de plus près; en sorte que la désobéissance a plus ou moins de gravité, selon que le précepte violé tient plus ou moins à l'intention de son auteur. Dans les préceptes divins, tout le monde voit que plus ils commandent des choses bonnes, plus la désobéissance s'aggrave; car, puisque la volonté de Dieu se porte nécessairement au bien, Dieu veut l'accomplissement des choses en raison directe de leur bonté; celui donc qui désobéit au précepte de l'amour de Dieu, pèche plus grièvement que celui qui manque au précepte de l'amour du prochain. La volonté de l'homme, au contraire, ne se porte pas toujours davantage vers le plus grand bien; quand donc nous ne sommes liés que par le précepte de l'homme, le péché n'est pas plus grave parce qu'il omet un plus grand bien, mais parce qu'il néglige une chose qui entre plus avant dans l'intention du supérieur. Il faut donc mesurer les divers degrés de la désobéissance sur les degrés divers des préceptes. Car la désobéissance qui

(CONCLUSIO. — Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum; potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo, ex parte præcipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quòd cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quòd homo obediat superiori quàm inferiori potestati; cujus signum est quòd præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium; unde consequens est quòd quantò superior est ille qui præcipit, tantò ei inobedientem esse sit gravior, et sic inobedientem esse Deo est gravior quàm inobedientem esse homini. Secundo, ex parte præceptorum. Non enim præcipientis æqualiter vult impleri omnia quæ mandat; magis enim unus-

quisque præcipientis vult finem et id quòd est fini propinquius: et ideo tantò est inobedientia gravior, quantò præceptum quòd quis præterit magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quòd quantò præceptum datur de meliori, tantò est ejus inobedientia gravior; quia cum voluntas Dei per se fertur ad bonum, quantò aliquid est melius, tantò Deus vult illud magis impleri; unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius; et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravior peccatum ex eo quòd majus bonum præteritur, sed ex eo quòd præteritur illud quòd est magis de intentione præcipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientie gradus esse.

méprise un précepte divin forme de sa nature une faute plus grave que le péché commis contre l'homme et considéré en lui-même, indépendamment de l'offense de Dieu : restriction que je signale expressément, parce que toute injure faite à nos frères blesse aussi notre Père céleste; et l'on comprend que si l'on viole le précepte divin dans une chose plus élevée, la prévarication renfermeroit plus de malice encore. D'une autre part, la désobéissance qui méprise un précepte humain présente moins de gravité que le péché qui méprise celui qui commande, car c'est le respect de la personne qui doit produire le respect du commandement; puis le péché qui implique le mépris formel de Dieu, comme le blasphème et les crimes semblables, rend plus coupable (alors même qu'on en retranche la désobéissance par la pensée) que le péché dans lequel on méprise seulement le précepte de Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le texte objecté n'établit pas un parallèle d'égalité, mais de similitude; car la désobéissance implique le mépris comme l'idolâtrie, mais à un moindre degré.

2<sup>o</sup> La désobéissance n'est pas toujours un péché contre le Saint-Esprit, mais seulement quand elle est accompagnée de l'obstination. En effet, toutes les fois qu'on méprise une chose qui empêche le mal, on ne pèche point par cela seul contre la troisième personne de la Trinité: car, autrement, le mépris de tout bien constituerait ce crime énorme, puisqu'il n'y a pas de bien qui ne puisse écarter l'homme du mal; mais il faut, pour commettre le péché contre l'Esprit saint, mépriser un de ces biens qui mènent directement à la pénitence et font obtenir le pardon des péchés.

3<sup>o</sup> Le péché qui s'est transmis du premier homme à toute la race hu-

(1) On dira peut-être : Ces raisonnements prouvent bien que la désobéissance renferme divers degrés de gravité, mais ils ne prouvent d'aucune façon qu'elle n'est pas le plus grave des péchés. A cela nous pouvons bien répondre que, si la désobéissance forme des péchés multiples et divers, on ne peut plus dire purement et simplement qu'elle est le plus grand

versis præceptorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientia gravior est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei: et hoc ideo dico, quis qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit; si tamen in aliquo potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravior esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens, quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti; et similiter peccatum quod directè pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid hujusmodi, gravior est (etiam semotà per intellectum inobedientia à peccato) quam esset illud peccatum in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quòd non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum: alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impedi à peccato; sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directè ducunt ad penitentiam et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quòd primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum

maine, ne fut pas la désobéissance considérée comme faute spéciale; ce fut l'orgueil, qui poussa ensuite notre père coupable à la désobéissance. Dans le passage objecté, saint Paul prend ce dernier mot, *désobéissance*, dans le sens large, en tant qu'il peut s'appliquer à tout péché.

## QUESTION CVI.

De la reconnaissance.

Viennent maintenant la reconnaissance et l'ingratitude (1).

On demande six choses sur la première de ces vertus : 1<sup>o</sup> La reconnaissance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ? 2<sup>o</sup> L'innocent doit-il à Dieu plus de reconnaissance que le pénitent ? 3<sup>o</sup> L'homme doit-il de la reconnaissance à tous ses bienfaiteurs ? 4<sup>o</sup> Doit-on compenser le bienfait aussitôt après l'avoir reçu ? 5<sup>o</sup> La compensation du bienfait a-t-elle pour règle l'effet ou l'affection du bienfaiteur ? 6<sup>o</sup> Enfin doit-on rendre dans la compensation plus qu'on n'a reçu dans le bienfait ?

des péchés; mais cette réflexion établit-elle d'une manière suffisante que la discussion de notre maître se rattache intimement au titre de l'article ? Le lecteur en jugera.

(1) Après avoir parlé des vertus théologales, notre saint auteur a passé aux vertus cardinales et il est arrivé à la justice.

Nous avons examiné la justice en elle-même dans le précédent volume, et nous sommes maintenant à la considérer dans les vertus qui s'y adjoignent comme compagnes.

Deux sortes de vertus s'adjoignent à la justice : les unes suivent le dû légal et ne rendent pas selon l'égalité, ce sont la religion, la piété filiale et le respect; les autres suivent le dû moral et rendent selon l'égalité, ce sont la reconnaissance, la vengeance, la vérité, l'amitié, la libéralité et l'équité.

Déjà notre maître nous a parlé de la religion, de la piété filiale et du respect; il lui reste donc à traiter de la reconnaissance, de la vengeance, de la vérité, de l'amitié, de la libéralité et de l'équité.

emanavit, non fuit inobedientia secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam procedit. Unde Aposto-	lus in verbis illis videtur accipere <i>inobedientiam</i> secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.
--	--

## QUESTIO CVI.

De gratia sive gratitudine, in sex articulis distincta.

Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitude.

Et circa gratiam queruntur sex : 1<sup>o</sup> Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. 2<sup>o</sup> Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrum innocens vel penitens. 3<sup>o</sup> Utrum

semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. 4<sup>o</sup> Utrum retributio gratiarum sit differenda. 5<sup>o</sup> Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum. 6<sup>o</sup> Utrum oporteat aliquam mercedem rependere.

## ARTICLE L

*La reconnaissance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?*

Il paroît que la reconnaissance n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres. 1° C'est de Dieu et de nos parents que nous recevons les plus grands bienfaits. Or l'honneur que nous rendons à Dieu appartient à la religion, et l'honneur que nous rendons à nos parents revient à la piété filiale. Donc la reconnaissance n'est pas une vertu distincte des autres.

2° La rétribution proportionnelle appartient, comme on le voit dans le Philosophe, *Ethic.*, V, 6, à la justice commutative. Or le tribut de la reconnaissance forme, et c'est encore le Péripatéticien qui le dit au même endroit, une sorte de rétribution. Donc la reconnaissance est un acte de la justice; donc elle n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres.

3° La compensation est nécessaire, toujours suivant le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 15, pour conserver l'amitié. Or l'amitié se rapporte à toutes les vertus pour lesquelles on aime l'homme. Donc la reconnaissance, ayant pour objet de compenser les bienfaits, n'est pas une vertu spéciale.

Mais Cicéron fait de la reconnaissance une partie de la justice (1).

(CONCLUSION. — La reconnaissance se distingue de la religion, de la piété filiale et du respect comme le moins se distingue du plus, le dernier du premier, l'imparfait du parfait.)

Nous avons plus d'une fois posé ce principe : autant il y a de causes distinctes du dû, autant l'on doit distinguer de vertus qui rendent le dû, de

(1) Cicéron, *Rhet.*, II, 36, définit la justice « une vertu qui rend à chacun ce qui lui est dû; » puis il ajoute : « Ce n'est pas l'opinion qui fait naître cette vertu; c'est la nature qui en produit toutes les parties, la religion, la piété, la reconnaissance.... » Plus loin, il dit : « La reconnaissance est une vertu qui renferme la volonté de compenser les témoignages d'amitié et les bienfaits reçus. »

## ARTICULUS L

*Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo et à parentibus accipimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Sed gratiæ redduntur ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum quæ pertinet ad gratitudi-

nem, est actus justitiæ; non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in VIII et IX *Ethic.* Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amat. Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Tullius ponit gratiam specialem justitiæ partem.

(CONCLUSIO. — Gratia quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus à religione et pietate et observantia distincta.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 104, art. 1), secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est

(1) De his etiam infra, qu. 107, art. 1; et et 1, 2, qu. 60, art. 1.

manière toutefois que le moins soit toujours renfermé dans le plus, l'imparfait dans le parfait (1). Or la première et la principale cause du dû se trouve en Dieu, parce qu'il est le premier principe de tous nos biens; la deuxième cause du dû se rencontre dans nos parents, parce qu'ils sont le principe prochain de notre existence et de notre éducation; la troisième cause se découvre dans les dignitaires, qui rendent à la communauté des bienfaits généraux; enfin la quatrième cause réside dans nos bienfaiteurs, qui nous rendent des bienfaits personnels et particuliers, nous imposant ainsi des obligations spéciales. Comme donc nous ne devons pas à nos bienfaiteurs tout ce que nous devons soit à Dieu, soit à nos parents, soit aux hommes revêtus de la dignité; après la religion qui rend le culte à Dieu, après la piété filiale qui honore les parents, après le respect qui révère les dignitaires; après ces vertus, dis-je, vient la reconnaissance qui paie la dette de la gratitude aux bienfaiteurs. Cette vertu se distingue des précédentes comme le moins se distingue du plus, l'imparfait du parfait, le dernier du premier.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme la religion est la piété par excellence, de même elle est la reconnaissance portée à son dernier terme de perfection; aussi avons-nous placé, précédemment, les actions de grâces rendues à Dieu dans le domaine de la religion.

2<sup>o</sup> La rétribution proportionnelle appartient à la justice commutative, quand elle est fondée sur le droit légal, en vertu d'un pacte stipulant qu'on rendra tant pour tant, telle chose pour telle autre chose; mais elle revient à la reconnaissance, quand elle repose sur un simple devoir d'honnêteté, lorsqu'on l'acquitte spontanément, de son propre mouvement, sans obligation rigoureuse. Voilà pourquoi Sénèque dit que les

(1) De manière que la religion renferme la piété filiale, la piété filiale le respect, et le respect la reconnaissance.

diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quòd semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primò et principaliter invenitur causa debiti, in eo quòd ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundariò autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium; tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt; quartò autem in aliquo benefactore, in quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quòd post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus, et pietatem, qua colimus parentes, et observantiam, qua

colimus personas dignitate præcellentes, est gratia sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguit à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia sive gratitudo; unde et gratiarum actio ad Deum, supra posita est inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundùm debitum legale, puta si pacto firmetur ut tantum tanto retribatur; sed ad virtutem gratiæ sive gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde et gratitudo est minus grata si sit

actes de gratitude sont moins agréables, quand ils sont commandés par un devoir impérieux, strictement (1).

3° Comme la véritable amitié repose sur la vertu, tout ce qui est contraire à la vertu détruit l'amitié, tout ce qui y est conforme la fait naître et la nourrit dans les cœurs. Ainsi la compensation des bienfaits conserve l'amitié, pourquoi ? précisément parce qu'elle appartient à la vertu de la reconnaissance.

## ARTICLE II.

*L'innocent est-il plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent ?*

Il paroît que l'innocent est plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent. 1° Plus est grand le don qu'on reçoit de Dieu, plus on doit lui rendre grâces. Or le don de l'innocence est plus grand que le don de la justice restituée. Donc l'innocent est plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent.

2° Nous devons à notre bienfaiteur, non-seulement la reconnaissance, mais encore l'amour. Or saint Augustin dit, *Confess.*, II, 7 : « Quel est l'homme qui, considérant sa foiblesse et sa corruption, oseroit attribuer à ses propres forces, pour moins vous aimer, ô mon Dieu ! l'innocence et la justice qu'il trouve en lui, comme s'il avoit eu moins besoin de votre miséricorde que les pécheurs dont vous remettez les fautes... Qu'il ne vous en aime donc pas moins ; bien mieux, qu'il vous en aime davantage ; car celui par lequel il me voit guéri de tant de maladies du péché, est celui qui l'a préservé des mêmes maux. » Donc l'âme innocente doit à Dieu plus de reconnaissance que l'âme pénitente.

3° Plus un bienfait gratuit est prolongé, plus il commande d'actions de

(1) Dans ce cas, ce sont des actes de justice, ni plus ni moins. Au reste, voici les paroles de Sénèque, *De beneficiis*, III, 7 : « La reconnaissance est digne d'honneur, mais elle cesse

coacta, ut Seneca dicit in lib. *De beneficiis*.

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impeditivum, et quicquid est virtuosum est amicitiae provocativum. Et secundum hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur, quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

### ARTICULUS II.

*Strictim magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam penitens.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam penitens. Quamvis enim aliquis majus donum à Deo percepit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum

innocentiae quam justitiae restitutae. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam penitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit in II *Confess.* (cap. 7) : « Quid hominum suam cogitans infirmitatem, audeat viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te ? » Et postea subdit : « Et ideo tantumdem, imò amplius te diligit, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. » Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam penitens.

3. Præterea, quantum gratuitum beneficium

graces. Or le bienfait de la grace divine est plus continu dans l'homme innocent que dans le pécheur pénitent; car saint Augustin dit, *ubi supra* : « Je reconnois que c'est votre grace et votre miséricorde, ô mon Dieu! qui a fait fondre mes péchés comme le soleil fait fondre la glace; je reconnois que c'est votre grace qui m'a préservé de tout le mal que je n'ai point fait, car qu'est-ce que je ne pouvois pas faire? Je confesse que je vous suis redevable, et du pardon des fautes que j'ai commises, et de l'omission de celles que j'ai évitées. » Donc l'innocence doit plus de gratitude à Dieu que la pénitence.

Mais il est écrit, *Luc*, VII, 47 : « Celui à qui on remet plus aime plus. » Donc celui-là doit pareillement avoir plus de reconnaissance (1).

(CONCLUSION. — Le don fait à l'innocent l'emporte sous le point de vue absolu, et le don fait au pénitent sous le point de vue relatif; et puisqu'on doit se mettre à ce dernier point de vue dans les actes humains, le pénitent doit rendre à Dieu plus d'actions de graces que l'innocent.)

Les actions de graces rendues sont relatives aux graces données : plus donc il a été donné de graces, plus d'actions de graces doivent être rendues. Or, vu que la grace est ce qu'on donne gratuitement, il peut être donné plus de graces pour deux raisons : parce qu'on donne davantage, et parce qu'on donne plus gratuitement. Sous le premier rapport, à l'égard de la quantité, l'innocent doit rendre plus d'actions de graces que le pénitent, parce que Dieu lui donne, toutes choses égales et considérées en

de l'être quand elle devient nécessaire. L'homme qui paie le tribut de la gratitude n'est-il pas plus loué que celui qui paie ses dettes ou qui rend un dépôt. Dès que nous faisons intervenir le devoir, l'obligation rigoureuse, la nécessité, nous terrassons les deux plus belles choses de la vie humaine, la reconnaissance et la bienfaisance. Quel sera le mérite de la bienfaisance et de la reconnaissance, si l'une vend ses bienfaits et si l'autre les paie nécessairement. »

(1) Voici le passage littéralement : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé; mais celui à qui on remet moins aime moins. » Notre saint auteur a écrit l'inverse : « Celui à qui on remet plus aime plus. » La vérité d'une de ces propositions entraîne la vérité de l'autre. D'ailleurs le divin Maître dit précédemment à Simon, *ibid.*, 41 et suiv. : « Un créancier avoit deux débiteurs; l'un lui devoit cinq cents deniers, l'autre cin-

est magis continuatum, tantò major pro eo debetor gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium, quàm in penitente; dicit enim Augustinus ibidem : « Gratia tua deputo et misericordiae tuae, quòd peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratia tua deputo et quæcumque non feci mala, quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci. » Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm penitens.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, VII : « Cui plus dimittitur, plus diligit. » Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

(CONCLUSIO. — Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm penitens, si ad gratiam ei datam attendatur; penitens verò magis quàm innocens, si dicatur gratia major quæ magis gratis datur.)

Respondeo dicendum, quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis : unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur; unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati; et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus bonum ei datur à Deo, et magis continuatum, cæteris partibus absolutè loquendo.



elles-mêmes, un bien plus grand et plus continu. Sous le second rapport, relativement à la gratuité, le pénitent doit rendre plus d'actions de grâces que l'innocent; car Dieu lui donne plus gratuitement, puisqu'il lui accorde la grâce quand il mérite la peine. Ainsi le don fait à l'innocent est plus grand quand on l'envisage absolument, dans sa nature; mais le don fait au pénitent l'emporte quand on le considère relativement, dans l'homme: de même un petit don a plus de prix pour un pauvre, qu'un grand n'en a pour un riche. Et comme les actes ont pour objet le particulier, quand on veut établir une règle de conduite, il faut considérer les choses relativement plutôt qu'absolument, dans leurs circonstances plutôt que dans leur nature; le pénitent doit donc rendre à Dieu plus d'actions de grâces que l'innocent.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

### ARTICLE III.

*L'homme doit-il rendre grâces à tous ses bienfaiteurs ?*

Il paraît que l'homme ne doit pas rendre grâces à tous ses bienfaiteurs.

1<sup>o</sup> L'homme peut faire du bien de même qu'il peut nuire à sa propre personne, d'après cette parole, *Eccl.*, XIV, 5: « Pour qui sera bon celui qui est mauvais pour lui-même? » Or on ne se doit point rendre grâces à soi-même; car les témoignages de reconnaissance, formant un acte transitif, supposent deux personnes. Donc l'homme ne doit pas rendre grâces à tous ses bienfaiteurs.

2<sup>o</sup> Les actions de grâces sont la reconnaissance et comme la compensation de la grâce reçue. Or les bienfaits ne sont pas toujours accordés avec grâce, mais souvent accompagnés de lenteurs, de refus, de reproches et

quante. N'est-ce pas de quoi payer leur dette, si la leur remis à tous les deux. Lequel l'aimer le plus? Simon répondit: Celui, je pense, à qui il a le plus remis. Jésus lui dit: Tu es bien jugé. »

Allo modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones permitens quam imponentis, quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo; cum enim esset dignus potest, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocenti sit (absolutè consideratum) majus, tamen donum quod datur permitenti est majus in comparatione ad ipsum: sicut etiam parvum donum pauperi datum, est ei majus quam diviti magnam. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in *M. Ethic.* de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

### ARTICULUS III.

*Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti. Potest enim aliquis sibi ipsi beneficere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud *Eccl.*, XIV: « Qui sibi nequior est, cui alii bonus erit? » Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni beneficienti debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum constantia,

d'injures qui en détruisent le prix. Donc on ne doit pas les hommages de la reconnaissance à tous ses bienfaiteurs.

3° On ne doit point de reconnaissance à celui qui cherche son avantage particulier. Or plusieurs rendent des bienfaits dans leur propre intérêt. Donc on ne doit aucune reconnaissance à ces sortes de bienfaiteurs.

4° L'esclave ne mérite aucune reconnaissance, parce qu'il appartient à son maître. Or les maîtres reçoivent quelquefois des bienfaits de leurs esclaves. Donc on ne doit pas les sentiments de la reconnaissance à tous ses bienfaiteurs.

5° Nul n'est tenu de faire ce qu'il ne peut faire utilement et honnêtement. Or on compenseroit quelquefois sans utilité le bienfait reçu, parce que le bienfaiteur est placé par la fortune au-dessus de tout besoin; d'autres fois on ne pourroit honnêtement lui rendre les hommages qu'on lui doit, parce qu'il est tombé dans des vices dégradants; souvent aussi la personne obligée peut, sous le coup de la pauvreté, se trouver hors d'état de payer la dette de la reconnaissance. Donc on n'est pas toujours tenu de compenser le bienfait reçu.

6° On ne doit pas faire, dans l'intérêt d'un autre, ce qui peut lui être nuisible plutôt qu'utile. Or la compensation du bienfait seroit quelquefois nuisible, ou du moins inutile au bienfaiteur. Donc on ne doit pas toujours compenser les bienfaits par les hommages de la reconnaissance.

Mais saint Paul écrit, I *Thess.*, V, 18 : « Rendez grâces en toutes choses (1). »

(CONCLUSION. — Puisque le bienfaiteur est comme tel cause et principe, celui qui reçoit le bienfait doit le ramener vers lui dans une juste compensation, par de légitimes actions de grâces.)

Les effets se replient naturellement et reviennent vers leur cause,

(1) Saint Thomas dit sur ce passage : « Dans la maladie comme dans la santé, dans l'adversité comme dans la prospérité, en tout rendez grâces à Dieu. » Et saint Chrysostôme,

et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratias reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficium esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit est in statu magno felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensatur pro suscepto beneficio; quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de vir-

tute in vitium, et sic videtur quod ei honestè recompensari non potest; quandoque etiam ille qui accipit beneficium pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper tenetur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Thessal.*, ult. : « In omnibus gratias agite. »

(CONCLUSIO. — Cum benefactor sit causa et principium quoddam beneficii, tenetur is cui bene fit suo benefactori gratias agere.

Respondeo dicendum, quod omnis effectus

parce qu'ils sont ordonnés à la fin de l'agent ; d'où l'Aréopagite dit, *De div. nom.*, I : « Dieu tourne toutes les choses vers lui-même, comme vers la cause de toutes les choses. » Or il est manifeste que le bienfaiteur est la cause du bienfait : donc l'ordre naturel exige que celui qui reçoit le bienfait le ramène vers son auteur, selon les convenances et la condition de l'un et de l'autre, dans une juste compensation, par de légitimes actions de grâces. Et, comme nous l'avons dit des parents dans une question précédente, la personne obligée doit à son bienfaiteur, par la nature des choses, l'honneur et la révérence, parce qu'il remplit à son égard les fonctions de principe ; puis elle lui doit accidentellement, en vertu des circonstances, le secours et la subvention, quand il est dans le besoin.

Je réponds aux arguments : 1° Sénèque dit, *De beneficiis*, V, 9 : « La libéralité, la clémence, la compassion, ne consistent point à se donner à soi-même, à se pardonner ses fautes, à s'affliger de ses propres maux ; mais elles consistent à remplir ces devoirs envers les autres. Semblablement quand on se fait du bien, l'on n'exerce pas la bienfaisance ; mais on suit l'impulsion de la nature, qui nous fait repousser les choses nuisibles et rechercher les choses utiles (1). » La gratitude et l'ingratitude n'existent pas entre l'homme et lui-même ; car il retient à son avantage ce qu'il se refuse, et ce qu'il se donne d'une main il se le prend de l'autre. Cependant les choses qu'on dit proprement des rapports de l'homme avec les autres hommes, on les dit improprement des rapports de l'homme avec lui-même, en considérant les diverses parties de son être comme des personnes distinctes. Cette remarque est du Philosophe, *Ethic.*, V.

2° Le cœur bon est plus touché du bien que du mal. Quand donc le

*Homil. X* : « Votre avantage vous dit avec l'Apôtre : Rendez grâces en toutes choses. Il vient de vous arriver un bien, rendez grâces à Dieu, vous mériterez d'en recevoir un autre. Un événement fâcheux vous a frappé, rendez grâces à Dieu, le mal se changera en bien. »

(1) Sénèque ajoute : « La bienfaisance élève l'homme vers la Divinité. Cependant qui le loue de s'être procuré des secours dans la maladie, de s'être arraché aux voleurs, aux flammes ? S'il exerce la reconnaissance envers lui-même, comment s'acquittera-t-il des devoirs

naturaliter ad suam causam convertitur ; unde Dionysius dicit, I cap. *De div. Nomin.*, quod « Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa ; » semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati : et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscipit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre dictum est supra (qu. 101, art. 2), benefactori quidem in quantum hujusmodi debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii ; sed per accidens debetur ei subventio vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Se-

neca dicit in lib. *De beneficiis* (lib. V, cap. 9), « sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis ; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed nature suae paret, quae movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua. » Unde in his quae sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo ; non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen, illa quae ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quae sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philosophus in V *Ethic.* (cap. ult.), in quantum scilicet accipiuntur diversae partes hominis sicut diversae personae.

Ad secundum dicendum, quod boni animi

bienfaiteur blesse les procédés, celui qui reçoit ses faveurs ne doit pas manquer à la reconnaissance pour autant; mais il en doit moins que si les égards et les prévenances avoient accompagné la bienfaisance, parce que le bienfait est moindre: «Car si l'empressement y ajoute beaucoup, dit Sénèque, *De beneficiis*, II, 6, la lenteur en ôte beaucoup aussi.»

3<sup>o</sup> Le même philosophe dit, *ibid.*, VI, 12: «C'est tout autre chose que le bienfaiteur donne dans son intérêt ou dans celui de son protégé, ou dans celui des deux tout à la fois. L'homme qui fait notre avantage en ne pensant qu'à lui, parce qu'il ne peut procurer son bien sans le nôtre, je le mets au même rang que le fermier qui engraisse son troupeau.» Et plus loin, *ibid.*, 13: «Toutefois, quand le bienfaiteur pense à deux personnes en m'unissant à lui, je serois ingrat., non pas seulement injuste, si je ne voyois avec bonheur que mon avantage a fait le sien; c'est le comble de la malignité de n'appeler bienfait que celui qui nuit à son auteur.»

4<sup>o</sup> «Quand l'esclave fait ce qu'on exige ordinairement des esclaves, dit encore Sénèque, *ibid.*, III, 21, c'est un devoir; quand il dépasse ces limites, c'est un bienfait; car dès qu'il va jusqu'à l'affection de l'amitié, cela ne s'appelle plus une œuvre servile.» Ainsi l'on doit de la reconnaissance aux serviteurs pour les choses qu'ils font au-delà de leurs obligations.

5<sup>o</sup> Le pauvre n'est pas ingrat, quand il fait ce qu'il peut. Comme le bienfait consiste plus dans l'affection que dans l'effet, de même la compensation s'accomplit surtout dans le sentiment. Voilà pourquoi Sénèque dit, *ibid. supra*, II, 22: «Celui qui reçoit le bienfait avec gratitude en paie pour ainsi dire le premier terme par cela même; mais quand on le reçoit de cette manière, on le fait connoître au grand jour, en proclamant partout les sentiments de son cœur.» Quelle que soit donc la fortune et quelle impose? Quand il se la prouve par des actes, c'est encore un bienfait qu'il s'accorde.»

est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo, si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens à gratiarum actione cessare; minus tamen quam si modo debite præstitisset, quia etiam beneficium minus est; quia ut Seneca dicit in lib. *De beneficiis* (lib. II, cap. 6), «multam celeritas fecit, multam abstulit mora.»

Ad tertium dicendum, quod sicut Seneca dicit in VI *De beneficiis* (cap. 12), «multum interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit.» Et mox (cap. 13): «Si modò me in consortium admisit, si duos cogilavit, ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeo hoc illi profuisse, quod proderat mihi; summa malignitatis est

non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.»

Ad quartum dicendum, quod sicut Seneca dicit in III *De beneficiis* (cap. 21), «quandiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est; ubi plusquam quod servo necesse est, beneficium est, ubi enim in affectum amici transit, desinit vocari ministerium.» Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratæ sunt habende.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 22): «Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit; quod gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus; quod non ite-

la haute position du bienfaiteur, on peut toujours lui rendre le bien pour le bien par la révérence et les hommages : « Aux personnages éminents la rétribution de l'honneur, dit le Philosophe grec, *Ethic.*, VIII; aux pauvres la rétribution du lucre. » Et le Moraliste latin, *ubi supra*, VI, 29 : « Plusieurs choses peuvent servir à payer la dette de la reconnaissance : le conseil fidèle, l'assiduité prévenante, les paroles honnêtes et agréables sans adulation. » Le protégé ne doit donc pas désirer que son bienfaiteur tombe dans l'indigence et la misère, afin de pouvoir lui témoigner effectivement sa gratitude : « Si vous désiriez une pareille infortune à votre ennemi, ce vœu seroit inhumain; combien donc plus ne le seroit-il pas, si vous la souhaitiez à celui qui vous a comblé de biens (1) ? » Enfin, quand notre bienfaiteur est tombé dans le mal, nous devons lui témoigner notre reconnaissance par des actes conformes à ses besoins, en nous efforçant de le ramener au bien; si son cœur est irrémédiablement corrompu par le vice, ses affections sont changées, et de ce moment changent aussi les devoirs de la reconnaissance. Cependant nous devons, sans blesser toutefois les convenances, garder la mémoire de ses bienfaits (2).

(1) La gratitude renferme trois degrés. Le premier degré, se trouvant dans le cœur, est le sentiment qui aime et reconnaît le bienfait; c'est l'affection qui se félicite de l'avoir reçu; c'est, d'après la définition de Cicéron, la vertu qui a la volonté de le compenser. Le second degré consiste dans la manifestation de ce sentiment, il exalte la munificence et la générosité du bienfaiteur, il célèbre ses louanges et sa gloire. Enfin le troisième degré réalise ces paroles par les actes; il compense le bienfait reçu, rendant affection pour affection, don pour don, bien pour bien. Ainsi sentiment existant dans le cœur, affection tendre et délicate touchée par le bienfait, reconnaissance proprement dite : premier degré; puis manifestation de ce sentiment par la parole, hommages et respects rendus au bienfaiteur, actions de grâces : deuxième degré; enfin les remerciements traduits en actions, les bons offices rendus, compensation du bienfait : troisième degré.

Cela peut nous aider à comprendre deux choses. Notre maître révérend nous a dit que la reconnaissance consiste principalement dans l'affection : c'est que l'affection, ou si l'on veut la gratitude produit l'action de grâces et la compensation du bienfait. Ensuite nous avons vu que l'homme le plus pauvre peut témoigner au plus riche sa reconnaissance : en effet, il peut toujours pratiquer cette vertu dans ses deux premiers degrés, en payant la dette de la gratitude et de l'action de grâces.

(2) Ces principes doivent être un peu modifiés de nos jours. Dans le moyen-âge, l'infamie

tantum audiente, sed ubique testatur. » Ex hoc patet quòd quantumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficij fieri, per exhibitionem reverentiæ et honoris; unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.* (cap. ult.), quòd « superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri; » et Seneca dicit in VI *De beneficiis* (cap. 29) : « Nulla sunt per quæ, quequid debemus, vendere et felicibus possumus : fidele consilium, assidua conversatio, acerno comis et sine adulatione jocosus. » Et ideo oportet ut homo optet indigentiam ejus seu miseriam qui beneficium dedit, ad hoc quòd beneficium recom-

pensetur; quia ut Seneca dicit in VI *De beneficiis* (cap. 28), « si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum; quantum inhumanitas ei optas cui beneficium debes? » Si autem ille qui beneficium dedit in prius mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem (1) reducatur si sit possibile; si autem sit insanabilis propter malliam, tunc a iter est affectus quàm prius erat, et ideo non debetur ei recompensatio beneficij sicut prius. Et tamen quantum fieri potest salvâ honestate, memoria debet haberi præstiti beneficij, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.*

(1) Non ad utilitatem, sicut prius exemplaria quædam.

6<sup>o</sup> Comme nous le disions tout à l'heure, la compensation du bienfait dépend principalement de l'affection. Elle doit donc s'accomplir pour l'avantage du bienfaiteur; mais si son incurie la fait plus tard tourner à son détriment, on ne peut l'imputer au protégé : « Je dois payer le tribut de la reconnaissance, dit Sénèque, *De beneficiis*, VII, 19; mais je ne suis point tenu de le conserver quand je l'ai payé. »

#### ARTICLE IV.

*Doit-on compenser le bienfait aussitôt après l'avoir reçu ?*

Il paroît qu'on doit compenser le bienfait aussitôt après l'avoir reçu. 1<sup>o</sup> Quand on doit une chose sans condition de terme, on est tenu de la payer sans délai. Or on doit la compensation du bienfait, et le temps de l'acquitter n'est pas prescrit. Donc on doit compenser le bienfait aussitôt après l'avoir reçu.

2<sup>o</sup> Plus le bien est fait avec ferveur, plus il est méritoire. Or la ferveur n'admet pas le délai dans l'accomplissement du devoir. Donc la compensation du bienfait est d'autant plus méritoire qu'elle est plus prompte.

3<sup>o</sup> Sénèque dit, *De beneficiis*, II, 5 : « Le vrai bienfaiteur donne promptement et de bon cœur (1). » Or la compensation doit égaler le bienfait. Donc elle doit se faire sans retard.

Mais le même moraliste, Sénèque dit, *ibid.*, IV, *prop. fin.* : « Celui s'attachoit à la violation de tous les préceptes évangéliques, de la justice, de l'honneur, de la fidélité, du respect envers les parents, de l'obéissance à l'autorité; aujourd'hui, dans les pays civilisés, on est parfaitement honorable pourvu qu'on n'ait pas eu la maladresse de se faire condamner au bague. Dans ce siècle donc, lorsqu'on habite chez un peuple qui marche à la tête de la civilisation moderne, on doit acquitter les devoirs de la reconnaissance envers tout le monde, si ce n'est envers les repris de justice.

(1) Ce grand moraliste ajoute : « La bienveillance se presse; qui fait volontiers fait promptement... Vouloir tard, ce n'est pas vouloir.... Quand vous m'apportez un secours tardif, vous perdez deux choses, le temps et le droit à mon amitié.... Autant vous différez, autant vous ôtez au bienfait. »

Ad sextum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 5), recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis; si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca ñcit in VII *De beneficiis* (cap. 19) : « Reddendum mihi est, non servandum cum reddidero, ac tuendum. »

#### ARTICULUS IV.

*Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus aliæ certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis

terminus præscriptus recompensationi beneficiorum, quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. 3). Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quantò aliquod bonum fit ex majori animi fervore, tantò videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quòd homo nullis moras adhibeat in faciendis quòd debet. Ergo videtur esse laudabilius quòd statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 5), quòd « proprium benefactoris est libenter et citò facere. » Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est, quòd Seneca dicit in IV *De beneficiis* (prope finem) : « Qui festinat reddere,

qui se hâte de rendre le bienfait, n'a pas les sentiments de l'homme reconnaissant, mais du débiteur. »

(CONCLUSION. — Il faut compenser le bienfait tout de suite par le sentiment, et dans le temps favorable par les actions.)

La compensation renferme deux choses qui sont dans le bienfait : l'affection et le don. Sous le rapport de l'affection, dans les sentiments du cœur, la compensation doit se faire tout de suite; d'où Sénèque dit, *ubi supra*, II, 35 : « Si vous voulez vous acquitter du bienfait, recevez-le de bonne grace et plein de reconnaissance. » Relativement au don, pour les choses qui prouvent les sentiments du cœur, il faut attendre le temps où la compensation peut être utile au bienfaiteur; si, prévenant les circonstances favorables, on se hâte de rendre présent pour présent, la compensation n'est plus un acte de vertu, mais l'acquittement d'une dette qu'on supporte avec peine. Voilà pourquoi le moraliste latin dit encore, *ibid.* : « Celui qui veut payer trop tôt, doit à regret; celui qui doit à regret le bienfait reçu, est un ingrat. »

Je réponds aux arguments : 1° On doit rendre sans délai le dû légal; autrement on n'observeroit pas l'égalité de la justice, puisqu'on retiendrait le bien d'un autre contre sa volonté. Mais le dû moral dépend de l'honnêteté du débiteur; il faut donc le rendre dans le temps favorable, comme le demande la rectitude de la vertu.

2° La ferveur de la volonté n'est une vertu qu'autant qu'elle est réglée par la raison. Quand donc l'ardeur impatiente prévient le temps convenable, elle n'a aucun mérite.

3° Le bienfait ne doit ni devancer ni laisser passer le temps favorable, c'est aussi là ce que doit faire la compensation du bienfait (1).

(1) Sénèque dit, *ibid.*, IV, 40 : « De même qu'on ne doit pas toujours recevoir le bienfait, ainsi l'on ne doit pas le rendre toujours. Si vous refusez de m'en payer la dette quand je le veux, vous seriez ingrat : combien plus ne l'êtes-vous pas, quand vous me forcez d'en

non animum habet grati hominis, sed debitoris. »

(CONCLUSIO. — Non nisi secundum animi affectum oportet statim beneficium recompensare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum; ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum recompensatio statim fieri debet; unde Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 35) : « Vis reddere beneficium? benignè accipe. » Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna; si autem non convenienti tempore statim velit aliquid munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in IV *De beneficiis*

(ubi suprâ), ei nimis citò cupit solvere, invitum debet; qui invitum debet, ingratus est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd debitum legale est statim solventium; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis; et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quòd exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo, si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quòd beneficia etiam sunt opportuno tempore danda, et tunc non est ampliùs tardandum cum opportunum tempus advenerit; et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

## ARTICLE V.

*La compensation du bienfait a-t-elle pour règle l'effet ou l'affection du bienfaiteur?*

Il paroit que la compensation a pour règle l'effet, et non l'affection du bienfaiteur. 1<sup>o</sup> La compensation est exigée par le bienfait. Or le bienfait, comme l'indique ce nom même, est un effet. Donc la compensation du bienfait a pour règle l'effet, et non l'affection du bienfaiteur.

2<sup>o</sup> La reconnaissance qui compense les bienfaits, est une partie de la justice. Or la justice commande l'égalité entre la chose donnée et la chose rendue. Donc la compensation doit prendre pour mesure les actes plutôt que les sentiments du bienfaiteur.

3<sup>o</sup> On ne sauroit suivre pour règle une chose qu'on ne connoît pas. Or Dieu seul connoît les sentiments intérieurs. Donc les sentiments ne peuvent être la mesure de la compensation, mais seulement les actes.

Mais Sénèque dit, *De beneficiis*, I, 7 : « Souvent un léger service rendu de bonne grace, une petite chose donnée volontiers, oblige plus qu'un plus grand bienfait. »

(CONCLUSION. — Dans le domaine de la justice et de l'amitié utile, la compensation du bienfait suit pour règle les actes du bienfaiteur; mais elle se mesure sur son affection dans la sphère de l'amitié honnête et de la reconnaissance.)

La compensation du bienfait peut appartenir à trois vertus, à la justice, à la reconnaissance et à l'amitié. D'abord elle appartient à la justice, vouloir le paiement? Attendez. Pourquoi ne voulez-vous pas que mon bienfait reste dans vos mains? pourquoi souffrez-vous d'être mon débiteur? pourquoi me traitez-vous comme un usurier? » Et 42 : « Celui qui donne a le droit de fixer le temps où l'on doit lui rendre. Attendez. — Mais, direz-vous, si je ne trouve aucune occasion favorable de m'acquitter, je vous devrai toujours. — Oui, vous me devez toujours; mais vous me devez franchement, loyalement, volontiers; vous serez heureux de voir mon dépôt dans vos mains. Celui-là se

## ARTICULUS V.

*Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

1. Præterea, gratia quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quàm affectus beneficientis.

2. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorum affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

Sed contra est, quod Seneca dicit in *I De beneficiis* (cap. 7) : « Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnificè, et qui exiguum tribuit, sed libenter. »

(CONCLUSIO. — Recompensatio quæ fit secundum justitiæ vel utilem amicitiam, secundum effectum magis quàm secundum affectum attendenda est; in honesta autem amicitia et gratia magis secundum affectum.)

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiæ, ad gratiæ, et ad amicitiam. Ad justitiæ quidem pertinet quando recom-



quand elle implique l'idée du dû légal, comme dans le prêt et dans les transactions pareilles; alors elle doit se faire d'après la valeur et la quantité de la chose donnée. Ensuite la compensation appartient à l'amitié, comme aussi à la reconnaissance, quand elle renferme l'idée du dû moral; mais elle est soumise à des règles différentes, suivant qu'elle tombe sous l'empire de la première ou de la seconde de ces vertus. Dans le domaine de l'amitié, c'est le principe de ce sentiment qui lui trace sa règle de conduite: quand l'amitié a l'utile pour cause, la compensation doit se mesurer sur l'avantage qu'on a retiré du bienfait; quand l'amitié repose sur l'honnête, la compensation doit suivre l'affection du bienfaiteur, ses sentiments, son élection; car c'est là ce qui constitue fondamentalement la vertu, selon le Philosophe. Maintenant, dans la sphère de la gratitude, comme cette vertu concerne le bienfait dans ce qu'il a de gratuit (c'est-à-dire de propre à l'affection), la compensation doit se régler aussi d'après les sentiments plutôt que d'après les actes du bienfaiteur.

Je réponds aux arguments: 1° Les actes moraux dépendent de la volonté. Lors donc qu'on envisage le bienfait comme un acte moral, digne d'éloge et méritant compensation, il consiste sous le rapport matériel dans l'effet; mais au point de vue formel, c'est la volonté qui le constitue principalement. Voilà pourquoi Sénèque dit, *De beneficiis*, I, 6: « Le bienfait ne consiste pas dans la chose faite ou donnée, mais dans les sentiments qui commandent de la donner ou de la faire. »

2° La gratitude est une partie de la justice, non qu'elle en forme une espèce, mais parce qu'elle s'y ramène par réduction. Rien n'exige donc que ces deux vertus suivent la même idée du dû.

repent d'avoir accepté le bienfait, qui rougit de ne pas l'avoir rendu. Puisque vous n'avez pas trouvé indigne de recevoir mon bien, pourquoi jugez-vous indigne de le garder? » Et 43: « Il n'y a pas moins de grandeur à garder le bienfait qu'à le rendre. Il ne faut donc pas se hâter d'en acquitter le tribut prématurément; car devancer le temps favorable est une aussi grande faute que de le laisser passer. »

pensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et in aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundum quod habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiam oportet respectum haberi ad amicitiam causam: unde in amicitia utilis, debet recompensatio fieri secundum utilitatem quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitia autem honesti, debet in recompensatione haberi respectus ad electionem sive ad affectum dantis, quia hoc precipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII *Ethic.* (cap. 13 vel 15). Et similiter quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum (quod quidem pertinet

ad affectum), ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in I *De beneficiis*: « Beneficium non in eo quod sit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. »

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est (qu. 80). Unde non oportet quod eadem ratio debita attendatur in utraque virtute.

3<sup>o</sup> Dieu seul voit les sentiments du cœur en eux-mêmes; mais l'homme peut les voir dans les signes qui les manifestent. Nous connoissons donc l'affection de notre bienfaiteur par la manière dont il nous oblige, par l'empressement qu'il met à venir à notre secours et par la joie qu'il éprouve de nous faire du bien.

## ARTICLE VI.

*Faut-il rendre dans la compensation plus qu'on n'a reçu dans le bienfait?*

Il paroît qu'il ne faut pas rendre dans la compensation plus qu'on n'a reçu dans le bienfait. 1<sup>o</sup> Nous ne saurions égaler dans la compensation, comme l'enseigne le Philosophe, les bienfaits que nous avons reçus de certaines personnes, par exemple de nos parents. Or « La vertu n'est pas tenue, selon l'axiôme, d'aller à l'impossible. » Donc on n'est pas obligé de rendre, dans la compensation, plus qu'on n'a reçu dans le bienfait.

2<sup>o</sup> Si l'homme obligé rendoit dans la compensation plus qu'il n'a reçu, il feroit lui-même un bienfait. Or un bienfait nouveau réclame une compensation nouvelle. Donc le premier bienfaiteur compensé devoit à son tour donner plus qu'il n'a reçu de la reconnaissance, ainsi de suite, toujours, indéfiniment. Mais la vertu ne doit pas aller à l'infini, parce que « l'infini détruit la nature du bien, » dit le Philosophe, *Meth.*, II, 8. Donc la compensation ne doit pas dépasser le bienfait reçu.

3<sup>o</sup> La justice consiste dans l'égalité. Or, d'un côté, plus forme excès comparativement à l'égalité; d'une autre part, l'excès est vicieux dans toute vertu. Donc c'est un vice contraire à la justice que de rendre plus qu'on n'a reçu.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 8: « On doit payer la dette du bien-

Ad tertium dicendum, quòd affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundùm quòd per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, putà quia gaudenter et promptè aliquis beneficium impendit.

## ARTICULUS VI.

*Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione beneficii, quàm suscepit in beneficio.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur duòd non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quàm suscepit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.* Sed « virtus non conatur ad impossibile. » Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare, et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia « infinitum aufert naturam boni, » ut dicitur in II *Metaphys.* (text. 8). Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptam beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cùm ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*: « Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursus ipsum incipere; » quod quidem

fait, et la payer encore, » c'est-à-dire aller au-delà. Donc on doit rendre quelque chose de plus qu'on n'a reçu.

(CONCLUSION. — Comme le bienfaiteur, en donnant gratuitement, a dépassé ses obligations rigoureuses; ainsi l'obligé doit, par devoir d'honnêteté, aller au-delà de ce qu'il a reçu, en rendant quelque chose de gratuit.)

Comme il résulte des discussions précédentes, la compensation du bienfait trouve sa règle et sa mesure dans la volonté du bienfaiteur. Or le bienfaiteur, et c'est là son plus grand mérite, a voulu protéger, secourir, donner gratuitement, quand rien ne le commandoit, au-delà de ses obligations; donc celui qui a reçu le bienfait doit, par devoir d'honnêteté, aller au-delà de ce qu'il a reçu, rendre quelque chose gratuitement. Eh bien, tant qu'il ne dépasse pas les limites du bienfait, tant qu'il donne moins ou seulement l'égal, il ne fait rien gratuitement; mais il rend ce qu'il a reçu, il paie sa dette, voilà tout. Donc la reconnaissance doit autant que possible, dans la compensation, rendre plus qu'elle n'a reçu.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme on l'a vu dans le dernier article, la compensation doit suivre l'effet moins que l'affection. Si, dans le bienfait reçu des parents, nous considérons l'effet, c'est-à-dire l'existence et la vie, sans doute le fils ne peut, comme le remarque le Philosophe, rendre au père rien d'égal : mais si nous envisageons la volonté de l'un et de l'autre, Sénèque dit avec raison que le fils peut donner au père quelque chose de plus grand; et quand il ne le pourroit pas, la seule volonté de le faire l'acquitteroit encore de la dette de la reconnaissance (1).

(1) Voici les principaux passages de Sénèque, *De beneficiis*, III, 29 : « Vous me dites : Le fils a reçu du père la faculté même de donner. — Cela est vrai sous un rapport; mais s'ensuit-il qu'il ne puisse lui rendre plus qu'il n'en a reçu? Sans doute les êtres ne dépassent jamais beaucoup leur principe, parce que les causes sont comme les semences des choses et les produisent par leurs plus petites parties; mais il est des êtres qui s'élèvent au-dessus de leur principe. » Chap. 30 : « Je suis né de mon père, dites-vous encore. — Cela est toujours vrai : mais considérez la vie en elle-même; voyez combien elle est une chose petite, foible,

fit, dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quòd aliquid majus faciat.

(CONCLUSIO. — Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodò acquet, sed superet acceptum beneficium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3 et 4), recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem beneficientis. In qua quidem præcipuè hoc commendabile videtur, quòd gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur : et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu

recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratis recompensatio semper tendit ut pro suo possit aliquid majus retribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 5), in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quàm effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius à parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit (ubi supra); si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuents, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in III *De beneficiis*; si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

2<sup>o</sup> Le devoir de la gratitude dérive de la charité. Or plus on paie à la charité, plus on lui doit, conformément à cette parole, *Rom.*, XIII, 8 : « Ne devez rien à personne que l'amour mutuel (1). » Il ne répugne donc pas que l'obligation de la gratitude soit sans terme, ne s'éteigne jamais.

3<sup>o</sup> Comme la justice, vertu cardinale, suit l'égalité des choses, ainsi la reconnaissance, vertu morale, a pour règle l'égalité des volontés. De même donc que le bienfaiteur donne sans y être obligé, par une volonté prévenante et gratuite, semblablement le protégé doit donner quelque chose par générosité, au-delà de ses obligations.

débile, incertaine; elle est le commencement du bien ou du mal, tout au plus le premier degré du bien, mais elle n'est pas de tous les biens le plus grand. Voyez, d'une autre part, ce que j'ai fait à mon père : je l'ai aimé, servi, protégé, comblé d'hommages; je lui ai procuré une vie aisée, pleine de douceurs et de délices, entourée d'honneur et de gloire. Me direz-vous encore : Tout cela, vous l'avez fait à l'aide d'un présent de votre père? Vous auriez raison, si la naissance suffisait à elle seule pour faire tout cela; mais la vie n'est pas la millième partie de ce qu'il faut pour bien vivre : ne vous attribuez donc pas des choses que je n'aurois pu faire sans votre don, il est vrai, mais qui n'ont pas été produites par votre don. Croyez que je vous ai rendu vie pour vie; bien plus, mon présent surpasse le vôtre : car je ne vous ai pas donné, moi, pour mon propre plaisir, mais pour vous faire plaisir à vous-même. » Chap. 35 : « La bienfaisance peut être vaincue, lorsqu'on peut lui rendre un plus grand service que celui qu'on en a reçu. Or le père a donné la vie au fils; le fils peut rendre au père la vie vingt fois, en le délivrant vingt fois de la mort. »

Sénèque a raison quand il envisage le bienfait du côté de la volonté qui donne; mais il a manifestement tort quand il se met au point de vue de la chose donnée. Il peut arriver que le fils aime plus que le père, mais le père communique au fils ce qu'il y a de plus précieux. Donner une seule fois la vie, c'est plus que d'arracher mille fois à la mort; car avant la conception je n'avois la vie d'aucune manière, mais après la mort je la garde au-delà du trépas. Combien l'homme ne doit-il pas simer celle qui est « l'os de ses os, la chair de sa chair! » Cependant cette compagne qu'il reçoit de la main de Dieu l'aide seulement à perpétuer sa vie dans une personne qui lui devient toujours plus étrangère à travers les générations; mais l'auteur de ses jours lui a donné, l'on ne sauroit trop le redire, une vie qui doit lui appartenir éternellement à lui-même, dans sa propre personne. Aimez votre père : il est après Dieu votre plus grand bienfaiteur.

(1) C'est-à-dire : Acquitez-vous envers vos frères de tout ce que vous leur devez, et ne demeurez redevables envers personne que de l'amour qu'on se doit les uns aux autres; libérez-vous de toutes vos dettes, et ne devez que la charité dont les exigences sont continues et réclament toujours. Mais pourquoi cela? pourquoi les dettes de la charité sont-elles inextinguibles? pourquoi croissent-elles à mesure qu'on les diminue davantage? C'est que l'amour fait naître l'amour. Comme la flamme physique devient plus active et plus ardente, quand plusieurs corps combustibles se renvoient réciproquement le calorique, ainsi le feu de la charité s'embrace davantage lorsqu'il va s'éteignant sur lui-même d'un cœur dans un autre cœur. L'amour appelle un bienfait; puis ce premier bienfait, réveillant l'amour à son tour, en provoque un deuxième, puis un troisième, un quatrième, ainsi de suite, toujours, sans cesse, indéfiniment.

Ad secundum dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur; quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundùm ibid. *ad Rom.*, XIII : « Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. » Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum, ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum : ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscipit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

## QUESTION CVII.

## De l'ingratitude.

Parlons maintenant du vice dont on vient de lire le nom.

On demande quatre choses sur ce vice : 1° L'ingratitude est-elle toujours un péché? 2° Est-elle un péché spécial? 3° Est-elle toujours un péché mortel? 4° L'ingrat doit-il être privé des bienfaits?

## ARTICLE I.

*L'ingratitude est-elle toujours un péché?*

Il paroît que l'ingratitude n'est pas toujours un péché. 1° Sénèque dit, *De beneficiis*, III, 1 : « Celui-là est un ingrat, qui ne rend pas le bienfait. » Or on ne pourroit rendre le bienfait sans péché dans certaines circonstances, par exemple lorsqu'on a été aidé dans le mal. Puis donc que ce n'est pas pécher que de s'abstenir du péché, l'ingratitude n'en est pas toujours un.

2° Tout péché est au pouvoir de l'homme et dépend du libre arbitre ; car, ainsi que le dit saint Augustin, *De lib. arb.*, III, 17 : « Nul ne pèche dans ce qu'il ne peut éviter. » Or dans certaines conjonctures, comme lorsqu'il n'a pas de quoi compenser le service reçu, l'homme ne sauroit éviter le péché d'ingratitude ; d'ailleurs l'oubli n'est pas en notre pouvoir, et cependant Sénèque dit, *ibid.*, 1 : « Le plus ingrat de tous est celui qui oublie le bienfait. » Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

3° Celui qui ne veut pas devoir une chose ne pèche pas pour autant ;

## QUÆSTIO CVII.

*De ingratitude, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ingratitude.

El circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ingratitude semper sit peccatum. 2° Utrùm ingratitude sit peccatum speciale. 3° Utrùm omnis ingratitude sit peccatum mortale. 4° Utrùm ingratiss sint beneficia subtrahenda.

## ARTICULUS I.

*Utrùm ingratitude sit semper peccatum.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ingratitude non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in III *De beneficiis* (cap. 1), quòd « ingratus est qui non reddit beneficium. » Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium, nisi peccando, putà si auxiliatus

est homini ad peccandum. Cùm ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quòd ingratitude non sit semper peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundùm Augustinum (lib. III *De libero arbit.*, cap. 17, et lib. I *Retract.*, cap. 1), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitude vitare, putà cùm non habet unde reddat ; oblivio etiam non est in potestate nostra, cùm tamen Seneca dicat in III *De beneficiis* (cap. 1), quòd « ingrattissimus omnium est qui oblitus est. » Ergo ingratitude non est semper peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non

(1) De his etiam infrà, qu. 162, art. 4, ad 3.

car saint Paul nous dit, *Rom.*, XIII, 8 : « Ne devez rien à personne. » Or « celui qui doit le bienfait à regret, dit Sénèque, *ibid.*, IV, vers. fin., est un ingrat. » Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

Mais saint Paul met l'ingratitude parmi les autres péchés, quand il dit, II *Timothée*, III, 2 : « Rebelles à leurs parents, ingrats, souillés de crimes, » etc.

(CONCLUSION. — L'ingratitude, étant contraire à la reconnaissance, est toujours un péché.)

Comme on l'a vu dans la dernière question, le devoir de la reconnaissance est un devoir de l'honnêteté, qui appartient à la vertu. Or une chose est péché par cela même qu'elle est contraire à la vertu; donc toute ingratitude est un péché.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La reconnaissance a le bienfait pour objet. Or celui qui aide à faire le mal n'accorde pas un bienfait, mais une chose nuisible. On ne lui doit donc aucune reconnaissance, à moins qu'il n'ait le mérite de la bonne volonté, parce qu'il a cru aider à faire le bien et non le mal; mais, dans cette circonstance, il ne faut pas accomplir la compensation dans le domaine du bienfait, en aidant à pécher à son tour; car alors on rendroit le mal et non le bien, ce qui est contraire à la reconnaissance.

2<sup>o</sup> L'impossibilité ne peut excuser du péché d'ingratitude; car la volonté suffit seule, comme on l'a déjà dit, pour accomplir le devoir de la reconnaissance. Quant à l'oubli, il faut distinguer : ou il vient d'une cause naturelle, et pour lors il ne dépend pas de la volonté; ou bien il provient de la négligence, et dès-lors il forme lui-même le péché d'ingratitude : Car « on n'a pas pensé souvent à rendre le bienfait, dit Sénèque, *ubi supra*, III, 10, quand on a oublié ce devoir. »

vult aliquid debere, secundum illud Apostoli, ad *Rom.*, XIII : « Nemini quidquam debeatis. » Sed « qui invitus debet, ingratus est, » ut Seneca dicit in IV *De beneficiis* (prope finem, ut supra). Ergo non semper ingratitude est peccatum.

Sed contra est quod II ad *Timoth.*, III, ingratitude connumeratur aliis peccatis, cum dicitur : « Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, » etc.

(CONCLUSIO. — Quævis ingratitude, cum gratitudini adversetur, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (qu. 106, art. 4 et 6), debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti : unde manifestum est quod omnis ingratitude est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxi-

liatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus dum credit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum; sed tunc non debetur talis recompensatio, ut adjuvetur ad peccandum, quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum, quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitude excusatur; ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (qu. 106, art. 6). Oblivio autem beneficii ad ingratitude non pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit : ut enim dicit Seneca in III *De beneficiis* (cap. 10), « apparet illum non sæpè de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. »

3° Le devoir de la reconnaissance dérive du devoir de la charité, dont personne ne doit désirer l'affranchissement. Quand donc on supporte à regret le devoir de la gratitude, c'est qu'on manque d'amour pour son bienfaiteur.

## ARTICLE II.

*L'ingratitude est-elle un péché spécial ?*

Il paroît que l'ingratitude n'est pas un péché spécial. 1° Quiconque pèche, agit contre Dieu, le bienfaiteur suprême. Or agir contre son bienfaiteur, c'est commettre le péché d'ingratitude. Donc l'ingratitude est tout péché; donc elle n'est pas un péché spécial.

2° Le péché spécial ne se trouve pas dans divers genres de péchés. Or l'ingratitude peut se trouver dans divers genres de péchés; car on peut commettre la calomnie, le vol et d'autres actions mauvaises contre son bienfaiteur. Donc l'ingratitude n'est pas un péché particulier.

3° Sénèque dit, *De beneficiis*, III, 1 : « Ingrat est celui qui dissimule le bienfait, plus ingrat celui qui ne le rend pas, le plus ingrat de tous, celui qui l'oublie. » Or ces trois choses n'appartiennent pas à une seule et même espèce du péché. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

Mais l'ingratitude est contraire à la gratitude, qui forme une vertu particulière. Donc elle est un péché spécial.

(CONCLUSION. — Puisque la gratitude forme une vertu particulière, l'ingratitude est un péché spécial, qui renferme divers degrés.)

Le vice se nomme du côté du défaut, en niant la vertu, parce qu'il lui est plus opposé sous ce rapport que sous celui de l'excès; ainsi l'illibéralité est plus contraire à la libéralité que la prodigalité. Or le vice peut

Ad tertium dicendum, quòd debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quòd aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

## ARTICULUS II.

*Utrùm ingratitude sit speciale peccatum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ingratitude non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitude. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, puta si quis benefactori detrahat,

si quis furetur, vel aliquid hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit in III *De beneficiis* (cap. 1) : « Ingratus est qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratus qui non oblitus est. » Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

Sed contra est, quòd ingratitude opponitur gratitudini sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

(CONCLUSIO. — Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitude adversatur, ita ingratitude speciale peccatum est in varios distinctum gradus vel modos.)

Respondeo dicendum, quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur, sicut illiberalitas magis opponitur libera-

(1) De his etiam infra, qu. 82, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 22, art. 2, questione. 1.

bien aller contre la gratitude par excès, ce qu'il fait en compensant le bienfait quand et par quoi l'on ne doit pas le compenser; mais il est plus contraire à la reconnaissance par défaut, d'autant plus que cette vertu tend, comme on l'a dit ailleurs, à dépasser le bien reçu. Donc l'ingratitude se nomme proprement du côté du défaut, en niant la gratitude (1). Eh bien, le défaut, la privation se spécifie d'après l'entité contraire; car la cécité et la surdité, par exemple, diffèrent selon la différence de la vue et de l'ouïe : comme donc la gratitude ou la reconnaissance forme une vertu particulière, de même l'ingratitude est un péché spécial. Cependant ce péché renferme divers degrés qui répondent à ceux de la gratitude. La première chose que fait la gratitude, c'est de reconnaître le bienfait reçu; la deuxième, de le louer, d'en rendre grâces; puis la troisième, d'en payer la dette en temps et lieu, selon ses moyens. Mais, comme le dernier dans l'action devient le premier dans l'omission (2), le premier degré de l'ingratitude par défaut, c'est de ne pas rendre le bienfait; le deuxième, de ne point le louer, de le dissimuler comme si on ne l'avait pas reçu; puis le troisième, celui qui renferme la plus grande faute, de

(1) Le vice s'écarte de la vertu par défaut ou par excès : quand par défaut, il exclut la vertu sans réserve et ne lui ressemble en rien; quand par excès, il dépasse la vertu et lui ressemble sous quelque rapport. Le vice est donc plus contraire à la vertu lorsqu'il s'en éloigne par défaut, que lorsqu'il s'en éloigne par excès. Eh bien, l'idée du vice consiste dans sa contrariété à la vertu : si donc l'on veut en exprimer la vraie nature, il faut le nommer du côté du défaut, par la négation de la vertu; voilà pourquoi l'on dit « la religion et l'irreligion, la piété et l'impïété, l'obéissance et la désobéissance, la pureté et l'impureté ».

Suivant qu'on prend le contraire de la reconnaissance par défaut ou par excès, l'on a l'ingratitude négative et l'ingratitude positive. La première omet les devoirs de la reconnaissance; la seconde les accomplit dans le mal : celle-là ne rend, ni ne loue, ni ne reconnaît le bienfait; celle-ci le compense par le mal, le déprécie et le représente comme une injure. Nous laissons à notre auteur le soin de nous expliquer cela.

(2) La dernière chose que fait la vertu est la plus parfaite et la plus difficile; c'est donc celle-là que le vice doit omettre la première : ainsi, dans l'action, on apprend d'abord à connaître la vérité, puis on s'y attache par l'amour, puis on la pratique : « Car il faut, dit saint Paul, *Hebr.*, XI, 6, que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est; » par contre, dans l'omission, on commence par négliger les choses que la vérité commande, puis on en conçoit la haine, puis on la méconnoît, on la nie : car on n'attaque jamais le symbole sans avoir fait brèche au décalogue.

litati quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum, putà si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quàm debet, ut ex dictis patet; sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis (ut supra habitum est) in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitude nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundùm habitam oppositam; differunt enim cœcitas et surditas secundùm differentiam visus et auditus : unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita

etiam ingratitude est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundùm ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur : in qua primum est quòd homo acceptam beneficium recognoscat; secundum est quòd laudet et gratias agat; tertium est quòd retribuat pro loco et tempore secundùm suam facultatem. Sed quia « quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, » ideo primus ingritudinis gradus est, ut homo beneficium non retribuât; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quòd non recognos-



ne point le reconnoître soit en l'oubliant, soit en le niant, soit autrement. Et comme la négation renferme l'affirmation contraire, dans l'ingratitude par excès, le premier degré consiste à rendre le mal pour le bien; le deuxième, à blâmer le bienfait; le troisième, à le représenter comme une injure (1).

Je réponds aux arguments : 1° Tous les péchés renferment une ingratitude matérielle envers Dieu, parce qu'ils comprennent un acte qui appartient au plus monstrueux des vices; mais l'ingratitude formelle implique le mépris du bienfait, et dès-lors elle est un péché spécial.

2° L'idée formelle d'un péché particulier peut se trouver matériellement dans plusieurs genres de péchés, et voilà ce qui arrive pour l'ingratitude.

3° Les trois choses signalées dans l'objection sont les trois degrés d'un seul péché particulier.

### ARTICLE III.

*L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel ?*

Il paroît que l'ingratitude est toujours un péché mortel. 1° C'est à Dieu que l'on doit le plus de reconnaissance. Or on ne commet pas le crime d'ingratitude envers Dieu par le péché véniel; car, autrement, tous les hommes seroient ingrats envers le Créateur. Donc l'ingratitude implique toujours un péché mortel.

2° Si le péché est mortel, c'est qu'il est contraire à la charité. Or l'in-

(1) Sénèque dit ; *De beneficiis*, II, 24 et 25 : « Il y a trois choses qui rendent ingrat : l'orgueil, l'avidité et l'envie. Chacun est un Juge complaisant pour soi-même ; chacun s'attribue tous les mérites, et ne croit jamais être estimé son juste prix. Il m'a donné cela, dit-on ; mais quand ! Combien ne m'a-t-il pas fait attendre ! J'aurois obtenu cent fois plus, si je m'étois attaché à tel ou tel. Ce n'est pas là ce que j'attendois. Après tant de peines et de travaux, tant de services et de dévouement, je suis rejeté dans la foule ! L'avidité ne parle guère autrement. Tout ce qu'on peut lui donner n'est jamais assez ; plus elle a, plus elle veut avoir ; plus elle est haut placée, plus elle veut monter. Les honneurs ne la rassasient pas plus que l'argent. Ce qu'elle auroit regardé hier comme un rêve insensé, n'est plus rien aujourd'hui

cat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione oppositâ intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitude gradum pertinet quod aliquis retribuât mala pro bonis ; ad secundum, quod beneficium vituperet ; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitude ad Deum, in quantum scilicet facit homo aliquid potest ad ingratitude pertinere ; formaliter autem ingratitude est quando actualiter beneficium contemnitur, et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri ; et secundum hoc in multis generi-

bus peccatorum invenitur ingratitude ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

### ARTICULUS III.

*Utrum ingratitude semper sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ingratitude semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitude est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est (qu. 24, art. 2). Sed ingratitude

gratitude est contraire à la charité; car c'est la charité qui impose, comme nous l'avons vu, le devoir de la reconnaissance. Donc l'ingratitude est toujours un péché mortel.

3<sup>o</sup> Sénèque dit, *De beneficiis*, II, 10 : « Le bienfait impose deux devoirs contraires à celui qui le donne et à celui qui le reçoit : le premier doit l'oublier tout de suite; le second, jamais. » Or, d'une part, si le bienfaiteur doit oublier et taire le bienfait, c'est pour cacher le péché d'ingratitude que pourroit commettre la personne obligée; d'une autre part, ce péché ne devoit pas être caché s'il étoit léger. Donc l'ingratitude est toujours un péché mortel.

Mais d'un autre côté, l'on ne doit fournir à personne l'occasion de pécher mortellement. Or Sénèque dit, *ubi supra*, 9 : « Il faut quelquefois donner de telle sorte, que le protégé ne connoisse pas l'auteur du bienfait; » ce qui est manifestement fournir l'occasion de commettre l'ingratitude. Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché mortel.

(CONCLUSION. — L'ingratitude est un péché mortel ou véniel, selon les circonstances qui l'accompagnent.)

Comme nous l'avons vu dans le dernier article, on commet l'ingratitude de deux manières : par omission et par action. On est ingrat par omission, quand on néglige de reconnoître le bienfait, de le louer ou de le compenser. Cette omission n'est pas toujours un péché mortel. En effet la reconnaissance veut, comme nous l'avons dit aussi, que l'obligé rende quelque chose gratuitement, au-delà de ses obligations rigoureuses; il ne pêche donc pas mortellement, quand il omet ce devoir; mais comme il obéit à la négligence ou qu'il suit une disposition peu vertueuse, il com-  
qu'elle l'a obtenu; elle ne rend pas grâces du tribunaat qu'on vient de lui donner, mais elle soupire après le consulat... L'envie est plus injuste encore, et les comparaisons qu'elle établit versent du fiel dans son cœur : Il m'a donné cela, dit-elle; mais il a donné plus à celui-ci, plutôt à celui-là; ces injustes préférences m'outragent... »

contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (qu. 106, art. 1, ad 3, et art. 6, ad 2). Ergo ingratitude semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 10) : « Hæc beneficii inter duos lex est : alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam. » Sed propter hoc (ut videtur) debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret si ingratitude esset leve peccatum. Ergo ingratitude semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit ibidem (cap. 9), « interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec à quo acceperit sciat; » quod videtur viam ingritudinis reci-

pianti præbere. Ergo ingratitude non semper est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Ingratitude pro diversitate circumstantiarum, interdum letale, interdum veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quod sicut ex supra dictis patet (art. 2), ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo per solam omissionem, puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale. Quia, ut supra dictum est (qu. 106, art. 6), debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat ad quod non tenetur : et ideo, si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen corrigere

met une faute légère. Cependant l'ingratitude dont nous parlons peut former un péché mortel, soit par le mépris du bienfait, soit par la condition du bienfaiteur lorsque le mérite qui le distingue ou la nécessité qu'il éprouve réclame impérieusement en sa faveur la dette de la reconnaissance. Ensuite on est ingrat par action lorsque, non content d'omettre les devoirs de la reconnaissance, on fait le contraire. Ce péché est tantôt mortel, tantôt véniel, selon la nature des actes dont on se rend coupable. Ajoutons seulement que l'ingratitude commise par un péché grave est complète, consommée; mais celle qui résulte d'une faute légère ne renferme pas toute l'idée de son espèce (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le péché véniel n'implique pas l'idée complète d'ingratitude envers Dieu; mais il en renferme un certain degré, parce qu'il empêche un acte qui rend hommage au Créateur.

2° L'ingratitude commise par le péché véniel n'est pas contre la charité, mais en dehors; car elle ne détruit pas l'habitude de ce divin amour, mais elle en exclut un acte.

3° Sénèque dit lui-même, *ubi supra*, VII, 23 : « Quand nous disons que l'auteur du bienfait doit l'oublier, on se tromperoit en pensant que nous lui interdisons le souvenir d'une chose honnête; mais quand nous disons : Il ne doit pas se rappeler le bienfait, cela veut dire qu'il ne doit pas l'annoncer sur les toits, le publier avec emphase. »

4° Quand on ne connoît pas l'auteur du bienfait, on n'est pas ingrat de ne point s'acquitter envers lui, pourvu qu'on soit disposé de lui payer la

(1) On pèche mortellement par ingratitude négative, lorsqu'on méprise avec une pleine advertance, d'un entier consentement, un bienfait considérable, lorsqu'on blesse grièvement son bienfaiteur en omettant les devoirs de la reconnaissance, ou qu'on lui refuse son secours et son appui dans une grande nécessité.

Ensuite on pèche mortellement par ingratitude positive, lorsqu'on rend un mal grave pour le bien, une offense brutale pour la prévenance charitable, une injure blessante pour le bienfait.

quòd etiam talis ingratitude sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quòd ingratitude quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingritudinis rationem; illa verò quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingritudinis rationem; habet

tamen aliquid ingritudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quòd ingratitude quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsum; quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quòd idem Seneca dicit in VII *De beneficiis* (cap. 23) : « Errat si quis existimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excusare nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ; cum ergo dicimus : *Meminisse non debet*, hoc volumus intelligi : Prædicare non debet, nec jactare. »

Ad quartum dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non est ingratus si beneficium non

dette de la reconnaissance si on le connoissoit. D'une autre part, il est quelquefois louable de laisser ignorer à son protégé la main qui le secourt : cette discrétion prévient la vaine gloire, et c'est ainsi que saint Nicolas jeta secrètement de l'or dans une maison pour éviter les louanges des hommes (1); d'ailleurs on ajoute au bienfait, en ménageant la honte de l'indigence.

#### ARTICLE IV.

##### *L'ingrat doit-il être privé des bienfaits ?*

Il paroît que l'ingrat doit être privé des bienfaits. 1<sup>o</sup> Il est écrit, *Sag.*, XVI, 29 : « L'espérance de l'ingrat se fondra comme la glace de l'hiver. » Or l'ingrat ne perdrait pas l'espérance, s'il devoit continuer de recevoir les bienfaits. Donc il faut l'en priver.

2<sup>o</sup> On ne doit donner à personne l'occasion de pécher. Or l'ingrat trouve dans les bienfaits l'occasion de violer les devoirs de la reconnaissance. Donc on ne doit point lui accorder ses bienfaits.

3<sup>o</sup> « On est puni par où l'on a péché, » dit l'Écriture, *Sag.*, XI, 17. Or l'ingrat pèche en violant les devoirs que les bienfaits lui imposent. Donc on doit lui retirer ces bienfaits.

Mais l'Évangile dit, *Luc*, VI, 35 : « Le Très-Haut est bon pour les ingrats et pour les méchants. » Or nous devons être les enfants de Dieu, en l'imitant, comme l'Écriture le fait voir au même endroit (2). Donc nous ne devons pas priver les ingrats de nos bienfaits.

(1) Saint Nicolas vouloit doter des filles pauvres, quand il jeta ainsi de l'or dans les maisons par la fenêtre. Ces faits sont rapportés dans le *Bréviaire romain*, 6 décembre.

Sénèque raconte un fait semblable ; il dit, *De beneficiis*, II, 10 : « Arcesilas avoit un ami pauvre, qui ne pouvoit se faire soigner convenablement dans une maladie ; il mit dans son lit, sous le coussin, une bourse pleine d'argent ; grâces à cette invention, l'indigence, qui se dérobait aux regards, trouva le bienfait plutôt qu'elle ne le regret. »

(2) *Ibid.* : « Aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans en rien espérer ; et votre

recompenset, dummodo sit paratus recompensare si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitiationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens, vitare voluit humanum favorem ; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quòd consultit verecundis ejus qui beneficium accipit.

#### ARTICULUS IV.

##### *Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim *Sap.*, XVI : « Ingrati spes tanquam hybernalis glaciæ tabescet. » Non autem ejus spes tabe-

ceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingrati tudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, « in quo quis peccat, per hoc et torquetur, » ut dicitur *Sap.*, XI. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, VI, quòd « Altissimus benignus est super ingratos et malos. » Sed ejus per imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

(1) De his etiam infra, qu. 122, art. 5, ad 4.

(CONCLUSION. — L'ingrat mérite qu'on lui retire ses bienfaits; mais on doit les continuer quelque temps, pour le ramener aux devoirs de la reconnaissance.)

Il y a deux choses à considérer dans la conduite qu'il faut tenir à l'égard de l'ingrat : ce que l'ingrat lui-même mérite de souffrir, et ce que le bienfaiteur doit faire. Sous le premier rapport, il est clair que l'ingrat mérite d'être privé des bienfaits qu'on lui accordeait. Sous le second point de vue, le bienfaiteur doit, d'abord, ne pas croire facilement à l'ingratitude : « Celui qui ne rend pas le bienfait n'est pas toujours ingrat, » dit Sénèque, *De beneficiis*, III, 7; car il peut ne pas avoir eu les moyens ou l'occasion de payer la dette de la reconnaissance. Ensuite le bienfaiteur doit avoir le désir de rendre l'ingrat reconnaissant; et s'il n'y a pas réussi par un premier bienfait, il peut y réussir par un second; mais quand les largesses multipliées ne font que le rendre plus coupable en multipliant les méfaits de son ingratitude, il faut fermer la main et cesser de lui faire des dons particuliers.

Je répons aux arguments : 1<sup>o</sup> Dans le passage objecté, l'écrivain sacré part du premier point de vue que nous signalions tout à l'heure, en examinant ce que l'ingrat mérite de souffrir.

2<sup>o</sup> Répandre des bienfaits sur un ingrat, ce n'est pas lui donner l'occasion de pécher, mais d'accomplir les devoirs de la gratitude et de l'amour; que s'il en prend, lui, l'occasion de fouler aux pieds la reconnaissance, on ne peut l'imputer au bienfaiteur.

3<sup>o</sup> Quand nos bienfaits rencontrent des ingrats, nous ne devons pas nous poser tout de suite en vengeur sévère, mais plutôt devenir un charitable médecin, nous efforçant de guérir l'ingratitude par des faveurs réitérées.

récompense sera grande, et vous serez les fils du Très-Haut, qui est bon pour les ingrats et pour les méchants. »

(CONCLUSIO. — Quamquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitude, convenientius tamen est tantisper ingratum benefacere, dum à tali vitio quoquo modo respiciant.)

Respondeo dicendum, quòd circa ingratum duo consideranda sunt. Primò quidem quid est quod ipse dignus sit pati, et sic certum est quòd meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficium facere : primò namque non debet esse facilis ad ingratitude judicandam, quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit (lib. III *De beneficiis*, cap. 7), « qui non reddidit, gratus est; » quia fortè non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quòd de ingrato gratum faciat; quod si

non potest primo beneficio facere, fortè faciet secundo; si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitude augeat et pejor fiat, debet à beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur, quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris; si verò ille qui accipit ingratitude exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitude, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitude sanet.

## QUESTION CVIII.

De la vengeance.

On demande quatre choses ici : 1<sup>o</sup> La vengeance est-elle permise? 2<sup>o</sup> Est-elle une vertu? 3<sup>o</sup> Doit-elle s'accomplir par les peines usitées parmi les hommes? 4<sup>o</sup> Doit-elle s'exercer contre ceux qui font le mal involontairement?

## ARTICLE I.

*La vengeance est-elle permise?*

Il paroît que la vengeance n'est pas permise (1). 1<sup>o</sup> Quiconque usurpe une chose qui appartient à Dieu, pèche. Or la vengeance appartient à Dieu; car le Seigneur dit, *Deuter.*, XXXII, 35 : « A moi la vengeance, et je l'accomplirai (2). » Donc la vengeance n'est pas permise.

2<sup>o</sup> On ne tolère pas celui dont on se venge. Or on doit tolérer les méchants; car saint Grégoire commentant, *Cant.* II, 2 : « Comme le lis

(1) La nature met au fond de notre être une inclination qui nous porte à repousser les choses nuisibles; l'habitude développe, fortifie, perfectionne cette inclination; nous repoussons le mal soit pour pourvoir à notre conservation, soit pour punir l'injustice, soit pour satisfaire notre ressentiment : voilà la vengeance.

La vengeance se prend de trois manières. Dans le sens général, saint Thomas la définit d'après saint Augustin, d'après Cicéron, l'acte par lequel nous repoussons sous l'empire de la nature les choses nuisibles. Entendue de cette sorte, la vengeance a pour objet le mal commis ou non commis.

Dans le sens large, elle ne concerne que le mal commis, et notre maître la définit l'acte par lequel nous repoussons le mal qu'on nous fait par la punition de son auteur. Sous ce rapport, la vengeance est licite ou illicite suivant les sentiments qui l'inspirent et les circonstances qui l'accompagnent.

Enfin dans le sens étroit, elle est toujours illicite, et l'on peut la définir l'acte par lequel nous repoussons l'injure reçue pour satisfaire notre ressentiment.

Les auteurs modernes et notre langue prennent presque toujours la vengeance dans le sens étroit; les anciens philosophes et le prince des théologiens la considèrent ordinairement dans le sens large et dans le sens général.

(2) Saint Paul cite ce mot dans le passage suivant, *Rom.*, XII, 19 : « Ne vous vengez

## QUÆSTIO CVIII.

*De vindicatione, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vindicatione. Circa hoc quærentur quatuor : 1<sup>o</sup> Utrum vindictio sit licita. 2<sup>o</sup> Utrum sit specialis virtus. 3<sup>o</sup> De modo vindicandi. 4<sup>o</sup> In quos sit vindicta exercenda.

## ARTICULUS I.

*Utrum vindictio sit licita.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod

vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum; dicitur enim *Deuter.*, XXXII, secundum aliam litteram (id est editionem 70): « Mihi vindicta, et ego retribuam. » Ergo non omnis vindictio est licita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi, quia super illud *Cant.*, II : « Sicut liliium inter spi-

(1) De his etiam infrâ, qu. 158, art. 3; ut et III part., qu. 15, art. 9; et qu. 12, de male,

entre les épines, » dit *Homil.* XXXVIII : « Celui-là n'est pas bon, qui ne peut tolérer les méchants. » Donc on ne doit pas se venger des méchants.

3° La vengeance s'accomplit par les châtimens. Or, d'un côté, les châtimens produisent la crainte servile; d'une autre part, la loi nouvelle n'est pas une loi de crainte, mais d'amour, comme le dit saint Augustin, *Contra Adam.*, XVII. Donc la vengeance n'est pas permise, du moins sous la loi nouvelle.

4° Ce qu'on appelle se venger, c'est punir l'injure qu'on a reçue. Or le juge lui-même n'a pas le droit de punir les torts commis contre lui-même; car saint Chrysostôme, expliquant *Matth.* IV, 3 et suiv., dit, *Homil.* V : « Apprenons de notre divin modèle à souffrir patiemment les injures qu'on nous fait à nous-mêmes; mais ne souffrons pas même dans la parole les injures qu'on fait à Dieu (1). » Donc il n'est pas permis de se venger.

5° Le péché de la multitude est plus nuisible que le péché d'un seul, conformément à cette parole, *Eccl.*, XXVI, 5 et suiv. : « Mon cœur a craint trois choses.... : la haine injuste de toute une ville, la sédition d'un peuple et la calomnie mensongère. » Or on ne doit pas tirer vengeance du péché de la multitude; car expliquant *Matth.*, XIII, 29 : « Laissez-les croître l'un et l'autre, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le froment, » La Glose dit : « Il ne faut excommunier ni la multitude ni le prince. » Donc on ne doit pas, à plus forte raison, exercer la vengeance contre le péché d'un seul.

Mais nous ne devons attendre de Dieu que des choses bonnes et perpoint vous-mêmes, mes bien-aimés, mais laissez agir la colère de Dieu, car il est écrit : A moi la vengeance, et je l'accomplirai, dit le Seigneur. »

(1) Lorsque le tentateur dit à Jésus : Commande à ces pierres de devenir des pains, et précipite-toi du haut du temple, le Fils de Dieu se contenta de repousser ces suggestions perfides; mais quand le démon lui dit, après l'avoir porté sur une haute montagne et lui montrant tous les royaumes du monde, *ubi supra*, 9 : « Je te donnerai tout cela si, te proster-

nas, » dicit Glossa : « Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. » Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit, *Contra Adamantium* (cap. 17). Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se, qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus super *Matth.* : « Discamus exemplo Christi nostras injurias magna-

nimitur sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre. » Ergo vindicta videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum; dicitur enim *Eccl.*, XXVI : « A tribus timuit cor meum, delaturam civitatis, et collectionem populi, etc. » Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud *Matth.*, XIII : « Sinite utraque crescere, ne fortè eradicetis triticum, » dicit Glossa, quod « multitudo non est excommunicanda, nec princeps. » Ergo nec alia vindicta est licita.

Sed contra : nihil est expectandum à Deo,

art. 1, tum in corp., tum ad 8 et ad 14, et art. 3, ad 5; et *ad Rom.*, XII, lect. 3, col. 5, 6 et 7.

mises. Or nous devons attendre de Dieu la vengeance de nos ennemis car, après avoir dit qu'un juge inique finit par faire justice à une femme parce qu'elle l'avoit importuné pendant longtemps, le Sauveur ajoute. *Luc.*, XVIII, 7 : « Et Dieu ne vengeroit point ses élus, qui crient vers lui jour et nuit ! » Donc la vengeance n'est ni mauvaise en elle-même, ni toujours défendue.

(CONCLUSION. — La vengeance est défendue, quand elle vient de la colère; elle est permise, quand elle a son principe dans la charité.)

La vengeance s'accomplit par un mal pénal infligé au coupable. Il faut donc considérer, pour savoir si elle est permise ou non, la volonté de celui qui l'exerce. Quand son intention se porte principalement sur le mal qu'il fait subir, quand elle s'y arrête comme dans son dernier terme, la vengeance est illicite; car se réjouir du mal d'autrui, c'est le propre de la haine, sentiment contraire à la charité qui aime tous les hommes. Vainement dirait-il qu'il veut le mal de celui qui l'a fait injustement à son égard; car il ne nous est pas permis de haïr celui qui nous hait; nous ne devons pas pécher contre notre frère parce qu'il a péché contre nous; ce seroit là nous laisser vaincre par le mal; ce que nous défend saint Paul disant, *Rom.*, XII, 21 : « Ne soyez pas vaincus par le mal, mais vainquez le mal par le bien. » Ensuite lorsque son intention se porte principalement sur un bien qu'il espère d'obtenir par la punition; lorsqu'il veut corriger le coupable, ou du moins l'empêcher de faire le mal; lorsqu'il se propose d'assurer le repos des autres, de conserver l'ordre de la justice ou de procurer la gloire de Dieu, dans ce cas la vengeance est permise, si d'ailleurs elle observe les règles qui lui sont prescrites.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Lorsqu'on exerce la vengeance et la punant, tu m'adores, » le Seigneur lui répondit avec indignation : « Arrière, Satan; car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et le serviras lui seul. » Voilà comment l'exemple de notre divin modèle nous apprend à souffrir patiemment les injures faites à nous-mêmes, mais à repousser avec zèle les injures faites à Dieu.

nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo; dicitur enim *Luc.*, XVIII : « Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte ? » quasi diceret : « Imò faciet. » Ergo vindicta non est per se mala et illicita.

(CONCLUSIO. — Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem illicita est, non autem si procedat ex charitate.)

Respondeo dicendum, quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat quia omnes homines debemus

diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi injustè intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quòd odit se odientem; non enim debet homo in alium peccare propter hoc quòd ille peccavit prius in ipsum; hoc enim est « vinci à malo, » quod Apostolus prohibet, *ad Rom.*, XII, diceas : « Noli vinci à malo, sed vince in bono malum. » Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis, putà ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus, et ad quietem aliorum, et ad justitiam conservationem, et ad Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exer-



nition contre les méchants selon le rang qu'on occupe dans la hiérarchie sociale, on n'usurpe pas une chose qui appartient à Dieu, mais on use du pouvoir qu'on a reçu de sa providence; car saint Paul dit du Souverain temporel, *Rom.*, XIII, 4: « Il est le ministre de Dieu, le vengeur dans sa colère contre celui qui fait le mal. » Mais quand on accomplit la vengeance contre l'ordre établi de Dieu, on usurpe un droit qui n'appartient qu'à Dieu, et l'on pèche.

2° Les bons tolèrent les méchants, de quelle manière? Ils supportent les injures qui s'adressent à eux, mais ils ne souffrent point les injures qui blessent Dieu ou le prochain; car saint Chrysostôme dit, *Super Matth.*, ubi supra: « C'est une chose louable de souffrir patiemment les injures que l'on reçoit soi-même, mais c'est une impiété de tolérer les injures faites à Dieu. »

3° L'Evangile est une loi d'amour. Ceux donc qui font le bien sous l'impulsion de l'amour (et ceux-là seuls appartiennent proprement à l'Evangile) ne doivent pas être intimidés par les peines; mais il faut contenir par la crainte des châtimens ceux que la charité ne retient pas dans le bien, d'autant plus que pour appartenir au corps, ils n'appartiennent pas à l'ame de l'Eglise.

4° Lorsque l'injure dont il est personnellement victime retombe sur Dieu et sur l'Eglise, le chrétien doit venger son propre affront: ainsi le prophète Elie fit tomber le feu du ciel sur les soldats qui venoient l'arrêter, *IV Rois*, I, 2 et suiv.; Elisée maudit les enfants qui se moquoient de lui, *ibid.*, II, 23 et suiv.; et le pape Sylvère excommunia ceux qui l'avoient envoyé en exil, *XXIII*, quest. 4, cap. *Guilisarius* (1). Mais

(1) Ochozias, roi de Juda, étant tombé de la fenêtre de son palais, envoya plusieurs de ses gens consulter Béalzébud pour savoir s'il relèveroit de maladie. Elie, se portant au-devant de la députation, leur dit, comme s'il avoit parlé au roi, *IV Rois*, I, 3 et suiv.: « Est-ce qu'il n'y a pas un Dieu dans Israël, que vous allez consulter Béalzébud, le dieu d'Accaron? C'est pourquoi le Seigneur dit: Vous ne relèverez point du lit où vous êtes couché, mais vous mourrez très-certainement. » Lorsqu'il apprit ces paroles, Ochozias envoya un capitaine avec

cet in malos, non usurpat sibi quod est Dei, sed utitur potestate sibi divinitus concessa; dicitur enim *ad Rom.*, XIII, de principe terreno, quod « Dei minister est, vindex in iram ei qui malè agit. » Si autem præter ordinem divina institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur à bonis in hoc quod ab eis proprias injurias patienter sustinent secundum quod oportet, non autem tolerant eos ut sustineant injurias Dei et proximorum; dicit enim Chrysostomus *super Matth.*: « In propriis injuriis esse quampiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium. »

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est

lex amoris. Et ideo illis qui ex amore bonum operantur (qui soli propriè ad Evangelium pertinent), non est timor incutiendus per poenas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum, qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod injuria que infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam; et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci, sicut patet de Elia qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur *IV Reg.*, I; et similiter Elisæus maledixit pueris eum iridentibus, ut habetur *IV Reg.*, II; et Sylverius Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur *XXIII*, qu. 4.

quand l'injure n'atteint que sa personne ou qu'il la considère sous ce rapport, le chrétien doit, quand l'utilité le commande, la supporter patiemment; car les préceptes qui commandent la patience dans le support des injures doivent s'entendre des dispositions du cœur, comme le dit saint Augustin, *De serm. Domini in monte*, I, 34.

5<sup>o</sup> Quand toute la multitude a fait le mal, son crime doit être puni par la vengeance, soit sur tout le peuple, comme le Seigneur engloutit les Egyptiens dans la mer Rouge, *Exode XIV*, 23 et suiv., et fit périr tous les habitants de Sodome; soit sur une grande partie du peuple, comme il arriva dans la punition de ceux qui avoient adoré le veau d'or; toutefois, si l'on espéroit la conversion d'un grand nombre, il faudroit faire tomber, pour effrayer les autres, la sévérité du châtement sur les principaux chefs, ainsi que Dieu fit pendre les princes du peuple pour son péché, *Nombres*, XXV, 40 (1). Quand le mal n'a pas été commis par toute la multitude, mais par une partie, alors, si l'on peut séparer les bons des méchants, on doit exercer la vindicte de la justice sur les coupables, à moins que leur châtement ne dût occasionner un grand scandale; car il

cinquante hommes pour arrêter Elie, qui étoit sur la montagne. Le capitaine dit au prophète, *ibid.*, 9 : « Homme de Dieu, le roi vous commande de descendre. Elie lui répondit : Si je suis homme de Dieu, que le feu descende du ciel et vous dévore avec vos cinquante hommes. Aussitôt le feu du ciel descendit, et dévora le capitaine avec les cinquante hommes qui étoient avec lui. » Un deuxième détachement de cinquante hommes, s'étant comporté de la même manière, éprouva le même sort. Un troisième capitaine, envoyé à la tête d'une troisième escorte, dit à Elie, *ibid.*, 13 : « Homme de Dieu, sauvez-moi la vie, et sauvez-la de même à vos serviteurs qui sont avec moi. » Il fut épargné, lui et sa suite. On voit que les deux premiers détachements périrent, parce que leurs chefs insultèrent le Ciel dans le saint prophète, en disant à Elie : Tout homme de Dieu que tu es, tu vas te soumettre aux ordres du roi ! —

Voici le second fait, *ibid.*, II, 23 : « Elisée vint à Bethel. Comme il marchoit dans le chemin, de petits enfants étant sortis de la ville, se raillèrent de lui, disant : Monte, tête chauve; monte, tête chauve! Elisée, regardant de leur côté, les maudit au nom du Seigneur. En même temps deux ours sortirent du bois, se jetèrent sur cette troupe d'enfants et en déchirèrent quarante-deux. » Tout le pays reconnoissoit Elisée, qui avoit fait plusieurs miracles et plusieurs prédictions, pour prophète revêtu de la science et de la force d'en haut; et saint Augustin dit que les habitants de Bethel avoient envoyé leurs enfants pour l'insulter à cause de sa piété, comme homme de Dieu.

(1) *Ubi supra*, 1 et suiv. : « Israël demouroit à Settim, et le peuple tomba dans la fornication avec les filles de Moab. Elles appelèrent les Israélites à leurs sacrifices, et ils en man-

In quantum verò injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat; hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. I, cap. 34 ac deinceps).

Ad quintum dicendum, quòd quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda, vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, ut habetur *Exod.*, XIV,

et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet *Exod.*, XXXII, in pœna eorum qui vitulum adoraverunt; quandoque verò si spectetur multorum correctio, debet securitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principiores, quibus punitis cæteri terreantur, sicut Dominus, *Num.*, XXV, mandavit suspendi principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc possit sine scandalo

faudroit, dans cette hypothèse, épargner le peuple en usant d'indulgence. Disons la même chose du prince qui gouverne la nation; si l'on ne pouvoit le punir sans scandaliser les sujets, on devroit tolérer son crime, pourvu qu'il ne nuisit pas à la multitude, soit sous le rapport spirituel, soit sous le rapport temporel, plus que ne pourroit le faire le scandale que l'on redoute.

## ARTICLE II.

*La vengeance est-elle une vertu spéciale distincte des autres?*

Il paroît que la vengeance n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres. 1° Comme on récompense les bons du bien qu'ils font, de même on punit les méchants du mal qu'ils commettent. Or la rémunération des bons n'appartient pas à une vertu spéciale, mais elle est un acte de la justice commutative. Donc la vengeance n'est pas non plus une vertu spéciale.

2° On ne doit point assigner une vertu spéciale à tel ou tel genre d'actions, lorsque l'homme y est suffisamment disposé par les autres vertus. Or la force et le zèle disposent suffisamment l'homme à venger le mal. Donc il ne faut pas faire de la vengeance une vertu particulière.

gèrent. Ils adorèrent leurs dieux, et Israël se consacra au culte de Béalphégor. C'est pourquoi le Seigneur, étant irrité, dit à Moïse : Prenez tous les princes du peuple et pendez-les à des potences en plein jour, afin que ma fureur ne tombe pas sur Israël. Moïse dit donc aux juges d'Israël : Que chacun tue ceux de ses proches, qui se sont consacrés au culte de Béalphégor. » —

On sait comment Dieu fit périr les Egyptiens dans la mer rouge, les habitants de Sodome par le feu du ciel et trois mille ou vingt-trois mille Juifs après l'adoration du veau d'or.

Trouvera-t-on ces châtimens trop sévères? A-t-on donc oublié que l'homme sujet à l'erreur n'est pas le juge de la justice infallible, et qu'il peut l'être moins aujourd'hui que jamais? Désarmer les bons pour fortifier les méchants : tel est le principal moyen du libéralisme moderne, et toutes les libertés qu'il proclame ne profitent qu'au crime. Le mot de charité dans la bouche et le poignard à la main, il prêche l'indulgence et l'abolition de la peine de mort. Ses déclamations fallacieuses ont trompé les meilleurs esprits. Les gouvernemens séduits par ses maximes laissent les ambitieux vulgaires préparer librement l'insurrection; puis descendant dans la rue avec l'émeute, ils font périr des milliers d'hommes, dont les uns sont fidèles à leur devoir et les autres égarés par l'erreur. Voilà où nous en sommes : d'une part, on n'a plus d'indulgence que pour les écrivains corrupteurs et plus de rigueur que pour les défenseurs de la vérité; d'une autre part, on épargne quelques gouttes d'un sang coupable pour faire couler des flots d'un sang innocent. L'affaïssement moral a fait fléchir le sentiment du juste et de l'injuste. Qu'on nous le dise donc : est-ce aujourd'hui qu'il appartient à l'homme de juger la justice de Dieu?

aliorum; alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo; tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi forte esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

## ARTICULUS II.

*Utrum vindicatio sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod

vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo et pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3<sup>o</sup> A chaque vertu particulière correspond comme contraire un vice particulier. Or aucun vice particulier ne correspond comme contraire à la vengeance. Donc la vengeance n'est pas une vertu particulière.

Mais Cicéron en fait « une partie spéciale de la justice (1). »

(CONCLUSION. — La vengeance est une vertu spéciale, car elle perfectionne l'intention naturelle qui nous porte à repousser les choses nuisibles, soit par la défense, soit par la punition.)

Comme l'enseigne le Philosophe, la nature nous donne l'aptitude et le commencement de la vertu, puis la coutume ou d'autres causes nous en donnent l'acte et le complément: donc les vertus, perfectionnant notre être moral, nous font suivre les inclinations naturelles, qui ont pour objet la loi gravée dans les cœurs; donc, à chaque inclination naturelle, correspond une vertu spéciale chargée d'en diriger les actes. Or il est une inclination naturelle qui nous porte à repousser les choses nuisibles, et c'est ainsi que l'animal, outre la puissance concupiscible, a lui-même la puissance irascible; puis nous repoussons les choses nuisibles, non pour amener le mal sur autrui, mais pour l'éloigner de nous, soit en nous défendant contre les injures qui menacent de nous atteindre, soit en punissant celles qui nous ont atteint. Eh bien, c'est là précisément ce qu'on appelle se venger; car Cicéron dit, *Rhet.*, II, 36: « La vengeance est l'acte par lequel nous repoussons, à l'aide de la défense ou de la punition, l'injure qu'on veut nous faire ou qu'on nous a faite, les choses nuisibles ou déshonorantes. » Donc la vengeance est une vertu spéciale.

Je réponds aux arguments: 1<sup>o</sup> Comme l'acquiescement du dû légal appartient à la justice commutative, tandis que l'observation du dû moral résultant d'un bienfait particulier revient à la gratitude; ainsi la puni-

(1) *Rhet.*, II, 13: « Ce n'est pas l'opinion, mais la nature qui a mis dans le cœur la justice et toutes ses parties, la religion, la piété filiale, le respect, la gratitude, la vengeance et la vérité. »

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis actus.

Sed contra est, quòd Tullius ponit eam « partem justitiæ. »

(CONCLUSIO. — Vindicatio est quedam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam: unde patet quòd virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad jus naturale; et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quedam

specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili; repellit autem homo nocumenta per hoc quòd se defendit contra injurias ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem; dicit enim Tullius in sua *Rhetorica*, quòd « vindicatio est per quam vis aut injuria et omnino quicquid obscurum est (id est ignominiosum); defendendo aut ulciscendo propulsatur. » Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratis; ita etiam puniatio peccatorum secundum quòd pertinet ad

tion du mal est un acte de la justice commutative, quand on l'envisage comme satisfaisant l'animadversion publique; mais elle rentre dans le domaine de la vengeance, quand on lui assigne pour but de protéger les individus en repoussant l'injure de leur personne.

2° La force dispose à la vengeance en écartant l'obstacle, c'est-à-dire la crainte du péril; le zèle en renferme la première racine dans la ferveur de l'amour, car l'homme embrasé du feu céleste venge comme sienné l'injure faite à Dieu ou au prochain. Aussi bien tout acte de vertu procède de cette racine divine : car « les rameaux ne sauroient produire aucune bonne œuvre, dit saint Grégoire, *Homil. XXVII*, quand l'arbre n'est pas enraciné dans la charité. »

3° Deux vices sont contraires à la vengeance : l'un par excès, l'autre par défaut. Le premier dépasse les droits de la justice dans la punition, c'est la rigueur excessive ou la cruauté; le second reste en-deçà des droits de la justice, c'est l'indulgence coupable, que le sage condamne dans cette parole, *Prov.*, XIII, 24 : « Celui qui épargne la verge hait son fils. » La vertu de vengeance tient le milieu entre ces deux extrêmes; elle consiste à garder la juste mesure dans la répression des méchants.

### ARTICLE III.

*La vengeance doit-elle s'accomplir par les peines usitées parmi les hommes ?*

Il paroît que la vengeance ne doit pas s'accomplir par les peines usitées parmi les hommes. 1° Mettre l'homme à mort, c'est l'arracher de la terre. Or d'une part, le Seigneur a défendu, *Matth.*, XIII, 29, d'arracher la zizanie; d'un autre côté, cette mauvaise herbe désigne les méchants (1). Donc les méchants ne doivent pas être mis à mort.

(1) Le divin Maître lui-même interprète ainsi la parabole de l'ivraie semée dans le champ : il dit, *ubi supra*, 37 : « Celui qui sème la bonne semence est le Fils de l'homme, le champ

publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundum autem quod ad immunitatem alicujus personæ singularis, à qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminenti; zelus autem secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis. Nihil quis vindicat injurias Dei vel proprias ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit, quia ut Gregorius dicit in quadam Homilia, « nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis. »

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel savitiae,

quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo; nade dicitur *Proverb.*, XIII : « Qui parcit virgæ, odit filium suum. » Virtus autem vindicationis consistit in hoc, ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

### ARTICULUS III.

*Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quedam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit, *Matth.*, XIII, quod zizania, per quæ significantur « filii nequam, » non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2<sup>o</sup> Tous ceux qui pèchent mortellement semblent mériter la même peine. Si donc l'on devoit mettre à mort quelques-uns de ceux qui commettent des fautes graves, il faudroit les tous soumettre à ce châtement; conséquence évidemment fautive.

3<sup>o</sup> Quand on punit publiquement les coupables, on manifeste leurs fautes. Or cette manifestation peut nuire à la multitude, car l'exemple fait prendre du péché l'occasion de pécher. Donc on ne doit infliger la peine de mort pour aucun crime.

Mais la loi divine décerne cette peine, comme nous l'avons vu dans une question précédente.

(CONCLUSION.—Il y a huit sortes de peines décernées contre le crime; elles ont pour but d'en détourner l'homme, en faisant naître en lui la crainte de perdre des biens qu'il aime plus que ceux qu'il se procure par le mal.)

La vengeance est licite et vertueuse, en tant qu'elle a pour but de réprimer et de contenir les méchants. Or une seule chose contient l'homme qui n'a pas l'amour de la vertu, c'est la crainte de perdre les biens qu'il aime plus que ceux qu'il se procure par le mal; car si on lui ôtoit des choses moins précieuses, la crainte n'imposeroit plus silence à ses passions: la vindicte exercée contre le crime doit donc priver l'homme des biens qu'il aime le plus. Quels sont ces biens? C'est la vie, la conservation du corps, la liberté, les richesses, la patrie et la gloire. En conséquence les lois décernent, comme le dit saint Augustin d'après Cicéron, huit sortes de peines contre le crime: la mort, qui ôte la vie; les coups, qui blessent le corps; le talion, qui frappe aussi l'homme dans son corps, en lui faisant rendre œil pour œil, dent pour dent; la servi-

est le monde, la bonne semence les enfants du royaume, l'ivraie les enfants d'iniquité, ou l'ennemi qui l'a semé le démon. » Au lieu du *filii nequam* de la Vulgate, le Grec dit : τῶν κακοῦν, les enfants du mauvais, c'est-à-dire du démon. Saint Augustin dit dans ce sens, *Contra Faustum*, XVIII, 7 : « La zizanie désigne les enfants du malin, c'est-à-dire les imitateurs de Satan, les impies et les méchants. »

2. Præterea, quicumque mortaliter peccat, eadem penâ videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quòd omnes tales deberent morte puniri; quod patet esse falsum.

3. Præterea, cùm aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur; quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quòd non sit pena mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est, quòd in lege divina hujusmodi penæ determinantur, ut ex suprâ dictis patet (1, 2, qu. 105, art. 2).

(CONCLUSIO.— Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus penæ statutz, quibus omnis justè ac dignè vindicatur injuria.)

Respondeo dicendum, quòd vindicatio in tantum licita est et virtuosa, in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quòd timent amittere aliqua quæ plus amant quàm illa quæ peccando adipiscuntur; aliàs timor non compesceret peccatum: et ideo per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit: vitam, incolunitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, putà divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI *De Civit. Dei*, octo genera penarum in legibus esse scribit Tullius: scilicet mortem, per quam tollitur vita; *verbera et talionem*, ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis

tude, qui enchaîne les personnes; l'emprisonnement, qui enlève la liberté du mouvement; l'exil, qui éloigne de la patrie; l'amende, qui atteint les richesses; puis l'infamie, qui fait perdre l'honneur et la gloire.

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur défend d'arracher l'ivraie, quand on craint d'arracher aussi le froment (1); mais on peut souvent écarter les méchants par le supplice, non-seulement sans nuire aux bons, mais en procurant leur plus grand bien; alors on a le droit d'infliger la mort aux malfaiteurs.

2° Tous ceux qui pèchent mortellement méritent la mort éternelle, que le souverain Juge inflige au-delà de ce monde dans l'infaillible vérité de son jugement; mais comme les peines de la vie présente sont avant tout médicinales, on n'inflige la mort que pour les crimes qui portent un grave dommage à la société.

3° Lorsque l'homme apprend en même temps la faute et la punition, comme il a plus d'horreur pour la mort et les autres châtimens qu'il n'a d'amour pour les objets de ses passions, sa volonté se détourne du mal, car l'exemple l'en rapproche moins que la peine ne l'en éloigne.

#### ARTICLE IV.

*La vengeance doit-elle s'exercer contre ceux qui font le mal involontairement ?*

Il paroît que la vengeance doit s'exercer contre ceux qui font le mal involontairement. 1° La volonté de l'un n'implique pas la volonté de l'autre.

(1) Cette interprétation ressort clairement des paroles du divin Maître; car, lorsque les serviteurs dirent au père de famille : Voulez-vous que nous allions arracher l'ivraie, celui-ci leur répondit, *Matth.*, XIII, 29 : « Non, de peur que peut-être, en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le froment avec elle; laissez l'un et l'autre croître jusqu'à la moisson. » Saint Augustin dit sur ces paroles, *Quest. super Matth.* : « Il ne faut pas toujours arracher la zizanie pour deux raisons. D'abord les bons, tant qu'ils sont faibles encore, ont besoin de vivre au milieu des méchants; en même temps qu'ils trouvent parmi eux des épreuves qui les exercent utilement dans la vertu, ils y voient des exemples terribles qui les éloignent du mal en leur manifestant la justice divine. Ensuite tels et tels qui sont une mauvaise herbe, deviennent plus tard un pur froment; vous ne devez donc pas les arracher de la terre avant la moisson :

*incolumitatem; servitutem et vincula, per quæ perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam; damnnum, per quod perdit divitias; ignominiam, per quam perdit gloriam.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum; sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum: et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æternâ, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini iudicii; sed pœnæ præ-

sentis vitæ sunt magis medicinales: et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit et pœna, vel mortis vel quæcumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur, quia plus terret pœna quàm allicit exemplum culpæ.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur

Cependant l'un est puni pour l'autre, selon cette parole, *Exode*, XX, 5 : « Je suis un Dieu jaloux, qui venge les iniquités des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. » Aussi Chanaan, fils de Cham, fut-il maudit pour le péché de son père, *Gen.*, IX, 22 et suiv. ; la lèpre de Giézi se transmet à toute sa postérité, *IV Rois*, V, 27 ; le sang de Jésus-Christ continue de peser sur les descendants des Juifs qui s'écrièrent, *Matth.*, XXVII, 25 : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ! » nous lisons pareillement que le peuple d'Israël fut livré entre les mains de ses ennemis à cause de la prévarication d'Achan, *Josué*, VII, 5 et suiv., et qu'il tomba devant les Philistins pour le péché des enfants de Héli, *I Rois*, IV, 1 et suiv. (1). Donc on doit punir ceux qui font le mal involontairement.

car en punissant un coupable aujourd'hui, vous ne pouvez empêcher un juste de naître demain. » Il faut donc tolérer les méchants, parce qu'ils sont utiles aux bons, tant qu'on espère leur amendement ; mais quand ils sont irrémédiablement corrompus par le mal et qu'ils font un grave préjudice à la société, l'évêque d'Hippone enseigne, *Epist.* XLVIII ad Vincentium : qu'on doit les mettre à mort.

(1) Après le déluge, Noë planta la vigne, but du vin, s'enivra parce qu'il n'en connaissait pas la force, et parut nu dans sa tente. Il avait trois fils, Sem, Cham et Japhet. « Cham, père de Chanaan, » dit l'Écriture, se moqua de sa nudité ; Sem et Japhet le couvrirent. Lorsque Noë fut revenu de son assoupissement, apprenant la conduite de son second fils, il dit, *Gen.*, IV, 25 : « Que Chanaan soit maudit, qu'il soit à l'égard de ses frères l'esclave des esclaves. » Les descendants de Cham et de Chanaan ont peuplé l'Afrique, et sont depuis quatre mille ans « les esclaves des esclaves. » Effet terrible de la malédiction paternelle. —

Elisée avait guéri Naaman de la lèpre. Comme son serviteur Giézi reçut contre sa volonté de l'argent et des habits de ce riche étranger, il lui dit, *IV Rois*, V, 27 : « La lèpre de Naaman s'attachera à toute votre race pour jamais. Et Giézi se retira tout couvert d'une lèpre blanche comme la neige. » —

On connaît le sort des Juifs. Vainement les impies révolutionnaires, suivant l'exemple de Julien l'Apostat, s'efforcent de leur rendre la liberté politique toutes les fois qu'ils arrivent au pouvoir ; aussitôt les peuples aggravent le joug qui les accable. La malédiction qui pèse sur la race déicide ne sera pas plus détruite que celle qui a été portée dès l'origine du monde : « Tu seras sous la puissance de l'homme, » *Gen.*, III, 16. —

Achan avait emporté, contre la défense du Seigneur, un riche butin fait sur l'ennemi. Dans la première rencontre qui eut lieu, les Israélites furent taillés en pièces. Nous avons déjà raconté ce fait. —

Le Seigneur dit à Samuel, *I Rois*, III, 12 et 13 : « J'exécuterai tout ce que j'ai dit contre Héli et contre sa maison ; je commencerai et j'achèverai. Car je lui ai prédit que j'exercerois mon jugement contre sa maison pour jamais à cause de son iniquité, parce que sachant que ses fils se conduisoient d'une manière indigne, il ne les a point punis. » Bientôt après les Philistins défirent les Israélites, tuèrent les deux fils de Héli et prirent l'arche d'alliance. En apprenant ces nouvelles, Héli tomba et se brisa la tête ; sa belle-fille eut une fausse couche et mourut sur l'heure.

voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud *Exod.*, XX : « Ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem. » Unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur *Genes.*, IX ; Giézi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur *IV Reg.*, V ; sanguis etiam Christi

poëne reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt, *Matth.*, XXVII : « Sanguis ejus super nos et super filios nostros ; » legitur etiam quòd pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur *Josue*, VII ; et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur *I Reg.*, IV. Ergo aliquis involuntarius est puniendus,



2° Les choses qui sont en notre pouvoir sont seules volontaires. Or on punit quelquefois l'homme pour des choses qui ne sont pas en son pouvoir : le lépreux, par exemple, est exclu du culte public et les villes perdent quelquefois, par la méchanceté des citoyens, le siège épiscopal dont elles étoient en possession. Donc on n'inflige pas les peines de la vengeance uniquement pour les choses volontaires.

3° L'ignorance cause l'involontaire. Or les coups de la vengeance atteignent quelquefois ceux qui sont dans l'ignorance : ainsi les enfants des Sodomites, quoique plongés dans des ténèbres invincibles, périrent sous le feu descendu du ciel, *Gen.*, XIX, 24; un grand nombre d'autres enfants furent engloutis dans la terre, avec leurs parents, pour le péché de Dathan et d'Abiron, *Nombres*, XVI, 27 et suiv.; et le Seigneur, pour punir les crimes des Amalécites, ordonna de tuer les animaux privés de raison, *I Rois*, XV, 3 (1). Donc la vengeance s'exerce quelquefois contre ceux qui n'agissent pas volontairement.

4° Le volontaire est détruit par la contrainte. Or la contrainte exercée par la peur ne soustrait pas toujours aux peines de la vengeance. Donc la vengeance peut sévir contre ceux qui n'ont pas fait le mal volontairement.

5° Commentant *Luc*, V, 2 et suiv., saint Ambroise dit : « La tempête

(1) *Ubi supra* : « Le Seigneur fit descendre du ciel, sur Sodome et sur Gomorrhe, une pluie de soufre et de feu ; et il perdit ces villes avec tous leurs habitants, tout le pays d'alentour avec ceux qui l'habitoient, et tout ce qui avoit quelque verdure sur la terre. » —

Coré, de la tribu de Lévi; Dathan et Abiron, appartenant à la tribu de Ruben, se soulevèrent contre Moïse. Ils prétendoient que les Juifs, étant tous également saints, devoient avoir une égale autorité. Dans la tribu de Lévi, deux cent cinquante hommes, « qui étoient des principaux de la synagogue, » dit l'Écriture, prirent le parti de Coré; et le drapeau de Dathan et d'Abiron fut suivi par un grand nombre dans la tribu de Ruben. La révolte étoit formidable, et Moïse s'efforça vainement de la calmer par la douceur et la persuasion. Le jour suivant, les lévites révoltés, voulant prouver qu'ils avoient le droit d'offrir de l'encens, se présentèrent avec des encensoirs devant le tabernacle. En même temps les Rubémistes insurgés se tenoient devant leurs tentes. Alors Moïse dit au peuple : S'ils sont épargnés, rejetez mon autorité; s'ils périssent miraculeusement, croyez à ma mission divine. « Aussitôt qu'il eut cessé de parler, dit l'Écriture, *Nombres*, XVI, 31 et suiv., la terre se rompit sous leurs pieds; et s'entrouvrant, elle les engloutit avec leurs tentes et tout ce qui étoit à eux. Ils descendirent tout vivants dans l'enfer; et couverts de terre, ils périrent du milieu du

3. Præterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna inferitur pro eo quod non est in ejus potestate : sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter pravitatem aut malitiam civium, ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta inferitur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes : parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur *Genes.*,

XIX; similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur *Numer.*, XVI; bruta etiam animalia que carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalechitarum, ut habetur *I Reg.*, XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maximè repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super *Luc.*,

agitoit violemment la barque où se trouvoit Judas ; et Pierre, qui étoit rassuré par ses mérites, trembloit à cause du crime d'un autre. » Or Pierre ne vouloit pas le péché de Judas. Donc la punition peut atteindre ceux qui ne veulent pas le péché.

Mais la peine est encourue par le péché. Or tout péché est volontaire, comme l'enseigne saint Augustin, *De lib. arb.*, III, 17 et ailleurs. Donc on ne doit décerner les peines de la vengeance que pour un péché volontaire.

(CONCLUSION. — Les peines proprement dites ne doivent être infligées que pour une faute volontaire; mais les peines médicinales peuvent être décernées contre ceux qui font le mal involontairement.)

On peut considérer la peine sous deux points de vue : dans le sens propre, comme châtement ; puis dans le sens large, comme remède. Sous le premier rapport, la peine ne peut être infligée qu'au péché; car elle a pour but de rétablir l'égalité de la justice, en ôtant à la volonté par la souffrance ce qu'on lui a donné contre le droit par le mal. Eh bien, tout péché, voire même le péché originel, est volontaire, comme on l'a dit dans une autre partie de cet ouvrage : on ne peut donc infliger la peine proprement dite que pour une faute commise volontairement. Ensuite, sous le second rapport, lorsqu'on envisage la peine comme un remède qui doit, non-seulement guérir du péché passé, mais préserver du péché futur et faire avancer dans le bien, on peut l'appliquer sans qu'elle soit méritée par une faute, mais non sans qu'elle soit réclamée par une cause. Cependant, il faut le remarquer, la peine médicinale ne doit pas enlever un bien plus grand pour donner un moindre bien, pas plus que le mé-

peuple.... En même temps un feu sortit par l'ordre du Seigneur, et alla tuer les deux cent cinquante hommes qui offroient de l'encens. » —

*Ubi supra* : « Marchez contre Amalec, taillez-le en pièces et détruisez tout ce qui est à lui. Ne l'épargnez point..., mais tuez tout, depuis l'homme jusqu'à la femme, jusqu'aux petits enfants, ceux même qui sont à la mamelle, jusqu'aux bœufs, aux brebis, aux chameaux et aux ânes. »

quod « navicula in qua erat Judas turbabatur; » unde et Petrus « qui erat firmus meritis suis, turbatur alienis. » Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est, quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus (lib. III *De libero arbit.*, cap. 17, et lib. I *Retract.*, cap. 9). Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

(CONCLUSIO. — Pœnæ ut pœnæ, non nisi in eos qui voluntariè peccaverunt, sunt exercendæ; nonnunquam tamen pœnæ ut medicinæ justis et involuntariè peccantibus sunt infligendæ.)

Respondeo dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum ratio-

nem pœnæ; et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato; quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, in quantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1, 2, qu. 81, art. 1), consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est. Alio modo potest considerari pœna, in quantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, et promotiva in aliquod bonum; et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nonnunquam medicina subtrahit majus bonum ut promoveat

decin du corps ne doit perdre l'œil pour sauver la main ; mais elle peut porter du préjudice dans des biens moins importants pour causer de l'avantage dans des biens plus précieux. Et comme les biens spirituels sont les plus grands et les biens temporels les plus petits, la peine prise dans le sens large peut être appliquée dans les biens corporels sans faute commise, et tels sont les maux que Dieu départit dans cette vie pour humilier et pour éprouver le chrétien ; mais elle ne peut être infligée dans les biens spirituels sans que l'homme l'ait méritée par une faute ; et son application suit la même règle dans l'autre monde, parce qu'ici la peine n'est pas un remède, mais un châtement qui suit la condamnation spirituelle.

Je réponds aux arguments : 1° L'un n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché de l'autre, parce que la peine spirituelle atteint l'âme et que chacun est maître de son sort dans ce domaine ; mais l'un est quelquefois puni d'une peine temporelle pour le péché de l'autre, et cela pour trois raisons. D'abord tel et tel homme est temporellement la chose de tel et tel autre homme, le fils est par le corps la chose du père, et l'esclave est celle du maître ; en sorte que les peines des premiers retombent sur les seconds. Ensuite le péché de l'un passe à l'autre : soit par imitation, car le fils et le serviteur, enhardis par l'exemple du père et du maître, tombent ordinairement dans les mêmes désordres ; soit par mérite, ainsi les péchés des sujets appellent un chef prévaricateur ; d'où l'Écriture dit, *Job*, XXXIV, 30 : « C'est lui qui fait régner l'homme hypocrite à cause des péchés du peuple, » et la nation juive porta la peine du péché commis par David dans le dénombrement de son royaume (1) ;

(1) David ordonna le recensement du peuple juif, parce qu'il admiroit sa puissance et qu'il méritoit une guerre de conquête : d'une part, il pécha par orgueil en se complaisant en lui-même ; de l'autre, il nourrit un dessein qui alloit droit à violer la liberté de ses sujets et les droits d'une autre nation. Dieu le punit de ce double péché ; il lui fit dire par le prophète Gad, II *Rois*. XXIV, 13 : « Ou votre pays sera affligé de la famine pendant sept ans, ou vous fuirez pendant trois mois devant vos ennemis qui vous persécuteront, ou la peste sera dans

minus bonum, sicut medicina carnalis nunquam cecat oculum ut sanet calcaneum ; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cujusmodi sunt plures pœnæ presentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem ; non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in futuro, quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd unus homo pœnâ spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad ani-

mam, secundùm quam quilibet est liber sui ; pœnâ autem temporalis quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primò quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius ; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur, sicut filii secundùm corpus sunt quædam res patris, et servi sunt quædam res dominorum. Alio modo, in quantum peccatum unius derivatur in alterum : vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audaciùs peccent ; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundùm illud *Job*, XXXIV : « Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. » Unde et pro peccato David populum numerantis populus

soit aussi par une négligence coupable, par une sorte de consentement, qui appelle sur les bons le châtement des méchants, parce qu'ils ne les ont pas repris dans leurs désordres, comme le dit saint Augustin. Enfin Dieu veut inculquer l'unité de la société humaine, la solidarité qui commande à chacun d'écarter le péché de ses frères; il se propose aussi d'inspirer la haine du mal, en faisant retomber la peine d'un seul sur tous, parce que tous ne forment qu'un seul corps. — Quant à ces paroles : « Je suis un Dieu jaloux, qui venge les iniquités des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, » elles énoncent plus la miséricorde que la justice : car si Dieu ne punit pas immédiatement le crime dans ses auteurs, mais dans les générations futures, c'est qu'il donne aux hommes le temps de se convertir; mais lorsque leur iniquité va toujours croissant, la vengeance devient nécessaire.

2<sup>o</sup> Comme le dit saint Augustin sur *Josué*, VII, 5, la justice humaine doit imiter la justice divine dans les jugements manifestes, par lesquels Dieu punit spirituellement le coupable pour sa propre faute; mais elle ne sauroit l'imiter dans les jugements cachés, par lesquels Dieu punit temporellement l'innocent pour la faute des autres : car l'homme, incapable de pénétrer les raisons de ces derniers jugements, ne sait pas ce qui convient à chacun. En conséquence la justice humaine ne doit infliger qu'au coupable la peine de mort, la mutilation ou les autres châtements corporels; mais elle peut prononcer des peines qui imposent des pertes tem-

poraires pendant trois jours. » David choisit ce dernier fléau, préférant tomber dans les mains du Seigneur plutôt que dans celles des hommes. La peste enleva soixante et dix mille victimes.

Saint Grégoire dit sur ce fait, *Moral.*, XXIV, 14 : « David subit le châtement de sa prévarication, puisqu'il perdit une partie des hommes qui avoient enflé son cœur; le peuple fut aussi puni, parce qu'il avoit été la première cause de son péché. En effet le Seigneur éclaira les princes ou les laisse dans l'aveuglement pour récompenser ou pour punir leurs sujets; il met dans les cœurs des rois les dispositions que méritent les nations. Les Juifs avoient appelé, par leurs iniquités, la prévarication de David. »

Israel punitus est, ut habetur II *Reg.*, ult.; sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 9). Tertio, ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan (Qu. VIII super lib. *Josue*). Quod autem Dominus dicit: « Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem, » magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem

posterius corrigantur; sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (super *Josue*, ubi supra), iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato; occulta verò Dei iudicia quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari, quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa, poena flagelli ut occidatur, vel mutiletur vel verberetur; poena autem damni panitur aliquis etiam secundum humanum iudicium etiam sine culpa, sed non sine causa, et hoc

porelles à l'innocent (1), et cela pour trois raisons. D'accord l'homme peut perdre, sans s'être rendu coupable, l'aptitude de recevoir ou de posséder un bien : ainsi la lèpre éloigne du culte public, et la bigamie ou le jugement du sang des ordres sacrés (2). Ensuite les biens dont la peine emporte la perte n'appartiennent pas à l'individu, mais à la communauté : qu'une église ait un siège épiscopal, par exemple, cela intéresse la ville entière, et non pas seulement les prêtres. Enfin le bien de l'un dépend du bien de l'autre; voilà pourquoi le crime de lèse-majesté commis par le père enlève au fils le droit de succession.

3° Les enfants sont punis temporellement par la justice divine avec les parents, soit parce qu'ils sont leur chose et leur font éprouver les peines qu'ils endurent, soit parce que la punition tourne à leur propre avantage, en les empêchant d'imiter la malice de leurs pères et de mériter de plus grands châtimens. Quant aux êtres privés de raison, tels que les animaux, le Seigneur ordonne de les détruire pour en punir les possesseurs et pour inspirer la haine du mal.

4° La contrainte exercée par la crainte ne détruit pas le volontaire entièrement, mais elle le mêle d'involontaire : voilà ce que nous avons vu dans une autre partie de cet ouvrage.

5° Les autres apôtres étoient alarmés du péché de Judas, parce que Dieu, pour inculquer l'unité dans les esprits, punit toute la communauté pour le péché d'un seul.

(1) Ces peines atteignent indirectement l'individu innocent, en frappant directement la communauté coupable.

(2) Ceux qui ont contracté deux fois les liens du mariage sont frappés d'irrégularité, de sorte qu'ils ne peuvent recevoir les ordres sans dispense; et nous devons en dire autant de ceux qui ont contribué à une sentence de mort, comme l'avocat-général, les juges, les greffiers, les témoins non assignés d'office, les gendarmes, les exécuteurs.

tripliciter. Uno modo, ex hoc quòd aliquis inep-  
tus redditur sine sua culpa ad aliquòd bonum  
habendum vel consequendum; sicut propter  
vitium lepræ aliquis removetur ab administra-  
tione Ecclesiæ, et propter bigamiam vel judi-  
cium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordi-  
nibus. Secundò, quia bonum in quo damnifica-  
tur, non est proprium bonum, sed commune;  
sicut quòd aliqua ecclesia habeat episcopatum,  
pertinet ad bonum totius civitatis, non autem  
ad bonum clericorum tantùm. Tertio, quia  
bonum unius dependet ex bono alterius, sicut  
crimine læsæ majestatis filius amittit heredi-  
tatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quòd parvuli divino  
judicio simul puniuntur temporaliter cum pa-  
rentibus, tam quia sunt res parentum, et in

his etiam parentes puniuntur; tum etiam quia  
hoc in eorum bonum cedit, ne si reservaren-  
tur essent imitatores paternæ malitiæ, et sic  
graviore pœnas mererentur. In bruta verò  
animalia et quascumque alias irracionales crea-  
turas vindicta exercetur, quia per hoc puniun-  
tur illi quorum sunt, et iterum propter detes-  
tationem peccati.

Ad quartum dicendum, quòd coactio timoris  
non facit simpliciter involuntarium, sed ha-  
bet voluntarium mixtum, ut supra habitum  
est (1, 2, qu. 5 et 6).

Ad quantum dicendum, quòd hoc modo pro  
peccato Judæ, ceteri apostoli turbabantur, sicut  
pro peccato unius punitur multitudo, ad uni-  
tatem commendandam, ut dictum est (ad 1  
et 2).

## QUESTION CIX.

## De la vérité.

Nous avons maintenant à parler de la vérité et des vices qui y sont contraires.

On demande quatre choses sur la vérité : 1<sup>o</sup> Est-elle une vertu ? 2<sup>o</sup> Est-elle une vertu spéciale ? 3<sup>o</sup> Est-elle une partie de la justice ? 4<sup>o</sup> Penche-t-elle vers le moins plutôt que vers le plus ?

## ARTICLE I.

*La vérité est-elle une vertu ?*

Il paroît que la vérité n'est pas une vertu (1). 1<sup>o</sup> La première des vertus, c'est la foi, qui a la vérité pour objet. Or l'objet précède l'habitude et l'acte. Donc la vérité n'est pas une vertu, mais une chose qui précède la vertu.

2<sup>o</sup> Le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 15 : « La vérité consiste à dire les choses qui nous concernent telles qu'elles sont, sans y ajouter ni en retrancher rien. » Or il est souvent blâmable de dire ainsi ce qui nous concerne, soit le bien, soit le mal : d'abord le bien, car le Sage nous dit,

(1) La vérité est la conformité, l'égalité entre deux objets. Cette sorte d'équation peut exister entre les types divins et les choses, entre les choses et notre entendement, entre notre entendement et notre volonté.

De là trois sortes de vérités : la vérité réelle, qui consiste dans la conformité des choses avec leur modèle éternel ; la vérité intellectuelle, qui se trouve dans la concordance de la conception avec l'objet conçu ; puis la vérité morale, qui est l'harmonie de nos actes avec nos pensées.

Il s'agit dans le sujet que nous abordons de cette dernière sorte de vérité. Ainsi la vérité dont va nous parler le docteur angélique est la qualité morale qui établit l'harmonie entre les deux parties de notre être par l'expression fidèle de notre état intérieur, c'est la vertu par laquelle l'homme se montre au dehors tel qu'il est au fond de son âme ; c'est la franchise dans les paroles, la sincérité dans les actes, la véracité dans toutes choses.

## QUÆSTIO CIX.

*De veritate, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de veritate et virtutibus oppositis.

Circa veritatem autem queruntur quatuor : 1<sup>o</sup> Utrum veritas sit virtus. 2<sup>o</sup> Utrum sit specialis virtus. 3<sup>o</sup> Utrum sit pars justitiæ. 4<sup>o</sup> Utrum magis declinet in minus.

## ARTICULUS I.

*Utrum veritas sit virtus.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod

veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cùm ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit, IV *Ethic.* (cap. 15 vel 13), « ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. » Sed hoc non semper est laudabile : neque in bonis,

(1) De his etiam I. part., qu. 16, art. 4, ad 4, et qu. 17, art. 1 ; et III, *Sent.*, dist. 34,

*Prov.*, XXVII, 2 : « Que votre éloge ne soit pas dans votre bouche, mais dans celle des autres ; » ensuite le mal, puisque le prophète dit avec blâme, *Is.*, III, 9 : « Ils ont publié hautement leur péché comme Sodome, et ne l'ont point caché. » Donc la vérité n'est pas une vertu.

3<sup>e</sup> Toute vertu est ou une vertu théologale, ou une vertu intellectuelle, ou une vertu morale. Or la vérité n'est point une vertu théologale, car elle n'a pas Dieu pour objet, mais les choses temporelles ; puisque Cicéron dit, *Rhet.*, II, 36 : « La vérité est une vertu par laquelle on dit sans altération les choses qui sont, qui ont été, ou seront ; » elle n'est pas non plus une vertu intellectuelle, attendu qu'elle forme la fin de ces sortes de vertu, comme tout le monde le voit ; de plus elle n'est pas une vertu morale, car elle ne tient pas le milieu entre l'excès et le défaut, puisqu'on est d'autant plus louable qu'on dit plus le vrai. Donc la vérité n'est pas une vertu.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, II, 4, place la vérité parmi les vertus.

(CONCLUSION. — La vérité est l'objet d'une vertu, quand on la prend pour la conformité qui rend les choses vraies ; mais elle est une vertu, puisqu'elle rend les actes bons, quand on la considère comme la qualité qui fait dire le vrai.)

La vérité peut se prendre pour deux choses. D'abord pour la conformité qui fait dire les choses vraies : entendue dans ce sens, la vérité n'est pas une vertu, mais l'objet ou la fin qu'une vertu concerne : car elle ne rentre pas dans cette chose qui renferme comme genre toutes les vertus, dans l'habitude ; mais elle forme une sorte d'égalité, pour ainsi dire une équation entre la conception et le conçu, entre le signe et le signifié, ou bien encore entre la chose et sa règle. Ensuite la vérité peut se prendre pour la qualité qui fait dire vrai et mérite à l'homme le titre de *véridique* :

quæ dicitur *Proverb.*, XXVII : « Laudet te alienus, et non os tuum ; » nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur *Isai.*, III : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. » Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales ; dicit enim Tullius quod « veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. » Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum ; neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum* ; quantum enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed contra est, quod Philosophus in II et in IV *Ethic.*, ponit *veritatem* inter cæteras virtutes.

(CONCLUSIO. — Cum verum dicere sit actus bonus, veritas quæ quis verum dicit necessariò est virtus ; non autem veritas à qua denominatur quidpiam *verum*.)

Respondeo dicendum, quod *veritas* dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur *verum* : et sic veritas non est virtus, sed objectum vel finis virtutis ; sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in I. habitum est (qu. 16, art. 1). Alio modo potest dici *veritas* quæ aliquis verum dicit, secundum quod

qu. 1, art. 2 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, quæstione 2 ; et dist. 17, qu. 3, art. 2, quæstione 3 ; et qu. 1, de verit., art. 3, ad 12.

conçue dans ce point de vue, la vérité ou véracité est nécessairement une vertu; car c'est un acte bon que de dire le vrai et la vertu est, selon le Philosophe, « ce qui rend l'homme bon, lui et ses actes. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'objection prend la vertu dans le premier sens que nous venons d'indiquer.

2<sup>o</sup> Dire franchement ce qui nous concerne, c'est une chose bonne, puisqu'elle renferme l'énonciation du vrai; mais il ne suffit pas de parler selon la vérité pour faire un acte de vertu; il faut encore observer les circonstances, sans quoi l'on commet un acte vicieux. D'après cela c'est une faute que de se louer soi-même sans cause légitime, alors même qu'on dit la vérité; c'en est une aussi que de publier ses mauvaises actions pour en tirer vanité ou pour tout autre motif, quand on le fait sans utilité.

3<sup>o</sup> Celui qui dit vrai produit à la lumière des signes conformes aux objets, soit des paroles, soit des actes, soit des choses extérieures. Or tout cela se trouve dans le domaine des vertus morales; car c'est à elles qu'il appartient de régler les membres et les organes extérieurs, puisqu'ils accomplissent leurs fonctions par les ordres de la volonté : la vérité n'est donc ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale. Au reste, elle tient le milieu entre l'excès et le défaut sous deux points de vue : dans l'objet et dans l'acte. D'abord dans l'objet : le vrai implique l'idée d'une certaine égalité; or égal est le milieu entre plus et moins; celui donc qui dit vrai de lui-même, tient le milieu entre celui qui dit plus et celui qui dit moins que la vérité. Ensuite la véracité tient le milieu dans l'acte, en disant le vrai quand et comme il faut; l'excès révèle les choses quand il faudroit les taire, et le défaut les tait quand il faudroit les révéler.

per eam aliquis dicitur *verax*. Et talis veritas sive veracitas necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus, virtus autem est quæ « bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere; sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur; que si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum, etiam de vero; vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publice, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque insolenter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, proferat aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quas-

cumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde *veritas* non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter *superfluum* et *diminutum*, dupliciter: uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia *verum* secundum suam rationem importat quandam æqualitatem; æquale autem est medium inter majus et minus: unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit quando oportet et secundum quod oportet; *superfluum* autem convenit illi qui importune ea que sua sunt manifestat; *defectus* autem competit illi qui occultat quando manifestare oportet.



## ARTICLE II.

*La vérité est-elle une vertu spéciale?*

Il paroît que la vérité n'est pas une vertu spéciale. 1<sup>o</sup> *Vrai* et *bon* se prennent l'un pour l'autre. Or la bonté n'est pas une vertu spéciale; mais toutes les vertus renferment la bonté, puisqu'elles « rendent bon celui qui les possède. » Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale.

2<sup>o</sup> Telle que nous la considérons en ce moment, la vérité a pour objet de manifester ce qui nous concerne. Or toutes les vertus ont le même effet, puisqu'elles révèlent toutes par leurs actes l'habitude qui les produit. Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale.

3<sup>o</sup> Vivre selon la vérité, c'est vivre droitement, conformément à cette parole, *Is.*, XXXVII, 3 : « Souvenez-vous, Seigneur, que j'ai marché devant vous dans la vérité et avec un cœur parfait. » Or toutes les vertus, comme l'indique leur définition même, ont pour but de faire vivre l'homme droitement. Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale.

4<sup>o</sup> La vérité semble être la même chose que la simplicité, puisqu'elles ont l'une et l'autre la dissimulation pour contraire. Or la simplicité n'est pas une vertu spéciale; car elle produit la droite intention, qui est nécessaire dans toutes les vertus. Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, II, 7, donne à la vérité une place particulière parmi les autres vertus.

(CONCLUSION. — La vérité est une vertu spéciale, qui donne aux actes de l'homme une bonté particulière en les dirigeant suivant un ordre déterminé.)

L'idée propre de la vertu humaine, c'est qu'elle rend bons les actes de l'homme : lors donc qu'un acte de l'homme nous présente une bonté par-

## ARTICULUS II.

*Utrum veritas sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod veritas non sit specialis virtus. *Verum enim et bonum* convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quin imò omnis virtus est bonitas, quia « bonum facit habentem. » Ergo veritas non est specialis virtus.

1. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quolibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per propriam actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, *veritas vita* dicitur, qua quis sanctè vivit; de qua dicitur *Isai.*, XXXVIII :

« Memento queso quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto. » Sed qualibet virtute rectè vivitur, ut patet per distinctionem virtutis supra positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique oppositur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus. Sed contra est, quod in II *Ethic.*, commemoratur aliis virtutibus.

(CONCLUSIO. — Veritas est quedam specialis virtus per quam homo exteriora sua vel verba vel facta vel signa debito ordine disponit.)

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis ho-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, questionc. 4.

ticière, nous devons en conclure que l'homme est disposé à cet acte par une vertu spéciale. Et comme le bon consiste dans l'ordre, suivant la remarque de saint Augustin, la bonté particulière doit se trouver dans un ordre déterminé. Or il est un ordre déterminé dans lequel nos paroles, nos actions, tout notre extérieur se rapporte à un type comme le signe au signifié, la mesure au mesuré (1); et c'est la vertu de vérité qui nous fait observer ces rapports. Il est donc manifeste que la vérité est une vertu spéciale.

Je réponde aux arguments : 1<sup>o</sup> Le vrai et le bon s'impliquent dans le sujet, parce que tout ce qui est vrai est bon, et tout ce qui est bon est vrai; mais ces deux choses se dépassent réciproquement dans l'idée, de même que l'intellect et la volonté franchissent les limites l'un de l'autre : car l'intellect conçoit la volonté et beaucoup d'autres choses; puis, réciproquement, la volonté veut ce qui se rapporte à l'intellect et beaucoup d'autres choses aussi. De là le vrai, pris dans sa notion propre, comme perfection de l'intellect, est un bien particulier, en ce qu'il forme un objet désirable; et pareillement le bon, considéré aussi dans son idée propre, comme fin de la volonté, est une certaine vérité, puisqu'il constitue un objet intelligible. Puis donc que la vertu renferme l'idée de bonté, la vérité peut être une vertu spéciale, de même que le vrai est un bien particulier; mais la bonté ne sauroit être une vertu spéciale, d'autant qu'elle forme idéalement le genre de la vertu (2).

2<sup>o</sup> Les vertus, de même que les vices, se spécifient par les choses qu'elles veulent directement, et non par celles qui dérivent de leurs actes d'une

(1) Les paroles et les actes extérieurs, voilà le signe et la mesure; les pensées et les sentiments intérieurs, voilà le signifié et le mesuré; puis les lois, les rapports qui unissent ces deux sortes de choses, voilà l'ordre de la vérité.

(2) Toutes les vertus rentrent dans le genre de la bonté, parce qu'elles rendent toutes bon celui qui les possède, et c'est pour cela que l'homme vertueux s'appelle *homme de bien*.

num reddat : unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum, secundùm Augustinum in lib. *De natura boni* (cap. 8), consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundùm quòd exteriora nostra vel verba vel facta debetè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quòd veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *verum* et *bonum* subjecto quidem convertuntur, quia omne *verum* est honum, et omne *bonum* est verum; sed secundùm rationem invicem se excedunt, sicut intellectus et voluntas invicem se

excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia; et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum et multa alia. Unde *verum* secundùm rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est; et similiter *bonum* secundùm propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quòd veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum; non autem potest esse quòd bonitas sit specialis virtus, cùm magis secundùm rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quòd est per se intentum, non autem ab eo

manière accidentelle et contre l'intention (1). Or que l'homme manifeste ce qui le concerne, les choses qui sont dans son cœur, c'est là ce que veut la vertu de vérité; mais les autres vertus peuvent aussi produire ce résultat conséquemment, en dehors de l'intention principale de l'agent : ainsi l'homme fort veut primordialement agir avec courage; mais ses actions peuvent, accidentellement et en dehors de son intention première, révéler la force qui le remplit.

3° La vie selon la vérité ou la vérité de la vie est la conformité réelle qui fait dire les choses vraies; mais elle n'est pas cette qualité morale qui fait dire le vrai. En effet la vie reçoit le qualificatif de *vraie*, quand elle atteint sa règle et sa mesure, c'est-à-dire la loi divine, qui lui fait trouver la rectitude dans la conformité à ses préceptes. Cette sorte de vérité ou cette rectitude est commune à toutes les vertus; mais ce n'est pas de celle-là que nous parlons dans ce moment.

4° La simplicité forme le contraire de la duplicité : car la duplicité montre une chose au dehors tandis qu'on en a une autre dans le cœur; mais la simplicité met une seule chose dans l'âme et sur la figure, et voilà comment elle appartient à la véracité. Au reste la simplicité fait naître l'intention droite; mais puisque les autres vertus lui donnent aussi le jour, elle ne la produit pas directement; elle l'appelle à l'existence en bannissant la duplicité qui, répétons-le, se déploie sur deux choses dont l'une est dans le cœur et l'autre sur le visage.

(1) Notre maître dit ordinairement : Les vertus reçoivent l'espèce de leur objet formel, et non de leur objet matériel. Cette formule et celle qu'on vient de lire dans le texte expriment la même idée.

quod est per accidens et præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem : fortis enim intendit fortiter agere; quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem, quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod *veritas vita* est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem *vita vera*, sicut et quælibet alia

res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas sive rectitudo communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exterius; et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directè (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit, et aliud intendit.

## ARTICLE III.

*La vérité est-elle une partie de la justice?*

Il paroît que la vérité n'est pas une partie de la justice. 1<sup>o</sup> Le propre de la justice, c'est de rendre aux autres ce qui leur est dû. Or quand on dit le vrai, on ne rend pas aux autres ce qui leur est dû, comme on le fait dans toutes les parties de la justice dont nous avons parlé jusqu'ici. Donc la vérité n'est pas une partie de la justice.

2<sup>o</sup> La vérité appartient à l'intelligence. Or la justice réside dans la volonté, comme nous l'avons montré précédemment. Donc la vérité n'est pas une partie de la justice.

3<sup>o</sup> Saint Jérôme distingue trois sortes de vérité : « la vérité de la vie, la vérité de la justice et la vérité de la doctrine (1). » Or ni l'une ni l'autre de ces vérités n'est une partie de la justice : car la vérité de la vie renferme toutes les vertus, comme nous l'avons dit ; la vérité de la justice n'est autre chose que la justice même, en sorte qu'elle n'en est pas une partie ; puis la vérité de la doctrine ne se rapporte pas à la justice, mais aux vertus intellectuelles. Donc la vérité n'est sous aucun rapport une partie de la justice.

Mais Cicéron, *Rhet.*, II, place la vérité parmi les parties de la justice.

(CONCLUSION. — La vérité est une partie de la justice, en ce qu'elle y est annexée comme une vertu secondaire à une vertu première.)

Nous l'avons dit ailleurs : une vertu s'annexe à la justice, comme l'accessoire au principal, quand elle s'en rapproche sous certains rapports et

(1) Les choses sont vraies quand elles sont conformes à leur type, à leur modèle, à leur règle. La vérité de la vie, celle de la justice et celle de la doctrine sont donc, la première la conformité de la conduite avec la loi divine, la seconde la conformité des actes judiciaires avec les principes du droit, puis la troisième la conformité de l'enseignement avec son objet.

## ARTICULUS III.

*Utrum veritas sit pars justitiæ.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, veritas pertinet ad intellectum ; justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est (qu. 58, art. 4). Ergo veritas non est pars justitiæ.

8. Præterea, triplex distinguitur veritas secundum Hieronymum : scilicet « veritas vitæ,

et veritas justitiæ et veritas doctrinæ. » Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam *veritas vitæ* continet in se omnem virtutem, ut dictum est ; *veritas autem justitiæ* est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; *veritas autem doctrinæ* pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed contra est, quod Tullius (lib. II *De invent.*, ubi supra), ponit *veritatem* inter partes justitiæ.

(CONCLUSIO. — Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 80, art. 1), ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali,

(1) De his etiam qu. 1, de verit., art. 5, ad 12.

s'en éloigne à d'autres égards, parce qu'elle n'en renferme pas l'idée complète. Or la vertu de vérité se rapproche de la justice dans deux choses : d'abord elle est comme elle relative à autrui, car la manifestation que nous avons dit être son acte propre se rapporte au prochain, puisque dans cette révélation l'un manifeste à l'autre ce qui le concerne; ensuite elle établit, ainsi que le fait la justice, une certaine égalité dans les choses, elle égale et conforme la parole à la pensée. Mais, d'une autre part, la vertu de vérité s'éloigne de la justice dans l'idée du dû : elle ne suit pas le dû légal, comme sa maîtresse, mais elle s'attache au dû moral; car c'est en vertu de l'honnêteté que les hommes doivent se manifester le vrai réciproquement. La vérité est donc une partie de la justice, parce qu'elle y est annexée comme une vertu secondaire à une vertu première.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Puisque l'homme est fait pour vivre avec ses semblables dans des rapports sociaux, l'un doit à l'autre les choses qui sont nécessaires à la conservation de la société. Or la société ne sauroit se conserver, si les hommes n'avoient pas foi les uns dans les autres, comme se manifestant le vrai réciproquement. La vertu de vérité implique donc l'idée du dû sous ce rapport.

2<sup>o</sup> La vérité appartient à l'intellect en tant qu'elle est connue; mais, pour la faire connoître, l'homme produit des signes extérieurs par la volonté, qui commande au corps : la manifestation de la vérité est donc l'acte de la volonté.

3<sup>o</sup> La vérité dont il s'agit dans la question présente diffère de la vérité de la vie : nous l'avons montré déjà. Quant à la vérité de la justice, elle se prend de deux manières. D'abord elle désigne la rectitude qui suit la loi divine dans la dispensation de la justice; en ce sens la vérité de la justice diffère de la vérité de la vie; car la dernière fait vivre

quòd partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ad ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus : uno quidem modo, in hoc quòd est ad alterum; manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, in quantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt unus homo alteri manifestat. Alio modo, in quantum justitia æquifatem quandam in rebus constituit, et hoc etiam facit virtus veritatis; adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti; non enim hæc virtus attendit *debitum legale*, quod attendit justitia, sed potius *debitum morale*, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, in quantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia homo

est animal sociale, naturaliter unus homo alteri debet id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus : et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quòd veritas secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, ut dictum est (art. 2, ad 3). Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quòd ipsa justitia est rectitudo quandam regulata secundum regulam divinæ legis : et secundum hoc differt veritas justitiæ à veritate vitæ, quia œ-

l'homme droitement en lui-même, tandis que la première lui fait garder la droiture de la loi dans les jugements qui règlent les intérêts d'autrui, et ni l'une ni l'autre n'appartient à cette sorte de vérité qui fait l'objet de nos recherches en ce moment. Ensuite la vérité de la justice indique la droiture qui fait déclarer le vrai dans les affaires judiciaires, soit par l'aveu, soit par le témoignage; entendue de cette manière, elle est un acte particulier de la justice et n'appartient pas non plus directement à la vérité prise comme nous l'envisageons dans cette question, pour la vé- racité; car lorsqu'on révèle le vrai en justice, on veut principalement assurer le droit d'un autre, et le Philosophe, parlant de la vérité considérée comme vertu, déclare qu'il n'entend « ni les aveux, ni les dépositions, ni les débats judiciaires. » Enfin la vérité de la doctrine consiste dans la conformité des paroles avec les choses qui sont l'objet de la science. Nous devons donc répéter ce que nous avons déjà dit plusieurs fois; cette dernière vérité n'appartient pas directement à celle que nous signalons si souvent; car la vérité considérée comme vertu comprend uniquement la vé- racité par laquelle l'homme se montre dans ses discours et dans sa conduite tel qu'il est, manifestant les choses qui le concernent avec droiture, avec franchise, sans y ajouter ni en retrancher rien. Cependant, comme les choses morales nous concernent et nous appartiennent quand nous les connoissons, la vérité de la doctrine peut, sous ce rapport, appartenir à notre vertu, de même que toute vérité par laquelle l'homme manifeste dans ses paroles et dans sa conduite ce qu'il sait.

*veritas vitæ* est secundum quam aliquis rectè vivit in seipso; *veritas autem justitiæ* est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis quæ sunt ad alterum, servat: et secundum hoc *veritas justitiæ* non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec *veritas vitæ*. Alio modo potest intelligi *veritas justitiæ* secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat, putà cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit: et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directè ad hanc veritatem de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere; unde Philosophus in IV *Ethic.*, de hac virtute de-

terminans dicit: « Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam vel injustitiam contendunt. » Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directè pertinet ad hanc veritatem, sed solum veritas qua aliquis et vitæ et sermonem talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec majora nec minor. Verumtamen quia moralia, in quantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt et ad nos pertinent, secundum hoc *veritas doctrinæ* potest ad hanc virtutem pertinere, et quæcumque alia veritas, qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

## ARTICLE IV.

*La vertu de vérité penche-t-elle vers le moins plutôt que vers le plus ?*

Il paroît que la vertu de vérité ne penche pas vers le moins plutôt que vers le plus. 1° Celui qui dit moins que la vérité tombe dans le faux tout autant que celui qui dit plus ; car c'est une égale fausseté que de dire : « Quatre sont trois , ou quatre sont cinq. » Or, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, IV, 15 : « Toute chose fausse est mauvaise et doit être évitée. » Donc la vertu de vérité ne penche pas plutôt vers le moins que vers le plus

2° Quand une vertu penche plus vers un de ses extrêmes que vers l'autre, c'est que son milieu se trouve plus près du premier que du second ou vice versa, comme la force est plus près de l'audace que de la timidité. Or le milieu de la vérité n'est pas plus rapproché d'un de ses extrêmes que de l'autre ; car la vérité, étant une certaine égalité, a le point pour milieu. Donc la vérité n'incline pas plutôt vers le moins que vers le plus.

3° On s'écarte en moins de la vérité quand on la nie par soustraction, et l'on s'en écarte en plus quand on y ajoute par addition. Or il est plus contraire à la vérité de la nier que d'y ajouter ; car la négation la fait disparaître, mais l'addition la laisse subsister. Donc la vérité ne penche pas plutôt vers le plus que vers le moins.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 15 : « L'homme vrai décline de la vérité plutôt en moins qu'en plus. »

(CONCLUSION. — La vérité penche vers le moins par l'affirmation, mais non par la négation ; elle aime à dire moins de bien qu'on n'en possède, mais elle ne nie pas celui qu'on a. )

## ARTICULUS IV.

*Utràm virtus veritatis declinet in minus.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus ; non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quàm quatuor esse tria. Sed « omne falsum est secundùm se malum et fugiendum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quàm in majus.

2. Præterea, quòd una virtus magis declinet ad unum extremum quàm ad aliud, contingit ex hoc quòd virtutis medium est propinquius uni extremo quàm alteri, sicut fortitudo est propinquior audaciæ quàm timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quàm alteri, quia veritas, cùm sit æqualitas quedam,

in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur à veritate recedere, qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens ; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quàm qui superaddit, quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem superadditionem. Ergo videtur quòd veritas magis debeat declinare in majus quàm in minus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « homo secundùm hanc virtutem magis à vero declinat in minus. »

(CONCLUSIO. — Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de seipso minus boni dicat quàm in ipso est, ad veritatis virtutem pertinet ; non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse, quod verè inest.)

On peut s'écarter en moins de la vérité de deux manières : par l'affirmation et par la négation. On s'écarte en moins de la vérité par l'affirmation, quand on ne dit pas toute la science, toute la vertu, tout le bien qu'on possède; ce qu'on peut faire sans préjudice pour la vérité, parce que le moins est dans le plus : à cet égard, la vertu de vérité penche vers le moins(1). C'est qu'en cette matière « le moins est prudent, dit le Philosophe, *ubi supra*, d'autant que le plus est odieux; quand l'homme dit de lui-même plus de bien qu'il n'en possède, il blesse les autres, parce qu'il semble vouloir s'élever au-dessus d'eux; mais quand il s'attribue moins de mérites qu'il n'en a de fait, il les flatte agréablement, parce qu'il s'abaisse comme pour se mettre à leur niveau. » C'est de là que l'Apôtre écrit II *Cor.*, XII, 6: « Si je voulois me louer, ce ne seroit pas sans raison, puisque je dirois la vérité; mais je m'abstiens, de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi, ou de ce qu'il entend dire de moi. » Ensuite on s'écarte en moins de la vérité par la négation, lorsque l'on nie de posséder un bien que l'on possède réellement : sous ce point de vue, la vertu de vérité n'incline pas vers le moins, parce qu'elle tomberoit dans le faux. Cependant le moins ne répugneroit pas à la vérité autant que le plus : je ne dis pas à la vérité prise en elle-même, mais considérée dans son union avec la prudence, qui doit demeurer saine et sauve dans toutes les vertus; s'élever au-dessus de son mérite, c'est une chose qui blesse plus les autres que de s'abaisser au-dessous de sa propre valeur, c'est par conséquent une plus grande faute contre la prudence.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

(1) Tel ou tel connoît les langues européennes et les langues orientales, je le suppose : il décline en moins de la vérité par l'affirmation, quand il dit qu'il sait les langues européennes; puis il s'en écarte par la négation, quand il dit qu'il ne sait pas les langues orientales. On voit qu'il ne blesse pas la vérité dans la première énonciation, puisque la connoissance des langues européennes n'exclut pas la connoissance des langues orientales; mais il énonce une chose fautive dans la seconde proposition, vu qu'il nie d'avoir une connoissance qu'il a réellement.

Respondeo dicendum, quòd « declinare in minus à veritate » contingit dupliciter. Uno modo affirmando, puta cùm aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi; quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus: et secundùm hoc, hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, videtur esse « prudentius » propter onerosas superabundantias: homines enim quia majora de seipsis dicunt quàm sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes; homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi alius condescendentes per quamdam moderationem. » Unde Apostolus dicit, II *ad Cor.*, XII: « Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem

enim dicam; parco autem ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me. » Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest; et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundùm propriam rationem veritatis, sed secundùm rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus; magis enim repugnat prudentiæ (quia periculosus est et onerosus aliis), quòd aliquis existimet vel jactet se habere quod non habet, quàm quòd existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.



## QUESTION CX.

Des vices contraires à la vérité, et d'abord du mensonge.

Nous allons parler des vices contraires à la vérité : premièrement, du mensonge ; deuxièmement, de la dissimulation ou de l'hypocrisie ; troisièmement, de la jactance et de la fausse modestie.

On demande quatre choses au sujet du mensonge : 1° Est-il toujours contraire à la vérité ? 2° Doit-on diviser le mensonge en trois espèces : le mensonge officieux, le mensonge joyeux et le mensonge pernicieux ? 3° Le mensonge est-il un péché ? 4° Tout mensonge est-il un péché mortel ?

## ARTICLE I.

*Le mensonge est-il toujours contraire à la vérité ?*

Il paroît que le mensonge n'est pas toujours contraire à la vérité. 1° Les contraires ne peuvent exister en même temps. Or le mensonge peut exister avec la vérité ; car, d'après saint Augustin, *De mendacio*, III, celui-là ment qui dit une chose vraie en la croyant fausse. Donc le mensonge n'est pas toujours contraire à la vérité.

2° La vertu de vérité se manifeste, non-seulement dans les paroles ; mais encore dans les actions ; car celui qui la possède, dit le Philosophe, *Ethic.*, IV, 15, « garde le vrai dans ses discours et dans sa conduite. » Or le mensonge consiste seulement dans les paroles ; car saint Augustin le définit « une fausseté signifiée par des mots. » Donc le mensonge n'est pas directement contraire à la vertu de vérité.

## QUESTIO CX.

*De vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et 1° de mendacio ; 2° de simulatione sive hypocrisis ; 3° de jactantia et opposito vitio.

Circa mendacium quaeruntur quatuor : 1° Utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. 2° De speciebus mendacii. 3° Utrum mendacium semper sit peccatum. 4° Utrum semper sit peccatum mortale.

## ARTICULUS I.

*Utrum mendacium semper opponatur veritati.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opponitur enim non solum cum simul.

mendacium simul potest esse cum veritate ; qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 8). Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis ; quia secundum Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 15 vel 18, ut jam supra), secundum hanc virtutem aliquis « verum dicit et in sermone et in vita. » Sed mendacium consistit solum in verbis ; dicitur enim (ab Augustino, lib. *Contra mendacium*, cap. 12), quod « mendacium est falsa vocis significatio. » Sic ergo videtur quod mendacium non directè opponatur veritati.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1.

3<sup>o</sup> Le même saint Augustin dit, *De mendacio*, III : « Le péché de celui qui ment est dans le désir de tromper. » Or le désir de tromper n'est pas contraire à la vérité, mais à la bienveillance ou à la justice. Donc le mensonge n'est pas contraire à la vérité.

Mais saint Augustin dit, *De mendacio*, IV : « Celui qui avance une chose fausse pour tromper, commet le mensonge, tout le monde en convient; qu'est-ce donc que mentir? C'est énoncer le faux dans l'intention d'induire en erreur. » Or l'énonciation du faux est contraire à la vérité. Donc le mensonge aussi

(CONCLUSION. — Le mensonge est directement, formellement contraire à la vertu de vérité.)

Les actes moraux se spécifient par deux choses : par la fin et par l'objet. La fin est le but de la volonté, qui forme le premier moteur dans les actes humains; puis la puissance mue par la volonté a un objet, qui constitue le terme prochain de son action et qui est à la fin ce que la matière est à la forme. Or nous avons vu, dans la dernière question, que la vertu de vérité (et par conséquent les vices contraires) consiste dans une manifestation qui s'accomplit par des signes. Cette manifestation ou cette énonciation est un acte de la raison, qui compare et coordonne le signe avec la chose signifiée; car toute représentation consiste dans une comparaison, qui appartient proprement aux facultés intellectuelles; aussi quand la brute manifeste une chose, elle ne veut point la manifester, seulement elle produit par l'instinct naturel des mouvements qui font jaillir la lumière sur tel ou tel objet; mais pour que la manifestation ou l'énonciation soit un acte moral, il faut qu'elle soit volontaire et procède de l'intention. Maintenant, l'objet de la manifestation, c'est le vrai ou le faux, et dans ce dernier domaine, la volonté peut porter son intention sur deux choses :

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 3, ut jam supra), quod « culpa mentientis est fallendi cupiditas. » Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae vel iustitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, *De mendacio* (cap. 4) : « Nemo dubitat mentiri eum qui falsum enuntiat causâ fallendi; quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata manifestum est mendacium. » Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

(CONCLUSIO. — Mendacium directè et formaliter veritatis virtuti opponitur.)

Respondeo dicendum, quod actus moralis ex duobus speciebus sortitur, scilicet ex objecto et ex fine. Nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus; potentia autem à voluntate mota habet suum ob-

jectum, quod est proximum objectum voluntarii actûs, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 18, art. 6 et 7). Dictum est autem (qu. 109, art. 1, ad 3), quod virtus veritatis (et per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa. Quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum; omnis enim representatio consistit in quadam collatione, quæ propriè pertinet ad rationem : unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur; in quantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est *verum* vel *falsum*; intentio verò voluntatis inordi-

elle peut vouloir l'acte, énoncer le faux; puis l'effet de cet acte, tromper quelqu'un. Quand donc ces trois choses se trouvent réunies; quand le faux existe, qu'on veut l'énoncer et qu'on a l'intention d'induire en erreur, alors il y a fausseté matériellement, formellement et effectivement: matériellement, puisqu'on dit le faux; formellement, puisqu'on veut dire le faux; puis effectivement, puisqu'on a l'intention de faire croire le faux.

Mais l'idée du mensonge se tire de la fausseté formelle, c'est-à-dire de la volonté d'exprimer le faux; aussi *mendacium*, mensonge, a-t-il pris son nom de *contra mentem dicere*, parler contre sa pensée (1). En conséquence, lorsqu'on dit une chose fautive en la croyant vraie, le faux existe bien matériellement, mais il n'existe pas formellement, parce que la fausseté se trouve hors de l'intention de celui qui parle; elle ne renferme donc pas l'idée complète du mensonge, car ce qui est hors de l'intention de l'homme est accidentel dans son action et ne sauroit dès lors constituer la différence spécifique. Mais lorsqu'on dit une chose vraie en voulant dire une chose fautive, l'énonciation, considérée comme acte moral et volontaire, renferme la fausseté par elle-même et la vérité par accident; de ce moment elle est constituée dans l'espèce du mensonge. Enfin quand on veut porter la fausseté dans l'esprit d'un autre en le trompant, cette volonté n'appartient pas à l'espèce du mensonge, mais à son complément, à sa consommation; ainsi, dans l'ordre physique, les choses obtiennent leur espèce sitôt qu'elles ont reçu leur forme, alors même qu'elles n'en produisent pas les effets; les corps graves, par exemple, pour être écartés violemment de leur centre, n'en ont pas moins le trait distinctif qui les caractérise spécifiquement. On voit donc que le men-

(1) On préférera sans doute cette étymologie à celle qui fait venir *mendacium* de *mendum*, fautive, incorrection, erreur. On dit que *mensonge* a été fait de *mentis somnium*, songe de l'esprit, rêve faux, conte inventé à plaisir.

nata potest ad duo ferri : quorum unum est, ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quòd falsum sit id quod enuntiat, et quòd adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas *materialiter* (quia falsum dicitur), et *formaliter* propter voluntatem falsum dicendi, et *effectivè* propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii sumitur à formali falsitate, ex hoc scilicet quòd aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur, ex eo quòd contra mentem dicitur. Et ideo, si quis falsum enuntiet credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter in-

tionem dicentis : unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si verò aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licèt sit verum id quod dicitur, in quantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit. Quòd autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius: sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus, sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suam

songe est opposé directement et formellement à la vertu de vérité (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les choses doivent se juger d'après ce qu'elles sont formellement et par elles-mêmes, plutôt que d'après ce qu'elles sont matériellement et par accident. En conséquence il est plus contraire à la vérité considérée comme vertu morale, de dire le vrai en croyant dire le faux que de dire le faux en croyant dire le vrai.

2<sup>o</sup> Comme le remarque saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 3 : « Les mots tiennent le premier rang parmi les signes. » Quand donc l'évêque d'Hippone dit que « le mensonge est une fausseté exprimée par des mots, » ce dernier terme, *mots*, doit se prendre comme synonyme de signes. Celui-là donc commet le mensonge, qui veut énoncer le faux par des gestes, par des faits, par des signes quelconques.

3<sup>o</sup> Le désir de tromper appartient à la consommation du mensonge, et non pas à son espèce; car les effets ne constituent pas la cause fondamentalement.

(1) En morale, il faut considérer ce qu'on veut et ce qu'on fait, la fin et l'objet : ces deux choses constituent l'acte dans son espèce, dans sa nature, dans son être propre; l'effet qu'il produit le complète, le parachève, le consume, mais il n'entre point dans son essence. Or qu'est-ce qu'on veut et qu'est-ce qu'on fait dans le mensonge? On veut énoncer une chose fautive et on l'énonce réellement : cet acte et cette intention constituent toute la nature du mensonge, en sorte que mentir c'est parler contre sa pensée. Quand on veut l'effet du mensonge, lorsqu'on a l'intention de tromper, cette volonté donne à l'acte coupable son complément, mais elle n'entre point dans son essence. Quelques théologiens disent le contraire, prétendant que l'intention d'induire en erreur appartient à la nature du mensonge; mais ils n'ont point approfondi l'idée du vice que nous étudions en ce moment. Le mensonge joyeux présente bien toute l'essence du mensonge, cependant il ne renferme pas le désir de tromper; d'ailleurs, notre maître nous l'a dit, les causes ne se caractérisent pas fondamentalement par leurs effets, mais par leurs propriétés, par leur forme : l'arbre stérile est arbre comme celui qui porte des fruits, l'homme ignorant est homme comme celui qui a pénétré les plus profondes vérités.

Pour mentir, il faut donc faire deux choses, ni plus ni moins : il faut dire le faux et vouloir le dire. Or il est des façons de parler qui énoncent le faux quand on les prend en elles-mêmes, au pied de la lettre; mais qui expriment le vrai quand on les entend d'après les circonstances, selon l'usage reçu, conformément au langage commun : celui qui emploie ces locutions blesse la vérité dans les mots, mais il la respecte dans le sens et dans son intention; il y a dans sa parole fausseté matérielle et vérité formelle, partant point de mensonge. Ainsi le confesseur, interrogé sur une chose qu'il connoît par l'aveu du pénitent, répond en toute vérité : « Je n'en sais rien; » l'homme convié à la table d'un grand personnage peut dire en toute hypothèse, quand il est interpellé : « Je trouve ce mets délicieux, » parce que son amphytrion doit savoir qu'il diroit la même chose quand il le trouveroit mauvais; le domestique dit sans

forme. Sic ergo patet quòd mendacium directè et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd unumquodque magis judicatur secundùm id quod est in eo formaliter et per se, quàm secundùm id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati in quantum est virtus moralis, quòd aliquis dicat verum, intendens dicere falsum, quàm quòd dicat falsum, intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augus-

tinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 3), « voces præcipuum locum tenent inter alia signa. » Et ideo, cum dicitur quòd « mendacium est falsa vocis significatio, » nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquid falsum nutibus significare intendet, non esset à mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ

## ARTICLE II.

*Doit-on diviser le mensonge en trois espèces : le mensonge officieux, le mensonge joyeux et le mensonge pernicieux ?*

Il paroît qu'on ne doit pas diviser le mensonge en trois espèces : le mensonge officieux, le mensonge joyeux et le mensonge pernicieux. 1° La division doit suivre, comme le dit le Philosophe, les propriétés essentielles des choses, les entités qu'elles renferment par elles-mêmes. Or, d'une part, l'intention de l'effet, se trouvant hors de l'espèce de l'acte moral, ne s'y rattache que par accident, et c'est pour cela qu'une foule d'effets peuvent résulter d'un seul et même acte; d'une autre part, la division qu'on nous propose suit l'intention de l'effet : car le mensonge joyeux est celui

mensonge : « Mon maître n'y est pas, » car cela signifie : Mon maître n'est pas visible. Voilà ce qu'enseignent tous les théologiens, voilà ce qui se fait généralement; mais je doute qu'un chrétien comprenant sa dignité, je ne dis pas un saint Paul, mais tout simplement un homme grave, voudrît se donner l'apparence du mensonge pour éviter une visite impertinente ou pour ménager une susceptibilité mal placée.

D'autres formules de langage expriment le faux tout ensemble en elles-mêmes et dans les circonstances, dans le sens et dans les paroles; de manière qu'elles ne peuvent devenir vraies que par un mot sous-entendu dans l'esprit, qu'à l'aide d'une restriction faite mentalement. Vous demandez à votre serviteur : « Avez-vous mangé de la chair vendredi; » et il répond tout haut : « Je n'en ai pas mangé, » ajoutant tout bas : « De la chair crue, » ou « De la chair de cheval. » Vous continuez : « Avez-vous été au spectacle hier : » — « Non, » répond-il de bouche; puis il poursuit dans son cœur : « Je n'y ai pas été avant-hier, » ou « en voiture, » ou « sur la tête. » C'est là ce qu'on appelle le système des restrictions mentales, et tout le monde voit que cette manière de parler faux pour les autres et vrai pour soi-même fait de la parole un instrument de mensonge et sape la société par la base. On dit que la plupart des Grecs, Origène, Théodoret, Cassien, Théophylacte admettoient après Platon les restrictions mentales; ces auteurs ont sans doute été trompés par la coutume générale qui a fait dire : « Fides græca, fides nulla; » et l'on pourroit admettre sans trop de témérité que des influences pareilles n'ont pas été sans empire sur l'esprit des théologiens qui ont enseigné plus tard la même morale. Aujourd'hui l'erreur n'est plus possible; Innocent XI, dans un décret de 1679, a condamné les trois propositions suivantes : « Celui qui, interrogé ou de son propre mouvement, par récréation ou pour une autre fin, jure qu'il n'a pas fait une action qu'il a faite réellement, mais en entendant une autre chose ou d'une autre manière, celui-là dit vrai et n'est point parjure. » — « Il est permis d'employer des paroles équivoques pour une cause juste, lorsque cela est utile ou nécessaire pour sauver son honneur, ses biens ou sa vertu, et l'on doit cacher la vérité dans ce cas-là. » — « Celui qui a donné de l'argent ou des présents pour recevoir une charge publique peut, lorsqu'il en est requis selon la coutume, jurer le contraire en se servant de restriction mentale; car il n'est pas tenu de révéler son crime. »

## ARTICULUS II.

*Utrum mendacium sufficiens dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod mendacium insufficiens dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in VII *Metaphys.* (text. 45.). Sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad ipsam, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu; sed hæc divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium jocosum est quod fit

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 2 et 3; et *Opusc.* LXIV, cap. 25 et 26; et super *Psalm.* V, col. 6.

qu'on dit pour faire plaisir ; le mensonge officieux, celui qu'on fait pour être utile ; et le mensonge pernicieux, celui que l'on commet dans le but de nuire. Donc on ne doit pas diviser le mensonge comme le fait le titre de cet article.

2<sup>o</sup> Saint Augustin, *De mendacio*, XIV, distingue huit sortes de mensonge : « 1<sup>o</sup> Celui que l'on commet dans l'enseignement de la religion ; 2<sup>o</sup> celui qui ne sert à personne et nuit à quelqu'un ; 3<sup>o</sup> celui qui sert à l'un et nuit à l'autre ; 4<sup>o</sup> celui qui se fait dans l'unique intention de mentir et de tromper ; 5<sup>o</sup> celui que l'on dit dans le désir de plaire ; 6<sup>o</sup> Celui qui ne nuit à personne et sert à quelqu'un pour conserver sa fortune ; 7<sup>o</sup> celui qui ne nuit à personne et sert à quelqu'un pour éviter la mort ; 8<sup>o</sup> enfin celui qui ne nuit à personne et sert à quelqu'un pour éviter une souillure corporelle. » Donc nous ne devons pas admettre la division qu'on nous propose.

3<sup>o</sup> Le Philosophe, *Ethic.*, IV, assigne deux sortes de mensonge : la jactance qui dit plus que la vérité, et la fausse modestie qui dit moins. Or ces deux sortes de péché se trouvent dans chacune des trois espèces signalées par la division qu'on nous propose. Donc cette division est insuffisante.

Mais saint Augustin, commentant Ps. V, 7 : « Vous perdrez tous ceux qui profitent le mensonge, » dit : « Il y a trois sortes de mensonges : le premier se commet pour l'avantage et le salut des autres, le deuxième se dit pour divertir, et le troisième est inspiré par la malice et la méchanceté (1). » Or ces trois mensonges s'appellent, le premier *mensonge offi-*

(1) Voici les propres paroles de saint Augustin : « Comme les femmes des Egyptiens qui rapportent des choses fausses à Pharaon pour sauver les enfants des Hébreux, on commet beaucoup de mensonges, non par malice, mais par bienveillance, pour procurer l'avantage et le bien du prochain.... En conséquence il y a deux sortes de péchés qui ne renferment pas une grande gravité, quoiqu'ils ne soient pas exempts de faute : c'est celui que l'on commet par récréation, pour amuser ; puis celui que l'on dit par une sorte de bonté mal entendue,

causâ ludi, mendacium autem officiosum est quod fit causâ utilitatis, mendacium autem perniciosum est quod fit causâ nocuenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

3. Præterea, Augustinus in lib. *De mendacio* (cap. 14), dividit mendacium in octo partes : quorum primum est « in doctrina religionis ; » secundum est, « quod nulli prosit et obsit alicui ; » tertium est, « quod prodest ita uni ut alteri obsit ; » quartum est, « quod fit solâ mentiendi fallendique libidine ; » quintum est, « quod fit placendi cupiditate ; » sextum est, « quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam ; » septimum est, « quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem ; » octavum, « quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporealem. »

Ergo videtur quòd prima divisio mendacii sit insufficientis.

3. Præterea, Philosophus in IV *Ethico*. (cap. 15 vel 13, ut jam supra), dividit mendacium in *jactantiam*, quæ verum excedit in dicendo ; et *ironiam*, quæ deficit à vero minus : quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quòd divisio prædicta mendacii sit incompetentis.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.* V : « Perdes omnes qui loquuntur mendacium, » dicit Glossa, quòd « sunt tria genera mendaciorum : quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus ; est etiam aliud genus mendacii quod fit joco ; tertium verò mendacii genus est quod fit ex malignitate. » Primum autem horum trium dicitur *officiosum* ; secundum, *jocosum* ;

*cieux*, le deuxième *mensonge joyeux*, et le troisième *mensonge pernicieux*. Donc on doit admettre la division que nous proposons.

(CONCLUSION. — La division qui distingue le mensonge officieux, le mensonge joyeux et le mensonge pernicieux repose sur une véritable base, bien qu'on puisse en admettre encore deux autres.)

On peut diviser le mensonge de trois manières. Premièrement d'après la nature qui le constitue. Sous ce rapport, on distingue deux sortes de mensonges : l'un qui s'écarte en plus de la vérité quand nous parlons de nous-mêmes, c'est la jactance; l'autre qui décline en moins de la vérité dans la même conjoncture, c'est la fausse modestie. Cette division, première et fondamentale, repose sur la nature même du mensonge; car le mensonge est opposé directement à la vérité, comme nous l'avons prouvé dans le premier article; puis la vérité, étant une sorte d'égalité, a pour contraire le plus et le moins.

Deuxièmement on divise le mensonge d'après la faute qu'il renferme, par les choses qui l'aggravent ou le diminuent dans sa culpabilité par l'intention de la fin. Or le mensonge est aggravé dans sa malice, quand on se propose en le commettant de nuire aux autres, et pour lors il prend le nom de *mensonge pernicieux*. Mais il est diminué comme faute, quand on cherche le bien du prochain dans le déguisement de la vérité; si ce bien est délectable, on a le mensonge joyeux; s'il est utile, on voit naître le mensonge officieux, par lequel on veut épargner un préjudice ou procurer un avantage aux autres.

Troisièmement on divise le mensonge d'après la fin considérée d'une manière plus générale, sans tenir compte de l'augmentation ni de la diminution de la faute par l'intention; et cette division donne les huit men-

dans le dessein d'être utile. Outre ces deux mensonges qui supposent une certaine bienveillance, il en est un troisième qui est inspiré par la méchanceté; c'est le plus grave de tous...

tertium, *perniciosum*. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

(CONCLUSIO. — Mendacium rectè et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.)

Respondeo dicendum, quòd mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo secundùm ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio. Et secundùm hoc, mendacium in duo dividitur: scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad *jactantiam*; et in mendacium quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam*, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.* (ut supra). Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, in quantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est; veritas autem æqualitas quædam

est, cui per se opponitur majus et minus.

Alio modo potest dividi mendacium, in quantum habet rationem culpæ, secundùm ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur *mendacium perniciosum*; diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est *mendacium jocosum*; vel utile, et sic est *mendacium officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundùm hoc dividitur mendacium in tria prædicta.

Tertio modo dividitur mendacium universalitè, secundùm ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundùm hoc est divisio octo

songes signalés par saint Augustin. Les trois premiers sont renfermés dans le mensonge pernicieux. Ce dernier mensonge se commet contre Dieu ou contre l'homme : quand il se commet contre Dieu, c'est le premier mensonge, « qui s'accomplit dans l'enseignement de la religion ; » quand il se commet contre l'homme, ou l'on veut seulement faire du mal au prochain, et c'est le deuxième mensonge, « qui ne sert à personne et nuit à quelqu'un ; » ou bien l'on se propose de faire du bien à celui-ci et du mal à celui-là, et c'est le troisième mensonge, qui « sert à l'un et nuit à l'autre. » Le premier de ces trois mensonges est le plus grave, parce que les péchés contre Dieu renferment toujours plus de gravité que les autres (1) ; puis le deuxième est plus grave que le troisième, parce que le dernier est diminué dans sa culpabilité par le désir d'être utile au prochain. Après ces trois mensonges qui ajoutent à la gravité du péché commis par l'assertion fautive, vient le quatrième, qui garde la gravité qui lui est propre, sans augmentation ni diminution ; c'est celui qui « se fait dans l'unique intention de mentir et de tromper ; » il procède de l'habitude, d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 13 : « Lorsque le menteur est tel par habitude, il cherche le mensonge même (2). » Les quatre qui viennent ensuite diminuent la faute de l'assertion mensongère. En effet, le cinquième est le mensonge joyeux, que « l'on dit dans le désir de plaire ; » puis les trois derniers rentrent dans le mensonge officieux, par lequel on cherche à procurer l'avantage du prochain. Quand on veut lui être utile dans les biens extérieurs, c'est le sixième mensonge, qui « sert à quelqu'un pour conserver sa fortune ; » quand on se propose de le protéger dans son corps, c'est le septième mensonge, qui « sert à quelqu'un pour éviter la

(1) La plupart des théologiens remarquent que les ministres de la parole évangélique péchent grièvement, lorsqu'ils tronquent sciemment les textes de l'Écriture et les paroles des Pères, lorsqu'ils mentent en avant de faux miracles et de fausses prophéties, lorsqu'ils altèrent les faits dans la vie des saints et les événements dans l'histoire de l'Église.

(2) « Le menteur par habitude veut le mensonge même ; les autres menteurs cherchent le sucre ou la vaine gloire. »

membrorum, quæ dicta est. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso. Quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est « in doctrina religionis ; » vel est contra hominem, sive solâ intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet « nulli prodest et obest alicui ; » sive etiam intendatur in nocimento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod « uni prodest, et alteri obest. » Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est ; secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium « quod fit ex sola mentiendi libidine ; » quod procedit ex habita, unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quod « mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. » Quatuor verò subsequentes modi diminuant de culpa mendacii. Nam quintum est *mendacium jocosum*, « quod fit placendi cupiditate ; » alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile : vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, « quod prodest alicui ad pecuniam conservandam ; » vel etiam utile corpori, et hoc est septimum mendacium, « in quo impeditur mora hominibus ; »



mort;» enfin quand on désire de lui faire garder l'honnêteté de la vertu, c'est le huitième mensonge, « qui sert à quelqu'un pour éviter une souillure corporelle. » Au reste, plus on cherche un bien élevé, plus la faute du péché diminue; si donc on y regarde de près, l'on verra que les quatre derniers mensonges suivent, comme les quatre premiers, une gradation descendante dans la gravité de la faute; car le bien utile l'emporte sur le bien délectable, la vie corporelle sur la fortune, et l'honnêteté sur la vie (1).

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

### ARTICLE III.

#### *Tout mensonge est-il un péché ?*

Il paroît que tout mensonge n'est pas un péché. 1<sup>o</sup> Les auteurs inspirés d'en haut n'ont pas péché dans le récit évangélique. Or ils rapportent souvent, l'un d'une manière, l'autre d'une autre, les paroles du divin Maître et des autres personnages, en sorte qu'ils ont nécessairement avancé des choses fausses (2). Donc tout mensonge n'est pas un péché.

(1) Les trois divisions que nous venons de voir reposent sur la nature, sur la culpabilité et sur la fin du mensonge.

La nature du mensonge, c'est qu'il est contraire à la vérité, en ce qu'il la dépasse ou qu'il reste en-deçà, parce qu'il dit plus ou qu'il dit moins. De là deux sortes de mensonges : la jactance et la fausse modestie.

Ensuite le mensonge renferme plus ou moins de culpabilité, selon qu'il recherche le bien le plaisir ou le mal. En conséquence, trois sortes de mensonges : le mensonge officieux, le mensonge joyeux et le mensonge pernicieux. Partant du bien pour arriver au mal, cette division suit une gradation ascendante dans la culpabilité.

Enfin le mensonge a pour terme et pour but le mal ou le bien. Le mal est, ou contre Dieu; ou contre le prochain de deux manières, avec ou sans mélange de bien; puis contre soi-même, lorsqu'on se rend coupable en voulant le péché même. D'après cela le mensonge qui a pour fin le mal, ou le mensonge pernicieux se subdivise en quatre espèces qui ont été décrites par notre saint auteur. Maintenant le bien est ou le plaisir, ou la fortune, ou la vie du corps, ou l'honnêteté de la vertu. Ici donc, quatre autres sortes de mensonges, dont le premier est le mensonge joyeux et les trois derniers le mensonge officieux. Cette division suit, à l'inverse de la précédente, une gradation descendante dans la culpabilité, parce qu'elle part du mal pour arriver au bien.

(2) Si l'on vouloit signaler des exemples de ces contradictions apparentes, on ne seroit em-

vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, « in quo impeditur illicita pollutio corporalis. » Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii; et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis; nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecunie, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

### ARTICULUS III.

#### *Utrum omne mendacium sit peccatum.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi et etiam aliorum frequenter aliter narrant, et aliter retulit alius; unde videtur quod alter eorum dixerit falsum; Non ergo omne mendacium est peccatum.

(1) De his etiam supra, qu. 69, art. 1 et 2, et qu. 70, art. 4; ut et III Sent., dist. 58, qu. 1, art. 3; et *Quæst. d.*, VIII, art. 14.

2<sup>o</sup> Dieu ne récompense pas le mensonge. Or il a accordé des récompenses au mensonge commis par les sages-femmes d'Égypte; car l'Écriture dit, *Exod.*, I, 21 : « Dieu leur édifia des maisons (1). » Donc le mensonge n'est pas un péché.

3<sup>o</sup> L'Écriture raconte la vie des saints pour qu'elle nous serve de modèle. Or on voit dans l'Écriture que les plus saints personnages ont commis le mensonge; ainsi Abraham dit de sa femme qu'elle étoit sa sœur, *Gen.*, XII, 13 et XX, 2; Jacob assura qu'il étoit Esaü et fut béni, *ibid.*, XXVII, 19; Judith trompa Holopherne par ses paroles, et cependant elle est louée, *Judith*, XV, 10 et suiv. (2). Donc tout mensonge n'est pas un péché.

barrassé que du choix. Ainsi, d'après saint Matthieu, V, 1, le divin Maître enseigna huit béatitudes sur une haute montagne; selon saint Luc, VI, 17, il n'en proposa que quatre dans une plaine. Le premier de ces évangélistes, VI, 9, rapporte sept demandes de l'oraison dominicale; le second, XI, 3, n'en mentionne que cinq. Celui-là, VIII, 5, dit que le Centurion s'approcha de Jésus pour le prier d'aller guérir son serviteur; celui-ci, VII, 3, raconte qu'il chargea ses amis de lui porter cette prière. L'un, XX, 29, écrit que Jésus rendit la vue à deux aveugles en sortant de Jéricho; l'autre, XVIII, 35, dit qu'il en guérit un comme il approchoit de cette ville. Ces contradictions apparentes se concilient sans peine, et notre maître nous a montré dans plusieurs circonstances qu'elles renferment souvent les plus sublimes enseignements; le fait seul de leur existence atteste la bonne foi des écrivains sacrés, et les vérités qu'elles dévoilent mettent en lumière l'inspiration d'en haut; elles sont à ce double titre la preuve la plus frappante de la divinité de l'Évangile.

(1) Comme les Hébreux s'étoient multipliés rapidement, ils inspirèrent des craintes aux Égyptiens et le roi donna cet ordre aux sages-femmes de son royaume, *Exode*, I, 16 : « Quand vous accoucherez les femmes des Hébreux, au moment où l'enfant sortira, si c'est un enfant mâle, tuez-le; si c'est une fille, laissez-la vivre. Mais les sages-femmes, continue l'Écriture, furent touchées de la crainte de Dieu; elles ne firent pas ce que le roi d'Égypte leur avoit commandé, mais elles conservèrent les enfants mâles. » Lorsque le roi leur demanda comment les enfants des Israélites avoient été épargnés, elles répondirent que les femmes de ce peuple se délivroient elles-mêmes. Et le saint Livre ajoute, *ibid.*, 20 et 21 : « Dieu fit du bien à ces sages-femmes...; et parce qu'elles l'avoient craint, il leur édifia des maisons. » Le Ciel eleva leur maison, parce qu'elles avoient craint Dieu. L'objection fait dire à l'Écriture : Dieu les récompensa, parce qu'elles avoient menti !

(2) Lorsque Abraham alla passer quelque temps en Égypte pour échapper à la famine, il dit à Sara sa femme, *Gen.*, XII, 11 : « Je sais que vous êtes belle et que, quand les Égyptiens vous auront vue, ils diront : C'est la femme de cet homme-là; et ils me tueront, et vous garderont. Dites donc, je vous en supplie, que vous êtes ma sœur, afin que ces gens-là me traitent favorablement à cause de vous, et qu'ils me conservent la vie en votre considération. » Sara étoit effectivement la sœur unilatérale d'Abraham. —

Jacob avoit acheté d'Esaü le droit d'aînesse. L'investiture de ce droit se faisoit par la bénédiction paternelle, qui formoit comme une donation testamentaire. Suivant les conseils de sa mère Rebecca, Jacob se déguisa, et dit à son père, *Gen.*, XXVII, 19 : « Je suis Esaü, votre fils aîné. » Il fut béni par Isaac. Jacob figuroit les Gentils, qui devoient prendre dans l'héritage du Seigneur la place de leurs frères aînés, des Juifs représentés par Esaü. Jacob avoit acheté,

2. Præterea, nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium; dicitur enim *Exod.*, I, quod « edificavit illis Deus domos. » Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur

quod sunt mentiti: sicut *Genes.*, XII et XX, quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset; Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esaü, et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur *Genes.*, XXVII; Judith etiam commendatur (*Judith*, XV), quæ tamen Holopherni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4° Il faut choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand : c'est ainsi que le médecin coupe le membre pour sauver tout le corps. Or qu'une opinion fautive naisse dans l'esprit de quelqu'un, c'est un moindre mal que ne seroit le crime d'homicide et la mort de l'innocent. Donc il est permis de commettre le mensonge pour prévenir le crime d'homicide et pour arracher l'innocent à la mort.

5° C'est un mensonge que de ne pas faire ce qu'on a promis. Or on ne doit pas faire toutes les choses qu'on a promises; car le droit canon, rapportant une parole de saint Isidore, dit, *Decret.*, XXII, 4, 4 : « Si vous avez promis le mal, retirez votre parole. » Donc tout mensonge n'est pas un péché.

6° Le mensonge est un péché, parce qu'il induit en erreur; d'où saint Augustin dit, *De mendacio, versus fin.* : « S'imaginer qu'il y a des mensonges qui ne sont pas péchés, c'est se faire une grossière illusion, c'est croire qu'on peut être fourbe et trompeur honnêtement. » Or le mensonge joyeux ne trompe personne, puisqu'on le commet par divertissement, pour plaire aux autres; et voilà pourquoi l'on rencontre des expressions hyperboliques dans l'Écriture sainte. Donc tout mensonge n'est pas péché.

comme nous l'avons dit, le droit d'Esau, et Rebecca savoit par révélation divine qu'il en obtiendrait les privilèges. Car, lorsque ces deux enfants s'entrechoquoient dans son sein, le Seigneur lui avoit dit, *Gen.*, XXV, 23 : « Deux nations sont dans vos entrailles, et deux peuples sortis de votre sein se diviseront l'un contre l'autre; l'un de ces peuples surmontera l'autre peuple, et l'aîné sera assujéti au plus jeune. » En conséquence plusieurs interprètes, parmi lesquels notre saint auteur, disent que Jacob et Rebecca agirent par inspiration divine, et que d'ailleurs ils ne blessèrent pas les droits d'Esau. D'autres commentateurs, par exemple saint Jean Chrysostôme, voient dans leur conduite des moyens frauduleux, surtout un mensonge qu'ils n'excusent pas entièrement : Tout n'est pas saint dans la vie des saints, disent-ils, *non omnia sanctorum sancta*; Dieu, pour exciter notre vigilance, permet que les plus vertueux fassent des fautes : « Que celui qui se croit ferme, prenne garde de tomber, » I *Cor.*, X, 12. —

Judith dit aux Assyriens, quand elle arriva dans leur camp, qu'elle fuyoit loin des Hébreux, parce que leur ville devoit être pillée : Je vais trouver Holopherne, conta-t-elle, *Judith*, X, 13, « pour lui découvrir leurs secrets, et pour lui donner un moyen sûr de les prendre sans perdre un seul homme de son armée. » Reçue par Holopherne, elle lui donne les éloges les plus flatteurs et lui promet la plus grande victoire.

4. Præterea, minus malum est eligendum, ut viletur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corruptatur totum corpus. Sed minus nocentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licet potest homo mentiri ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet à morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non implet quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus (lib. II *Synonym.*, et in *Decretis*, Causa XXII, qu. 4, cap. 4) : « In malis promissis rescinde fidem. »

Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum; unde Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (versus finem) : « Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum. » Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum

Mais il est écrit, *Eccl.*, VII, 14 : « Gardez-vous de commettre aucun mensonge (1). »

(CONCLUSION. — Le mensonge, étant mauvais de son genre et contraire à la nature, est toujours un péché.)

Ce qui est mauvais en soi, de son genre, par sa nature, ne peut être bon ni licite dans aucune hypothèse; car il faut qu'une chose, pour être bonne, soit ordonnée dans tous ses éléments constitutifs : Le bien, dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV, naît de l'harmonie et de la perfection de tout l'être, mais le mal résulte de chaque défaut particulier. Or le mensonge est mauvais en soi, de son genre, parce que l'acte qui le constitue tombe sur une matière illégitime; les mots formant les signes naturels de la pensée, il est contraire à la nature d'exprimer par la parole des choses

(1) L'Écriture sainte condamne tout mensonge, sans exception, dans une foule d'autres passages. *Exode*, XXIII, 7 : « Vous ferez le mensonge. » *Prov.*, XIX, 5 et 9 : « Le faux témoin ne demeurera pas impuni, et celui qui dit des mensonges n'échappera pas.... Celui qui préfère le mensonge périra. » *Éphés.*, IV, 25 : « Laissons là le mensonge, que chacun parle la vérité avec son prochain : car nous sommes membres les uns des autres. » I *Jean*, II, 21 : « Nul mensonge ne vient de la vérité. »

La tradition n'est pas moins formelle : « Aimez en toute chose la vérité ; que jamais votre bouche ne laisse échapper aucune parole qui la blesse, afin que l'esprit qui anime votre chair soit trouvé véridique, et que les hommes chantent les louanges du Dieu qui vous a donné cet esprit. Lui-même est véridique, et jamais le mensonge ne trouvera accès auprès de lui. Nous pouvons dire que ceux qui s'y livrent rendent le Seigneur, en ne lui rendant pas le dépôt qu'il leur a confié; car ils ont reçu de lui une âme essentiellement faite pour la vérité, et ils la lui rendent pleine de mensonges. » (S. Hermas, *Pasteur*, III, 18.) — « Lorsque l'homme trahit la vérité dans ses discours, on peut lui adresser les paroles que le Seigneur adresseoit aux pharisiens : *Jean*, VIII, 44 : « Vous avez le diable pour père, et les desirs de votre père vous les voulez faire. Il a été homicide dès le commencement et n'est point demeuré dans la vérité, parce que la vérité n'est pas en lui. Lorsqu'il dit le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur, et le père du mensonge. » Le mensonge nous fait les fils du diable! Quelle doit donc être notre horreur pour ce vice. » (Origène, *In Joann.*, XX, 16.) — « Plutôt un voleur, dit le Sage, *Eccl.*, XX, 27, que la conversation du menteur. » Le menteur vous dérobe par ses artifices le plus grand de tous les trésors, qui est la connaissance de la vérité; sans quoi vous ne sauriez faire justice, ni aucun bon choix, ni en un mot aucun bien. » (Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*). — Aussi « l'infortuné qui s'est fait l'esclave du mensonge est également détesté de Dieu et des hommes. Toutes ses paroles soulèvent la défiance; on ne le croit plus, lors même qu'il dit la vérité. Partout il trouble la paix et la concorde, il porte partout la guerre et la division. Son inquiète curiosité cherche les confidences, mais c'est pour trahir le secret. Foible et lâche devant le mal, parce qu'il n'a pas le courage de résister à l'envie de mentir, il commet tous les crimes, quitte à les attribuer à l'innocent. Aussi tranchant que mobile dans ses opinions d'un instant, il affirme et nie tour à tour en prenant le Ciel à témoin de ses assertions.... » (Saint Ephrem, *serm.* XXXII, *De la vérité et du mensonge*.)

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, VII : « Noli velte mentiri omne mendacium. »

(CONCLUSIO. — Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cum contra naturam sit mentiri.)

Respondeo dicendum, quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod

aliquid sit bonum, requiritur quod omnia relictæ concurrent: bonum enim est ex integritate causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nominis*. Mendacium autem est malum ex genere, est enim actus cadens super indebitam materiam; cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce

qu'on n'a pas dans l'esprit; aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, 13: « Le mensonge est mauvais en soi et doit être évité, mais le vrai est bon et digne d'éloges. » Concluons donc que tout mensonge est péché, et c'est aussi là ce qu'enseigne saint Augustin, *Contra mendacium*, I.

Je réponds aux arguments: 1° Il n'est pas permis de penser que les auteurs sacrés sont tombés dans le mensonge, ou que l'Évangile et les autres écrits canoniques renferment des choses contraires à la vérité; ce seroit détruire la certitude de la foi, qui repose sur l'autorité de l'Écriture sainte. Quand les évangiles ou les autres livres divins rapportent différemment telle ou telle parole, il n'y a rien qui mérite la qualification de mensonge: « Celui qui sait comprendre, dit saint Augustin, *De Consensu Evangelistarum*, II, 22, que la vérité se trouve dans la pensée, et non dans les mots, ne s'arrête pas à des divergences d'expressions...; et quand plusieurs personnes, racontant de mémoire une chose qu'elles ont vue ou entendue, se servent de termes différents, on ne les accuse pas de fausseté pour autant. »

2° Ce qui valut aux sages-femmes d'Égypte les récompenses divines, ce n'est pas le mensonge qu'elles commirent, mais la bienveillance et la crainte de Dieu qui leur fit épargner les enfants des Juifs; l'Écriture s'exprime clairement, *Exod.*, I, 21: « Parce qu'elles avoient craint Dieu, dit-elle, il leur édifia des maisons. » Le mensonge qu'elles commirent après leur généreuse conduite, ne fut pas méritoire.

3° Comme le dit saint Augustin, *De mendacio*, IV, parmi les personnages que l'Écriture recommande par des éloges, elle en propose plusieurs à notre imitation comme des modèles de vertu parfaite. Il n'est pas permis de croire que ces hommes de Dieu sont tombés dans le mensonge; lorsque leurs paroles semblent renfermer des choses contraires à la vérité, nous devons les entendre figurément et dans un sens prophétique: « Il

significet id quod non habet in mente; unde Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ubi supra), quod « mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem est bonum et laudabile. » Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in lib. *Contra mendacium* (cap. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod nec in Evangelio nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquid falsum asseri, nec quod scriptores eorum mendacium dixerint, qui periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc verò quod in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimodè recitantur, non est mendacium; unde Augustinus dicit in lib. *De Consensu Evangelistarum* (lib. II, cap. 22): « Nullo modo laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias co-

gnoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ; » et in hoc apparet, ut ibidem subdit, « non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscitibus rem quam audierant vel viderant, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. »

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia ex qua processit mendacium. Unde siganter dicitur *Exod.*, I: « Et quia timerant obstetrices Deum, edificavit illis domos. » Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit (lib. *De mendacio*, cap. 4), inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos; si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia vi-

fant croire, ajoute l'évêque d'Hippone, *ibid.*, que ces hommes entourés d'autorité dans les temps figuratifs, ont fait et dit prophétiquement tout ce que l'Écriture leur attribue. » A l'égard d'Abraham, poursuit le Père que nous nommons si souvent, *Quæst. super Gen.*, « quand il dit que Sara étoit sa sœur, il voulut cacher la vérité, mais non commettre le mensonge; il l'appela sa sœur, parce qu'elle étoit la fille de son père (1). » Aussi le saint patriarche dit-il lui-même, *Gen.*, XX, 12: « Elle est véritablement ma sœur, étant fille de mon père, quoiqu'elle ne soit pas fille de ma mère; » elle étoit donc sa sœur unilatérale, du côté paternel. Pour Jacob, il dit dans un sens mystique qu'il étoit Esau, fils premier-né d'Isaac, parce qu'il avoit acheté son droit d'aînesse; d'ailleurs il annonça par l'esprit prophétique une chose future comme présente, exprimant le mystère qui a mis le peuple puiné, les Gentils à la place du peuple aîné, des Juifs. Ensuite d'autres personnages nous sont montrés dans l'Écriture, non comme possédant une vertu parfaite, mais comme animés de dispositions vertueuses, parce qu'ils font paroître des sentiments nobles et généreux, qui les portent au-delà de leurs obligations rigoureuses jusqu'au sublime dévouement. C'est ainsi que Judith est louée dans nos livres sacrés, non parce qu'elle trompa Holopherne à l'aide du mensonge, mais parce qu'elle brûloit de zèle pour sa patrie et qu'elle ne craignit pas de s'exposer aux plus grands périls pour la délivrer. On pourroit dire aussi que ses paroles étoient vraies dans un sens mystique.

4<sup>o</sup> Le mensonge tire sa culpabilité, non-seulement du dommage qu'il

(1) Saint Augustin dit ailleurs, *Contra Faustum*, XXII, 34: « Nous ne pourrions accuser un si saint homme d'être tombé dans le mensonge, sans tomber nous-mêmes dans la témérité. Si on lui avoit demandé: Cette femme est-elle votre épouse, et qu'il eût répondu non, il auroit trahi la vérité; mais on lui demanda: Qu'est cette femme? et il répondit: Elle est ma sœur, sans nier qu'elle fût sa femme. Il cacha donc quelque chose de la vérité, mais il ne dit rien de faux. » Et *Contra mendacium*, X: « Tous ceux qui mentent veulent cacher quelque chose de la vérité; mais tous ceux qui veulent cacher quelque chose de la vérité ne mentent pas. Les hommes cachent beaucoup plus de choses par le silence que par le mensonge. »

deantur, intelligendum est ea figuratiter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (ubi suprâ): « Credendum est illos homines, qui prophetice temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. » Abraham tamen, ut Augustinus dicit in *Question. super Genes.*, « dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celeri, et non mendacium dicit; soror enim dicitur, quia filia patris erat. » Unde et ipse Abraham dicit, *Genes.*, XX: « Verè soror mea est filia patris mei, et non matris meæ filia, » quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob verò mysticè dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure

ei debebantur; usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus (scilicet Gentilium) substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. Quidam verò commendantur in Scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem, scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita faciendâ. Et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit, quòd verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum. Ad quartum dicendum, quòd mendacium

porte, mais aussi du désordre qu'il renferme. Or il n'est pas permis d'employer une chose désordonnée pour empêcher le mal ou le péché du prochain, pas plus qu'il n'est permis de voler pour faire l'aumône, si ce n'est dans le cas de nécessité, où tout est commun. On ne peut donc licitement proférer le mensonge pour délivrer son semblable d'un péril quelconque; mais rien ne défend, comme l'enseigne saint Augustin, *De mendacio*, X, de cacher la vérité habilement, par quelque détour adroit.

5° Quand on promet une chose et qu'on a l'intention de la faire, on ne commet point le mensonge, parce qu'on ne parle pas contre sa pensée; si l'on néglige plus tard d'accomplir cette chose, on manque à sa parole en changeant de dessein; mais on peut encore être excusé dans deux cas: d'abord lorsqu'on a promis de faire une chose manifestement mauvaise, parce qu'on fait mal en donnant la promesse et qu'on fait bien en la retirant; ensuite lorsque l'état des personnes et des choses a changé; car, pour que la promesse garde sa force obligatoire, il faut, dit Sénèque, *De beneficiis*, IV, 3, que tout reste dans la même situation. Quand les circonstances deviennent autres, d'une part on n'a pas commis le mensonge en prenant l'engagement, parce qu'on a promis selon sa pensée en sous-entendant les conditions légitimes; d'une autre part on ne commet pas l'infidélité en ne tenant pas l'engagement stipulé, parce que les conditions sous-entendues n'existent pas. Ainsi l'Apôtre, qui n'alla pas à Corinthe comme il l'avoit promis, II *Cor.*, I, 15 et suiv., ne se rendit pas coupable de mensonge à cause des empêchements qui survinrent.

6° Toute action peut être considérée sous deux points de vue: dans elle-même et dans celui qui l'accomplit. Or, considéré dans lui-même, le mensonge joyeux renferme, il est vrai, une fausseté qui va droit à jeter dans l'erreur; mais celui qui s'en rend coupable ne le dit ni dans l'inten-

non solum habet rationem peccati ex damno quod inferitur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium à quocumque periculo liberet; licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 10, prope finem).

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si verò non faciat quod promissit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus: uno modo, si promissit id

quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit; alio modo, si sunt mutatae conditiones personarum et negotiorum: ut enim Seneca dicit, lib. *De beneficiis* (lib. IV, cap. 3), ad hoc quod homo teneatur facere quod promissit, requiritur quod omnia immutata permaneant. Alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promissit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promissit, quia eadem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur II *ad Cor.*, I, et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter: uno modo secundum seipsam, alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione

tion de tromper, ni de manière à tromper. Rien n'autorise, au surplus ; de mettre sur la même ligne les hyperboles et les expressions métaphoriques que renferment les Ecritures : « Tout ce qui se fait ou se dit figurément, lisons-nous dans saint Augustin, *De mendacio*, V, n'est pas mensonge ; car l'énonciation se rapporte à la chose énoncée, et toute parole et toute action figurée énonce ce qu'elle exprime à l'esprit qui la perçoit (1). »

## ARTICLE IV.

*Tout mensonge est-il un péché mortel ?*

Il paroît que tout mensonge est un péché mortel. 1<sup>o</sup> Il est écrit, *Ps. V, 7* : « Vous perdrez tous ceux qui disent le mensonge ; » et *Sag., I, 11* : « La bouche qui ment tue l'âme. » Or le péché mortel peut seul causer la mort de l'âme et la perte. Donc tout mensonge est un péché mortel.

2<sup>o</sup> Tout ce qui est contre un précepte du décalogue est un péché mortel. Or le mensonge est contre un précepte du décalogue ; car le septième dit, *Exode, XX, 16* : « Vous ne porterez point faux témoignage (2). » Donc tout mensonge est un péché mortel.

3<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De doct. christ., I, 36* : « Le menteur ne garde pas la bonne foi dans le mensonge : il veut que celui à qui il ment ait confiance en sa parole, et dans le même instant il trahit cette confiance en mentant ; violateur de la bonne foi, il est un homme inique. » Or le péché véniel ne sauroit justifier la qualification de *violateur de la bonne foi*, ni celle d'*homme inique*. Donc nul mensonge n'est un péché véniel.

(1) Quand j'emploie une expression hyperbolique, je veux qu'on la prenne comme une hyperbole, et on la prend effectivement de cette manière.

(2) Le faux témoignage implique le mensonge. Aussi l'Écriture, commentant le précepte

dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figurativis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur : quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 5), « quicquid figuratè fit aut dicitur, non est mendacium ; omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat, referenda est, omne autem figuratè aut factum aut dictum, hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum est. »

## ARTICULUS IV.

*Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim *Psalm. V* : « Perdes omnes qui loquun-

tur mendacium ; » et *Sap., I* : « Os quod mentitur, occidit animam. » Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi : « Non falsum testimonium diceas. » Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in *I De doctrina christ.* (cap. 36) : « Nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem ; nam hoc atque vult ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat ; omnis autem fidei violator iniquus est. » Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

(1) De his etiam suprâ, qu. 69, art. 1 et 2, et qu. 70, art. 4 ; et III, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 4 ; et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, questiuonc. 3 ; et *Quæstib.*, VIII, art. 14 ; et *Quæstib.*, IX, art. 15.



4° Les récompenses éternelles ne se perdent que par le péché mortel. Or le mensonge fait perdre les récompenses éternelles, en engageant le souverain Juge de les échanger contre des récompenses temporelles; en effet saint Grégoire dit, *Moral.*, XVIII, 4 : « La rémunération des sages-femmes de l'Égypte nous apprend ce que mérite le mensonge : leur bienveillance et leur humanité auroient pu être récompensées dans l'autre monde, mais leur mensonge fit changer ces récompenses éternelles contre des récompenses temporelles. » Donc le mensonge le plus léger, le mensonge officieux, tel que celui qui fut commis par les matrones d'Égypte, forme un péché mortel.

5° Nous lisons dans saint Augustin, *De mendacio*, XVII : « Le précepte donné aux parfaits, c'est non-seulement de ne pas mentir, mais de ne pas vouloir mentir. » Or c'est un péché mortel que de violer un précepte. Donc le mensonge commis par l'homme parfait constitue un péché mortel. Mais l'homme parfait ne doit pas être dans une condition pire que celle des autres hommes. Donc tout mensonge forme un péché mortel.

Mais le même évêque d'Hippone, commentant *Ps. V, 7*, dit : « Il y a deux sortes de mensonges qui ne renferment pas une grande gravité, bien qu'ils ne soient pas exempts de faute : c'est celui que l'on commet par divertissement, et celui que l'on dit dans l'intention d'être utile au prochain. » Or le péché mortel renferme une grande gravité. Donc le mensonge joyeux et le mensonge officieux ne sont pas des péchés mortels.

(CONCLUSION. — Le mensonge pernicieux est un péché mortel, mais le mensonge joyeux et le mensonge officieux peuvent être des péchés véniels.)

Le péché mortel est proprement celui qui répugne à la charité, parce que cette vertu donne la vie spirituelle à l'âme en l'unissant à Dieu. Or

qu'on vient de lire, dit-elle, *Exode*, XXIII, 1 : « Vous ne recevrez point la parole du mensonge, et vous ne donnerez pas la main à l'impie pour porter un faux témoignage en sa faveur. »

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna, commutata in temporalem; dicit enim Gregorius (lib. XVIII *Moral.*, cap. 2), quod « in remuneratione obstetricum cognoscitur quia mendacii culpa mereatur; nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata. » Ergo etiam mendacium officiosum (quale fuit obstetricum), quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 17), quod « perfectorum præceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. » Sed facere contra præceptum, est peccatum mortale. Ergo omne men-

dacium perfectorum est peccatum mortale; pari ergo ratione et omnium aliorum, alioquin perfecti essent pejoris conditionis quam alii.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *V Psalm.* : « Duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, sed proximo consulendo mentimur. » Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium *jocosum* et *officiosum* non sunt peccata mortalia.

(CONCLUSIO. — Mendacium *perniciosum* peccatum mortale est; *officiosum* verò ac *jocosum*, veniale esse contingit.)

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est.

le mensonge peut être contraire à la charité de trois manières : par lui-même, par sa fin et par accident. D'abord il est contraire à la charité par lui-même dans la fausse énonciation qu'il renferme. Quand cette énonciation fautive concerne les choses divines, elle est contraire à l'amour de Dieu, parce qu'elle cache ou corrompt la vérité dont il est l'auteur; elle est opposée non-seulement à la vertu de la vérité, mais encore à la vertu de la foi et de la religion : le mensonge alors est très-grave, il est mortel. Quand l'énonciation fautive concerne des choses dont la connoissance est un bien pour l'homme, parce qu'elle constitue la science et règle les mœurs, le mensonge, portant du préjudice par l'erreur qu'il fait naître dans l'esprit, est contraire à l'amour du prochain, il est par conséquent un péché mortel. Lorsque l'erreur produite par l'énonciation fautive concerne des choses dont la connoissance est indifférente; par exemple, lorsque l'homme est trompé dans des faits contingents qui ne l'intéressent pas personnellement, le mensonge ne constitue pas un péché mortel sous ce rapport. Ensuite le mensonge est contraire à la charité par sa fin dans plusieurs cas : lorsqu'il fait injure à Dieu, et dans cette hypothèse il forme un péché mortel, parce qu'il est opposé à la religion; ou lorsqu'il cause du dommage au prochain, soit dans sa personne, soit dans sa fortune, soit dans sa réputation, et dans cette conjoncture encore il est un péché mortel, car c'est un péché grave que de nuire au prochain, et qui a l'intention de commettre une faute de cette nature la commet par cela même. Mais lorsque la fin qu'on se propose n'est pas contraire à la charité, le mensonge ne constitue pas un péché mortel sous ce rapport; et voilà ce qu'on doit dire du mensonge joyeux et du mensonge officieux, puisqu'on cherche l'amusement dans le premier et l'utilité des autres dans le second. Enfin le mensonge peut blesser la charité par accident à raison du

Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter : uno modo secundum se, alio modo secundum finem intentum, tertio modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpt : unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid, cujus cognitio pertinet ad hominis bonum, putà quæ pertinet ad perfectionem scientiæ et informationem morum, tale mendacium in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi : unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata, sit circa aliquid de quo non referat urdum sic vel aliter cognoscatur, tunc

ex tali mendacio non damnificatur proximus; sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus : unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati, putà quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam, et hoc etiam est peccatum mortale; cum nocere proximo sit peccatum mortale, ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale : sicut apparet in mendacio jocosum, in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati, ratione scandali vel cujuscumque

scandale qu'il donne ou du dommage qu'il fait : alors, quand la crainte de donner le mauvais exemple et d'offenser la moralité publique n'empêche pas de trahir publiquement la vérité, le mensonge renferme une faute mortelle.

Je réponds aux arguments : 1° Les deux passages objectés parlent du mensonge pernicieux : la Glose le remarque formellement sur le texte du Psalmiste : « Vous perdrez tous ceux qui disent le mensonge. »

2° Tous les préceptes du décalogue se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain, comme on l'a vu dans une question précédente. Autant donc le mensonge est contre l'amour de Dieu et du prochain, autant il est contre les préceptes du décalogue. Aussi le commandement cité dans l'objection dit-il expressément : « Tu ne porteras pas faux témoignage contre le prochain. »

3° Le péché véniel, pris dans le sens large, peut se désigner, lui aussi, sous le nom d'iniquité, parce qu'il est en dehors de l'égalité de la justice. Aussi le disciple bien-aimé dit-il, I *Jean*, III, 5 : « Tout péché est iniquité ; » et c'est dans ce sens que parle saint Augustin (1).

4° Le mensonge des matrones égyptiennes peut être considéré sous un double point de vue : dans sa cause et dans lui-même. D'abord dans sa cause : il fut produit par la bienveillance envers les Juifs et par la crainte de Dieu, sentiments qui révèlent des dispositions vertueuses ; sous ce rapport il mérita des récompenses éternelles, d'où saint Jérôme dit que « Dieu édifia des demeures spirituelles » aux femmes dont nous parlons (2). Ensuite quand on envisage ce mensonge en lui-même, comme acte exté-

(1) Equité (*æquitas*) est fait de *égalité* (*egalitas*) ; en sorte que *iniquité* veut dire proprement inégalité. Dans le texte de saint Jean : « Tout péché est iniquité, » le dernier mot est rendu en grec par *ἀνομία*. Or *ἀνομία*, de *ἀνομία*, de *ἀνομία*, loi, veut dire déviation de la loi ; c'est bien là l'idée du péché.

(2) Le saint commentateur interprète *Is.*, LXV, 21 : « Ils édifieront des maisons et les habiteront ; » il dit : « Par *maisons*, nous devons entendre des vertus, ou plutôt des demeures dans la céleste patrie, semblables à celles que le Seigneur avoit préparées aux sages-femmes d'Egypte, parce qu'elles avoient la crainte de Dieu. » Et sur *Jér.*, XXIX, 5 : « Edificz des maisons, » le même Père dit : « Travaillez sans relâche à l'édifice de votre salut ; préparez-

damni consequentis : et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publicè mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa super illud *Ps.* V : « Perdes omnes qui loquuntur mendacium. »

Ad secundum dicendum, quòd cum omnia præcepta decalogi oriantur ad dilectionem Dei et proximi, sicut suprà dictum est, in tantum mendacium est contra præceptum decalogi, in quantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, in quantum est præter æquitatem justitiæ. Unde dicitur I *Joan.*, III : « Omne peccatum est iniquitas. » Et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quòd mendacium obstrictum potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad affectum benevolentie in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis : et sic debetur eis remuneratio æterna ; unde Hieronymus exponit quòd Deus « edificavit illis domos spirituales. » Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum

rieur renfermant une assertion fausse, il ne pouvoit mériter des récompenses éternelles, mais il mérita peut-être des récompenses temporelles; car la difformité qui l'entachoit ne répugnoit pas à ce dernier mérite comme au premier (1). Voilà comment il faut entendre les paroles objections. Saint Grégoire dit que les sages-femmes de l'Egypte ne méritèrent pas les récompenses éternelles par leur mensonge; mais il ne dit pas, comme on le prétend, qu'elles perdirent par leur fausse allégation les récompenses éternelles qu'elles avoient méritées par leurs nobles sentiments.

5<sup>o</sup> Quelques-uns disent que tous les mensonges des hommes parfaits sont des péchés mortels; mais cette opinion ne supporte pas le moindre examen de la raison. Pour que les circonstances aggravent le péché indéfiniment, au point de le rendre mortel de vénel qu'il étoit, il faut qu'elles le portent d'une espèce dans une autre. Eh bien, la circonstance de la personne ne peut changer ainsi le péché d'espèce que dans un seul cas, lorsqu'elle y joint une nouvelle malice en le rendant contraire au vœu: cela peut-il avoir lieu dans le mensonge officieux ou dans le mensonge joyeux? Manifestement non; ces deux mensonges ne sauroient donc être péché mortel dans les hommes parfaits que par accident, à raison du scandale. C'est à cette cause d'aggravation qu'il faut attribuer la parole objectée: « Le précepte donné aux hommes parfaits est non-seulement de ne pas mentir, mais de ne pas vouloir mentir. » D'ailleurs saint Augus-

vous des demeures dans l'éternel séjour; imitez la sagesse des femmes dont nous parle l'Écriture dans l'Exode. »

(1) Le mensonge des sages-femmes ne mérita pas des récompenses temporelles formellement, comme acte renfermant une fausseté, par son effet direct; mais il les mérita matériellement, comme acte extérieur, par ses effets indirects: car le même acte physique qui trahit la vérité et trompa Pharaon, respiroit la bienveillance et sauva les enfants des Hébreux. Saint Bernard dit du plus grand crime que l'homme ait pu jamais commettre: « Non-seulement il a effacé le péché originel et tous les péchés actuels, mais il s'est détruit lui-même comme de sa propre main. » Par son effet direct, le déicide devoit perdre l'homme pour toujours; mais il a sauvé le monde par ses effets indirects, par l'immolation du Rédempteur. Saint Thomas parle de la même manière que saint Bernard. Au reste, on a remarqué qu'il s'exprime d'une manière dubitative: Le mensonge des sages-femmes « mérita peut-être, dit-il, des récompenses temporelles. »

mendacii, quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam remunerationem temporalem; cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quòd per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt quòd perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale; sed hoc irrationabiliter dicitur.

Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi, putà si sit contra votum ipsius, quod non potest dici de mendacio officioso vel jocosio. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, « perfectis esse præceptum non solùm non mentiri, sed nec velle mentiri. » Quamvis hoc Augustinus non

tin n'avance pas ce mot d'une manière affirmative, mais dubitativement; car il commence ainsi : « Le précepte donné aux hommes parfaits est peut-être, non-seulement, » etc. Dira-t-on que leur état les oblige de garder la vérité? Sans doute, quand leur office les charge d'enseigner la science ou d'interpréter le droit, ils doivent garder la vérité de la doctrine et de la justice, et les mensonges qu'ils commettent dans ce double domaine sont mortels; mais rien ne donne à leurs assertions fausses la même gravité dans les autres choses.

## QUESTION CXI.

De la dissimulation et de l'hypocrisie.

On demande quatre choses sur ces deux vices : 1° Toute dissimulation est-elle un péché? 2° L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation? 3° L'hypocrisie est-elle contraire à la vertu de charité? 4° L'hypocrisie est-elle toujours un péché mortel?

### ARTICLE I.

*Toute dissimulation est-elle un péché?*

Il paroît que toute dissimulation n'est pas un péché (1). 1° Nous lisons dans l'Évangile, *Luc*, XXIV, 28, que Jésus « feignit d'aller plus loin; »

(1) *Simuler* (de *similis* semblable) veut dire faire une chose semblable à une autre pour montrer la première au lieu de la seconde; au contraire *dissimuler* (de *dis*, qui marque diversité, puis aussi de *similis*) signifie cacher la ressemblance d'une chose pour empêcher de la reconnaître. Ainsi quand l'homme corrompu prend l'apparence de la vertu, il simule; quand il s'efforce de voiler en lui les traits du vice, il dissimule.

*Feindre* (de *ingere*, sorte de fréquentatif de *facere*) veut dire créer, inventer, imaginer.

assertivè, sed sub dubitatione dicat; præmittit enim : « Nisi fortè ita ut perfectorum, etc. » Nec obstat quòd ipsi ponantur in statu conservandæ veritatis, quia veritatem tenentur con-

servare ex suo officio, in judicio vel doctrina, contra quos mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quòd mortaliter peccent mentiendo.

## QUESTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi, in quatuor articulis distinctis.

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi.

Et circa hoc queruntur quatuor : 1° Utrùm omnis simulatio sit peccatum. 2° Utrùm hypocrisis simulatio. 3° Utrùm opponatur veritati. 4° Utrùm sit peccatum mortale.

### ARTICULUS I.

*Utrùm omnis simulatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim *Luc.*, ult., quòd Dominus « se finxit longius

saint Ambroise reconnoît, *De patriarchis*, VIII, que « Abraham parla d'une manière captieuse quand il dit à ses serviteurs, *Gen.*, XXII, 3 : « Attendez-moi ici; nous ne ferons qu'aller jusque-là, mon fils et moi, et après avoir adoré nous reviendrons à vous (1). » Or, d'un côté, parler d'une manière captieuse et feindre, c'est une dissimulation; d'une autre part, on ne peut admettre le péché ni dans Abraham ni moins encore dans Jésus-Christ. Donc toute dissimulation n'est pas un péché.

2<sup>o</sup> Le péché n'est jamais utile. Or saint Jérôme dit, *in Gal.*, II : « Que la dissimulation soit utile et qu'on doive l'employer dans le besoin, c'est ce que nous apprend l'exemple de Jéhu, roi d'Israël, qui feignit de vouloir adorer les idoles pour tuer les prêtres de Baal, *IV Rois*, X, 18 et suiv. (1); nous lisons aussi que « David contrefit son visage devant les Pharaon, imiter. Celui qui feint trouve dans sa tête l'idée type qu'il réalise; mais celui qui simule prend hors de lui le modèle qu'il copie.

Dans l'article que nous allons étudier, il s'agit de la simulation plus que de la dissimulation; mais comme le premier de ces termes est moins usité que le second, si nous l'avions décliné tout d'abord, il auroit pu jeter de la confusion dans les idées.

(1) Abraham s'avançoit vers la montagne où il devoit immoler Isaac. Il voyoit déjà le lieu du sacrifice, quand il dit à ses serviteurs de l'attendre, qu'il viendrait les rejoindre avec son fils. Cependant il croyoit que ce fils alloit périr : il parloit donc contre sa pensée. Plusieurs interprètes, entre autres saint Augustin, répondent que Abraham avoit reçu du Ciel la promesse d'une innombrable postérité; qu'il croyoit fermement que Dieu lui rendroit son fils d'une manière ou d'une autre, fallût-il le ressusciter après son immolation; qu'il espéroit donc de revenir avec lui près de ses serviteurs. D'autres commentateurs, parmi lesquels saint Thomas, disent que la conduite du saint patriarche fut figurative, qu'elle représenta le mystère qui devoit s'accomplir sur le calvaire.

(2) Jéhu reçut de Dieu la mission de détruire l'idolâtrie établie par Achab et d'exterminer sa race. Après avoir massacré ses fils au nombre de soixante et dix, il donna cet ordre, *IV Rois*, X, 19 : « Qu'on fasse venir tous les prophètes de Baal, tous ceux qui le servent et tous ses prêtres; qu'il n'en manque pas un seul, car je veux faire un grand sacrifice à Baal. » Les adorateurs de Baal se rendirent dans son temple pour lui offrir des victimes; mais Jéhu les fit tuer tous jusqu'au dernier, puis ses soldats convertirent le temple en un lieu d'aisance. Les hommes à courte vue trouvent une pierre d'achoppement dans ces massacres, et certains interprètes disent : Rudesse des mœurs primitives, sévérité de l'ancienne alliance, loi de crainte. Eh! qu'on ouvre donc les yeux : n'avons-nous pas sous le règne de la tolérance universelle, au sein de la civilisation moderne, d'immenses hécatombes de victimes humaines? Dieu est aujourd'hui, comme il l'étoit hier, le vengeur du crime. L'Écriture sainte nous révèle ses jugements sur le peuple juif, l'ignorance et l'impiété du siècle cachent à nos yeux la main qui frappe les peuples chrétiens : voilà toute la différence. Au reste, nous ne voulons point excuser Jéhu, car il ne demeura pas fidèle à sa mission : « Il n'eut pas soin, dit l'Écriture, *ibid.*, 31, de marcher de tout son cœur dans la loi du Seigneur Dieu d'Israël, et il ne se retira point des iniquités de Jéroboam qui avoit fait pécher Israël. »

ire. » Et Ambrosius dicit de Abraham in lib. *De Patriarchis* (cap. 8), quod « captiosè loquebatur cum servis, cum dixit, *Gen.*, XXII : « Ego et puer illic usque properantes, postquam adoraverimus, revertetur ad vos. » Fingere autem et captiosè loqui ad simulationem pertinet; sed non est dicendum, quod in Christo et in Abraham fuerit pecca-

tum. Ergo non omnis simulatio est peccatum. 2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit (*ad Galat.*, II), « utilem simulationem et in tempore assumendam, Jéhu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fugiens se idola colere velle, » ut habetur *IV Reg.*, X; et « David immutavit faciem suam coram Achis rege Geth, »

listins, I *Rois*, XXI, 12 (1). » Donc toute dissimulation n'est pas un péché.

3° Le bien est contraire au mal. Si donc il étoit mauvais de simuler le bien, il seroit bon de simuler le mal; ce qui n'est pas.

4° Le prophète reprend ceux dont il dit, *Is.*, III, 9 : « Ils ont publié hautement leur péché comme Sodome et ne l'ont point caché. » Or c'est un acte de dissimulation que de cacher son péché. Donc on est quelquefois répréhensible de ne pas user de dissimulation. Mais éviter le péché n'est pas une chose qui puisse rendre répréhensible. Donc la dissimulation n'est pas toujours un péché.

Mais commentant *Is.*, XVI, 14 : « Dans trois ans la gloire de Moab sera détruite, » saint Jérôme dit : « C'est un péché plus léger de faire le mal ouvertement que de simuler la sainteté. » Or c'est toujours un péché que de faire le mal ouvertement. Donc la simulation en est toujours un aussi.

(CONCLUSION. — Puisque la dissimulation est un mensonge exprimé par des actes ou par des choses employés comme signes, elle est toujours un péché.)

La vertu de vérité consiste, comme on l'a vu dans une question précédente, à se montrer au dehors par les signes extérieurs tel qu'on est dans son ame. Or les signes extérieurs comprennent, non-seulement les paroles, mais encore les actes : de même donc qu'il est contraire à la vérité

(1) David fuyoit la colère ou plutôt la fureur de Saül, qui cherchoit sa mort. Il arriva près d'Achis, roi de Geth, chez les Philistins dont il avoit fait un grand carnage dans plusieurs rencontres. Les officiers d'Achis dirent en le voyant, I *Rois*, XXI, 11 : « N'est-ce pas là ce David qui est comme roi dans son pays ? N'est-ce pas pour lui qu'on a chanté dans les danses publiques : Saül en a tué mille, et David en a tué dix mille ? David fut frappé de ces paroles jusqu'au cœur, et il commença à craindre extrêmement Achis, roi de Geth. Il se contredit donc le visage devant les Philistins. Il se laissoit tomber entre leurs mains ; il se heurtoit contre les poteaux de la porte, et sa salive découloit sur sa barbe. Achis dit à ses officiers : Vous voyez bien que cet homme est fou ; pourquoi me l'avez-vous amené ? » Quelques interprètes pensent que David simula l'aliénation mentale pour se sauver, ou qu'il tomba réellement dans la folie par un effet de la crainte. D'autres donnent une autre explication. Saint Thomas nous dira tout à l'heure que la conduite de David fut une figure prophétique, et saint Augustin y découvre l'image de Jésus-Christ livré entre les mains de ses ennemis.

ut habetur I *Reg.*, XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea, *Isai.*, III, contra quosdam dicitur : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. » Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est, quod *Isai.*, XVI, super illud :

« In tribus annis, etc. » dicit Glossa : « In comparatione duorum malorum levius est apertè peccare, quàm sanctitatem simulare. » Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

(CONCLUSIO. — Simulatio omnis peccatum est, eùm sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 106, art. 8, et qu. 110, art. 1), ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta : sicut ergo veritati opponitur quòd ali-

d'exprimer par des paroles extérieures d'autres choses que celles qu'on a dans l'esprit (ce qui appartient au mensonge), pareillement il est contraire à la vérité d'exprimer par des faits employés comme signes le contraire de ce qu'on a dans la pensée, et c'est là précisément ce qu'on appelle la dissimulation. La dissimulation est donc un mensonge exprimé par des faits. Eh bien, que le mensonge soit exprimé d'une manière ou d'une autre, par des faits ou par des paroles, il n'importe, c'est toujours un mensonge. Puis donc que tout mensonge est un péché, toute dissimulation en est un aussi.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De quest. evang.*, II, 51 : « Toute fiction n'est pas contraire au vrai : nous simulons quelquefois des choses qui ne signifient rien de réel, et pour lors c'est un mensonge; mais nous feignons souvent des choses qui en signifient d'autres, et dans ce cas ce n'est pas un mensonge, mais une figure de la vérité. » Ensuite le saint évêque apporte l'exemple des termes figurés : Les choses que nous feignons dans ces sortes d'expressions, dit-il, nous ne les affirmons pas comme subsistant réellement, mais nous les présentons comme l'image et la figure de ce que nous voulons affirmer. Ainsi le Seigneur, selon l'Evangile, « feignit d'aller plus loin, » en composant sa démarche comme s'il avoit eu le dessein de passer outre; mais il vouloit exprimer figurément une autre chose, à savoir qu'il « étoit loin, bien au-dessus de la foi de ses disciples, » comme l'explique saint Grégoire, *Homil. XXIII*; ou bien il vouloit signifier, selon l'interprétation de saint Augustin, *ubi supra*, III, « qu'il devoit s'éloigner des apôtres en montant au ciel, mais que leur hospitalité le retenoit pour ainsi dire sur la terre. » Pour Abraham, il parla figurément : « Il prophétisa des choses qu'il ignoroit, dit saint Ambroise, *De patriarchis*, VIII; il pensoit revenir seul après l'immolation de son fils, mais Dieu dit par sa bouche ce

quis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se (quod ad mendacium pertinet), ita etiam opponitur veritati quòd aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod propriè *simulatio* dicitur. Unde simulatio propriè est « mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. » Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo vel quocumque alio facto, ut supra habitum est (qu. 110, art. 1). Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est (qu. 110, art. 8), consequens est etiam quòd omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De questionibus Evangelii* (lib. II, qu. 51), « non omne quod fingimus, mendacium est, sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum au-

tem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. » Et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quedam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio « finxit se longius ire, » quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figuratè significandum, scilicet quòd « ipse ab eorum fide longè erat, » ut Gregorius dicit (*Homil. XXIII in Evang.*); vel sicut Augustinus dicit (*ubi supra*, qu. 111), quia « cum longius recessurus esset ascendendo in celum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. » Abraham etiam figuratè locutus est; unde Ambrosius dicit de Abraham (cap. 8), quòd « prophétavit quod ignorabat, ipse enim solus disponebat redire immolato filio; sed Dominus per os ejus



qu'il vouloit faire. » On voit donc que ni Abraham ni Jésus-Christ n'usèrent de dissimulation.

2° Saint Jérôme prend le mot de *dissimulation* largement, pour toute sorte de fiction (1). Ensuite le changement que David fit paroître dans sa figure et dans toute sa contenance fut une action figurative, comme l'explique saint Augustin sur ce texte, Ps. XXXIII, 2 : « Je bénirai le Seigneur en tout temps. » Quant à la dissimulation de Jéhu, rien n'oblige de l'excuser de mensonge ou de péché; car Jéhu fut un mauvais roi, puisqu'il ne s'écarta point de l'idolâtrie de Jéroboam. Cependant l'écriture le recommande et Dieu lui accorda des récompenses temporelles, non pour sa dissimulation, mais pour le zèle avec lequel il détruisit le culte de Baal.

3° Quelques auteurs pensent qu'on ne peut feindre d'être mauvais : Car si l'on fait le bien, disent-ils, on ne se montre pas comme mauvais par la dissimulation; si l'on fait le mal, au contraire, on est effectivement mauvais, et dès-lors plus de dissimulation. Ce raisonnement n'est pas sans réplique; car on peut feindre d'être mauvais par des œuvres bonnes en elles-mêmes, mais qui ont l'apparence du mal. Dans ce cas, la dissimulation même est mauvaise, soit à raison du mensonge, soit à raison du scandale; et bien qu'on devienne mauvais par cette feinte, on ne le devient pas de la malice qu'on feint. Et comme la dissimulation est mauvaise de sa nature, elle est péché par elle-même, et non par son objet (qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais).

3° De même qu'on ment par la parole quand on exprime ce qui n'est pas, mais non quand on tait ce qui est (chose souvent permise) : de même on dissimule quand on signifie par des faits ce qui n'est pas, mais non quand on ne signifie pas ce qui est. On peut donc cacher son péché sans dissi-

(1) Le lecteur se rappelle la phrase de saint Jérôme : « La dissimulation est utile et l'on doit l'employer dans le besoin. » Saint Augustin a cru que cette phrase décline le mot *dissimulatio*.

locutus est quod parabat. » Unde patet quòd neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus utitur largè nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo illius *Psalms*. : « Benedicam Dominum in omni tempore. » Simulationem verbò Jéhu non est necesse excusari à peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dicunt quòd nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc

ratio non cogit; potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii, tum ratione scandali; et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illà malitià quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est (sive sit de bono, sive sit de malo), peccatum est.

Ad quartum dicendum, quòd sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est (quod aliquando licet), ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque

mulation. C'est de ce point de vue qu'il faut considérer ce que saint Jérôme dit, *ubi supra*, que « la seconde planche après le naufrage, c'est de cacher son péché, » de peur qu'il n'en résulte du scandale.

## ARTICLE II.

### *L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation ?*

Il paroît que l'hypocrisie n'est pas la même chose que la dissimulation. 1<sup>o</sup> La dissimulation est un mensonge exprimé par des faits. Or on peut commettre le péché d'hypocrisie sans tomber dans le mensonge, en étant aux regards des hommes les bonnes œuvres que l'on fait réellement; car le divin Maître nous dit, *Matth.*, VI, 2 : « Quand vous donnez l'aumône, ne sonnez pas la trompette devant vous, comme font les hypocrites. » Donc l'hypocrisie n'est pas la même chose que le mensonge.

2<sup>o</sup> Nous lisons dans saint Grégoire, *Moral.*, XXXI : « Plusieurs portent l'habit de la sainteté sans avoir le mérite de la perfection : mais on ne doit pas toujours les compter parmi les hypocrites; car autre chose est le péché de foiblesse, autre chose le péché de malice. » Or ceux qui portent l'habit de la sainteté sans avoir le mérite de la perfection simulent une chose qui n'est pas, car l'habit clérical et l'habit religieux marquent et signifient l'état de perfection. Donc l'hypocrisie n'est pas la même chose que la dissimulation.

3<sup>o</sup> L'hypocrisie consiste uniquement dans l'intention; car le Seigneur dit des hypocrites, *Matth.*, XXIII, 5 : « Ils font toutes leurs œuvres pour être vus des hommes; » et saint Grégoire, *Moral.*, XXXI : « Ils ne s'in-  
mulation dans le sens propre, et combat vigoureusement la doctrine qu'elle exprime. On assure que saint Jérôme admettoit le système des restrictions mentales. Cependant nous n'avons pas voulu joindre son nom, dans une note précédente, à ceux des auteurs grecs qui enseignoient l'art de dire la vérité tout bas et de mentir tout haut.

simulatione. Et secundùm hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, quod « secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, » ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

### ARTICULUS II.

#### *Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse si aliquis ostendat exterius que interioris agit, secundùm illud *Matth.*, VI : « Cùm facis eleemosynam, noli tubâ canere ante te, sicut hypocritæ faciunt. » Ergo hypocrisis non est idem simulatio.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moral.* : « Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent: hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitiâ peccare. » Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit; dicit enim Dominus de hypocritis, *Matth.*, XXIII, quod « omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur; et Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, quod « nunquam quid agant,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, quæstiunc. 1 per totum; ut et qu. 2, ad 1.

quêtent pas de ce qu'ils font; mais ils cherchent comment ils pourront plaire aux hommes par leurs actions. » Or la dissimulation ne consiste pas uniquement dans l'intention, mais elle implique des actes extérieurs; d'où la Glose commentant *Job*, XXXVI, 13 : « Les hommes dissimulés et doubles de cœur provoquent la colère de Dieu, » dit : « L'homme dissimulé montre une chose et en fait une autre; il affecte la chasteté et commet l'impureté, il affiche l'amour de la pauvreté et remplit sa bourse. » Donc l'hypocrisie n'est pas la même chose que la dissimulation.

Mais saint Isidore dit, *Etym.*, X, 11 : « *Hypocrite*, terme grec, se traduit par *homme dissimulé*, qui feint d'être bon lorsqu'il est mauvais; car *hypo* veut dire faux, et *crisis* jugement (1). »

(CONCLUSION. — Le terme d'*hypocrisie* exprime l'action de jouer un personnage qu'on n'est pas; d'où toute hypocrisie est dissimulation, mais toute dissimulation n'est pas hypocrisie.)

Saint Isidore dit, *ubi supra* : « *Hypocrite* se dit d'après le travestissement des acteurs qui prennent pour ainsi dire plusieurs figures en se peignant la face de diverses couleurs pour ressembler au personnage de leur rôle, et qui paroissent tantôt sous les dehors de l'homme, tantôt sous ceux de la femme, dans le but de faire illusion aux spectateurs. » C'est de là que saint Augustin dit, *De serm. Domini in monte*, II, 2 « De même que les comédiens jouent des personnages qu'ils ne sont pas (car celui qui remplit le rôle d'Agamemnon n'est pas Agamemnon, mais il l'imité et le copie) : de même celui qui, dans nos églises et dans toute la vie humaine, veut paroître ce qu'il n'est pas, est un hypocrite; car il se montre juste sans le devenir. » D'après cela l'hypocrisie est dissimu-

(1) Les latins ont fait *sub* de *ὑπό* en représentant l'esprit dur par l'*s*, en changeant *κ* en *δ* lettre de même organe, et en supprimant la voyelle finale. A notre tour nous avons retranché le *δ* de *sub* pour faire *sous*. L'*s* latin se prononçant *ou*. *ὑπό* signifie donc *sous*; il ne peut signifier *faux* que métaphoriquement, dans un sens très-éloigné. Au reste *ὑποκριμα* veut dire feindre, simuler, représenter un personnage, jouer un rôle.

sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. » Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione; unde super illud *Job*, XXXVI : « Simulatores et callidi provocant iram Dei, » dicit Glossa, quod « simulator aliud simulat, aliud agit : castitatem præfert et lasciviam sequitur, ostentat paupertatem et marsupium replet. » Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.*, lib. X, tit. 11) : « *Hypocrita* græco sermone, in latino simulator interpretatur, qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit; *hypo* enim falsum, *crisis* iudicium interpretatur. »

(CONCLUSIO. — Hypocrisis omnis simulatio est; non omnis autem simulatio hypocrisis,

sed ea tantum qua alterius personam quis simulat.)

Respondeo dicendum, quod sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritæ tractum est à specie eorum qui in spectaculis contextâ facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personam quam simulat colorem perveniant: modò in specie viri, modò in specie femine, ut in ludis populum fallant. » Unde Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, quod « sicut hypocritæ, simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, verò ipse est, sed simulat eum) : sic in ecclesiis et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est; simulat enim se justum, non exhibet. » Sic igitur dicendum est

lation, non toute dissimulation, mais celle dans laquelle on joue un personnage qu'on n'est pas, en feignant d'être homme de bien lorsqu'on est mauvais.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les actes extérieurs sont les signes naturels qui manifestent l'intention. Quand donc l'homme, faisant des œuvres qui appartiennent au service de Dieu, ne cherche pas à plaire à Dieu, mais aux hommes, il simule une intention droite qu'il n'a pas. Voilà pourquoi saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXI, 8 : « L'hypocrite sert le monde en faisant les choses de Dieu ; car lorsqu'il fait le bien pour montrer sa prétendue sainteté, il ne cherche pas la conversion des hommes, mais leur estime et leurs louanges. » Si donc il ne simule pas des bonnes œuvres qu'il ne fait point, il simule, comme nous le disions tout-à-l'heure, une intention bonne qu'il n'a pas.

2<sup>o</sup> L'habit de la sainteté (c'est-à-dire l'habit clérical et l'habit religieux) marque l'état qui oblige à des œuvres de perfection (1). Lorsque l'homme prend cet habit dans l'intention de s'élever à la perfection, si la faiblesse humaine ne lui permet pas d'atteindre le but, il n'est ni dissimulé ni hypocrite, parce qu'il n'est pas obligé de révéler son péché en déposant l'habit du prêtre ou du religieux ; mais s'il revêtoit cet habit pour faire étalage de justice et de vertu, il tomberoit dans la dissimulation et dans l'hypocrisie.

3<sup>o</sup> L'hypocrisie, comme la dissimulation, comme le mensonge, renferme deux choses : le signe et la chose signifiée. La chose signifiée, c'est la bonne intention qu'on simule en jouant un personnage qu'on n'est pas ; puis le signe, ce sont les paroles, les actes ou d'autres choses sensibles.

(1) On a remarqué cette expression : *Habit de la sainteté*. Le concile d'Arles s'en est servi en parlant des religieux, comme on le voit *Extra de regularibus*, cap. *Vidua* : « Quand la veuve prend le voile, elle doit porter l'habit de la sainteté. » Saint Grégoire dit aussi des prêtres, *Homil.* XVII, in *Evang.* : « L'or pur s'est changé en un vil métal, car la vie sacerdotale qui

quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius, sicut cum peccator simulat personam justi.

Ad primum ergo dicendum, quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae faciunt ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quaerit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, quod « hypocritae per causas Dei deserviunt intentioni saeculi, quia per ipsa quoque quae se agere sancta ostendunt, non conversionem quaerunt hominum, sed auras favorum. » Et ita simulat mendaciter intentionem rectam quam non habent, quamvis non simulat aliquod rectum opus quod non agunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus sanc-

titatis (puta religionis vel clericatus) significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo, cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficit, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo ; si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum, quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt : unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum quod non respondet signo ; exteriora autem vel verba vel opera vel quaecumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio, sicut signa.

## ARTICLE III.

*L'hypocrisie est-elle contraire à la vertu de vérité?*

Il paroît que l'hypocrisie n'est pas contraire à la vertu de vérité. 1<sup>o</sup> La dissimulation ou l'hypocrisie renferme le signe et la chose signifiée. Or elle n'est contraire à aucune vertu spéciale ni sous le premier ni sous le dernier rapport; car l'hypocrite simule, quoi? une vertu quelconque; par quoi? par des œuvres de vertu, par le jeûne, par la prière, par l'aumône, comme on le voit *Matth.*, VI, 1 et suiv. Donc l'hypocrisie n'est pas spécialement contraire à la vertu de vérité.

2<sup>o</sup> La dissimulation vient du dol, et c'est pour cela qu'on l'oppose à la simplicité. Or, le dol est contraire à la prudence, comme nous l'avons montré précédemment. Puis donc que l'hypocrisie est une espèce de la dissimulation, elle n'a pas la vérité pour contraire, mais la prudence ou la simplicité.

3<sup>o</sup> Les espèces des actes moraux se distinguent d'après la fin. Or la fin de l'hypocrisie, c'est le lucre et la vaine gloire; d'où saint Grégoire expliquant *Job*, XXVII, 8: «Quelle est l'espérance de l'hypocrite, s'il ravit par avarice,» écrit ces mots, *Moral.*, XIX, 2: «L'hypocrite, que le latin nomme *dissimulator*, est un avare ravisseur; usurpant la réputation de sainteté malgré ses vices, il dérobe à son avantage les éloges que d'autres méritent.» Eh bien, l'avarice ou la vaine gloire n'est pas opposée directement à la vérité. Donc ni la dissimulation ni l'hypocrisie ne forment le contraire de cette vertu.

Mais toute dissimulation est un mensonge, comme on l'a vu dans le premier article. Or le mensonge est opposé directement à la vérité. Donc la dissimulation ou l'hypocrisie y forme aussi opposition.

brilloit autrefois par les vertus ne jette plus d'éclat que par les scandales; la plus belle des couleurs s'est obscurcie, car l'habit de la sainteté est traîné sur la terre et dans la fange des vices.»

## ARTICULUS III.

*Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisis est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti; hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quamcumque virtutis opera, puta per jejunium, orationem, eleemosynam, ut habetur *Matth.*, VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere, unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra

habitu est (qu. 55, art. 4). Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ; unde super illud *Job*, XXVII: «Quæ est spes hypocritæ, si avarè rapiat, etc.,» dicit Glossa: «Hypocrita, qui lalius dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum iniquè agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ.» Cùm ergo avaritia vel inanis gloria non directè opponatur veritati, videtur quòd nec simulatio sive hypocrisis.

Sed contra est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1). Mendacium autem directè opponitur veritati. Ergo et simulatio sive hypocrisis.

(CONCLUSION. — Puisque l'hypocrisie est une dissimulation par laquelle on joue un personnage qu'on n'est pas, elle est directement contraire à la vérité par laquelle on se montre dans sa conduite et dans ses paroles tel qu'on est; puis elle est indirectement contraire à d'autres vertus par accident.)

D'après l'axiôme du Philosophe, « la contrariété est l'opposition dans la forme, » qui constitue l'espèce des choses. Il faut donc dire que la dissimulation ou l'hypocrisie peut être contraire à la vertu de deux manières: directement, puis indirectement. L'opposition ou contrariété directe de l'hypocrisie doit se fixer d'après l'espèce de l'acte moral, espèce qui résulte de l'objet propre. Puis donc que l'hypocrisie est la dissimulation par laquelle on joue un personnage qu'on n'est pas, il suit qu'elle est directement contraire à la vérité « par laquelle on se montre dans ses paroles et dans ses actions tel qu'on est, » comme s'exprime le Philosophe. Ensuite l'opposition ou contrariété indirecte de l'hypocrisie peut se trouver dans les accidents, par exemple, dans la fin éloignée, dans l'instrument de l'acte, dans les moyens et dans les choses pareilles.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Lorsque l'hypocrite simule une vertu, il la prend pour fin, non qu'il en cherche la réalité et désire de l'avoir, mais il en poursuit les apparences et veut paroître la posséder (1). Sa conduite n'est donc pas opposée directement à cette vertu, mais à la vérité,

(1) Saint Grégoire dit, *Moral.*, XIX, 2 : « L'hypocrite ou le dissimulateur ne veut pas être juste, mais le paroître. » Le divin Maître dit dans le même sens, *Math.*, XXIII, 27 et 28 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui au dehors paroissent beaux aux hommes, mais au dedans sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture. Ainsi au dehors vous paroissez justes aux hommes; mais au dedans vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité. » Saint Chrysostôme, ou plutôt l'auteur du commentaire inachevé qui porte son nom, dit sur ces paroles, *Homil.* XLV : « Dis-moi donc, hypocrite : s'il est honorable d'être homme de bien, pourquoi ne veux-tu pas être ce que tu veux paroître ? s'il est honteux d'être méchant, pourquoi veux-tu être ce que tu ne veux pas paroître ? Sois ce que tu parois, ou parois ce que tu es. »

(CONCLUSIO. — Hypocrisis, cùm simulatio sit, qua simulat quis se habere personam quam non habet, veritati per se adversatur, qua aliquis talem se exterius exhibet vitâ ac sermone, qualis est; quanquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in X *Metaphys.* (text. 17 et 22), contrarietas est « oppositio secundùm formam, » à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quòd simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas, est attendenda secundùm ipsam speciem actûs, quæ accipitur secundùm proprium objectum. Unde cùm hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis

simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. 2), consequens est quòd directè opponatur veritati, « per quam aliquis exhibet se talem vitâ et sermone qualis est, » ut dicitur in IV *Ethic.* Indirecta autem oppositio sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundùm quodcumque accidens, putâ secundùm aliquem finem remotum, vel secundùm aliquod instrumentum actûs, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundùm existentiam, quasi volens eam habere, sed secundùm apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quòd opponatur illi virtuti, sed quòd opponatur veritati, in quantum vult decipere

parce qu'il veut tromper par de faux dehors. De même il ne se propose pas les œuvres de cette vertu comme terme formel de son intention, mais comme instruments, comme moyens, en tant qu'ils sont les signes de la chose dont il prend le masque : sous ce rapport, il ne se met pas non plus en opposition directe avec la vertu qu'il simule, mais encore avec la vérité.

2° Comme nous l'avons dit ailleurs, le contraire direct de la prudence, r'est l'astuce, dont le propre est d'inventer, non des moyens réels, mais des expédients apparents pour parvenir au but proposé. Or l'astuce a pour puissances exécutives proprement le dol dans la parole, et la fraude dans l'action; et ce que l'astuce est à la prudence, le dol et la fraude le sont à la simplicité. Comme donc le dol ou la fraude va primordialement à tromper et secondairement à nuire, du moins souvent : la première chose que doit faire la simplicité, c'est de se préserver de la déception. Considérée sous ce point de vue, la vertu de simplicité est au fond la même chose que la vertu de vérité; mais elle en diffère rationnellement, dans l'idée. En effet, *vérité* dit harmonie et concordance entre le signe et la chose signifiée; puis *simplicité* signifie droiture qui marche au but directement, non par deux chemins en montrant une chose au dehors et en en cachant une autre dans le cœur.

3° La dissimulation, de même que le mensonge, a le leurre ou la vaine gloire pour fin éloignée; de sorte qu'elle n'en reçoit pas l'espèce qui la distingue, mais elle la tient de sa fin prochaine, qui est de se montrer autre qu'on n'est; aussi voit-on des hommes qui simulent à l'endroit de leur personne de grandes choses sans s'en promettre aucun avantage, mais uniquement pour le plaisir de feindre. Voilà ce que remarque le Philosophe, et nous avons dit la même chose au sujet du mensonge.

homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit, quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis : unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 53, art. 3, 4, 5), prudentiæ directè opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes, ad propositum consequendum. Executio autem astutiæ est propriè per dolum in verbis, per fraudem autem in factis, et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundariò ad nocendum : unde ad simplicitatem pertinet directè se præsèrvare à deceptione.

Et secundùm hoc, ut suprà dictum est (qu. 109, art. 2, ad 3), virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt solà ratione, quia *veritas* dicitur secundùm quòd signa concordant signatis, *simplicitas* autem dicitur secundùm quòd non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interiùs, et aliud prætendat exteriùs.

Ad tertium dicendum, quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis : unde ex hoc sine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quàm sit; unde quandoque contingit quòd aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratià, sed solà libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (et sicut etiam suprà de mendacis dictum est, qu. 100, art. 2).

## ARTICLE IV.

*L'hypocrisie est-elle toujours un péché mortel?*

Il paroît que l'hypocrisie est toujours un péché mortel. 1<sup>o</sup> Commentant *Is.*, XVI, 14 : « Dans trois ans la gloire de Moab sera détruite, » saint Jérôme dit : « C'est un moindre mal de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. » Semblablement dans les commentaires de cette parole, *Job*, I, 21 : « Il a été fait comme il a plu au Seigneur, » la Glose dit : « L'équité simulée n'est pas l'équité, mais un double péché (1). » Et sur *Lament.*, IV, 6 : « L'iniquité de la fille de mon peuple est devenue plus grande que le péché de Sodome, » la Glose dit encore : « Combien ne doit-on pas plaindre l'état de l'âme qui tombe dans l'hypocrisie ! son iniquité est plus grande que celle des Sodomites. » Or les péchés des habitants de Sodome furent des péchés mortels. Donc l'hypocrisie est toujours un péché de cette nature.

2<sup>o</sup> Nous lisons dans saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 14 : « Les hypocrites pêchent par malice. » Or le péché de malice renferme une grande gravité, parce qu'il est contre le Saint-Esprit. Donc, etc.

3<sup>o</sup> On ne mérite la colère de Dieu et l'on n'encourt la perte de la vision béatifique que par le péché mortel. Or l'hypocrisie mérite la colère divine, conformément à cette parole, *Job*, XXXVI, 13 : « Les hommes dissimulés et doubles de cœur provoquent la colère de Dieu ; » puis le même crime encourt la perte de la vision béatifique, car il est écrit, *ibid.*, XIII, 16 : « Aucun hypocrite ne vient en sa présence. » Donc l'hypocrisie est un péché mortel.

(1) Cette parole ne se trouve pas dans la Glose, mais dans saint Augustin. Expliquant *Ps.* LXIII, 7 : « Ils ont cherché des iniquités, » le plus profond des Pères dit : « L'innocence

## ARTICULUS IV.

*Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale.*

Ad quantum sic proceditur (1): Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, *Isai.*, XVI, in Glossa, quod « in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. » Et super illud *Job*, I : « Sicut autem Domino placuit, etc., » Glossa dicit quod « simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum. » Et super illud *Thren.*, IV : « Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum, » dicit Glossa : « Scelera animæ planguntur quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum. » Peccata autem Sodomorum

sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (11 cap. vel 8, ut supra), quod « hypocrita ex malitia peccant. » Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud *Job*, XXXVI : « Simulatores et callidi provocant iram Dei ; » concluditur etiam hypocrita à visione Dei, secundum illud *Job*, XIII : « Non venit in conspectu ejus omnis hypocrita. » Ergo hypocrisis est peccatum mortale.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 11, questioniunc. 3.



Mais l'hypocrisie est un mensonge commis par les actes, puisqu'elle est une sorte de dissimulation. Or tout mensonge commis par les actes n'est pas un péché mortel. Donc, toute hypocrisie non plus.

En outre l'intention de l'hypocrite est de paroître bon. Or cette intention n'est pas opposée à la charité. Donc l'hypocrisie n'est pas d'elle-même un péché mortel.

Ajoutons que l'hypocrisie naît du désir de la vaine gloire : Saint Grégoire l'enseigne, *Moral.*, XXXI, 3<sup>e</sup>. Or le désir de la vaine gloire n'est pas toujours un péché mortel. Donc l'hypocrisie non plus.

(CONCLUSION. — Lorsque l'homme veut ne pas avoir la sainteté, mais seulement paroître saint, l'hypocrisie est péché mortel ; lorsqu'il veut simuler la sainteté qu'il a perdue, l'hypocrisie est péché mortel ou péché véniel, selon qu'elle est ou n'est pas contraire à la charité.)

Il y a deux choses dans l'hypocrisie : l'absence de la sainteté, puis la simulation de cette même sainteté. Si donc l'on appelle *hypocrite* celui dont l'intention se porte sur ces deux choses ; si, comme l'Écriture a coutume de le faire, on désigne par ce nom l'homme qui ne veut pas avoir la sainteté, mais seulement paroître saint, il y a là, manifestement, un péché mortel, car nul n'est entièrement privé de la sainteté que par un péché de cette nature. Mais si l'on appelle *hypocrite* celui qui ne porte son intention que sur la seconde chose, si l'on caractérise ainsi l'homme qui veut simuler la sainteté après l'avoir perdue par une prévarication grave, le péché mortel se trouve bien dans la privation de la sainteté ; mais il ne se rencontre pas toujours dans la simulation même, car elle est tantôt mortelle, tantôt vénielle. Cette différence de gravité s'établit d'après la fin. Quand la fin qu'on se propose est contraire à l'amour de Dieu ou du prochain ; par exemple, quand on feint la sainteté pour simulée n'est pas l'innocence ; l'équité simulée n'est pas l'équité, mais une double iniquité, car il y a là tout ensemble iniquité et simulation. »

Sed contra est, quòd hypocrisis est mendacium operis, cùm sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quòd videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundùm se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloriâ, ut Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (cap. 31 vel 17). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

(CONCLUSIO. — Hypocrisis quæ quis non curat sanctitatem, sed tantùm sanctus videri, peccatum mortale est ; quæ verò aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse,

secundùm quòd contingit eam adversari vel non adversari charitati.)

Respondeo dicendum, quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quòd est peccatum mortale ; nullus enim totaliter privatus sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale, tunc quamvis sit in peccato mortali ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est si peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod dicendum est ex his.

pager une fausse doctrine ou pour obtenir injustement une dignité ecclésiastique ou des biens temporels, le péché est mortel. Mais lorsque la fin ne répugne pas à la charité; lorsqu'on feint la vertu uniquement pour feindre et qu'on « est plutôt vain que méchant, » comme s'exprime le Philosophe : alors le péché est véniel, car la simulation tombe sous les mêmes règles que le mensonge. Ajoutons qu'on feint aussi quelquefois la sainteté par des œuvres de perfection qui ne sont pas nécessaires au salut; dans ce cas la dissimulation n'est pas toujours un péché mortel, et peut exister sans péché de ce genre.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections (1).

## QUESTION CXII.

### De la jactance.

Après cela viennent la jactance et la fausse modestie, vices que le Philosophe distingue comme les deux parties du mensonge.

On demande deux choses sur la jactance : 1<sup>o</sup> Est-elle contraire à la vérité? 2<sup>o</sup> Est-elle un péché mortel?

### ARTICLE I.

#### *La jactance est-elle contraire à la vérité?*

Il paroît que la jactance n'est pas contraire à la vérité. 1<sup>o</sup> Le contraire de la vérité, c'est le mensonge. Or la jactance peut exister sans le men-

(1) Notre maître nous a dit : Lorsque l'homme ne veut pas avoir la sainteté, mais seule-

Qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, putà cùm simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si verò finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, putà cùm aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo dicitur IV *Ethic.*, quòd « magis videtur vanus quàm malus; » eadem enim est ratio de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quòd aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate : et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali. Et per hoc patet responsio ad objecta.

## QUÆSTIO CXII.

### *De jactantia, in duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii secundùm Philosophum in IV *Ethic.*

Primò autem circa jactantiam quæruntur duo : 1<sup>o</sup> Cui virtuti opponatur. 2<sup>o</sup> Utrùm sit peccatum mortale.

### ARTICULUS I.

*Utrùm jactantia opponatur virtuti veritatis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque

songe, comme il arrive lorsque quelqu'un vante, sans dépasser les bornes de la vérité, ses richesses, ses mérites, sa grandeur, son élévation; d'où l'Écriture dit, *Esther*, I, 3 et 4 : « Assuérus donna un grand festin à tous les princes, à tous ses officiers, pour faire éclater la gloire et les richesses de son empire, la grandeur et la jactance de sa puissance. » Donc la jactance n'est pas contraire à la vérité.

2° Saint Grégoire dit, *Moral.*, XXIII, 4, que la jactance est une des quatre espèces de l'orgueil, celle qui porte l'homme à se vanter d'avoir des choses qu'il n'a pas; d'où le prophète écrit ces paroles, *Jér.*, XLVIII, 29 et 30 : « Nous avons appris l'orgueil de Moab; il est excessivement enflé; nous connoissons sa hauteur et son arrogance, et sa superbe et la fierté de son cœur altier : Je sais, dit le Seigneur, quelle est sa jactance, et que sa force n'y répond pas. » Dans un autre endroit, *Moral.*, XXXI, 17, saint Grégoire dit que la jactance prend son origine dans le désir de la vaine gloire. Or l'orgueil et l'amour de la vaine gloire sont opposés à la vertu d'humilité. Donc la jactance ne forme pas le contraire de la véracité, mais de l'humilité.

3° La jactance est produite par les richesses, et c'est pour cela qu'il est écrit, *Sag.*, V, 8 : « A quoi nous a servi notre orgueil? que nous a rapporté la jactance avec laquelle nous avons vanté nos richesses? » Or les richesses engendrent le péché d'avarice, qui est opposé à la justice ou à la libéralité. Donc la jactance n'est pas contraire à la vérité.

Mais le Philosophe enseigne formellement *Ethic.*, II, 7 et IV, 13, que la jactance est opposée à la vérité.

ment paroître saint, l'hypocrisie est mortelle. Or tous les passages objectés parlent de cette sorte de simulation mensongère; ils ne sont donc pas contre la thèse.

Ajoutons que le passage de *Job*, XIII, 16, n'exclut personne, ni l'hypocrite, ni tout autre, de la vision béatifique. Saint Grégoire dit sur ce texte, *Moral.*, XI, 18 : « L'hypocrite ne vient pas en sa présence, » cela signifie qu'il ne se recueille jamais devant Dieu pour examiner ses fautes, pour les pleurer et pour en faire pénitence. » Et saint Thomas, dans son *Commentaire sur Job*, traduit ainsi les mêmes paroles : « L'hypocrite ne paroîtra pas en la présence de Dieu avec les œuvres qu'il a faites par simulation de la vertu. »

potest esse jactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis suam excellentiam ostendat; dicitur enim *Esther*, I, quod « Assuérus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ ac regni sui, ac magnitudinem atque jactantiam potentiæ suæ. » Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur à Gregorio, XXIII *Moral.* (cap. 4 vel 7), una de quatuor speciebus superbiæ, cum scilicet quis jactat se habere quod non habet; unde dicitur *Jerem.*, XI.VIII : « Audivimus superbiam Moab; superbus est valde, sublimitatem ejus et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus ego scio, ait Dominus; jactantiam ejus et quod

non sit juxta eam virtus ejus. » Et XXXI *Moralium* (cap. 17 vel 31), Gregorius dicit quod « jactantia oritur ex inani gloria. » Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur; unde dicitur *Sap.*, V : « Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis? » Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati. Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II et IV *Ethic.*, jactantiam opponi veritati.

(CONCLUSION. — La jactance prise dans le sens propre, celle par laquelle l'homme dit de lui-même plus de bien qu'il n'en possède, est contraire à la vérité par excès.)

*Jactance* désigne proprement l'action de s'élever par la parole, car on porte en haut ce qu'on veut jeter au loin (1). Or l'homme s'élève par la parole, quand il dit de lui-même des choses au-dessus de ce qui le concerne, et cela peut avoir lieu de deux manières. D'abord il peut être des choses qui ne sont pas au-dessus de ce qu'il est en lui-même, mais de ce que les autres pensent de sa personne; et voilà ce que vouloit éviter saint Paul, quand il écrivit, II *Cor.*, XII, 6 : « Je m'abtiens de me louer, de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi ou de ce qu'il entend dire de moi. » Ensuite l'homme s'élève de la seconde manière, quand il dit des choses au-dessus de ce qu'il est en lui-même, qui dépassent son mérite; et comme on doit juger des actes par ce qu'ils sont en soi plutôt que par ce qu'ils sont dans l'opinion des hommes, le mot *jactance* désigne plus proprement l'action de se louer au-delà de sa juste valeur que celle de dépasser dans son propre éloge l'estime des autres; mais il peut se prendre aussi dans le sens large pour exprimer cette dernière faute. La jactance proprement dite est donc contraire à la vérité.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il s'agit, dans l'objection, de la jactance qui dépasse l'opinion des hommes (2).

2<sup>o</sup> On peut considérer le péché de jactance sous deux points de vue; en lui-même et dans sa cause. Quand on le considère en lui-même, dans la nature spécifique de l'acte qui le constitue, il est contraire à la vérité,

(1) Ces paroles font allusion à l'étymologie du mot *jactance*; car il est fait de *jactare*, fréquentatif de *jacere*, qui signifie jeter souvent, porter çà et là, remuer, agiter. *Jactare se*, se demener, et figurément se vanter, se prôner.

(2) Quand on se vante au-delà de son mérite, on s'arroge des talents, des qualités, des perfections qu'on n'a pas : c'est la jactance proprement dite, qui forme le premier contraire de la vérité. Quand on s'élève au-delà de l'opinion, on possède réellement tout le bien qu'on s'attribue; mais les autres ne le reconnaissent pas et se trouvent offensés par les éloges qu'on se donne : c'est la jactance improprement dite, qui est opposée à la prudence.

(CONCLUSIO. — Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessus.)

Respondeo dicendum, quod jactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat; illa enim quæ vult longè jactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit; quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur; quod Apostolus refugiens, dicit II *ad Cor.*, XII : « Parco ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. » Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum

rei veritatem; et quia magis est aliquid judicandum secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de jactantia secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod jactantia peccatum considerari potest dupliciter. Uno modo secundum speciem actus; et sic opponitur

comme nous le disions à l'instant même. Ensuite lorsqu'on l'envisage dans sa cause, il procède le plus souvent, sinon toujours, de l'orgueil qui en est intérieurement la cause motrice. La jactance vient quelquefois, cela est vrai, d'une sorte de vanité qui, par les charmes de l'habitude, se complait dans la jactance même; mais pourquoi s'élève-t-on d'ordinaire, dans la parole extérieure, au-delà de son mérite? Parce qu'on s'estime intérieurement au-delà de sa propre valeur, en s'arrogeant des talents, des qualités, des vertus qu'on n'a pas. L'arrogance par laquelle l'homme s'exalte pour ainsi dire au-dessus de lui-même est donc une espèce de l'orgueil; elle n'est pas la même chose que la jactance, mais elle en est la cause généralement parlant, et voilà pourquoi saint Grégoire fait de la jactance aussi une espèce de l'orgueil. D'une autre part on vante son mérite, on prône ses perfections pour acquérir des honneurs et des distinctions; sous ce rapport, au point de vue de la fin, le même saint Grégoire fait sortir la jactance de la vaine gloire.

3° L'opulence peut, elle aussi, produire la jactance, et cela de deux manières. D'abord occasionnellement, en ce que l'homme trouve souvent dans la fortune une cause d'orgueil; d'où le Sage, *Prov.*, VIII, 18, donne aux richesses le qualificatif de *superbes*. Ensuite les richesses produisent la jactance par le mobile de la fin; car on se prône, on s'exalte non-seulement pour obtenir de la gloire, mais encore pour gagner de l'argent: ainsi font les charlatans qui vantent leur habileté, leurs connaissances médicales ou leur science dans l'art divinatoire.

## ARTICLE II.

### *La jactance est-elle un péché mortel?*

Il paroît que la jactance est un péché mortel. 1° Le Sage dit, *Prov.*, XXVIII, 25: «Celui qui se vante et s'exalte excite des querelles.» Or c'est

veritati, ut dictum est. Alio modo secundum causam suam, ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit; et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interiori motiva et impellente. Ex hoc enim quod aliquis interiori per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exteriori majora quedam de se jactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbia: non tamen est idem jactantia, sed ut frequentius, ejus causa; et propter hoc Gregorius (ut supra) jactantiam ponit inter superbiae species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jac-

tantiam: et ideo secundum Gregorium ibidem ex inani gloria oritur, secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam jactantiam causat dupliciter. Uno modo occasionaliter, in quantum de divitiis aliquis superbit; unde et signanter *Proverb.*, VIII, opes dicuntur *superbae*. Alio modo per modum finis, quia, ut dicitur in IV *Ethic.*, aliqui seipsum jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

### ARTICULUS II.

#### *Utrum jactantia sit peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim

un péché mortel d'exciter des querelles; car le Sage dit aussi, *ibid.*; VI, 19, que Dieu déteste celui qui « sème les dissensions. » Donc la jactance est un péché mortel.

2<sup>o</sup> Tout ce que défend la loi divine est péché mortel. Or, commentant *Eccli.*, VI, 2: « Ne vous élevez point dans les pensées de votre ame, » la Glose dit: « Ces paroles défendent la jactance et l'orgueil. » Donc la jactance est un péché mortel.

3<sup>o</sup> La jactance est un mensonge par sa nature même. Or elle n'est ni un mensonge officieux, ni un mensonge joyeux; cela se voit par la fin qu'y assigne le Philosophe, *Ethic.*, IV, 7: « Le prôneur de lui-même se dit plus grand qu'il n'est quelquefois sans but, d'autres fois pour acquérir de la gloire ou des honneurs, d'autres fois encore pour gagner de l'argent. » Donc la jactance n'est ni un mensonge joyeux, ni un mensonge pernicieux; donc elle est toujours un mensonge pernicieux, et partant un péché mortel.

Mais la jactance naît quelquefois de la vaine gloire, comme l'enseigne saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 31. Or la vaine gloire n'est pas toujours un péché mortel, mais elle peut être une faute vénielle, dont la fuite appartient à la perfection chrétienne; car le même saint Grégoire dit, *ibid.*, VIII, 30: « Il appartient aux plus parfaits de chercher la gloire de Dieu dans les bonnes œuvres connues des hommes, et de n'éprouver aucune joie des louanges qu'elles méritent. » Donc la jactance n'est pas toujours un péché mortel.

(CONCLUSION. — Lorsqu'on dit par ostentation des choses qui sont contre la gloire de Dieu ou contre l'amour du prochain, la jactance est un péché mortel; dans les autres cas, elle est mortelle ou vénielle selon la gravité ou la légèreté de sa cause.)

Comme nous l'avons dit souvent, le péché mortel est celui qui est con-

*Proverb.*, XXVIII: « Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat. » Sed concitare jurgia est peccatum mortale; detestatur enim Deus eos « qui seminant discordias, » ut habetur *Proverb.*, VI. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud *Eccles.*, VI: « Non te extollas in cogitatione animæ tuæ, » dicit Glossa: « Jactantiam et superbiam prohibet. » Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum; quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratiâ, quandoque gratiâ gloriæ vel honoris, quandoque autem gratiâ argenti. » Et sic patet quod neque est mendacium jocosum,

neque officiosum; unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est, quod jactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregorium, XXXI *Moral.* (ut supra). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum; dicit enim Gregorius, quod « valde est perfectorum sic ex ostenso opere auctoris gloriam querere, ut de illata laude, privatâ nesciant exultatione gaudere. » Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Jactanter quippiam de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum vel contumeliam, peccatum est mortale; aliâs autem veniale vel mortale, pro suâ causæ levitate vel gravitate.)

Respondeo dicendum, quod sciat supra dic-

traire à la charité; d'où nous devons considérer la jactance sous un double point de vue. Premièrement en elle-même, comme mensonge, et sous ce rapport elle forme tantôt un péché mortel, tantôt un péché véniel. Elle forme un péché mortel, quand on dit par ostentation des choses qui sont contre la gloire de Dieu, comme l'Écriture le reproche au roi de Tyr dans ces paroles, *Ezech.*, XXVIII, 2: « Votre cœur s'est enflé et vous avez dit: Je suis Dieu; » ou lorsqu'on blesse l'amour du prochain, qu'on ne se contente pas de s'exalter soi-même, mais qu'on verse le mépris et l'outrage sur les autres, comme fit le pharisien, disant, *Luc*, XVIII, 11: « Je ne suis pas comme les autres hommes, qui sont voleurs, injustes, adultères, ni comme ce publicain (1). » Ensuite la jactance est un péché véniel, quand on ne profère aucune parole qui soit contre Dieu ou contre le prochain. Deuxièmement on peut considérer la jactance relativement à sa cause, comme découlant de l'orgueil, de la vaine gloire et de l'amour du lucre. Quand elle procède de la vaine gloire ou de l'orgueil, elle est un péché mortel ou un péché véniel, suivant que son principe forme le premier ou le dernier de ces péchés; quand elle dérive de l'amour du lucre, elle constitue plutôt un péché mortel, car elle rentre dans la fraude et dans le dommage fait au prochain; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 13: « Il est plus honteux de se vanter par amour du lucre que par amour de la gloire ou des honneurs; » cependant elle peut encore être un péché véniel, car il est possible que le lucre ne porte pas ou ne porte que peu de dommage.

(1) Saint Jean Chrysostôme dit sur cette parole: « Tu crois donc, pécheur bouffi d'orgueil, que nul n'égale ta justice sur la terre, puisque tu dis: Je ne suis pas comme les autres hommes! Tu ignores donc que le Juste sans tache s'est fait homme par amour pour les hommes; si tu le savais, tu mettrois fin à tes discours insensés. Et, pour ne parler que des simples mortels, sont-ils tous « voleurs, injustes, adultères? » Ont-ils tous commis les plus grands crimes, tous si ce n'est toi, ô pharisien hypocrite? Si ton esprit n'étoit pas aveuglé par l'orgueil, tu dirois: Je ne suis pas comme quelques hommes; et non: comme les autres hommes. »

tum est (qu. 100, art. 4), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest. Uno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam; et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur *Ezech.*, XXVIII: « Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum; » vel etiam contra charitatem proximi, sicut cum aliquis jactando seipsum prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur *Luc.*, XVIII, de Pharisæo, qui dicebat: « Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic publicanus. » Quandoque verò est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat, quæ neque sunt contra

Deum, neque contra proximum. Alio modo, potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale; alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum: et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale; unde et Philosophus dicit in *IV Ethic.* (cap. 13 vel 15, ut supra), quod « turpior est qui se jactat causâ lucri, quam qui se jactat causâ gloriæ vel honoris; » non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum, ex quo alius non damnificatur.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Celui qui se vante dans l'intention de susciter des luttes et des conflits, pèche mortellement; mais la jactance peut n'être que l'occasion accidentelle, et non la cause directe de la querelle; alors elle ne constitue pas un péché mortel.

2<sup>o</sup> La Glose parle de la jactance produite par l'ongueil grave, qui forme un péché mortel.

3<sup>o</sup> La jactance n'implique pas toujours le mensonge pernicieux, mais seulement lorsqu'elle est contre l'amour de Dieu, soit dans elle-même, soit dans sa cause. Celui qui se vante uniquement pour se vanter, parce qu'il trouve en cela son plaisir, pèche plus par vanité que par méchanceté, comme nous l'a dit le Philosophe; il ne dépasse pas les limites du mensonge joyeux, à moins qu'il ne préfère la jactance à la charité en méprisant les divers préceptes; car il agiroit alors contre l'amour du Créateur, en qui seul notre esprit doit fixer son repos comme dans sa fin dernière. Ensuite le mensonge officieux paroit dans la jactance, lorsqu'on fait son propre panégyrique pour obtenir des honneurs ou du profit, mais sans porter préjudice aux autres; dans le cas contraire, la jactance dégénéreroit en mensonge pernicieux.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitet, peccat mortaliter; sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum, non per se, sed per accidens: unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Glossa ista loquitur de jactantia secundum quod procedit ex superbia, quae est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam

causam. Quod autem aliquis se jactet quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (ubi supra); unde redescitur ad mendacium jocosum, nisi forte hoc divinae dilectioni praeferret, ut propter hoc Dei praecepta contemneret; sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum.



## QUESTION CXIII.

De la fausse modestie.

Il nous reste à parler du vice dont on vient de dire le nom. On demande deux choses ici : 1<sup>o</sup> La fausse modestie est-elle un péché? 2<sup>o</sup> Est-elle un plus petit péché que la jactance?

## ARTICLE I.

*La fausse modestie est-elle un péché?*

Il paroît que la fausse modestie, par laquelle on s'abaisse au-dessous de son mérite, n'est pas un péché (1). Aucun péché ne vient de la force que l'homme reçoit de Dieu. Or, quand l'homme est fortifié par Dieu, il s'abaisse au-dessous de son mérite, comme on le voit dans le texte suivant, *Prov.*, XXX, 1 et 2 : « Paroles de l'homme avec qui est Dieu et qui est fertilisé par Dieu demeurant avec lui : Je suis, dit-il, le plus insensé des hommes. » Amos dit aussi, *Amos*, VII, 14 : « Je ne suis pas prophète. » Donc la modestie exagérée, par laquelle on s'abaisse au-dessous de son mérite, n'est pas un péché.

2<sup>o</sup> Saint Grégoire dit dans sa lettre à saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre : « Le cœur droit se reconnoît coupable là où il n'y a pas de

(1) Le vice que nous appelons *fausse modestie*, saint Thomas le nomme *ironia*, du grec *σιρνωσία*, d'après Aristote. *σιρνωσία*, de *σιρνω*, qui parle autrement qu'il ne pense, signifie dissimulation, feinte, raillerie fine, comme celle de Socrate qui, par des questions captieuses, contrefaisant l'ignorant, faisoit tomber les sophistes de son temps dans des contradictions ridicules. Le terme grec peut donc signifier l'humilité feinte, qui s'abaisse par calcul, pour s'élever plus sûrement; mais le mot qui le reproduit dans notre langue, *ironie* présente une signification plus large, dénotant toute fiction qui fait entendre le contraire de ce qu'on veut dire. Quintilien remarque que plusieurs auteurs latins se servent de *dissimulatio* pour rendre

## QUÆSTIO CXIII.

*De ironia, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ironia.  
Circa quam quarantur duo : 1<sup>o</sup> Utrum ironia sit peccatum. 2<sup>o</sup> De comparatione ejus ad jactantiam.

## ARTICULUS I.

*Utrum ironia (per quam aliquis de se fingit minora) est peccatum.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod ironia (per quam aliquis de se fingit minora) non sit peccatum. Nullum enim peccatum pro-

cedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud *Proverb.*, XXX : « Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus ait : Stultissimus sum virorum. » Et *Amos*, VII, dicitur : « Respondit Amos : Non sum propheta. » Ergo ironia (per quam aliquis minora de se dicit) non est peccatum.  
2. Præterea, Gregorius dicit in Epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum : « Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi

(1) De his etiam suprâ, qu. 100, art. 2, in corp.; ut et III, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 2, ad 6.

faute. » Or tout péché est incompatible avec la droiture du cœur. Donc la modestie poussée trop loin n'est pas un péché.

3<sup>o</sup> Ce n'est pas un péché de fuir l'orgueil. Or « plusieurs se disent moins qu'ils ne sont pour éviter l'enflure, » comme nous le lisons dans le Philosophe, *Ethic.*, IV, 15. Donc l'humilité exagérée n'est pas un péché.

Mais saint Augustin dit, *De verbis Apostoli*, *Sermo XXIX* : « Lorsque vous mentez par humilité, si vous n'êtes pas pécheur avant le mensonge, vous l'êtes après. »

(CONCLUSION. — Lorsqu'on tait des choses plus avantageuses que l'on possède pour en dire de moins favorables que l'on trouve pareillement en soi, il n'y a ni fausse modestie ni péché ; mais lorsqu'on s'attribue des choses basses qu'on n'a point à se reprocher, ou lorsqu'on se dénie des choses grandes qu'on reconnoît en soi, il y a modestie feinte et péché.)

On s'abaisse au-dessous de son mérite de deux manières. D'abord sans blesser la vérité, lorsqu'on tait des choses plus avantageuses que l'on possède, pour en dire de moins favorables que l'on trouve pareillement en soi : ôter de la sorte à sa propre valeur, ce n'est pas le fait de la modestie feinte, et l'on ne peut pécher en cela qu'en violant les circonstances. Ensuite on s'abaisse au-dessous de son mérite contrairement à la vérité, lorsqu'on s'attribue des choses basses qu'on n'a point à se reprocher, ou lorsqu'on se dénie de grandes choses que l'on possède : se déprécier de cette manière, c'est une humilité feinte, et toujours un péché.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> On distingue deux sortes de sagesse et deux sortes de folie. Il y a d'abord la sagesse devant Dieu, qui implique la folie devant les hommes ou le monde, conformément à cette parole,

le mot *αἰσῶν*, et La Bruyère le traduit aussi par *dissimulation* dans les *Caractères de Théophraste* ; mais *dissimulation* porte aussi à l'esprit une idée plus étendue que celle que nous devons exprimer dans cet article. Voilà pourquoi nous avons dit : « Fausse modestie, humilité feinte, affectée. »

culpa non est. » Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed « aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 15 vel 13, ubi supra). Ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Apostoli* (Serm. XXIX) : « Cùm humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendò efficeris. »

(CONCLUSIO. — Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendò vel negandò quod in se magnum est, peccatum est ; non autem ea qua minora proferimus, vera tamen, majora occultando.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quòd aliqui

minora de se dicunt, potest contingere dupliciter. Uno modo, salvâ veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis, reticent ; quedam verò minora detegunt et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt : et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundùm genus suum, nisi per aliquis circumstantiæ corruptionem. Alio modo, aliquis dicit minora à veritate declinans, putâ cùm asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cùm negat de se aliquid magnum quod tamen percipit in seipso esse : et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est sapientia et duplex stultitia. Est enim quedam sapientia secundùm Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjacentam, secundum

I *Cor.*, III, 18 : « Si quelqu'un d'entre nous paroît sage selon ce siècle, qu'il devienne insensé pour être sage. » Ensuite il y a la sagesse du monde, qui est « folie devant Dieu, » comme saint Paul le dit, *ibid.*, 19. Celui donc qui est fortifié par Dieu, confesse avec vérité qu'il est insensé devant les hommes, parce qu'il méprise les choses terrestres que recherche la sagesse humaine. Voilà pourquoi l'homme conforté par la grace ajoute dans le Livre du Sage, *Prov.*, XXX, 2 : « La sagesse des hommes n'est pas avec moi ; » et bientôt après : « J'ai connu la science des Saints. » On peut aussi appeler sagesse des hommes celle qu'on acquiert par la raison humaine, et sagesse des Saints celle que donne l'inspiration divine. Pour ce qui concerne Amos, il voulut dire qu'il n'étoit pas prophète d'origine, parce qu'il n'appartenoit pas à la race de ces hommes inspirés de Dieu. C'est pour cela qu'après avoir dit : « Je ne suis pas prophète, » il ajouta : « Ni fils de prophète (1). »

2° Le propre du cœur droit, c'est de tendre à la perfection de la justice. En conséquence il regarde comme une faute, non-seulement de violer les préceptes de la justice, ce qui est réellement un péché, mais encore de s'écarter de la perfection de la justice, ce qui n'est pas toujours un péché ; mais il n'appelle jamais faute ce qu'il ne croit pas une faute, et voilà ce que fait par le mensonge l'humilité fautive, affectée.

(1) Comme Jéroboam adoroit un veau d'or à Béthel, le prophète Amos prédit qu'il périroit par l'épée et que son peuple seroit emmené en captivité. Craignant pour le culte de son idole, un prêtre de Béthel, Amasias, porta une accusation devant le roi, puis il dit au prophète, *Amos*, VII, 13 et suiv. : « Sortez d'ici, homme de visions ; fuyez au pays de Juda où vous trouverez de quoi vivre, et là prophétisez. Mais qu'il ne vous arrive plus de prophétiser dans Béthel, parce que c'est là qu'est la religion du roi... Amos répondit à Amasias : Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète ; mais je mène paître les bœufs, et me nourris de figues sauvages. » Saint Jérôme dit que Amos dénie sa qualité de prophète par humilité ; mais ses paroles peuvent signifier aussi qu'il n'étoit pas prophète comme les autres prophètes. Ainsi qu'on le voit dans plusieurs passages de l'Écriture, par exemple *Gen.*, II, 24, XX, 7 ; *Nombres*, XII, 6 ; *Eccli.*, XLVI, 1, il y a toujours eu parmi le peuple juif des hommes inspirés qui prédisoient l'avenir ; mais ces hommes n'ont pas toujours vécu de la même manière. Après l'établissement de la monarchie, ils formèrent pour ainsi dire une institution publique ; ils vivoient dans des communautés religieuses, et se préparoient longuement à leur sainte mission dans des écoles ; car l'esprit prophétique, pour être un don de Dieu, ne fait pas de l'homme une pure machine. Amos ne suivoit pas ce genre de vie ; il étoit un berger de

dum illud I *ad Cor.*, III : « Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. » Alia vero est sapientia mundana, quæ (ut ibidem subditur) « stultitia est apud Deum. » Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia querit. Unde et ibidem subditur : « Et sapientia hominum non est mecum ; » et postea subdit : « Et novi sanctorum scientiam. » Vel potest dici *sapientia hominum*, quæ humana ratione acquiritur ; *sapientia verò sanctorum*, quæ ex divina

inspirazione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Unde ibidem subdit : « Nec filius prophetæ. »

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo, culpam reputat non solum si deficiat à communi justitia (quod verè culpa est), sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est ; non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiæ mendacium pertinet.

8<sup>o</sup> L'homme ne doit pas commettre un péché pour en éviter un autre; par conséquent il ne doit pas commettre le mensonge pour fuir l'orgueil. C'est ainsi que saint Augustin dit, *Super Joan.*, XLIII : « Que la crainte de l'orgueil ne vous fasse jamais abandonner la vérité; » et saint Grégoire, *Moral.*, XXVII, 2 : « L'humilité manque de sagesse et de discrétion, quand elle se laisse prendre dans les pièges du mensonge. »

## ARTICLE II.

*La fausse modestie est-elle un plus petit péché que la jactance.*

Il paroît que la fausse modestie n'est pas un plus petit péché que la jactance. 1<sup>o</sup> La jactance et la fausse modestie sont des péchés, parce qu'elles s'écartent de la vérité, qui est une sorte d'égalité. Or on s'écarte autant de l'égalité par le moins que par le plus. Donc la fausse modestie n'est pas un plus petit péché que la jactance.

2<sup>o</sup> D'après le Philosophe, la fausse modestie est quelquefois de la jactance. Mais la jactance n'est jamais de la fausse modestie. Donc la fausse modestie n'est pas un plus petit péché que la jactance.

3<sup>o</sup> Le Sage dit, *Prov.*, XXVI, 25 : « Quand il parle d'un ton humble, ne vous fiez pas à lui, parce qu'il a sept replis de malice au fond de son cœur. » Or la fausse modestie a coutume de parler d'une voix humble. Donc elle renferme une grande malice.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 13 : « Ceux qui se font plus petits qu'ils ne sont blessent moins les mœurs que ceux qui s'élèvent au-dessus de leur mérite. »

Thébas, petite ville qui se trouvoit au sud de Bethléem; il n'evoit pas été formé dans les écoles des prophètes, il ne vivoit pas comme eux : voilà tout simplement ce que signifient ses paroles. D'ailleurs il ne dit pas selon les Septante : « Je ne suis pas prophète; » mais « Je n'étois pas (dum quæ) prophète » de famille, par mon éducation, avant les prédictions que j'ai faites.

Ad tertium dicendum, quòd homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super *Joan.* (cap. 43) : « Non ita cavetur arrogantia, ut veritas relinquatur; » et Gregorius dicit quòd « incantæ sunt baniles, qui se mentiundo illaqueant. »

### ARTICULUS II.

*Utrum ironia sit minus peccatum quàm jactantia.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ironia non sit minus peccatum quàm jactantia. Utrumque enim est peccatum, in quantum declinat à veritate, quæ equalitas est quedam.

Sed ab equalitate non magis declinat qui excidit, quàm qui minuit. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum ironia quandoque jactantia est. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

3. Præterea, *Proverb.*, XXVI, dicitur : « Quando submitserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitie sunt in corde illius. » Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in *IV Ethic.*, quòd « ironia et minus dicentes gratiores secundum mores videntur. »

(1) De his etiam ubi suprâ, seu locis art. 1 pinnotatis

(CONCLUSION. — Quand on se met au point de vue de la matière, la jactance et la fausse modestie forment des péchés égaux ; lorsqu'on envisage le motif, le plus grand péché se trouve ordinairement dans la jactance et quelquefois dans la fausse modestie.)

Un mensonge peut être plus grave qu'un autre par deux choses : ou par la matière qu'il concerne, et c'est ainsi que le mensonge commis dans l'enseignement de la religion l'emporte en gravité sur les autres ; ou par le motif qui le produit, et voilà pourquoi le mensonge pernicieux renferme plus de malice que le mensonge officieux ou que le mensonge joyeux. Or les mensonges que la jactance et la fausse modestie commettent soit par paroles, soit par signes, concernant la même chose, à savoir la condition de la personne : ils sont donc égaux. Mais le motif de la jactance est, généralement parlant, plus honteux que celui de la fausse modestie ; car on se vante pour obtenir du lucre ou de la vaine gloire, et l'on s'abaisse (d'une manière désordonnée, cela est vrai) pour ne pas blesser les autres par sa hauteur : le Philosophe a donc raison de dire, sous ce point de vue, que la jactance est un plus grand désordre que la fausse modestie. Cependant on se déprécie quelquefois par un autre motif, pour tromper : alors l'humilité feinte a plus de gravité que la jactance.

Je réponds aux arguments : 1° L'argument apprécie la jactance et la fausse modestie d'après la gravité du mensonge, en le considérant dans lui-même ou dans sa matière ; et nous avons vu que, sous ce point de vue, les deux vices dont il s'agit dans cet article forment des péchés égaux.

2° Il y a deux sortes de qualité, de distinction, de prérogative, d'excellence : L'une dans les choses temporelles, l'autre dans les choses spirituelles. Or il arrive quelquefois que, pour faire paraître un avantage dans les choses spirituelles, on montre un désavantage dans les choses temporelles par des paroles, par des signes, par des choses, telles qu'une

(CONCLUSIO. — Jactantia secundum se gravior est ironiâ, quanquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviorem esse jactantiâ.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra fictum est, unum mendacium est gravius altero : quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum ; quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium *perniciosum* est gravius quam *officiosum* vel *jocosum*. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ : unde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris ; ironia verò ex hoc quòd fugit (licet est inordinatè) per elationem

anims gravis esse : et secundum hoc Philosophus dicit quòd jactantia est gravius peccatum quam ironia. Contingit tamen quandoque quòd aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, putè ad dolosè decipiendum ; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de ironia et jactantia secundum quòd mendacii gravitas consideratur ex seipso vel ex materia ejus ; sic enim dictum est quòd æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est excellentia : una quidem in temporalibus rebus, alia verò in spiritualibus. Contingit autem quandoque quòd aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, putè per aliquam vestem abjectam aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit

contenance négligée, un costume humble, des habits pauvres; ainsi que faisoient ceux dont le Seigneur dit, *Matth.*, VI, 16 : « Ils exténuent leur visage, pour que leur jeûne apparaisse aux hommes. » Ces hommes dissimulés tombent tout à la fois, sous des rapports différents, dans l'humilité feinte et dans la jactance, de sorte que leur péché renferme une grande gravité. C'est donc avec raison que le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 13 : « Trop de hauteur et trop de bassesse, voilà le propre de la jactance; » et nous lisons de saint Augustin qu'il ne portoit des habits ni trop riches ni trop pauvres, parce que l'orgueil a coutume de paroître sous ces deux sortes de livrées.

3<sup>e</sup> Comme le dit l'*Ecclesiastique*, XIX, 23, « tel s'humilie malicieusement, dont le cœur est plein de tromperie; » et c'est dans le même sens que Salomon parle de celui qui adoucit la voix avec malice, dans une trompeuse humilité.

## QUESTION CXIV.

De l'amitié ou affabilité.

Passons à l'amitié, qu'on désigne aussi sous le nom d'*affabilité*.

Nous parlerons : premièrement, de cette vertu, secondement, des vices qui y sont contraires, c'est-à-dire de la flatterie et de la contradiction blessante.

On demande deux choses sur l'amitié : 1<sup>o</sup> Est-elle une vertu spéciale ? 2<sup>o</sup> Est-elle une partie de la justice ?

ostendere aliquam excellentiam spiritualem; sicut Dominus de quibusdam dicit, *Matth.*, VI, quod « exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes. » Unde isti simul incurrun-  
t vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundum diversa, et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ubi supra), quod « et superabundantia et valde defectus jactantium est; » propter quod et de

Augustino legitur quod neque vestes nimis pretiosas neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quaerunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur *Eccles.*, XIX, « est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo. » Et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

## QUESTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur, et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium.

Circa amicitiam autem seu affabilitatem quaeruntur duo : 1<sup>o</sup> Utrum sit specialis virtus. 2<sup>o</sup> Utrum sit pars justitiæ.

## ARTICLE I.

*L'amitié est-elle une vertu spéciale?*

Il paroît que l'amitié n'est pas une vertu spéciale (1). 1° Nous lisons dans le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 3 : « L'amitié parfaite est produite par la vertu. » Or toute vertu fait naître l'amitié : car « le bien présente à tous des amabilités, » dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Donc l'amitié n'est pas une vertu spéciale, mais l'effet de toute vertu.

2° Le Philosophe dit de l'amitié dont il s'agit dans cette question, *Ethic.*, IV, 12 : « Elle prend toutes choses comme il convient, sans amour ni haine. » Or donner des marques d'amitié à ceux qu'on n'aime pas, c'est une dissimulation contraire à la vertu. Donc cette sorte d'amitié n'est pas une vertu.

3° D'une part, le Philosophe prononce ces mots, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu consiste dans le milieu déterminé par le Sage ; » d'une autre part, l'Écriture sainte renferme cet oracle, *Eccli.*, VII, 5 : « Le cœur des sages est où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés où la joie se rencontre ; » et c'est dans le même sens que Aristote ajoute, *ibid.* : « L'homme vertueux doit se tenir en garde principalement contre le plaisir. » Or l'amitié telle qu'on l'entend ici « veut bien, dit encore le Philosophe, *ibid.*, IV, 6, témoigner sa condoléance à l'affligé, mais elle

(1) L'amitié est un sentiment qui unit les âmes intérieurement par l'affection et cimenter la société extérieurement par les devoirs de la bienveillance.

On peut donc envisager deux choses dans l'amitié : l'affection particulière qui de deux cœurs n'en fait qu'un, puis la bienveillance générale qui resserre les liens de l'union sociale par les égards et les prévenances. Notre saint auteur a déjà considéré l'amitié sous le premier rapport, en parlant de la charité ; il va maintenant l'examiner sous le second point de vue.

L'amitié dont il s'agit dans cet article est donc la délicatesse du sentiment et l'honnêteté qui observe les convenances dans les relations sociales ; c'est l'aménité du caractère et l'urbanité qui charme par le commerce agréable de la vie ; c'est l'affabilité, la politesse, la courtoisie qui plaît aux autres, mais qui ne craint pas de leur déplaire pour leur avantage, quand il le faut pour éviter un mal ou pour obtenir un bien.

## ARTICULUS I.

*Utrum amicitia sit specialis virtus.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in VIII *Ethic.*, quod « amicitia perfecta est quæ est propter virtutem. » Quilibet autem virtus est amicitia causa, quia « bonum omnibus est amabile, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nomin.* Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*,

de tali amico, quod « non in amando vel imitando recipit singula ut oportet. » Sed quod aliquis signa amicitia ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus « in mediocritate constituitur prout sapiens determinabit, » sicut dicitur II *Ethic.* Sed *Eccl.*, VII, dicitur : « Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia ; » unde « ad virtuosum pertinet maximè à delectatione sibi cavere, » ut dicitur II *Ethic.* Hæc autem amicitia per se quidem desiderat

(1) De his etiam suprâ. qu. 22, art. 3, ad 7 ; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 2, ad 1 ; et dist. 34, qu. 1, art. 2, ad 8 ; et qu. 3, de virtut., art. 5, ad 5 ; et qu. 2, art. 2, ad 2.

craind de s'affliger elle-même. » Donc cette sorte d'amitié n'est pas une vertu.

Mais les préceptes de la loi commandent les actes des vertus. Or un précepte dit, *Eccli.*, IV, 7 : « Rendez-vous affable à l'assemblée des pauvres. » Donc l'affabilité, et c'est là précisément ce que nous entendons ici par amitié, est une vertu.

(CONCLUSION. — Puisque l'amitié produit un bien particulier en faisant garder les égards et les prévenances que les hommes se doivent les uns aux autres, elle est une vertu spéciale.)

Nous l'avons dit souvent : puisque la vertu a le bien pour objet propre, où se trouve un bien particulier, là se rencontre une vertu spéciale. Or, d'une part, le bien consiste dans l'ordre, comme on l'a vu précédemment ; d'une autre part, l'ordre veut que l'homme garde envers l'homme dans la vie sociale, tant par ses actes que par ses paroles, les égards de la bienveillance et de la délicatesse : donc nous devons admettre une vertu qui fasse observer ces prévenances, ces procédés, ces rapports ; et c'est là précisément l'office de l'amitié que nous désignons sous le nom d'*affabilité*.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le Philosophe distingue dans l'*Ethique* deux sortes d'amitié : l'une consiste principalement dans l'affection qui unit les cœurs : celle-là peut être produite par toute vertu, et nous en avons parlé dans l'article de la charité ; l'autre consiste uniquement dans les signes extérieurs de bienveillance témoignée par les actes ou par les paroles : celle-ci n'offre pas l'idée complète de l'amitié, mais elle en présente la similitude, en ce qu'elle observe les égards et les prévenances que les hommes se doivent les uns aux autres.

2<sup>o</sup> L'homme aime naturellement l'homme d'un amour général, comme

condelectare, contristare autem reveretur, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra : præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed *Eccl.*, IV, dicitur : « Congregationi pauperum affabilem te facito. » Ergo affabilitas, quæ hic *amicitia* dicitur, est quædam specialis virtus.

(CONCLUSIO. — Amicitia seu affabilitas est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur, simul conviventes.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (qu. 109, art. 2), cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est (qu. 100, art. 2) ; oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in

dictis, ut scilicet ad aliquemque se habeat secundum quod decet : et ideo oportet esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet ; et hæc vocatur *amicitia* sive *affabilitas*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in libris *Ethic.* de duplici amicitia loquitur : quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem ; quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt (qu. 38, art. 1 et 2) ; alia verò amicitiam ponit, quæ consistit in solis exterioribus vel verbis vel factis ; quæ quidem non habet perfectam rationem amicitie, sed quandam ejus similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus, quodam



Il est écrit, *Eccl.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable. » Or l'affabilité donne aux autres, même aux personnes qui lui sont étrangères, même aux inconnus, des marques de cette amitié générale, qu'on a pour tout le monde ; mais elle ne leur témoigne pas une amitié particulière, prise dans toute la signification du mot, telle que l'amitié éprouve pour son ami. Elle ne fait donc rien qui ressemble à la dissimulation (1).

3° Si le cœur du sage est où se trouve la tristesse, ce n'est pas qu'il aille parler la douleur et l'affliction dans la demeure du prochain ; car saint Paul dit, *Rom.*, XIV, 15 : « Si, en mangeant de quelque chose, vous contristez votre frère, vous ne marchez point selon la charité ; »

(1) Il est une catégorie de dévots qui disent comme ceux que vient de refuser l'ange de l'École : « La civilité, l'urbanité, ce qu'on nomme *politesse* est contraire à la vérité. Qu'est-ce qui justifie ces cérémonies de convention, qui amènent la gêne dans le commerce des hommes ? Pourquoi ces manières factices, qui bannissent les procédés naturels ? A quoi bon ces démonstrations fallacieuses qui font paraître sur la figure des sentiments qu'on n'a pas dans le cœur ? A quoi servent ces compliments guindés, qui parent la haine ou du moins l'indifférence des dehors de la bienveillance et de l'amitié ? A quoi servent la douceur et l'aménité des manières, la délicatesse et les prévenances dans le commerce de la vie ? Elles servent à faire supporter les prétentions de l'ignorance et de la grossièreté, à prévenir les querelles et les conflits, à retouler la barbarie du langage et les mœurs sauvages, à préserver la société d'une ruine prochaine ; car sans la politesse point de grande nation, point de cité populeuse, point d'union durable parmi les hommes. Tous les hommes d'éducation et de vertu recommandent instamment la civilité ; les plus grands écrivains la nomment la perle de la civilisation, et saint François de Sales l'appelle la fleur de la charité. Saint Ambroise dit, *De Officiis*, II, 7 : « Rien de plus utile que d'être aimé, ni de plus nuisible que d'être haï ; efforçons-nous donc de gagner l'estime et l'affection des hommes. La bonté, qui a des charmes et des attraits pour tous, peut nous obtenir un bien si précieux ; quand elle réunit la modération du commandement, la douceur des mœurs, l'indulgence de l'esprit, la prévenance des manières, l'affabilité du langage, l'urbanité du discours et l'aménité de la conversation, elle exerce un empire insaisissable et subjugué tous les sens. Cette urbanité douce et prévenante n'est pas moins utile aux grands qu'aux petits, elle n'exerce pas une influence moins salutaire au sommet que dans les basses régions de la société : elle affermit les trônes, que renverse la hauteur et la grossièreté des manières. Voyez Moïse : l'aménité de son caractère lui avoit tellement attaché les esprits, qu'on éprouvoit plus d'amour pour sa douceur que d'admiration pour ses actes prodigieux. Et David avoit tellement gagné les cœurs par son affectueuse affabilité, que chacun l'aimoit plus que ses proches, le père plus que son fils et le fils plus que son père... Roboam, fils de David, perdit, au contraire, la plus grande partie de son royaume par une parole insultante et dure, III *Rois*, XII, 1 et suiv. »

La civilité a deux sortes d'ennemis : ceux qui ne veulent pas faire aux convenances les légers sacrifices qu'elle impose, puis ceux qui ne peuvent se distinguer que par la grossièreté du langage et des manières. Ces derniers forment une variété des hypocrites dont saint Thomas nous a parlé dans la question précédente, qui s'humilient dans leurs guenilles comme Diogène s'humilient dans son tonneau. Les saints grossiers et les saints crasseux font un grand mal à la religion.

generali amore, sicut etiam dicitur *Eccl.*, XIII, quod « omne animal diligit simile sibi. » Et si autem amor non representat signa amicitie que quis exterius ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis et ignotis ; unde non est ibi simulatio ; non enim ostendit eis signa perfectae amicitie, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat ; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, XIV : « Si propter cibum frater tuus contristatur, non secundum charitatem amba-

mais c'est qu'il va répandre des consolations parmi les affligés, conformément à cette autre parole, *Eccli.*, VII, 38 : « Ne manquez pas de consoler ceux qui sont dans la tristesse, et pleurez avec ceux qui pleurent. » Et semblablement le cœur de l'insensé est où la joie se trouve, non qu'il donne du contentement et du bonheur aux autres, mais parce qu'il veut profiter et jouir de leur félicité. Il appartient donc au sage de faire naître le bonheur et la joie autour de lui, non pas cette joie sans frein, que la vertu réproûve ; mais ces douces et paisibles jouissances qui font dire au roi prophète, *Ps.* CXXXIII, 1 : « Qu'il est bon, qu'il est agréable pour des frères d'habiter ensemble ! » Cependant lorsqu'il s'agit d'écarter un mal ou de procurer un bien, l'homme vertueux ne craint point d'affliger ceux qui vivent avec lui ; c'est ainsi que l'Apôtre dit, II *Cor.* VII, 8 : « Si je vous ai contristés par ma lettre, je ne m'en repens pas ; » et plus loin, 9 : « Je me réjouis, non de ce que vous avez eu de la tristesse, mais de ce que votre tristesse vous a portés à la pénitence. » D'après cela nous ne devons par montrer un visage content et favorable à ceux qui commettent le désordre, de peur que nous ne paroissions approuver leur conduite et les encourager dans le mal ; c'est là ce qui a dicté ce conseil du Sage, *Eccli.*, VII, 26 : « Avez-vous des filles, conservez la pureté de leur corps et ne vous montrez pas à elles avec un visage gai. »

## ARTICLE II.

*L'amitié est-elle une partie de la justice ?*

Il paroît que l'amitié, entendue dans le sens d'*affabilité*, n'est pas une partie de la justice. 1<sup>o</sup> Le propre de la justice, c'est de rendre aux autres ce qui leur est dû. Or l'amitié n'a pas pour objet ce qu'on doit aux autres, mais seulement les convenances des rapports sociaux, le com-

las ; » sed ut contristatis consolationem conferat, secundum illud *Eccles.*, VII : « Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula. » Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitiâ perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud *Psal.* CXXXII : « Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum. » Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosos eos quibus convivit contristare, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut supra) ; unde et Apostolus dicit, II *ad Cor.*, VII : « Si contristavi vos in epistola, non me pœni-

tet ; » et postea : « Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. » Et ideo his qui sunt proximi ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, et quodammodo peccandi audaciam ministrare ; unde dicitur *Eccles.* VII : « Filii tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas. »

## ARTICULUS II.

*Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed

merce agréable de la vie. Donc l'amitié n'est pas une partie de la justice.

2° L'amitié concerne, selon le Philosophe, les joies et la tristesse de la vie. Or c'est à la tempérance qu'il appartient, comme on l'a vu dans une autre question, de contenir et de refréner la joie. Donc l'amitié n'est pas une partie de la justice, mais de la tempérance.

3° Il est contraire à la justice de donner également au mérite inégal. Or le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 13 : « L'amitié traite les inconnus comme ses connaissances, et les étrangers comme les siens. » Donc l'amitié n'appartient pas à la justice, mais elle y est contraire.

Mais Macrobe, *Super somn. Scipionis*, I, 8, présente l'amitié comme une partie de la justice.

(CONCLUSION. — Puisque l'affabilité se rapproche de la justice sous un rapport et s'en éloigne sous un autre, elle est une partie de cette vertu, dans ce sens qu'elle y est annexée comme l'accessoire au principal.)

L'amitié prise pour l'affabilité est une partie de la justice, dans ce sens qu'elle y est annexée comme à une vertu principale. En effet l'amitié se rapproche de la justice en ce qu'elle est comme elle relative à autrui, mais elle s'en éloigne par cela qu'elle n'offre pas l'idée complète du dû : car elle n'oblige envers les autres, ni par le devoir légal dont la loi commande l'accomplissement, ni par le devoir de la reconnaissance qui résulte du bienfait reçu ; mais elle impose simplement un devoir de bienséance et d'honnêteté qui, prescrivant de faire aux autres ce qu'il convient de faire, a son fondement plutôt dans la vertu de celui qui l'accomplit que dans le droit de celui qui en reçoit les avantages.

Je réponds aux arguments : 1° Nous l'avons déjà dit : puisque l'homme est naturellement fait pour vivre avec ses semblables dans des rapports sociaux, il est tenu par devoir d'honnêteté de manifester aux autres la

solum delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.* (ut supra), hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (1, 2, qu. 60, art. 5, et qu. 61, art. 3). Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quàm iustitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (qu. 59, art. 13). Sed, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut supra), hæc virtus « similiter id notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur. » Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est, quòd Macrobius (lib. I *Super somnium Scipionis*, cap. 8), ponit amicitiam partem justitiæ.

(CONCLUSIO. — Amicitia, cum sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, et sicut principali adjuncta.)

Respondeo dicendum, quòd hæc virtus est pars justitiæ, in quantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quòd ad alterum est, sicut et justitia ; deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto ; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quàm ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 109, art. 3, ad 1), quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis homi-

vérité, sans laquelle nulle société parmi les hommes. Et de même que l'homme ne sauroit vivre en société sans la vérité, semblablement il ne le pourroit s'il n'y trouvoit aucun agrément, aucune satisfaction ; car, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 6, « nul ne pourroit demeurer un seul jour avec l'homme contristant, ni avec celui qui ne donne aucun plaisir. » L'homme est donc obligé, par devoir d'honnêteté, de procurer aux autres du plaisir par le commerce agréable de la vie ; il le doit, à moins qu'une juste cause ne lui commande de les contrister pour leur avantage :

2. L'office de la tempérance, c'est de refréner les voluptés sensuelles, mais la vertu d'affabilité remplit une autre tâche : elle ordonne et règle les jouissances dans le commerce de la vie, le plaisir que donne à l'esprit l'observation des bienséances, de l'honnêteté, et ce plaisir, ces jouissances ne doivent pas être réprimées comme nuisibles ou comme coupables.

3. Le Philosophe ne veut pas dire qu'il faut avoir pour tout le monde, pour les personnes inconnues comme pour ses connoissances, les mêmes égards et les mêmes procédés ; car il ajoute après la parole citée dans l'objection : « Il ne faut pas traiter les étrangers et les siens de la même manière, ni dans les soins qu'on leur donne, ni dans la tristesse qu'on peut leur causer. » Que signifient donc les paroles du maître ? Elles signifient qu'on doit suivre la même règle de conduite envers tous les hommes, en faisant à l'égard de tous ce que les convenances prescrivent de faire.

nibus, sine qua societas hominum durare non possit. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione ; quia, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, « nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum indelectabili. » Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis ut aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refranare delectationes sensibiles ;

sed hæc virtus consistit circa delectationes a convictu, quæ ex ratione proveniunt in quantum unus ad alterum decenter se habet, et hæc delectationes non oportet refrænare tanquam noxias.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Philosophi non est intelligendum quòd aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere cum et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, « non similiter convenit consuetos et extraneos curare aut contristare ; » sed in hoc attenditur similitudo, quòd ad omnes oportet facere quod deest.

## QUESTION CXV.

De la flatterie.

Nous allons parler maintenant des vices contraires à la vertu d'affabilité : premièrement, de la flatterie ; secondement, de la contradiction blessante.

On demande deux choses sur la flatterie : 1° Est-elle un péché ? 2° Est-elle un péché mortel ?

## ARTICLE I.

*La flatterie est-elle un péché ?*

Il paroît que la flatterie n'est pas un péché. 1° Flatter, c'est donner des éloges dans l'intention de plaire. Or il est permis de louer l'homme, puisque nous lisons dans l'Écriture, *Prov.*, XXXI, 28 : « Ses enfants se sont levés et l'ont proclamée bienheureuse, son mari s'est levé et l'a louée ; » ce n'est pas un mal de vouloir plaire aux autres, conformément à cette parole, I *Cor.*, X, 33 : « Je complais à tous en toutes choses. » Donc la flatterie n'est pas un péché.

2° Le mal est contraire au bien, et le blâme l'est à la louange. Or ce n'est pas un péché de blâmer le mal. Donc ce n'en est pas un non plus de louer le bien, et c'est là précisément ce qui forme la flatterie ; donc la flatterie n'est pas un péché.

3° La médisance est le contraire de la flatterie, et voilà pourquoi saint Grégoire dit que la flatterie a pour remède la médisance : « Pour que les éloges immodérés n'élèvent pas notre cœur, ajoute-t-il, *Moral.*, XXII, 9, Dieu permet dans son adorable providence que la détraction nous

## QU STIO CXV.

*De adulatione, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis predictis virtuti : et primò, de adulatione ; secundò, de invidia.

Circa adulationem queruntur due : 1° Utrum adulatio sit peccatum. 2° Utrum sit peccatum mortale.

## ARTICULUS I.

*Utrum adulatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito, intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud *Proverb.*, ult. : « Surrexerunt filii ejus, et beatissimum predicave-

runt ; vir ejus et nudavit eam ; » similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I *ad Cor.*, X : « Per omnia omnibus placeo. » Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere ; ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur ; unde Gregorius dicit quòd remedium contra adulationem est detractio : « Sciendum est (inquit) quòd ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine, detractioibus laecari permittitur ; ut quos

blesse de son aiguillon, et la langue de la médisance fait disparaître l'enflure que nous avoit donnée la voix de la flatterie. » Or la médisance est un mal, comme nous l'avons prouvé dans une question précédente. Donc la flatterie est un bien.

Mais le prophète dit, *Ezech.*, XIII, 18 : « Malheur à ceux qui préparent des coussinets pour les mettre sous tous les coudes ! » c'est-à-dire, selon la Glose : Malheur à ceux qui préparent « de douces flatteries, » pour les faire servir comme de coussin à tous les hommes (1) ! Donc la flatterie est un péché.

(CONCLUSION. — Lorsqu'on cherche à plaire aux autres par ses paroles ou par ses actes dans les relations sociales, en dépassant la juste mesure de la vertu, la flatterie est un péché.)

Comme on l'a vu dans la dernière question, l'amitié ou l'affabilité veut avant tout donner du contentement et du plaisir par le commerce agréable de la vie ; mais elle ne craint pas, quand il le faut pour écarter un mal ou pour produire un bien, de causer du désagrément et de la tristesse. Lors donc que l'homme veut plaire en toutes choses et procurer toujours de la satisfaction par ses paroles, il dépasse les bornes de la condescendance et pèche par excès : S'il le fait uniquement pour contenter et satisfaire les autres, on lui donne le qualificatif d'*homme complaisant*, comme le remarque le Philosophe ; s'il cherche à gagner la faveur dans l'espoir d'obtenir quelque avantage, on l'appelle *flatteur* ou *adulateur*. Cependant on emploie généralement le nom de *flatteur* pour désigner tous ceux qui, par leurs paroles ou par leurs actes, s'efforcent de plaire dans les relations sociales en dépassant la juste mesure de la vertu.

(1) Les anciens mangeoient à moitié couchés sur le flanc gauche, le coude appuyé mollement sur un duvet ; c'est de là que le prophète compare, comme le remarque saint Grégoire, *Moral.*, XVIII, 4, la flatterie à un coussin mis sous le coude. Nous disons aujourd'hui que la louange du mal est comme un oreiller sur lequel le pécheur s'endort tranquillement dans son iniquité.

vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. » Sed detractio est malum, ut supra habitum est (qu. 78, art. 2 et 3). Ergo adulatio est bonum.

Sed contra est, quod super illud *Ezech.*, XIII : « Vae qui consuunt pulvillos sub omni cubito mandis, » dicit Glossa : « Id est suavem adulatorem. » Ergo adulatio est peccatum.

(CONCLUSIO. — Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum, verbis vel factis, in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 114), amicitia predicta vel affabi-

litas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando : et ideo peccat per excessum ; et si quidem hoc faciat solâ intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundum Philosophum in IV *Ethic.* (ut supra) ; si autem faciat hoc intentione alicujus lacri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis, volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Je réponds aux arguments : 1° La louange est une chose bonne ou mauvaise, suivant qu'elle observe ou viole les règles qui lui sont prescrites ou les circonstances voulues. Lorsqu'on veut procurer du contentement par la louange afin de consoler l'homme dans la tristesse, de le soutenir au milieu de la tribulation ou de l'encourager dans le bien ; lorsque d'ailleurs on observe en cela les circonstances de temps, de lieu, de personne, on remplit un devoir de l'amitié ; mais on tombe dans la flatterie, lorsqu'on loue quelqu'un pour des choses qui ne doivent pas être louées. Quand cela a-t-il lieu ? Dans plusieurs cas : lorsque les choses sont mauvaises, selon cette parole, *Ps. IX, 3* : « Le pécheur est loué dans les désirs de son ame ; » lorsqu'elles ne sont pas certaines, d'où le Sage dit, *Eccli., XXVII, 8* : « Ne louez point un homme avant son discours ; » et *XI, 2* : « Ne louez point un homme sur sa mine ; » ou lorsqu'il y a lieu de craindre que la louange n'inspire la vaine gloire, ce qui a fait écrire, *ibid., 30* : « Ne louez aucun homme avant sa mort (1). » De plus c'est une bonne chose que de vouloir plaire aux hommes dans le dessein d'entretenir la charité, de la rendre plus vive et plus ardente dans les cœurs ; mais c'est un péché que de rechercher la faveur par la louange, pour obtenir la vaine gloire, pour se procurer un avantage temporel ou pour favoriser le mal ; car le Psalmiste dit ; *Ps. LII, 6* : « Dieu a brisé les os de ceux qui s'attachent à plaire aux hommes ; » et l'Apôtre, *Gal., I, 10* : « Si je plaisois encore aux hommes, je ne serois pas le serviteur du Christ. »

2° Le blâme du mal est un acte vicieux, quand on n'observe pas les circonstances, et l'on doit en dire autant de la louange du bien.

3° Deux vices peuvent être contraires l'un à l'autre. De ce donc que la médisance est un mal, il ne s'ensuit point que la flatterie n'en est pas

(1) *Flatter* vient de *flare, flatum*, souffler et par suite boursoffler, bouffir, donner de l'enflure, inspirer de l'orgueil. Remarquons, toutefois, que quelques linguistes trouvent dans ce mot la prépositive *f* et le verbe *lactare*, nourrir de lait. — Le primitif de *aduler*, *adulari* signifie caresser à la manière des chiens.

Ad primum ergo dicendum, quòd laudare aliquem contingit et benè et malè, prout scilicet debet circumstantiæ vel servatur vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinet hoc ad prædictam virtutem amicitie ; pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia fortè mala sunt, secundum illud *Psalm. IX* : « Laudatur peccator in desideriis animæ suæ ; » vel quia non sunt certa, secundum illud *Eccl., XXVII* : « Ante sermonem non laudes virum ; » et iterum *Eccl., XI* : « Non laudes virum in specie sua ; » vel etiam si timeri possit ne humana

laude ad inanem gloriam provocetur ; unde dicitur *Eccl., XI* : « Ante mortem ne laudes hominem. » Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est ; quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud *Psalm. LII* : « Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent ; » et Apostolus dicit ad *Galat., I* : « Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. »

Ad secundum dicendum, quòd etiam vituperare malum, si non adhibeantur debetæ circumstantiæ, est vitiosum ; et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio

un. La flatterie est contraire à la médisance dans les choses qu'elle dit, mais elle n'y est pas directement opposée dans la fin qu'elle se propose : car l'adulateur cherche le plaisir de celui qu'il flatte ; mais le détracteur ne cherche pas la peine de celui qu'il déchire, puisqu'il cache souvent les morsures et ses coups ; ce qu'il veut avant tout, c'est déshonorer.

## ARTICLE II.

### *La flatterie est-elle un péché mortel ?*

Il paroît que la flatterie est un péché mortel. 1<sup>o</sup> « Le mal s'appelle mal parce qu'il nuit, » dit saint Augustin, *Euchir.*, XII. Or la flatterie nuit grandement, selon cette parole, *Ps.* IX, 3 et 4 : « Le pécheur est loué dans les desirs de son ame, et le méchant est béni ; le pécheur a irrité le Seigneur ; » d'où saint Jérôme dit, *Ad Celantiam* : « Il n'est rien qui corrompe si facilement le cœur des hommes que la flatterie ; » et l'évêque d'Hippone, commentant *Ps.* LXIX, 4 : « Qu'ils soient écartés avec confusion ceux qui me disent : C'est bien, c'est bien ! » écrit ce mot : « La langue du flatteur fait plus de mal que le glaive du persécuteur. » Donc la flatterie est un péché très-grave.

2<sup>o</sup> Ceux qui nuisent aux autres par la parole ne se nuisent pas moins à eux-mêmes : « Leur glaive entre dans leur propre cœur, » dit le Psalmiste, *Ps.* XXXVI, 5. Or le flatteur induit sa dupe au péché ; d'où Cassiodore, commentant *Ps.* CXL, 5 : « L'huile du pécheur n'engraisse point ma tête, » écrit ce mot : « La fausse louange de l'adulateur fait tomber les ames de la rigidité de la vertu dans la mollesse du vice. » Donc le flatteur commet, à plus forte raison, le péché mortel en lui-même.

3<sup>o</sup> Le droit canon, rapportant un décret du concile de Carthage, dit,

est malum, ita et adulatio; quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directè quantum ad finem, quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occultè detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

### ARTICULUS II.

#### *Utrum adulatio sit peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd adulatio sit peccatum mortale. Quia, secundum Augustinum in *Enchirid.* (cap. 12), « malum dicitur quia nocet. » Sed adulatio maximè nocet, secundum illud *Psalm.* IX : « Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur, exacerbavit Dominum peccator ; » et ideo Hieronymus dicit quòd « nihil est quod

tam facilè corrumpat mentes hominum quàm adulatio ; » et super illud *Psalm.* LXIX : « Convertantur statim erubescens, qui dicunt mihi : Euge, euge, » dicit Glossa : « Plus nocet lingua adulatoris, quàm gladius persecutoris. » Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis aliis nocet, non minus nocet sibi quàm aliis; unde dicitur in *Psalm.* XXXVI : « Gladius eorum intret in corda ipsorum. » Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter; unde super illud *Psalm.* CXL : « Oleum peccatoris non impinguet caput meum, » dicit Glossa : « Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia. » Ergo multò magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in *Decretis* scribitur, dist. 48 (ex Concilio Carthaginensi IV, cap. 66) :

(1) De his etiam qu. 7, de malo, art. 1, ad 11.



*Decret.*, dist. XLVI : « Que le clerc convaincu de flatterie et de trahison soit dégradé. » Or la peine de la dégradation n'est infligée que pour un péché mortel. Donc la flatterie est un péché de cette nature.

Mais saint Augustin, *De purgatorio*, IV, met au nombre des fautes légères celle que l'on commet « en flattant volontairement ou par nécessité une personne au-dessus de sa condition. »

(CONCLUSION. — Lorsque le flatteur loue les fautes de quelqu'un, cherche à tromper frauduleusement ou donne l'occasion du mal, il pèche mortellement; mais lorsqu'il cherche uniquement le plaisir des autres ou qu'il veut se procurer un avantage dans le besoin, il commet un péché véniel.)

Nous devons répéter ce que nous avons dit souvent : le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. Or la flatterie est quelquefois contraire à la charité, d'autres fois elle n'y est pas opposée. Disons, pour le premier cas, que la flatterie blesse la charité par trois choses. D'abord par la matière, lorsqu'on loue le péché de quelqu'un, car ces louanges sont contre l'amour de Dieu dont elles offensent la justice, et contre l'amour du prochain qu'elles retiennent dans le mal : cette sorte de flatterie est un péché mortel, d'après cette menace, *Is.*, V, 20 : « Malheur à vous qui dites bien ce qui est mal ! » Ensuite par l'intention, lorsqu'on flatte quelqu'un pour lui nuire frauduleusement, soit dans son corps, soit dans son âme : cette espèce de flatterie forme encore un péché mortel, dont on peut dire avec le Sage, *Prov.*, XXVII, 6 : « Les blessures faites par celui qui aime valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui hait. » Enfin par les circonstances occasionnelles, lorsque la louange adulatrice présente l'occasion de pécher, même contre l'intention du flatteur : ici, pour déterminer la gravité de la flatterie, il faut examiner si l'occasion a été seulement donnée ou reçue, et quelle faute elle a fait

« Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. » Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Augustinus in Serm. *De Purgatorio* (sive IV *in die animarum*), inter peccata minuta numerat, « si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate aut ex necessitate adulari voluerit. »

(CONCLUSIO. — Cuiquam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo ludendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est; aliàs verò adulari, vel delectandi causâ, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem

charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter. Uno modo, ratione ipsius materiæ, putâ cum aliquis laudat alicujus peccatum; hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet : unde est peccatum mortale, secundum illud *Isai.*, V : « Væ qui dicitis malum bonum. » Alio modo, ratione intentionis, putâ cum quis alicui adulat ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter : et hoc etiam est peccatum mortale; et de hoc habetur *Proverb.*, XXVII : « Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula. » Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem : et in hoc considerare oportet

commettre : c'est ce que nous avons remarqué dans une question précédente, au sujet du scandale. Maintenant, pour le deuxième cas, lorsqu'on flatte quelqu'un dans la seule intention de lui faire plaisir, ou d'éviter un mal, ou d'obtenir un avantage dans le besoin, la flatterie n'est pas contre la charité; dès-lors elle ne forme pas un péché mortel, mais un péché véniel.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les passages objectés parlent de l'adulation qui loue le péché de quelqu'un; ils disent que cette sorte de flatterie fait plus de mal que le glaive du persécuteur, parce qu'elle nuit dans des choses plus précieuses en attaquant les biens spirituels, mais elle ne nuit pas avec autant d'efficacité; car le glaive du persécuteur tue réellement, comme cause efficace de la mort, au lieu qu'aucune flatterie ne peut être pour un autre la cause efficace du péché.

2<sup>o</sup> L'objection part de celui qui flatte dans l'intention de nuire; car celui-là se fait plus de mal qu'il n'en fait aux autres : il se blesse lui-même comme cause efficace du péché, mais il n'en est que la cause occasionnelle dans le prochain.

3<sup>o</sup> Le droit canon parle de l'adulateur qui donne des louanges perfides, dans l'intention de surprendre et de trahir.

utrum sit occasio data vel accepta, et qualis ruina subsequatur, sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem : unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adlatore qui laudat peccatum alicujus ; talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus ;

non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effective, quasi sufficiens causa mortis ; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi ; ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

## QUESTION CXVI.

De la contradiction blessante.

On demande deux choses sur ce vice : 1° La contradiction blessante est-elle contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité ? 2° Est-elle un plus grand péché que la flatterie ?

## ARTICLE I.

*La contradiction blessante est-elle contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité ?*

Il paroît que la contradiction blessante n'est pas contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité (1). La contradiction déplacée semble, de même que la contention, appartenir à la discorde. Or la discorde est contraire à la charité, comme nous l'avons dit ailleurs. Donc la contradiction malveillante est aussi contraire à la charité.

2° Il est écrit, *Prov.*, XXVI, 21 : « L'homme colère suscite les rixes, » c'est-à-dire les querelles et les contradictions. Or la colère est opposée à la douceur. Donc la contradiction aussi.

3° Nous lisons, *Jacques*, IV, 1 : « D'où viennent les guerres et les contradictions parmi vous ? N'est-ce pas de vos concupiscences, qui combattent dans votre chair. » Or c'est une chose contraire à la tempérance que de suivre la concupiscence. Donc la contradiction n'est pas contraire à l'affabilité, mais à la tempérance.

(1) Ce que nous appelons *contradiction*, notre maître l'appelle *litigium*. *Litigium* vient de *lis* procès, qui dérive lui-même de *lit* pour *lit*, les demi-voyelles *l* et *r* se mettant souvent l'une pour l'autre. Tous ces mots signifient dispute, querelle, débat, contention, contestation. *Litigium* a bien passé dans notre langue, mais il y présente un sens moins large que dans la langue latine; car *litige* se dit le plus souvent pour désigner une contestation devant les tribunaux, et c'est pour cela que nous avons intitulé notre article : *De la contradiction blessante*. Saint Thomas nomme, comme on le verra, ceux qui ont ce vice, *dyscoli* et *litigiosi*.

## QUESTIO CXVI.

De litigio, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de litigio.

Et circa hoc queruntur duo : 1° Utrum opponatur virtuti amicitie. 2° De comparatione ejus ad adulationem.

## ARTICULUS I.

*Utrum litigium opponatur virtuti amicitie seu affabilitatis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitie vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia oppo-

nitur charitati, sicut dictum est (qu. 37, art. 5). Ergo et litigium.

2. Præterea, *Proverb.*, XXVI, dicitur : « Homo iracundus incendit litem. » Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea, *Jac.*, IV, dicitur : « Unde bella et lites in vobis ? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris ? » Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitie, sed temperantiæ.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, IV, 12, présente la contradiction comme contraire à l'amitié.

(CONCLUSION. — Lorsque l'on contredit les paroles de quelqu'un parce qu'on n'a pas pour lui l'amour qui unit les cœurs, la contradiction revient à la discorde, qui est contraire à la charité; quand on attaque son sentiment parce qu'on ne craint pas de l'offenser et de le contrister, la contradiction est contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité.)

La contradiction proprement dite est un débat dans lequel l'un attaque les paroles de l'autre. Cette lutte, ce conflit peut avoir deux causes. Quelquefois le contradicteur s'élève contre l'opinion de celui qui parle, parce qu'il n'a pas pour lui l'amour qui unit les cœurs; dans ce cas la contradiction revient à la discorde, qui est contraire à la charité. D'autres fois le provocateur attaque le sentiment exposé, parce qu'il ne craint pas de blesser et de contrister celui qui parle; la contradiction pour lors est contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité, qui cherche à plaire aux autres dans le commerce de la vie. C'est d'après cela que le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 6 : « Ceux qui contredisent dans le dessein d'affliger, sans égard pour personne, on les appelle *fâcheux* et *querelleurs*. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La contention appartient à la discorde, qui attaque par manque de charité; et la contradiction revient à la grossièreté, qui s'élève contre les paroles de quelqu'un pour l'affliger.

2<sup>o</sup> L'opposition directe des vices aux vertus ne vient pas des causes, puisqu'un seul vice peut en avoir plusieurs; mais elle provient de la nature spécifique de l'acte. Ainsi la contradiction naît quelquefois de la colère, mais elle peut aussi devoir le jour à d'autres causes : elle n'est donc pas directement contraire à la douceur.

d'après la double dénomination consacrée par Aristote, *δυσκολοι* et *δυσείριδοι*. Le Bruyère traduit le premier de ces mots par *fâcheux*; le second veut dire rogne, hargneux, querelleux.

• Sed contra est, quod Philosophus in IV *Ethic.* litigium opponit amicitiam.

(CONCLUSIO. — Litigium, quo quis alicui contradicit, propter defectum amoris erga decentis personam, discordiæ species est charitati contraria; sed illud quo aliquis alicui contradicit ad eum potius contristandum quam ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiam maximè adversatur.)

• Respondeo dicendum, quod propriè litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verhis alterius contradicit; in quo quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos uiuentis: et hoc videtur ad discordiam pertinere, charitati contrariam. Quandoque verò contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur:

et sic fit litigium, quod predictæ amicitie vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quod « illi qui ad omnia contrariantur causâ ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, *dyscoli* et *litigiosi* vocantur. »

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis propriè pertinet ad contradictionem discordiæ, litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directæ oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis oriri; sed attenditur secundum speciem actûs. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quod directè opponatur mansuetudini.

3<sup>o</sup> Saint Jacques entend par *concupiscence* ce désordre général qui produit tous les maux, ainsi que la Glose le remarque sur *Rom.*, VII, 7, disant : « La loi est bonne; car, en défendant la concupiscence, elle défend tous les maux (1). »

## ARTICLE II.

*La contradiction blessante est-elle un plus grand péché que la flatterie ?*

Il paroît que la contradiction blessante n'est pas un plus grand péché que le vice contraire, c'est-à-dire que la complaisance et la flatterie. 1<sup>o</sup> Un péché est d'autant plus grave, qu'il nuit davantage. Or la flatterie nuit plus que la contradiction; car le Prophète dit, *Is.*, III, 12 : « Mon peuple, ceux qui vous disent bienheureux, vous séduisent et rompent le chemin par où vous devez marcher. » Donc la flatterie est un plus grand péché que la contradiction déplacée.

2<sup>o</sup> La flatterie renferme le dol et la fourberie; car l'adulateur a une chose dans la bouche et une autre dans le cœur, tandis que le contradicteur parle ouvertement. Or « les péchés qui renferment la fraude sont plus honteux que les autres, » dit le Philosophe, *Ethic.*, VII. Donc la flatterie est un plus grand péché que la contradiction.

3<sup>o</sup> « La honte est la crainte de ce qui fait rougir, » dit encore le Philosophe, *ibid.* Or l'homme rougit plus de la flatterie que de la contradiction. Donc la flatterie est un plus grand péché que la contradiction.

Mais un péché est d'autant plus grave qu'il répugne davantage à l'état spirituel. Or l'esprit de contradiction répugne plus à l'état spirituel que

(1) Saint Paul dit : « Je n'ai connu le péché que par la loi; car je ne connoitrois pas la concupiscence, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. » C'est sur ces mots que la Glose dit : « Pour montrer que le péché n'est connu que par la loi, saint Paul choisit un péché général, la concupiscence d'où viennent tous les maux; la loi est donc bonne puisque, en défendant la concupiscence, elle défend tous les maux. » Ce commentaire est de Pierre Lombard.

Ad tertium dicendum, quòd Jacobus loquitur sibi de concupiscentia secundùm quòd est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa, *ad Rom.*, VII : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. »

## ARTICULUS II.

*Utrum litigium sit gravius peccatum quàm adulatio.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd litigium sit minus peccatum quàm contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quantò enim aliquid peccatum plus nocet, tantò pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium; dicitur enim *Isai.*, III : « Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam

gressuum tuorum dissipant. » Ergo adulatio est gravius peccatum quàm litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quòdam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifestè contradicit. Hic autem « qui cum dolo peccat, turpior est, » ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* Ergo gravius peccatum est adulatio quàm litigium.

3. Præterea, verecundia est « timor de turpi, » ut patet per Philosophum in IV *Ethic.* (prope finem). Sed magis verecundatur homo esse adulator quàm litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quàm adulatio.

Sed contra est, quòd tantò aliquid peccatum videtur gravius, quantò spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur

la flatterie; car saint Paul dit, I *Timoth.*, III, 2 et 3 : « Il faut que l'évêque... ne soit pas contradicteur; » et II *Timoth.*, II, 24 : « Le serviteur du Seigneur ne doit pas contredire. » Donc la contradiction est un péché plus grave que la flatterie.

(CONCLUSION. — Quand on envisage ces deux vices en eux-mêmes, dans leur nature spécifique, la contradiction est un plus grand péché que la flatterie; mais quand on les considère relativement aux motifs extérieurs qui les produisent, la contradiction peut renfermer plus de gravité que la flatterie, et réciproquement.)

On peut considérer la contradiction et la flatterie sous deux points de vue. D'abord en elles-mêmes, selon leur nature, dans leur espèce : sous ce rapport, un vice est d'autant plus grave qu'il répugne davantage à la vertu contraire; or la vertu d'affabilité va plus à donner du plaisir dans les relations sociales qu'à causer de la peine et de la tristesse : comme donc la contradiction donne trop de tristesse, elle est un plus grand péché que la complaisance ou la flatterie, qui donne trop de plaisir. Ensuite on peut considérer ces deux vices dans les motifs extérieurs qui les font agir : à cet égard, la flatterie l'emporte en gravité dans certains cas, par exemple lorsque l'adulateur cherche à tromper pour obtenir injustement des honneurs ou des avantages temporels; puis la contradiction renferme plus de malice dans d'autres circonstances, comme lorsque son auteur a l'intention de combattre la vérité ou de verser le mépris sur celui qu'il se donne pour adversaire.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Comme le flatteur peut nuire en trompant par la ruse cachée, de même le contradicteur peut porter du préjudice en attaquant à la lumière du jour. Or c'est un plus grand péché, toutes choses égales d'ailleurs, de nuire publiquement, comme par la force ouverte, que de nuire clandestinement par des voies détournées; c'est pour cela que la rapine renferme plus de gravité que le vol.

statui spirituali; dicitur enim I *ad Timoth.*, III, quod « oportet Episcopum non litigiosum esse; » et II *ad Timoth.*, II : « Servum Domini non oportet litigare. » Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

(CONCLUSIO. — Litigium est per se et secundum suam speciem, gravius vitium quam adulatio; per accidens tamen, ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.)

Respondeo dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati : et secundum hoc tantum aliquod vitium est gravius, quantum magis repugnat oppositæ virtuti; virtus autem amicitie principaliter tendit ad delectandum quam ad contristandum : et ideo

litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva : et secundum hoc, quandoque adulatio est gravius, puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque verò litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnam, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occultè decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifestè impugnamdo. Gravius autem est, cæteris paribus, manifestè alicui nocere, quasi per violentiam, quam occultè : unde rapina est gravius peccatum quam furtum, et supra dictum est.

2° Ce qui imprime le plus de honte, dans les actes humains, n'est pas toujours ce qui renferme le plus de gravité. La dignité, la gloire, l'honneur de l'homme vient de la raison. En conséquence les péchés les plus honteux, ce sont les péchés charnels, qui font dominer le corps sur l'esprit; mais les péchés spirituels sont plus graves, parce qu'ils proviennent d'un plus grand mépris de la justice, de la vertu, du bien. Semblablement les péchés qui s'accomplissent à l'aide de la ruse et de la fraude impliquent plus de turpitude, parce qu'ils semblent venir d'une certaine foiblesse et d'une certaine fausseté de la raison; mais les péchés qui se commettent à la lumière du jour dérivent souvent d'un plus grand mépris. Ainsi la flatterie, jointe à la ruse, paroît plus honteuse; mais la contradiction est plus grave, comme provenant d'un plus grand mépris (1).

3° On rougit de ce qui est honteux, comme nous l'avons dit ailleurs; ainsi ce qui fait le plus rougir l'homme, ce n'est pas toujours le péché le plus grave, c'est le plus honteux. Voilà pourquoi on rougit plus de la flatterie que de la contradiction, quoique celle-ci ait plus de gravité.

(1) On peut résumer en peu de mots les trois dernières questions que nous venons d'étudier. L'amitié ou l'affabilité est la vertu par laquelle on donne aux autres du contentement et du plaisir dans le commerce de la vie, mais qui ne craint pas de leur causer de la peine et de la tristesse pour leur avantage, quand il le faut pour éviter un mal ou pour obtenir un bien. Deux vices sont opposés à cette vertu, l'un par excès, l'autre par défaut: le premier c'est la flatterie qui, louant au-delà de la vertu, donne trop de plaisir; le second c'est la contradiction malveillante qui, attaquant le sentiment des autres contre l'honnêteté, donne trop de tristesse.

Ad secundum dicendum, quòd non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius; decor enim hominis est ex ratione: et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata que fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quan-

doque sint ex majori contemptu: et ideo adulatione, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati; unde non semper magis verecundatur homo de graviore peccato, sed de magis turpi peccato: et inde est quòd magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

## QUESTION CXVII.

## De la libéralité.

Après cela viennent la libéralité et les vices contraires, à savoir l'avarice et la prodigalité.

On demande six choses sur la libéralité : 1<sup>o</sup> Est-elle une vertu ? 2<sup>o</sup> Quelle en est la matière ? 3<sup>o</sup> Quel est son acte propre ? 4<sup>o</sup> Appartient-il à la libéralité de donner plutôt que de recevoir ? 5<sup>o</sup> La libéralité est-elle une partie de la justice ? 6<sup>o</sup> Quelle est sa dignité comparativement aux autres vertus ?

## ARTICLE I.

*La libéralité est-elle une vertu ?*

Il paroît que la libéralité n'est pas une vertu. 1<sup>o</sup> Aucune vertu n'est contraire aux inclinations naturelles. Or il est une inclination naturelle qui nous porte à chercher plus notre avantage que celui des autres ; mais la libéralité commande le contraire, puisque le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 2 : « L'homme libéral ne pense pas à lui-même, et se réserve toujours ce qu'il y a de moins précieux. » Donc la libéralité n'est pas une vertu.

2<sup>o</sup> Les richesses soutiennent la vie et concourent au bonheur, dit le Philosophe. Or, d'une part, la vertu a pour but de rendre heureux ; d'une autre part, l'homme libéral, dit encore le Philosophe, *Ethic.*, IV, 10, « ne recherche ni n'amasse l'argent, mais il aime à le répandre. » Donc la libéralité n'est pas une vertu.

3<sup>o</sup> Les vertus sont enchainées les unes aux autres. Or la libéralité ne

## QUESTIO CXVII.

*De liberalitate, in sex articulis divisa.*

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quaeruntur sex : 1<sup>o</sup> Utrum liberalitas sit virtus. 2<sup>o</sup> Quae sit materia ejus. 3<sup>o</sup> De actu ipsius. 4<sup>o</sup> Utrum magis ad eam pertineat dare quam accipere. 5<sup>o</sup> Utrum liberalitas sit pars justitiae. 6<sup>o</sup> De comparatione ejus ad alias virtutes.

## ARTICULUS I.

*Utrum liberalitas sit virtus.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatione au-

tem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat ; cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit. » Ergo liberalitas non est virtus.

2. Praeterea, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiarum organicè deserviunt, ut dicitur in I *Ethic.* Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus, de quo Philosophus dicit in IV *Ethic.* (2), quod « non est acceptivus pecuniae neque custoditivus, sed emissivus. »

3. Praeterea, virtutes habent connexionem

(1) De his etiam in I *ad Cor.*, VIII, lect. 1 ; et in II *Ethic.*, lect. 8.

(2) Sed alia quae subjungitur ex *Ethic.*, IV, et ex cap. 1, rursus prius indicabatur ad marginem, habetur in cap. 2 ubi supra, et post praedicta subnectitur.



semble pas attachée aux autres vertus ; car souvent l'homme vertueux ne peut être libéral, parce qu'il n'a pas de quoi donner, et réciproquement tel qui donne libéralement n'est pas vertueux pour autant. Donc la libéralité n'est pas une vertu.

Mais saint Ambroise dit, *De officiis*, I, 30 : « L'Évangile nous apprend la libéralité dans de précieuses leçons. » Or l'Évangile ne nous apprend que des choses appartenant à la vertu. Donc la libéralité est une vertu.

(CONCLUSION. — La libéralité est une vertu par laquelle nous usons bien de certaines choses dont nous pourrions mal user, des biens extérieurs que Dieu nous donne pour entretenir notre vie.)

Saint Augustin dit, *De lib. arb.*, II, 19 : « Bien user des choses dont on peut user mal, voilà le propre de la vertu. » Or nous pouvons bien et mal user, non-seulement des choses qui sont en nous, des puissances et des passions de l'âme, mais encore des choses qui sont hors de nous : des biens temporels que Dieu nous donne pour entretenir notre vie. Puis donc que la libéralité nous fait bien user de ces choses, il s'ensuit qu'elle est une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarquent saint Ambroise et saint Basile, Dieu donne à plusieurs le superflu des richesses, afin qu'ils acquièrent le mérite d'une bonne dispensation en les distribuant selon la vertu. Or peu de choses suffisent à l'homme : le riche libéral peut donc répandre plus de biens sur les autres qu'il n'en emploie pour lui-même. Dans le domaine des choses spirituelles, où chacun peut pourvoir à ses principaux besoins, on doit plus chercher son avantage que celui du prochain ; et même dans les choses temporelles, la libéralité ne veut pas qu'on pense aux autres au point de s'oublier soi-même et les siens : « La libéralité digne d'éloges, dit saint Ambroise, *De officiis*,

ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus ; multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent ; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen aliis sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 30), quod « in Evangelio multas disciplinas accepimus justæ liberalitatis. » Sed in Evangelio non decentur nisi ea que ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

(CONCLUSIO. — Liberalitas est virtus, qua bene utimur omnibus iis externis bonis que nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.)

Respondet dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* (lib. II, cap. 19), « bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem. » Possumus autem bene et

male uti non solum his que intra nos sunt, puta potentis et passionibus animæ, sed etiam his que extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi, concessis nobis ad sustentationem vite. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Ambrosius et Basilius dicunt (1), superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Paucæ autem uni sufficient : et ideo liberalis plura largiabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus ususquisque sibi præcipue subvenire potest ; et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despicit ; unde Ambrosius dicit in I *De offic.* (ut supra) :

(1) Ambrosius in Serm. LXIV ; Basilius in Serm. contra avaritiam, super illud *Luc.*, XII : *Destruam horrea mea.*

I, 30, c'est celle qui ne vous fait pas oublier vos proches, quand vous les savez dans le besoin. »

2<sup>o</sup> Le propre de l'homme libéral, ce n'est pas de répandre ses richesses, de telle sorte qu'il ne lui reste plus ni de quoi soutenir ses affaires, ni assez pour accomplir les œuvres de vertu qui mènent à la félicité : « Il ne néglige pas sa fortune, dit le Philosophe, *Ethic.*, IV, 10, puisqu'il veut y trouver le moyen d'aider les autres; » et saint Ambroise ajoute, *ubi supra* : « Dieu veut qu'on partage ses richesses, et non qu'on les donne toutes à la fois, à moins qu'on veuille imiter Elisée qui tua ses bœufs et donna aux pauvres tout ce qu'il possédoit, voulant s'affranchir ainsi de tout soin domestique. » Ce dépouillement sans réserve appartient à un état dont nous parlerons plus tard, à l'état de la vie parfaite; mais il faut bien savoir que donner ses biens libéralement, c'est un acte de vertu qui produit lui-même la félicité.

3<sup>o</sup> Comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, IV, 3, « celui qui fait de grandes dépenses dans les excès de l'intempérance n'est pas libéral, mais prodigue; » et l'on doit en dire autant de ceux qui dissipent leurs biens dans d'autres péchés. C'est de là que saint Ambroise écrit ces paroles, *De officiis*, I, 30 : « Si vous aidez par vos dons celui qui cherche à ravir le bien d'autrui, vos largesses ne sont pas dignes d'éloges; et vous montrez une libéralité bien imparfaite, si vous donnez par ostentation plutôt que par bienfaisance. » Quand donc l'homme manque des autres vertus, il jette vainement l'or dans des œuvres mauvaises, il ne mérite pas le titre de libéral; il peut même livrer une partie de sa fortune pour le bien, sans avoir l'habitude de la libéralité; car nous avons vu que chacun peut d'une autre manière que l'homme vertueux, cela est vrai, accomplir l'œuvre d'une vertu avant d'en avoir l'habitude. Mais, d'une autre part, rien n'empêche que le pauvre ne soit libéral au milieu de l'indigence; car

« Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. »

Ad secundum dicendum, quòd ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in IV *Ethicor.* (ut supra), quòd « liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere. » Et Ambrosius dicit in lib. I *De offic.* (ut supra), quòd « Deus non vult simul effundi opes, sed dispensari, nisi fortè ut Elisæus, qui boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nullà curà teneretur domesticà. » Quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicitur (qu. 134 et 135); est tamen sciendum quòd hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinæ ordinatur

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi; » et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata; unus et Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 30, ut supra) : « Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas; nec illa perfecta est liberalitas, si jactantia causâ magis quàm misericordiâ largiaris. » Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licèt in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales; nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licèt non eodem modo quo virtuosus, ut supra dictum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos,

« la libéralité est relative à la fortune, dit le Philosophe, *ubi supra*; elle ne consiste pas dans la valeur des choses données, mais dans l'habitude et le sentiment de celui qui donne; » « C'est l'affection, continue saint Ambroise, *ibid.*, qui rend le don grand ou petit; c'est elle qui fait le prix des choses (1). »

## ARTICLE II.

*La libéralité a-t-elle l'argent pour matière?*

Il paroît que la libéralité n'a pas l'argent pour matière. 1° Toutes les vertus morales concernent les actions ou les passions. Or, d'une part, la justice regarde les actions, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, V, 4; d'un autre côté, la libéralité est une vertu morale. Donc la libéralité concerne les passions, non l'argent.

2° La libéralité règle l'usage de toutes les richesses. Or le Philosophe dit, *Polit.*, I, 5 : « Les richesses naturelles sont plus vraies que les richesses artificielles consistant dans l'argent (2). » Donc la libéralité n'a pas l'argent pour matière principale.

3° Les vertus diverses ont diverses matières, parce que les habitudes se distinguent d'après leurs objets. Or les choses extérieures sont la matière de la justice distributive et de la justice commutative. Donc ces choses, c'est-à-dire les richesses, ne peuvent être la matière de la libéralité.

(1) Notre maître entend ici par *pauvres* non-seulement les indigents qui manquent de pain, mais encore, mais principalement ceux qui n'ont que le nécessaire. Or ces deux classes d'hommes, surtout les derniers, peuvent d'autant plus avoir la libéralité qu'ils doivent, de moins plusieurs, la modicité de leur fortune à cette vertu, comme les riches parvenus doivent pour la plupart leur opulence au vice contraire.

(2) Les richesses naturelles, comme les céréales, les fruits, les troupeaux, entretiennent la vie, poursuit le Philosophe; mais les richesses artificielles, les choses qui n'ont qu'une valeur estimative ne peuvent seules faire vivre l'homme. Midas en est un sûr témoin : lorsque les dieux eurent accompli son vœu téméraire, que tout ce qu'il touchoit se convertît en or, il mourut de faim.

licet sint pauperes, esse liberales; unde Philosophus dicit, IV *Ethic.* (ut suprâ): « Secundum substantiam (id est facultatem divitiarum), liberalitas dicitur; non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. » Et Ambrosius dicit in I *De offic.* (ut suprâ), quod « affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. »

## ARTICULUS II.

*Utrum liberalitas sit circa pecunias.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel pas-

siones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in V *Ethic.* (cap. 1). Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed « divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, » ut patet per Philosophum in I *Polit.* Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributiæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

(1) De his etiam I, 2, qu. 60, art. 2; et qu. 13, de malo, art. 1; et super IV *Ethic.*, lect. 2, col. 4.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 2 : « La libéralité tient le juste milieu dans l'usage des choses estimables à prix d'argent. »

(CONCLUSION. — Les passions intérieures sont la matière prochaine, et l'argent extérieur la matière éloignée de la libéralité.)

Comme le dit le Philosophe, le propre de l'homme libéral, c'est de répandre; d'où la vertu qui le distingue s'appelle aussi *largesse*, parce que ce qui est large ne retient pas les choses, mais les laisse déborder, s'échapper, s'écouler; c'est aussi là l'idée que semble énoncer le mot de *libéralité*: car lorsque l'homme livre une chose, il la libère en quelque sorte de sa garde et de sa domination, et montre que son âme est libre de l'affection qui peut y attacher. Or les choses que l'homme doit répandre sur les autres, ce sont les biens possédés, que l'on désigne sous le nom d'*argent*: l'argent est donc la matière propre de la libéralité.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> On l'a vu dans le premier article, la libéralité ne se trouve pas dans la valeur de la chose donnée, mais dans l'affection qui donne. Or l'affection qui donne doit dominer l'amour et le désir des richesses, par conséquent le plaisir de les posséder et la peine de les livrer : les passions intérieures sont donc la matière immédiate de la libéralité, et les richesses extérieures, l'argent, forment l'objet des passions.

2<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De disciplina christiana*, VI : « Tout ce que les hommes possèdent, tout ce dont ils ont le domaine et la propriété, s'appelle *argent*, parce que toutes les richesses des anciens consistoient dans leurs troupeaux (1). » Et le Philosophe écrit de même, *Ethic.*, IV, 1 : « Nous appelons *argent* tout ce dont la valeur peut s'estimer par le numéraire. »

3<sup>o</sup> La justice établit l'égalité dans les choses extérieures; mais il ne lui

(1) Le mot latin qui veut dire argent, *pecunia*, a été fait de *pecus*, parce que les premières monnaies portoient l'empreinte d'un animal. Les anciens disoient donc *argentum pecuniosum*,

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 2), quod « liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias. »

(CONCLUSIO. — Pecunia liberalitatis propria est materia.)

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 2), ad liberalem pertinet emissivum esse; unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum: et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cum enim aliquis à se emitit, quodammodo illud à sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit; ea verò quæ mittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur: et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1, ad 3), liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ, ad ea quæ dantur: et ideo, immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De disciplina christiana*, « totum quicquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant. » Et Philosophus dicit in IV *Ethicor.* (cap. 1), quod « pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur. »

Ad tertium dicendum, quod justitia censit.

appartient pas proprement de modérer les passions. L'argent est donc la matière de la libéralité d'une autre manière qu'il est celle de la justice.

## ARTICLE III.

*La libéralité a-t-elle pour acte l'usage de l'argent ?*

Il paraît que la libéralité n'a pas pour acte l'usage de l'argent. 1° Les vertus diverses ont des actes divers. Or d'autres vertus que la libéralité, par exemple la justice et la magnificence, font usage de l'argent. Donc l'usage de l'argent n'est pas l'acte propre de la libéralité.

2° Il appartient à l'homme libéral, non-seulement de donner, mais encore de recevoir et de garder. Or recevoir et garder l'argent, ce n'est pas en user. Donc l'usage de l'argent n'est pas l'acte propre de la libéralité.

3° Faire usage de l'argent, c'est non-seulement le donner, mais aussi le dépenser. Or quand on dépense l'argent, on l'emploie pour soi-même, et dès-lors on ne fait pas acte de libéralité; car Sénèque dit, *De beneficiis*, V, 9 : « On n'est pas libéral par cela qu'on se donne à soi-même. » Donc tout usage de l'argent n'appartient pas à la libéralité.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 1 : « On use bien de chaque chose, quand on a la vertu qui la concerne; celui-là donc use bien des richesses, qui a la vertu relative à l'argent. » Or l'homme qui a cette dernière vertu est libéral. Donc le bon usage de l'argent est l'acte de la libéralité.

(CONCLUSION. — L'acte propre de la libéralité, c'est le bon usage de l'argent.)

L'espèce et la nature de l'acte se tire de son objet, comme nous l'avons

parce que l'argent représentait les troupeaux, et que les troupeaux formoient toutes les richesses des anciens.

tuit equalitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores passionés : unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

## ARTICULUS III.

*Utrum uti pecuniæ sit actus liberalitatis.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd uti pecuniæ non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecuniæ convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quòd pecunia detur, sed et in hoc quòd expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse actus liberalitatis; dicit enim Seneca in V *De beneficiis* (cap. 9) : « Non est liberalis aliquis ex hoc quòd sibi donat. » Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 1) : « Unoquoque optimè utitur qui habet circa singula virtutem; divitiis ergo utetur optimè qui habet circa pecunias virtutem. » Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

(CONCLUSIO. — Proprius liberalitatis actus est bonus pecuniarum usus.)

Respondeo dicendum, quòd species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est. Objeo-

(1) De his etiam *Quodlib.*, V, art. 23, ad 1; et super IV *Ethic.*, lect., col. 4.

dit souvent. Or l'objet ou la matière de la libéralité, c'est l'argent et tout ce qui peut s'estimer à prix d'argent; et comme toutes les vertus gardent des rapports d'ordre et de convenance avec leur objet, comme d'ailleurs la libéralité est une vertu, il s'ensuit que ses actes sont conformes à la nature de l'argent, en harmonie parfaite avec l'idée qui la constitue. Eh bien, l'argent rentre par sa nature, par son idée, dans les biens utiles (1), parce que tous les biens extérieurs sont destinés à l'usage de l'homme : donc l'acte propre de la libéralité, c'est l'usage de l'argent ou des richesses.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il appartient à la libéralité de bien user des richesses prises comme telles, en elles-mêmes, parce qu'elle y trouve sa matière propre; il appartient à la justice d'user des richesses considérées sous un autre rapport, relativement au dû qui prescrit de les donner à un autre; enfin il appartient à la munificence d'user des richesses envisagées pareillement sous un point de vue particulier, comme concourant à l'accomplissement d'une œuvre grande, élevée. On voit par cette simple indication, et nous l'établirons plus tard, que la magnificence se rattache à la libéralité par adjonction.

2<sup>o</sup> Il appartient à l'homme vertueux, non-seulement de bien user des choses qui forment la matière de ses actes, mais encore de préparer les moyens et l'occasion d'en bien user : ainsi le soldat fort et valeureux aiguise son glaive, le garde dans le fourreau, puis il frappe l'ennemi de la patrie. De même la libéralité doit, non-seulement bien user de l'argent, mais le préparer et le réserver pour un usage convenable.

3<sup>o</sup> Comme on l'a vu dans le deuxième article, la matière prochaine de

(1) Il représente tous les biens de cette nature, quels qu'ils soient. Sa valeur est identiquement la même. Les biens utiles doivent être appréciés, non comme la fin de la vie humaine, ainsi que nous l'avons vu plusieurs fois dans notre saint auteur, mais comme des moyens plus ou moins nécessaires. Et il en est de même de l'argent. Quand donc il devient la fin de nos efforts et l'objet dernier de nos affections, l'ordre naturel est bouleversé; nous portons atteinte à la nature même des choses, puisque nous mettons le moyen à la place de la fin.

tum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quicquid pecuniæ mensurari potest, ut dictum est (art. 2, ad 2); et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione honorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata: et ideo actus proprius liberalitatis est pecuniæ vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, in quantum hujusmodi, eo quod divitiis sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam au-

tem pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicitur (qu. 134).

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materiâ vel instrumento, sed etiam preparare oportunitates ad bene utendum: sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exerere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecuniâ, sed etiam preparare et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est (art. 2, ad 1), propinqua materia liberalitatis

la libéralité, ce sont les passions intérieures qui affectent l'homme à l'égard de l'argent. En conséquence la libéralité a pour tâche principale de prévenir toute affection désordonnée pour l'argent, toute passion déréglée qui pourroit en contrarier le bon usage. Or on peut faire un double usage de l'argent : on peut l'employer pour soi-même ou pour les autres, le dépenser ou le donner : la libéralité doit donc bannir l'amour immodéré de l'argent, la passion qui pourroit empêcher de faire les dépenses et les dons convenables; la libéralité règle, comme le dit le Philosophe, et les dépenses et les dons. Le mot de Sénèque prend la libéralité dans ce dernier domaine, comme réglant les dons; car l'homme n'est pas libéral par cela qu'il se donne à lui-même.

## ARTICLE IV.

*La libéralité a-t-elle pour acte principal de donner ?*

Il paroît que la libéralité n'a pas pour acte principal de donner. 1° La libéralité est dirigée par la prudence, comme toute autre vertu morale. Or la prudence nous conseille avant tout de garder nos biens; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 2 : « Ceux qui n'ont pas acquis, mais reçu l'argent acquis par les autres, le dépensent avec plus de libéralité, parce qu'ils n'ont pas éprouvé l'indigence. » Donc l'acte principal de la libéralité n'est pas de donner.

2° L'homme ne s'afflige point des choses qui forment le principal objet de son intention, et jamais il ne cesse de les poursuivre. Or l'homme libéral s'afflige quelquefois des dons qu'il a faits, puis il n'accorde pas ses largesses à tout le monde, comme le dit le Philosophe. Donc l'homme libéral ne porte pas principalement son intention sur l'acte de donner.

sunt interiores passionēs, secundūm quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem pertinet præcipuè, ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam, non prohibeatur à quocumque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ : unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad donationes : et ideo ad liberalitatem pertinet, ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à convenientibus expensis, neque à convenientibus donationibus; unde circa donationes et sumptus liberalitas consistit, secundūm Philosophum in IV *Ethicor.* (cap. 1). Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate secundūm quòd se habet ad donationes; non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quòd sibi aliquis donat.

## ARTICULUS IV.

*Utrum ad liberalem maximè pertineat dare*

Ad quartūm sic proceditur (1). Videtur quòd ad liberalem non maximè pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maximè videtur ad prudentiam pertinere, divitias conservare; unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendant, quia sunt inexperti indigentia. » Ergo videtur quòd dare non maximè pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quòd aliquis maximè intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit; neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV *Ethic.* Ergo ad liberalem non maximè pertineat dare.

(1) De his etiam infra, qu. 119, art. 1, ad 2 et 3; et super IV *Ethic.*, lect. 3.

3<sup>o</sup> L'homme emploie tous les moyens qui sont en son pouvoir pour obtenir ce qu'il désire le plus. Or « l'homme libéral ne demande pas volontiers, » dit le Philosophe, *ibid.*, alors même qu'il pourroit se procurer ainsi la faculté de donner aux autres. Donc donner n'est pas ce que l'homme libéral désire le plus.

4<sup>o</sup> L'homme doit plus chercher son bien que celui des autres. Or quand on dépense on fait son bien, mais quand on donne on fait celui des autres. Donc l'homme libéral dépense plutôt qu'il ne donne.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 2 : « L'homme libéral surabonde dans les dons (1). »

(CONCLUSION. — Puisque donner est plus parfait que de recevoir et que de dépenser pour soi, l'acte principal de l'homme libéral est de donner.)

Le propre de l'homme libéral est d'user de l'argent. D'une autre part, l'usage de l'argent consiste dans l'émission ; car son acquisition ressemble plus à la production qu'à l'usage, et sa conservation est comme l'habitude relative à l'acte. Or l'émission révèle d'autant plus de force et de vertu, qu'elle atteint une plus grande distance, témoin les choses qu'on lance et jette au loin : donc il y a plus de vertu à émettre l'argent en le répandant dans le sein des autres qu'en le faisant circuler à son avantage autour de soi. Mais il appartient à la vertu de tendre principalement à ce qu'il y a de plus parfait ; « car la vertu est elle-même une perfection, » comme le dit le Philosophe, *Phys.*, VII, 18 : donc l'acte le plus louable de l'homme libéral, c'est de donner.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La prudence conserve l'argent en veil-

(1) Et parce qu'il donne beaucoup, et parce qu'il aime surtout à donner.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maximè intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed « liberalis non est petitivus, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut supra), cùm per hoc posset sibi preparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quòd non maximè intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quòd provideat sibi quàm aliis. Sed expendendo aliquid, provideat sibi, dando autem provideat aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quàm dare.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut supra), quòd « liberalis est superabundare in datione. »

(CONCLUSIO. — Ad liberalem maximè pertinet dare, cùm hoc perfectius sit quàm accipere, vel circa seipsum expendere.)

Respondeo dicendum, quòd proprium est liberalis uti pecuniâ. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius ; nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quàm usui ; custodia verò pecuniæ in quantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitudini. Emissio autem alicujus rei, quàmvis fit ad aliquid distantius, tantò à majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur : et ideo ex majori virtute procedit quòd aliquis emittat pecuniâ dando eam aliis, quàm exponendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis, ut precipuè tendat in id quod perfectius est ; nam « virtus est perfectio quædam, » ut dicitur in VII *Physicor.* (1) : et ideo liberalis maximè laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet custodire pecuniâ, ne surripia-

(1) Ut videre est text. 18, non 17, sicut priùs ; quamvis id afferatur ut probetur quòd eo textu 17 propositum fuerat, virtutem esse dispositionem ad aliquid optimum.



font à ce qu'il ne soit ni volé ni dépensé inutilement ; mais il ne faut pas moins de prudence, je voulois dire il faut plus de prudence pour le dépenser utilement que pour le conserver pareillement avec avantage ; car l'usage, qui s'assimile au mouvement, exige plus de circonspections, plus de calculs et plus de mesure que la conservation, laquelle se compare au repos. Ceux qui ont reçu l'argent gagné par les autres, dit-on, le dépensent plus libéralement, parce qu'ils n'ont pas senti les besoins de la pauvreté. Qu'est-ce à dire ? Quand le défaut de lumières est l'unique cause de leurs dépenses et de leurs dons, ils n'ont point la vertu de libéralité ; mais quelquefois l'inexpérience, écartant les obstacles, ouvre dans leur cœur une plus large carrière à la générosité : car la crainte de retomber dans l'indigence empêche souvent les riches parvenus de faire les dépenses convenables ; d'ailleurs ils aiment l'argent, ainsi que le remarque le Philosophe, comme le fruit de leurs œuvres.

2° Nous devons le redire, il appartient à la libéralité d'user convenablement de l'argent, partant de le donner quand il convient, car c'est là un de ses usages. Or, d'une part, toute vertu s'attriste de ce qui est contraire à ses actes et se roidit contre les obstacles ; d'une autre part, deux choses sont contraires à l'action de donner convenablement : ne pas donner quand il convient, et donner quand il ne convient pas. L'homme libéral s'afflige donc de ces deux choses, mais plus de la première que de la seconde, parce qu'elle est plus contraire à l'acte qui lui est propre. Voilà la raison pour laquelle il ne donne pas à tous ; car il empêcheroit son acte principal en donnant à certaines personnes, puisqu'il n'auroit plus de quoi donner à ceux qu'il convient.

3° Donner et recevoir sont l'un à l'autre comme l'acte et la passivité. Or la même chose ne peut être tout à la fois principe d'acte et de passivité : puis donc que la libéralité est principe de donation, l'homme

tur aut inutiliter expendatur ; sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quàm utiliter eam conservare, sed majoris ; quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quòd autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas liberalitèr expendant, quasi existentes inopiæ inexerti, si propter solam hanc inexperientiam liberalitèr expendèrent, non haberent virtutem liberalitatis ; sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quòd promptè liberalitèr agant : timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam ne eam consumant liberalitèr agendo ; et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecuniâ, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actûs, et vitat ejus impedimenta ; ei autem quod est convenienter dare duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter : unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus ; impediretur enim actus ejus si quibuscumque daret, non enim haberet unde aliis daret quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quòd dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi : unde quia liberalitas est principium actionis, non pertinet

libéral ne peut être prompt à recevoir, moins encore à demander; d'où ces vers :

« De s'attacher les cœurs, voici le vrai moyen :  
Donne beaucoup, reçois peu, ne demande rien. »

Toutefois l'homme généreux prépare certaines choses pour ses largesses : il y dispose les fruits de ses biens, qu'il gère avec sollicitude afin d'en user avec libéralité.

4<sup>o</sup> La nature porte l'homme à dépenser pour lui-même. Quand donc il repand son argent dans le sein des autres, c'est le propre effet de la vertu.

#### ARTICLE V.

*La libéralité est-elle une partie de la justice ?*

Il paroît que la libéralité n'est pas une partie de la justice. 1<sup>o</sup> La justice regarde le dû. Or plus une chose est due rigoureusement, moins il y a de libéralité à la donner. Donc la libéralité n'est pas une partie de la justice, mais elle y est contraire.

2<sup>o</sup> La justice concerne les actes, comme nous l'avons vu dans une autre question. Or la libéralité regarde principalement deux passions, l'amour et le désir de l'argent. Donc la libéralité appartient plutôt à la tempérance qu'à la justice.

3<sup>o</sup> Comme on l'a vu dans le premier article, la libéralité a pour tâche principale de donner convenablement. Or donner convenablement, c'est le propre de la bienfaisance et de la miséricorde, vertus qui se rattachent à la charité. Donc la libéralité n'est pas une partie de la justice, mais de la charité.

ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, et multò minùs ad petendum; unde versus :

« Si quis in hoc mundo vult multis gratos haberi,  
Det, capiat, querat, plurima, pauca, nihil ! »

Ordinat autem ad dandum aliqua secundùm convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos scilicet procurat ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quòd ad expendendum in seipsum natura inclinât : unde quòd pecuniam quis profundat in alios, hoc pertinet propriè ad virtutem.

#### ARTICULUS V.

*Utrum liberalitas sit pars justitiæ.*

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd

liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quantò est aliquid magis debitum, tantò minùs liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut suprâ habitum est (qu. 58, art. 9). Sed liberalitas est præcipuè circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passionés. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipuè convenienter dare, ut dictum est (art. 4, ad 2). Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut suprâ dictum est (qu. 30 et 31). Ergo liberalitas magis est pars charitatis quàm justitiæ.

(1) Sic nempe construendo : *Det plurima, capiat pauca, querat nihil* (seu nihil petat).  
(2) De his etiam suprâ, qu. 58, art. 12, ad 1; et in hac ipsa quest., art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2; et infrâ, qu. 157, art. 1, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 4, questionum. 2; et qu. 12, de malo, art. 1.

Mais saint Ambroise dit, *De officiis*, I, 28 : « La justice se rapporte à la société humaine; car la base rationnelle de la société se divise en deux parties, la justice d'abord, ensuite la bienfaisance, qu'on appelle la *libéralité* ou la bonté (1). » Donc la libéralité est une partie de la justice.

(CONCLUSION. — La libéralité n'est pas une espèce de la justice; mais elle en forme une partie, parce que plusieurs l'y rattachent comme à une vertu principale.)

La libéralité n'est pas une espèce de la justice; car la dernière de ces vertus rend aux autres ce qui leur appartient, mais la première leur donne ce qui est à elle. Cependant la libéralité se rapproche de la justice dans deux choses : d'abord elle est principalement, comme elle, relative à autrui; ensuite elle concerne aussi comme elle, quoique sous un autre rapport, les choses extérieures. Aussi plusieurs font-ils de la libéralité une partie de la justice, en l'y annexant comme l'accessoire au principal.

Je réponds aux arguments : 1° La libéralité ne regarde pas le dû légal, comme la justice; mais elle suit une sorte de dû moral fondé sur les convenances et non sur une obligation stricte, de sorte qu'il impose un devoir moins rigoureux.

2° La tempérance concerne le désir des délectations corporelles. Or le désir des richesses et la délectation qu'elles font naître n'appartiennent pas au corps, mais à la partie animale : la libéralité ne se rattache donc pas, rigoureusement parlant, à la tempérance.

3° Le don de la bienfaisance et de l'amitié procède de l'affection de

(1) Si ces paroles signifioient que la vertu sur laquelle repose la société se divise en deux parties séparées, distinctes, indépendantes l'une de l'autre, on ne pourroit en conclure, comme le fait notre maître révérend, que la libéralité forme une partie de la justice. Saint Ambroise veut donc dire à peu près ceci : La société repose sur une vertu qui a la justice pour partie principale, et la libéralité pour partie accessoire et concomitante. Le saint auteur a emprunté à Cicéron, *De Officiis*, I, 20, le texte que nous commentons, et le Philosophe latin dit formellement que la justice est la base première, fondamentale de la société. Quelques commen-

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in *I De offic.* (cap. 28) : « Justitia ad societatem generis humani refertur; societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eandem *liberalitatem* et *benignitatem* vocant. » Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

(CONCLUSIO. — Quanquam liberalitas species justitiæ minimè sit, annectitur tamen ei ut pari et principali minùs principalis virtus.)

Respondeo dicendum, quòd liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus, sed liberalitas exhibet quod suum est. Habet tamen quandam convenientiam cum justitia, in duobus : primò quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundò, quia est circa res exteriores, sicut et

justitia, licèt secundùm aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia; attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quòd sit alteri obligatus; unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentiam corporaliùm delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis; unde liberalitas non pertinet propriè ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quòd datio beneficen-

l'homme pour l'homme, en sorte qu'il appartient à la charité ou à l'amitié. Mais le don de la libéralité provient des affections de l'homme relativement à l'argent, de ce qu'on ne l'aime ni ne le désire; dispositions qui font donner, non-seulement aux amis, mais encore aux inconnus quand il le faut: ce dernier don n'appartient donc pas à la charité, mais à la justice qui regarde les choses extérieures.

## ARTICLE VI.

*La libéralité est-elle la plus grande des vertus?*

Il paroît que la libéralité est la plus grande des vertus. 1<sup>o</sup> Toutes les vertus de l'homme sont une ressemblance de la bonté divine. Or c'est par la libéralité que l'homme ressemble le plus à Dieu; car « il donne à tous en abondance et ne reproche point, » comme il est écrit, *Jacques*, I, 5. Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

2<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De Trin.*, VI, 8: « Dans les choses qui ne doivent pas la grandeur à la masse, plus grand est la même chose que meilleur. » Or la plus grande bonté se trouve dans la libéralité: car « le bien aime à se répandre, » selon le mot de saint Denis; et c'est là ce qui fait dire à saint Ambroise, *De officiis*, I, 28: « La justice est sévère, mais la libéralité est bonne. » Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

3<sup>o</sup> On aime et révère les hommes pour leurs vertus. Or Boëce dit, *De consol.*, II, 5: « C'est la largesse qui gagne le plus les cœurs; » et le Philosophe, *Ethic.*, IV, 4: « Les hommes vertueux qu'on aime le plus, ce sont ceux que distingue la libéralité. » Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

Les auteurs attaquent le raisonnement de saint Thomas; mais on croit que ces quelques mots le justifient.

tia et misericordia procedit ex eo quod homo est aequaliter affectus circa eum cui dat, et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aequaliter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat; unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet: unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quae est circa res exteriores.

## ARTICULUS VI.

*Utram liberalitas sit maxima virtutum.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sed per liberalitatem homo maximè assimilatur Deo, qui « dat omnibus affluenter et non im-

properat, » ut dicitur *Jac.*, I. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Praeterea, secundum Augustinum in *VI De Trinit.* (cap. 8), « in his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. » Sed ratio bonitatis maximè videtur ad liberalitatem pertinere, quia « bonum diffusivum est, » ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. Nom.*; unde et Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 28, ut supra), quod « justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Praeterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in lib. *De consolat.* (lib. II, Prosa V): « Largitas maximè claros facit; » et Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 1), quod « inter virtuosos maximè liberales amantur. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Mais nous lisons dans saint Ambroise, *De officiis*, I, 28 : « La justice a plus de grandeur, mais la libéralité a plus de charmes ; » et le Philosophe dit, *Rhet.*, I, 9 : « On honore d'abord l'homme juste et l'homme fort, puis l'homme libéral. »

(CONCLUSION. — Regardant secondairement tous les biens, la libéralité revendique à cet égard la préséance sur les autres vertus ; mais elle n'est pas la plus grande de toutes, parce qu'elle concerne primordialement les biens temporels et cède la première place aux vertus qui ont pour objet les biens corporels et les biens spirituels.)

Toutes les vertus tendent à quelque bien : donc plus une vertu tend à un grand bien, meilleure elle est. Or la libéralité tend à tel ou tel bien de deux manières : primordialement et par elle-même, puis secondairement et par concomitance. D'abord elle tend primordialement et par elle-même à régler les affections de l'homme à l'égard de la possession des richesses et de leur usage : sous ce rapport elle cède la préséance à plusieurs vertus : à la tempérance, qui modère la concupisence et les délectations corporelles ; à la force et à la justice, qui concernent le bien commun, l'une en temps de guerre, l'autre en temps de paix ; avant tout aux vertus qui regardent le bien divin. Car le bien divin l'emporte sur tout bien humain ; puis parmi les biens humains, le bien public vient avant le bien privé ; puis dans cette dernière sphère, le bien du corps a le pas sur le bien consistant dans les choses extérieures. — Ensuite la libéralité tend au bien secondairement, par concomitance, et de cette manière elle s'achemine vers tous les biens dont nous venons de parler ; car lorsque l'homme est détaché de l'argent, il l'emploie sans peine et pour son avantage, et pour l'utilité des autres, et pour la gloire de Dieu. Lors donc qu'on se met à ce point de vue, la libéralité réclame la prééminence sous un rapport ; en ce qu'elle poursuit plusieurs buts utiles.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De offic.* (lib. I, ut supra), quod « justitia excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior ; » et Philosophus dicit in I *Rhetor.* (cap. 9), quod « fortes et justii maximè honorantur et post eos liberales. »

(CONCLUSIO. — Quamquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primò et per se est maxima virtutum, sed ipsi præminent omnes quæ circa nobilissimum objectum versantur.)

Respondeo dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum : unde quantò aliqua virtus in majus bonum tendit, tantò melior est. Liberalitas enim tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo, primò et per se ; alio modo, ex consequenti. Primò quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum : et sic, secundum

dùm hoc præfertur liberalitati et temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus ; et fortitudo et justitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune, una quidem tempore pacis, alia verò tempore belli ; et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum. Nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano, et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato ; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti ; et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta, ex hoc enim quòd homo non est amativus pecuniæ, sequitur quòd de facili utatur eà et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei ; et secundum hoc habet quoddam excellentiam ex hoc quòd utilis est ad multa. Quia tamen

Mais comme on doit juger des choses d'après ce qu'elles sont primordialement en elles-mêmes plutôt que d'après ce qu'elles peuvent être secondairement par concomitance, il faut dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les dons célestes viennent de ce que Dieu aime les hommes auxquels il donne, et non de ce qu'il a telle ou telle affection relativement aux choses qu'il donne. En conséquence ces dons appartiennent moins à la libéralité qu'à la charité, laquelle est la plus grande des vertus.

2<sup>o</sup> Toutes les vertus présentent plus ou moins l'idée du bien dans l'émission de leurs actes; mais les actes de certaines vertus l'emportent en bonté sur l'argent qu'émet la libéralité.

3<sup>o</sup> On aime plus les hommes libéraux, non par l'amour de l'honnête, comme étant meilleurs; mais par l'amour de l'utile, comme rendant plus de services dans les biens extérieurs, qu'on désire généralement avant tout. C'est pour la même raison qu'on leur accorde les honneurs, la gloire, la célébrité.

## QUESTION CXVIII.

*Des vices contraires à la libéralité, et d'abord de l'avarice.*

Après avoir considéré la libéralité en elle-même, nous devons examiner les vices qui y sont opposés. Ces vices sont : premièrement l'avarice, secondement la prodigalité.

On demande huit choses sur l'avarice : 1<sup>o</sup> Est-elle un péché ? 2<sup>o</sup> Est-elle un péché spécial ? 3<sup>o</sup> A quelle vertu est-elle opposée ? 4<sup>o</sup> Est-elle un péché

unumquodque magis judicatur secundum id quod primò et per se competit ei, quàm secundum id ad quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd datio divina provenit ex hoc quòd amat homines quibus dat, non autem ex eo quòd afficiatur ad ea quæ dat : et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quàm ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quòd quælibet virtus participat rationem boni, quantum ad emissionem proprii actûs; actus autem quarundam aliarum virtutum, meliores sunt pecuniâ, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quòd liberales maximè amantur, non quidem *amicitiâ honesti*, quasi sint meliores, sed *amicitiâ utilis*, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur.

## QUÆSTIO CXVIII

*De vitiis liberalitati oppositis, et primo de avaritia, in octo articulos divisum.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primò de avaritia; secundò, de prodigalitate.

Circa primum queruntur octo : 1<sup>o</sup> Utrùm avaritia sit peccatum. 2<sup>o</sup> Utrùm sit speciale peccatum. 3<sup>o</sup> Cui virtuti opponatur. 4<sup>o</sup> Utrùm

mortel ? 5° Est-elle le plus grave des péchés ? 6° Est-elle un péché charnel ou un péché spirituel ? 7° Est-elle un péché capital ? 8° Quels sont les vices qu'elle engendre ?

## ARTICLE I.

*L'avarice est-elle un péché ?*

Il paroît que l'avarice n'est pas un péché. 1° *Avarice* est fait de *aviditas æris*, avidité de l'or, parce que la passion désignée sous ce nom consiste dans le désir de l'argent, qui représente tous les biens extérieurs (1). Or ce n'est pas un péché de désirer les biens extérieurs : car l'homme les recherche naturellement, soit parce qu'ils lui sont soumis dans l'ordre établi par la providence ; soit parce qu'ils lui conservent la vie, ce qui les a fait appeler aussi la *subsistance de l'homme*. Donc l'avarice n'est pas un péché.

2° Tout péché est ou contre Dieu, ou contre le prochain, ou contre soi-même : c'est un point que nous avons établi précédemment. Or l'avarice n'est pas proprement un péché contre Dieu, car elle n'est contraire ni à la religion, ni aux vertus théologiques, qui mettent l'homme en rapport avec son divin auteur ; elle n'est pas non plus un péché contre soi-même, car c'est là le propre de la gourmandise et de la luxure, dont l'Apôtre dit, I *Cor.*, VI, 18 : « Qui commet la fornication pêche contre son corps ; » enfin elle n'est pas un péché contre le prochain, puisqu'on ne fait pas tort aux autres en retenant son bien. Donc l'avarice n'est pas un péché.

3° Les choses qui arrivent naturellement ne sont pas des péchés. Or le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 3 : « L'avarice suit naturellement la vieillesse et tout affoiblissement des forces. » Donc l'avarice n'est pas un péché.

(1) Aulu-Gèle remarque que Nigidius donne, à la vérité, cette définition ; mais que le mot *avarice* vient plus directement de *avers ærem*, désirer l'argent. *Æs*, airain se dit en latin

sit peccatum mortale. 5° Utrum sit gravissimum peccatum. 6° Utrum sit carnale vel spirituale peccatum. 7° Utrum sit vitium capitale. 8° De aliabus ejus.

## ARTICULUS I.

*Utrum avaritia sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim *avaritia* quasi *æris aviditas*, quia scilicet in appetitu pecunie consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum ; naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur : unde et *substantia hominis* dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (1, 2, qu. 74, art. 4). Sed avaritia non est propriè peccatum contra Deum ; non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum hoc enim propriè pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit, I *ad Cor.*, VI : « Qui fornicatur, in corpus suum peccat. » Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed « avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic*. Ergo avaritia non est peccatum.

Mais nous lisons dans saint Paul, *Hebr.*, XIII, 5 : « Que votre vie soit exempte d'avarice, et soyez contents de ce que vous avez. »

(CONCLUSION. — L'avarice est un péché par lequel on veut acquérir ou posséder les richesses au-delà de la juste mesure.)

Où le bien consiste dans une mesure fixe et déterminée, là le mal vient de l'excès ou du défaut qui écarte de cette mesure. Or, d'une part, la bonte des moyens consiste dans une certaine mesure, car les choses qui ont pour but d'atteindre une fin doivent s'y rapporter dans une juste proportion, selon le Philosophe, *Polit.*, I, 9, comme le remède se rapporte à la maladie; et les biens extérieurs ne sont que des biens utiles en vue de la fin. Comme nous l'avons dit, quest. CXXVII, art. 1. Il suit de là nécessairement que le bien réel de l'homme à cet égard consiste dans une certaine mesure : de sorte que l'homme ne doit désirer posséder de ces biens que ce qui est nécessaire pour l'entretien de sa vie selon la condition de son état. Mais dans le péché consiste à dépasser ou excéder cette mesure, qui a lieu quand on veut d'une manière désordonnée acquiescer à l'usage des richesses; et cela rentre dans l'avarice, que l'on définit le désir excessif des possessions terrestres. D'où il résulte nécessairement que l'avarice est un péché (1).

De cette définition il résulte : 1<sup>o</sup> L'appétit des choses extérieures est naturel à l'homme. Il est vrai, mais en tant que ces choses sont des moyens propres à servir à une fin. Cet appétit est donc exempt de péché quand il se termine dans les limites que lui prescrit la nature de la fin elle-même. Mais l'avarice dépasse ces limites; et voilà pourquoi elle est un péché.

Plus tard, nous verrons que les premières monnaies étaient faites de ce métal. D'une autre part, nous voyons à Rome des avaricieux.

Il y a trois sortes de biens, disent les philosophes, le bien délectable, le bien utile et le bien honnête. à chacun de ces biens répond un appétit ou désir particulier qui tire son origine de sa nature de l'objet même qu'il poursuit. On ne sauroit donc confondre l'appétit

... quod dicitur in Hebr., ult. :  
... avaritia, contenti presentibus  
... Avaritia peccatum est, quo  
... cupit acquirere vel  
... in quibuscumque  
... : unde ne-  
... vel diminutionem  
... : in omnibus  
... bonum consistit  
... ad finem,  
... sicut umbri-  
... per Philoso-  
... exteriora habent  
... dicitur est  
... quod bo-

num hominis circa ea, consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram querit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus, secundum suam conditionem. Et ideo, in excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eis vel acquirere vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiae, quae diffinitur esse « immoderatus amor habendi. » Unde patet quod avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut rerum quae sunt propter finem : et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione firma. Avaritia autem hanc regulam excedit, et ideo est peccatum.



2° Cette affection désordonnée pour les choses extérieures peut se présenter dans l'avarice sous un double aspect : comme application immédiate, d'abord, à ces choses elles-mêmes, en tant qu'on veut les acquérir ou les conserver au-delà des limites prescrites; et sous ce rapport l'avarice est un péché contre le prochain, par la raison qu'un homme ne sauroit avoir surabondance de richesses, sans qu'un autre manque du nécessaire, ces richesses ne pouvant être possédées par plusieurs individus à la fois. On peut envisager, en second lieu, cette affection en elle-même, c'est-à-dire dans l'attachement désordonné qu'on a pour les richesses, comme lorsqu'on a pour elles un amour excessif, qu'on les désire avec trop d'ardeur, ou qu'on y met sa complaisance. L'avarice est alors un péché de l'homme contre lui-même; c'est un désordre qui règne dans ses sentiments, bien qu'il ne réagisse pas ordinairement sur la corps, comme le font les vices charnels. D'où il suit que c'est là un péché contre Dieu, et qui ressemble en cela à tous les péchés mortels, puisqu'il a pour effet de nous faire préférer les choses temporelles aux biens éternels.

3° Les inclinations de la nature doivent être réglées d'après les lumières de la raison, qui exerce une sorte de royauté dans la nature humaine. Aussi, quoique ce soit les vieillards qui, à cause même de la défaillance qu'ils éprouvent, cherchent plus avidement un point d'appui dans les biens extérieurs, comme tout indigent cherche un moyen de suppléer à son indigence, ils ne sont pas néanmoins exempts de péché s'ils dépassent dans cet amour des richesses la mesure établie par la raison.

du bien délectable, qui se termine à un sentiment de plaisir, avec l'appétit du bien utile, qui a quelque chose de plus élevé et de plus afférent à la vie humaine. Le premier retient le nom général de concupiscence; le second se nomme avarice ou cupidité. Ajoutons cependant que ces noms ne s'appliquent ordinairement à ces appétits, que lorsque ceux-ci dépassent les limites posées par la raison. Et c'est alors qu'ils deviennent des péchés, mais des péchés distincts, comme les appétits eux-mêmes.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores, dupliciter. Uno modo immediate; quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet; et secundum hoc, est directè peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, potè si immoderatè aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis: et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deor-

dinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo, quamvis senes propter naturæ defectum, avidius exteriorum rerum inquirent subsidia, sicut et omnis indigens quarit suæ indigentiae supplementum, non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

## ARTICLE II.

*L'avarice est-elle un péché spécial ?*

Il paroît que l'avarice n'est pas un péché spécial. 1<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De lib. arbit.*, III, 17 : « L'avarice, que les Grecs appellent amour de l'argent, *φιλαργυρία*, ne s'applique pas seulement à l'argent même, mais s'étend encore à toutes les choses pour lesquelles on ressent un désir immodéré. » Mais cette cupidité immodérée se trouve dans un péché quelconque, puisque le péché consiste « à mépriser le bien immuable pour s'attacher aux biens fragiles de la terre, » ainsi qu'il a été démontré, quest. CXIV, art. 3. Donc l'avarice est un péché spécial.

2<sup>o</sup> D'après saint Isidore, « Quand on dit *avare*, c'est comme si l'on disoit *avide d'airain*, ou bien d'argent (1). » D'où vient le nom donné à ce vice par les Grecs. Mais sous le nom d'argent, lequel s'applique surtout à l'argent monnayé, on comprend tous les biens extérieurs, dont la valeur est toujours appréciée au moyen de ce signe, comme nous l'avons établi, quest. LXXVII, art. 1. Donc l'avarice consiste dans l'appétit désordonné d'une chose quelconque ; et par suite elle est un péché général.

3<sup>o</sup> Sur cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VII : « J'ignorois la concupiscence, » la Glose dit : « La loi est bonne ; car en défendant la concupiscence, elle défend tout mal. » Or la loi paroît surtout défendre la concupiscence que nous appelons avarice ; d'où vient qu'il est dit, *Exod.*, XX, 17 : « Vous ne désirerez pas le bien de votre prochain. » Donc la

(1) Nous avons donné dans une note antérieure une autre étymologie de ce mot. Il faut avouer toutefois que celle de saint Isidore n'est pas dénuée de fondement. L'*airain* étoit le métal sous lequel les Latins désignoient la monnaie ; nous lui avons substitué l'*argent*.

## ARTICULUS II.

*Utrum avaritia sit speciale peccatum.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De libero arbit.* (lib. III, qu. 17) : « Avaritia quæ græcè *philargyria* dicitur, non in solo argento vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur, intelligenda est. » Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei ; quia peccatum est (2), « spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus in hærerè, » ut suprà habitum est (qu. 104, art. 3). Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundùm Isidorum in libro

*Etymol.*, « *avarus* dicitur quasi *avidus æris*, id est *pecuniæ* : unde et in græco avaritia *philargyria* nominatur, id est *amor argenti*. Sed sub argento (per quod pecunia significatur) significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut suprà habitum est (qu. 77, art. 2). Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei ; ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud *ad Rom.*, VII : « Nam concupiscentiam nesciebam, etc. » dicit Glossa : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ ; unde dicitur *Exod.*, XX : « Non concupisces rem proximi tui. » Ergo concupis-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 63, art. 2, ad 2 ; et II, *Sent.*, dist. 21, in exposit. litteræ sive textûs ; et qu. 3, de malo, art. 1, ad 2.

(2) Ut colligitur ex Augustino, lib. I *De libero arbit.*, cap. 16, paulò aliis verbis.

concupiscence que l'avarice implique s'entend de tout mal; et l'avarice dès-lors est un péché général.

Mais l'Apôtre, au contraire, range l'avarice au nombre des péchés spéciaux, quand il dit, *Rom.*, I, 29 : « Hommes remplis de toutes sortes d'iniquités, de malveillance, de fornication, d'avarice.... »

(CONCLUSION. — L'avarice considérée comme un amour immodéré de l'argent et des autres possessions terrestres, est un péché spécial; mais il en est autrement si on l'entend pour un désir immodéré de posséder une chose quelconque.)

Les péchés tirent leur espèce de leurs différents objets, comme nous l'avons établi, I, II, quest. LXXII, art. 1; et l'objet d'un péché c'est le bien vers lequel nous nous portons d'un amour désordonné. Par conséquent, là où nous voyons un bien spécial qui devient l'objet d'un appétit désordonné, là nous distinguons aussi un péché spécial. Or autre est la nature du bien utile, autre celle du bien délectable. Les richesses sont par elles-mêmes un bien utile; car on ne les désire qu'autant qu'elles tournent à l'usage des hommes (1). Voilà pourquoi l'avarice est un péché spécial, puisqu'elle est un amour immodéré des possessions terrestres, toutes désignées sous le nom d'argent; et de ce métal lui-même dérive le nom du vice. Mais le mot posséder, qui dans l'origine ne semble s'être appliqué qu'aux possessions dont nous sommes entièrement les maîtres, s'est étendu plus tard à beaucoup d'autres choses; ainsi nous disons posséder la santé, une femme, un habit, comme le remarque Aristote, *Prædicament.*, cap. 5; il suit de là que sous le nom d'avarice on comprend quelquefois le désir immodéré de posséder une chose quelconque; et de là ce que dit saint Grégoire dans une de ses homélies, la seizième sur l'E-

(1) Il y a entre les deux mots, *utiles* et *usage* une corrélation ou plutôt une communauté d'origine, qui échappe trop souvent à première vue, mais qu'il faut avoir présente à l'esprit, pour bien saisir toute la portée des raisonnements de notre saint auteur.

centia avaritiæ est omne malum; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est, quòd *ad Rom.*, I, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur : « Repletos omni iniquitate, malitiâ, fornicatione, avaritiâ, etc. »

(CONCLUSIO. — Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum est; ut verò est inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd peccata sortiuntur speciem secundùm objecta, ut suprà habitum est (I, 2, qu. 71, art. 1); objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus : et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinatè appetitur, ibi est specialis

ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis. Divitiæ autem secundùm se habent rationem utilis; ea enim ratione appetuntur in quantum in usum hominis cedunt : et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundùm quòd est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur; ex qua sumitur avaritiæ nomen. Verùm quia verbum habendi, quod secundùm primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur (sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia hujusmodi, ut patet in *Prædicamentis*, cap. 5), per consequens etiam nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quæcumque rem, sicut Gregorius dicit

vangile: « L'avarice s'entend non-seulement du désir de l'argent, mais encore de celui des grandeurs, quand on aspire à s'élever sans mesure. » Sous ce rapport l'avarice n'est pas un péché spécial. Et c'est ainsi que l'entend saint Augustin dans le texte cité plus haut.

Telle est la réponse à la première objection.

2<sup>o</sup> Toutes les choses extérieures qui servent à l'usage de la vie humaine sont quelquefois désignées sous le nom d'argent, en tant qu'elles présentent le caractère d'un bien utile. Or il est des biens extérieurs que l'homme peut se procurer avec de l'argent, comme les voluptés, les honneurs, et autres choses du même genre, désirables à d'autres points de vue. Voilà pourquoi l'appétit de ces choses ne sauroit être appelé proprement avarice, en tant que celle-ci est un vice spécial.

3<sup>o</sup> La Glose parle en cet endroit de la concupiscence en général, n'importe son objet; car en défendant la concupiscence à l'égard des possessions terrestres, on peut bien croire que l'Écriture nous défend aussi la concupiscence d'un objet quelconque, cet objet pouvant s'acquérir au moyen des richesses qu'on possède.

### ARTICLE III.

*L'avarice est-elle opposée à la libéralité?*

Il paroît que l'avarice n'est pas opposée à la libéralité. 1<sup>o</sup> Sur cette béatitude, *Matth.*, V : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, » saint Chrysostôme dit : « Il y a deux sortes de justice, l'une générale et l'autre spéciale; à celle-ci est opposée l'avarice. » C'est également là ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, V. Donc l'avarice n'est pas opposée à la libéralité.

In quadam Homilia (1), quod « avaritia est non solum pecunie, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur; » et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores que veniunt in usum humane vite, nomine pecunie intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quedam exteriora bona que potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia hujusmodi, que habent aliam rationem appetibilitatis: et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium spectate.

Ad tertium dicendum, quod Glosa ista loqui-

tur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei; potest enim intelligi quod per prohibitionem concupiscentie rerum possessorum, prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentie, que per res possessas haberi possunt.

### ARTICULUS III.

*Utrum avaritia opponatur liberalitati.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud *Matth.*, V : « Beati qui esuriant et sitiunt justitiam, » Chrysostomus dicit, quod « duplex est justitia, una generalis, et alia specialis, cui opponitur avaritia. » Et hoc idem Philosophus dicit in *V Ethic.* Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

(1) Nempe *XVI de Evang.*, super illud *Matth.*, IV, à Satana tentante Christo dictum, cum ostenderet ei omnia regna mundi: *Hec omnia tibi dabo, et cadens adoraveris me.*

2° Le péché d'avarice consiste, avons-nous dit, à dépasser la mesure voulue dans les possessions terrestres. Or cette mesure est fixée par la justice. Donc l'avarice est directement opposée à la justice, et non à la libéralité.

3° La libéralité est une vertu qui tient le milieu entre deux vices contraires, comme on le voit, *Ethic.*, II et IV. Or il n'y a pas pour l'avarice de péché opposé ou contraire, comme on le voit également, *Ethic.*, V. Donc l'avarice n'est pas opposée à la libéralité.

Mais le contraire résulte de ce texte, *Eccli.*, V, 9 : « L'avare n'est jamais rassasié d'argent; et celui qui aime les richesses n'en tirera jamais aucun fruit (1). » Ne pouvoir jamais être rassasié d'argent et s'y attacher d'une manière désordonnée constituent assurément le contraire de la libéralité, puisque cette vertu tient le milieu dans l'appétit des richesses. Donc l'avarice est opposée à la libéralité.

(CONCLUSION. — Si par avarice on entend l'action de prendre ou de retenir un bien d'une manière indue, elle est opposée à la justice; mais si l'on entend par là un amour immodéré des richesses et par là même un vice qui affecte nos sentiments, elle est opposée à la libéralité.)

Ce défaut de mesure que l'avarice implique à l'égard des richesses, on peut le considérer sous un double rapport : dans l'acquisition et la conservation des richesses, d'abord, en tant qu'on dépasse son droit pour augmenter ses possessions, soit en enlevant, soit en retenant le bien d'autrui; et de la sorte ce défaut est opposé à la justice. C'est ainsi que l'entend le prophète, *Ezech.*, XXII, quand il dit : « Ses princes sont au milieu d'elle comme des loups ravisseurs, cherchant à répandre le sang et poursuivant avec avidité un gain inique. » Ce défaut de mesure peut

(1) Le fruit, comme nous l'avons vu ailleurs dans la *Somme*, quand il a été traité spécialement de cet objet, implique quelque chose de final, qui repose et satisfait la volonté. Il n'y a donc pas de fruit, c'est-à-dire pas de repos ni de bonheur dans la possession des richesses, puisque l'argent, d'après l'écriture et les leçons de l'expérience, ne sauroit jamais rassasier notre appétit. L'avare peut remplir ses coffres, mais non son cœur.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritiæ directè opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in II et IV *Ethic.* Sed avaritiæ non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum in V *Etic.* Ergo avaritiæ non opponitur liberalitati.

Sed contra est, quod sicut dicitur *Eccles.*, V, « avarus non implebitur pecuniâ; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis. » Sed non impleri pecuniâ, et inordinatè eas amare, est contrarium liberalitati, que in appetitu di-

vitiarum medium tenet. Ergo avaritiæ opponitur liberalitati.

(CONCLUSIO. — Avaritiæ, quatenus indebitam quandam pecuniarum acceptionem et conservationem importat, justitiæ adversatur; quatenus verò immoderatè quandam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur.)

Respondeo dicendum, quod avaritiæ importat immoderantiam quandam circa divitias, dupliciter. Uno modo, immediatè circa acceptionem et conservationem divitiarum, in qua tum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo; et sic opponitur justitiæ. Et hoc modo accipitur avaritiæ, *Ezech.*, XXII, ubi dicitur : « Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædæ, ad

seulement être considéré dans les sentiments mêmes que les richesses nous inspirent; ainsi quand on a pour les richesses un amour excessif, quand on les désire avec trop d'ardeur ou qu'on y met sa complaisance, sans vouloir cependant enlever le bien d'autrui; et dans ce sens l'avarice est opposée à la libéralité, qui modère ces sortes d'affections. C'est ainsi que l'Apôtre entend l'avarice, II *Corinth.*, IX, 5 : « Qu'ils aient soin que l'aumône que vous avez promis de faire soit toute prête, mais de telle sorte qu'on puisse y voir un don offert par la charité, et non un tribut arraché à l'avarice; » ce qui a lieu, ajoute la Glose, « quand on regrette ce qu'on donne et qu'on donne bien peu (1). »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Saint Jean Chrysostôme et le Philosophe parlent de l'avarice entendue dans le premier sens. Quand il la prend dans le second, Aristote la nomme *illiberalité*.

2<sup>o</sup> La justice détermine, à proprement parler, la mesure qui doit prévaloir à l'acquisition et à la conservation des richesses, au point de vue du devoir légal, c'est-à-dire de telle sorte que l'homme ne prenne ni ne retienne le bien d'autrui. La libéralité fait régner la mesure fixée par la raison dans nos sentiments intérieurs, et, par voie de conséquence, dans l'acquisition, la conservation et l'émission des richesses, en tant que tout cela procède du sentiment intérieur, sans égard au devoir légal, mais par respect pour le devoir moral, lequel est déterminé par la règle qui émane de la raison.

3<sup>o</sup> L'avarice considérée comme étant opposée à la justice n'a pas de péché contraire : car l'avarice consiste alors à posséder plus qu'on ne devrait posséder d'après les principes de la justice; et le contraire de cela c'est posséder moins, ce qui de soi n'est pas une faute, mais plutôt une

(1) Et c'est là, comme on vient de le voir, l'avarice proprement dite. C'est là ce qui en

effundendum sanguinem, et avarè lucra secunda. » Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, puta cum quis nimis amat, vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia, II *ad Cor.*, IX : « Preparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam. » Glossa : « Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent. »

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus *illiberalitatem* (1).

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissionem earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia secundum quod opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justitiam; et huic opponitur *minus habere*, quod non habet ra-

(1) Juxta græcum ἀγαυότητα, ut *Ethic.*, IV, cap. 1, videre est.

peine. En tant qu'elle est opposée à la libéralité, l'avarice a pour vice opposé la prodigalité.

## ARTICLE IV.

*L'avarice est-elle toujours un péché mortel?*

Il paroît que l'avarice est toujours un péché mortel. 1° Nul n'est digne de mort si ce n'est pour une faute mortelle. Or l'avarice rend les hommes dignes de mort; car, après avoir dit, *Rom.*, I, 29 : « Hommes remplis de toutes sortes d'iniquité, de fornication, d'avarice, ... » l'Apôtre ajoute : « Ceux qui commettent ces choses sont dignes de mort. » Donc l'avarice est un péché mortel.

2° Ce qu'il y a de moins grave dans l'avarice, c'est de retenir son propre bien d'une manière désordonnée. Or cela même paroît être un péché mortel; car saint Bazile dit, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois : « Le pain que vous tenez en réserve appartient à celui qui a faim; à celui qui est nu revient la tunique qui vous est inutile; l'argent qui dort dans vos coffres est celui de l'indigent. Vous êtes coupable d'autant d'injustices que vous pourriez répandre de bienfaits. » Mais faire injustice à quelqu'un c'est un péché mortel, puisque cela est opposé à l'amour du prochain. Donc à plus forte raison toute avarice est-elle un péché mortel.

3° Nul n'est frappé de l'aveuglement spirituel si ce n'est pour une faute mortelle, puisqu'elle seule a pour effet de nous ravir la lumière de la grace. Or, d'après saint Jean Chrysostome, ou plutôt d'après l'auteur de l'œuvre inachevée sur saint Matthieu, *Homil.* XV : « L'amour de l'argent est l'aveuglement de l'ame. » Donc l'avarice qui n'est autre chose que l'amour de l'argent est un péché mortel.

fait un péché spécial, ainsi que l'auteur l'a démontré dans la thèse précédente, un péché opposé à la libéralité, ce qui fait l'objet de la thèse actuelle.

tionem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitati oppositum.

## ARTICULUS IV.

*Utrum avaritia semper sit peccatum mortale.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali (2). Sed propter avaritiam homines digni sunt morte; cum enim Apostolus, *ad Rom.*, I, præmisisset : « Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritiâ, etc., » subdit : « Qui talia agunt, digni sunt morte. » Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinatè retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilus : « Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides. Quocirca tot injuriarum, quot exhibere valeres. » Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multò magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed secundum Chrysostomum, « tenebra animæ est pecuniarum cupido. » Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

(1) De his etiam qu. 13, de malo, art. 2.

(2) Sive mors corporalis intelligatur, sive spiritualis de qua nunc potissimum agitur.

Mais ce qui nous montre le contraire, c'est que sur cette parole de l'Apôtre, I *Corinth.*, III : « Si quelqu'un bâtit sur ce fondement... » la Glose dit : « Le bois, le foin, la paille sont employés à cette construction par celui qui pense aux choses du monde et qui se préoccupe de plaire au monde; » ce qui rentre dans le péché d'avarice. Or celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille, ne pèche pas mortellement et ne se rend coupable que d'une faute vénielle; car il est dit de lui : « Il se sauvera, mais comme à travers le feu. » Donc l'avarice n'est parfois qu'un péché véniel (1).

(CONCLUSION. — L'avarice qui est opposée à la justice est un péché mortel, à moins qu'il n'y ait imperfection dans l'acte; mais celle qui est opposée à la libéralité est toujours un péché véniel, pourvu qu'elle ne soit pas opposée en même temps à la charité.)

Nous avons déjà distingué deux sortes d'avarice : l'une contraire à la justice, et celle-là est de sa nature un péché mortel; car l'avarice qui nous porte à prendre ou à retenir injustement le bien d'autrui doit être assimilée sous ce rapport à la rapine ou au vol, que nous avons dit être des péchés mortels, quest. LXVI, art. 6 et 8. Il peut néanmoins arriver que l'avarice, même ainsi comprise, ne soit qu'un péché véniel à raison de l'imperfection de l'acte, conformément à ce que nous avons dit plus haut en parlant du vol. Dans un autre sens, l'avarice est opposée à la libéralité; elle implique alors un amour désordonné des richesses. Si cet amour prend de telles proportions qu'il l'emporte dans notre cœur sur la charité, c'est-à-dire, si par affection pour les richesses on ne craint pas d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain, l'avarice sera encore un péché mortel. Mais si cet amour désordonné ne va pas jusqu'à nous faire

(1) Par la manière même dont la thèse est posée, on voit bien que l'avarice, non-seulement peut être un péché mortel, mais encore l'est le plus souvent. L'auteur se contente de prouver qu'elle ne l'est pas toujours. Cette dernière proposition aroit seule besoin d'être démontrée; la première est, pour ainsi dire, évidente par elle-même.

Sed contra est, quod I *ad Cor.*, III, super illud : « Si quis edificaverit super hoc fundamentum, etc., » dicit Glossa, quod « lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mando; » quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter; de eo enim dicitur quod « salvus erit sic quasi per ignem. » Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

(CONCLUSIO. — Avaritia quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actûs adsit; quæ verò liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 2), avaritia dupliciter dicitur. Uno modo,

secundùm quod opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis injustè accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut suprâ habitum est (qu. 66, art. 6 et 8). Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale, propter imperfectionem actûs, sicut suprâ dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundùm quod opponitur liberalitati; et secundùm hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo in tantum amor divitiarum crescat quod præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat,



préférer la possession des richesses à la divine charité, de telle sorte qu'on ne veuille pas consentir à faire quelque chose contre Dieu ou le prochain, malgré l'affection trop grande néanmoins qu'on a pour les richesses, l'avarice ne sera plus alors qu'un péché véniel (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'avarice n'est rangée parmi les péchés mortels, qu'autant qu'elle en présente le caractère, tel que nous venons de le déterminer.

2<sup>o</sup> Les paroles de saint Basile s'appliquent seulement au cas où la justice légale nous fait un devoir de faire part de nos biens aux pauvres, soit à cause de la nécessité à laquelle ils sont exposés, soit à cause du superflu que nous possédons.

3<sup>o</sup> L'amour des richesses ne frappe notre ame d'aveuglement qu'autant qu'il exclut la lumière de la charité, ce qui a lieu, avons-nous dit, quand cet amour l'emporte sur la divine charité (2).

(1) En théorie, cela est rigoureusement vrai; nous croyons même que dans la pratique l'avarice peut quelquefois n'être qu'un péché véniel. On rencontre, en effet, des âmes sincèrement religieuses, ayant en horreur le péché mortel, et qui néanmoins ont un déplorable attachement, un amour excessif pour les choses terrestres et spécialement pour l'argent. Mais que cette pente est dangereuse! A combien d'illusions ne donne-t-elle pas lieu? Que de fois on a franchi, sans s'en apercevoir, les extrêmes limites au-delà desquelles la charité n'existe plus! L'aveuglement produit par l'amour des richesses n'est pas un mal instantané; il suit un progrès lent, insensible même, si l'on veut, mais continu, et dont la rapidité s'accroît à mesure que la sensibilité morale s'émousse, si bien qu'on est plongé dans les ténèbres, quand on croit posséder la lumière de la vie.

(2) Si donc cet amour des richesses ne l'emporte pas dans notre cœur sur la divine charité, il peut nous faire des blessures plus ou moins graves; mais, avouons-le encore une fois, il ne nous a pas jusque-là dépouillés de la vie spirituelle. Saint Augustin enseigne la même doctrine, *De Fide et oper.*, cap. XVI: « Quand un homme est attaché à ses richesses par une affection trop charnelle, pourvu qu'il ne se livre, afin de les augmenter, à aucune manœuvre frauduleuse ni à aucune sorte de rapines, et pourvu d'ailleurs qu'il ne laisse pas cette affection dominer sur la charité, cet homme parviendra au salut, mais comme en passant à travers le feu. » Rien n'est plus propre que cette dernière expression, tirée, comme on le sait, de l'apôtre saint Paul, à nous faire comprendre les difficultés et les dangers qu'entraîne toujours après lui l'attachement du cœur aux choses de la terre.

ut scilicet homo quamvis superfluo divitiarum et, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus, secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilus lo-

quitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam propriè quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

## ARTICLE V.

*L'avarice est-elle le plus grand des péchés?*

Il paroît que l'avarice est le plus grand des péchés. 1<sup>o</sup> Il est dit, *Eccli.*, X, 9 : « Il n'y a rien de plus criminel qu'un avare; » et plus loin : « rien de plus inique que l'amour de l'argent; car celui qui en est possédé a une ame vénale. » Cicéron dit également, *De offic.*, I : « Rien ne dénote un esprit étroit et une ame basse comme l'amour de l'argent. » Or tout cela rentre dans l'avarice. Donc l'avarice est le plus grand des péchés.

2<sup>o</sup> Un péché est d'autant plus grand qu'il est plus opposé à la charité. Or l'avarice est par-dessus tout opposée à cette vertu; car saint Augustin dit, quest. LXXXIII, 36 : « La cupidité est le poison de la charité. » Donc l'avarice est le plus grand des péchés.

3<sup>o</sup> La gravité d'un péché se manifeste évidemment parce qu'il est incurable; et c'est la raison pour laquelle le péché contre l'Esprit saint est le plus grand de tous. Or l'avarice est un péché inguérissable; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, IV : « La vieillesse, comme toute défaillance, a pour effet de rendre les hommes peu généreux. » Donc l'avarice est le plus grave des péchés.

4<sup>o</sup> L'Apôtre dit, *Ephes.*, V, 5 : « L'avarice est une idolâtrie. » Or, l'idolâtrie est comptée parmi les péchés les plus graves. Donc il doit en être de même de l'avarice.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que l'adultère est un péché plus grave que le vol, comme on le voit, *Prov.*, VI. Or le vol rentre dans l'avarice. Donc l'avarice n'est pas le plus grave des péchés.

## ARTICULUS V.

*Utrum avaritia sit maximum peccatorum.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim *Eccles.*, X : « Avaro nihil est scelestius; » et postea subditur : « Nihil est iniquius quam amare pecuniam; hic enim et animam suam venalem habet. » Et Tullius dicit in I *De officiis* : « Nihil est tam angusti animi, tamque parvi quam amare pecuniam. » Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò magis charitati contrariatur. Sed avaritia maximè contrariatur charitati; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.* (qu. 36), quòd « venenum charitatis est cupi-

ditas. » Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quòd sit incurabile; unde et peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile; unde dicit Philosophus in IV *Ethic.*, quòd « senectus et omnis impotentia illiberales facit (1). » Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit ad *Ephes.*, V, quòd « avaritia est idolorum servitus: » Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed contra est, quòd adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur *Proverb.*, VI. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

(1) Ex quo jam suprâ relatam est, art. 1, argum. 3, ubi defectus appellatur quod hic impotentia, juxta græcum ἀδυναμία.

(CONCLUSION. — L'avarice n'est pas, absolument parlant, le plus grave des péchés, quoiqu'elle présente un profond caractère de difformité morale.)

Tout péché, par cela même qu'il est un mal, consiste dans la corruption ou dans la privation d'un certain bien. Mais en tant qu'il est volontaire, il consiste dans l'appétit même d'un bien. Il y a donc deux ordres qu'on peut établir entre les péchés : l'un se prend du côté du bien que le péché nous fait corrompre ou mépriser ; et plus ce bien est grand, plus le péché est grave. Voilà pourquoi le péché qui est contre Dieu est le plus grave de tous ; après celui-là vient le péché que l'on commet contre la personne même du prochain ; et en troisième ligne seulement le péché qui tombe sur les biens extérieurs servant à l'usage de l'homme ; et c'est ce dernier péché qui est l'acte propre de l'avarice. L'ordre des péchés peut, en second lieu, se prendre du côté du bien auquel notre appétit s'attache d'une manière désordonnée ; et alors moins ce bien est grand, plus il y a de difformité dans le péché ; car il est plus honteux de subir la dépendance d'un bien inférieur que celle d'un bien supérieur. Or le bien qui consiste dans les choses extérieures se trouve au dernier rang des biens humains ; car, il est inférieur au bien du corps (1), lequel à son tour est inférieur au bien de l'âme, infiniment surpassé lui-même par le bien divin. Sous ce rapport le péché d'avarice, en plaçant notre appétit sous la dépendance des choses extérieures, revêt un caractère plus grand de difformité morale. Toutefois, comme la corruption ou la privation du bien est en quelque sorte la raison formelle du péché, tandis que l'attachement à un bien périssable peut en être considéré comme la matière, la gravité du péché doit se prendre beaucoup plus du côté du bien

(1) Par la raison que les biens extérieurs ont pour objet et pour fin le bien même du corps, et que la fin, comme nous l'avons vu plusieurs fois dans notre saint auteur, a toujours une prééminence sur les moyens.

(CONCLUSIO. — Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quanquam magnam habeat deformitatem.)

Respondeo dicendum, quòd omne peccatum, ex hoc ipso quòd est malum, consistit in quadam corruptione sive privatione alicujus boni. In quantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergò ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur ; quod quantò majus est, tantò peccatum gravius est. Et secundùm hoc peccatum quod est contra Deum est gravissimum ; et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quæ sunt ad usum hominis deputatæ ; quod videtur ad avaritiam pertinere.

Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinatè subditur appetitus humanus ; quod quantò minus est, tantò peccatum est deformius : turpius est enim subesse inferiori bono quàm superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona ; est enim minus quàm bonum corporis, quod etiam minus est quàm bonum animæ, quod excedit à bono divino. Et secundùm hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subijcitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile, materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quàm ex parte boni cui subijcitur appetitus. Et ideo

perdu que du côté du bien auquel l'appétit s'attache. Absolument parlant, l'avarice n'est donc pas le plus grand des péchés.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les textes cités considèrent l'avarice sous le rapport du bien qui subjugue notre appétit. Voilà pourquoi il est ajanté, dans celui de l'*Ecclesiastique*, que l'avare « a une ame vénale; » par la raison qu'il expose son ame, c'est-à-dire sa vie, à tous les périls pour l'amour de l'argent. Et voici encore ce qui suit : « Cet homme a répandu dans sa vie ce qu'il avoit de plus intime et de plus cher; » ce qui veut dire qu'il a dédaigné tout cela pour arriver à gagner de l'argent. C'est aussi la pensée de Cicéron quand il dit que cet homme a un esprit étroit, puisqu'il se fait l'esclave de l'argent.

2<sup>o</sup> Saint Augustin parle en cet endroit de la cupidité en général, ou de la cupidité s'appliquant à un bien quelconque, et non de celle que l'on désigne spécialement sous le nom d'avarice; et il est vrai que la cupidité, n'importe le bien temporel qu'elle poursuit, « est le poison de la charité, » quand l'homme méprise le bien divin par suite de l'attachement qu'il a conçu pour les choses temporelles.

3<sup>o</sup> Le péché contre l'Esprit saint est inguérissable d'une manière, et l'avarice d'une autre. Le péché contre l'Esprit saint est inguérissable à raison du mépris qu'il renferme, l'homme qui s'en rend coupable repoussant avec mépris, ou bien la miséricorde, ou bien la justice divine, ou tout autre moyen établi de Dieu pour guérir nos péchés. Et quand un péché est inguérissable de cette manière, on comprend qu'il soit extrêmement grave. Mais l'avarice est inguérissable à cause de l'affaiblissement même de l'avare, affaiblissement qui va toujours croissant d'après les lois de notre nature; et plus un homme se sent affaiblir, plus il cherche un point d'appui dans les choses extérieures; plus aussi par là même il s'an-

dicendum est, quòd avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte homini cui subditur appetitus : unde et in *Eccles.* pro ratione subditur quòd avarus « animam suam habet venalem; » quia videlicet animam suam, id est vitam suam, exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit, « quoniam in vita sua projecit, » id est contempsit, « infima sua, » ut scilicet pecuniam lucraretur (1). Tullius etiam addit hoc esse « angusti animi, » ut scilicet velit pecuniam subijci.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quòd accipitur specialiter pro avaritia. Cupiditas enim cujus-

cumque temporalis boni est « venenum charitatis, » in quantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quòd inhæret bono temporalis.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia. Nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus, nisi quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quod hominis peccata sanantur : et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia verò habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quòd aliquis est magis deficiens, eò magis indiget adminiculo exteriorum rerum; et ideo magis in avaritiam labitur.

(1) Paulus aliter graecè, voluit ex persona loquentis Dei : Quis superbiis terra et cinis? Quoniam in vita projecit infima sua; quasi eset Épipha.

foncé dans l'avarice (1). Qu'un péché soit inguérissable de cette manière, ce n'est pas une preuve de sa gravité; cela montre cependant combien il est dangereux.

4° Si l'on compare l'avarice à l'idolâtrie, c'est qu'il y a réellement entre elles une certaine ressemblance; l'avare se soumet à une créature visible, aussi bien que l'idolâtre. Il faut néanmoins admettre une différence dans cette suggestion : l'idolâtre se soumet à une créature visible en lui rendant le culte divin; et l'avare s'y soumet par l'excès même de sa concupiscentence, s'il ne va pas jusqu'à l'adorer. Il ne suit donc pas rigoureusement de là que l'avarice ait la même gravité que l'idolâtrie (2).

## ARTICLE VI.

*L'avarice est-elle un péché spirituel?*

Il paroît que l'avarice n'est pas un péché spirituel. 1° Les péchés spirituels doivent tomber sur des biens de même nature. Or la matière de l'avarice consiste dans les biens corporels, puisqu'elle a pour objet les richesses extérieures. Donc l'avarice n'est pas un péché spirituel.

2° Le péché spirituel se distingue par opposition du péché charnel. Or l'avarice paroît être un péché de ce dernier genre; car elle provient de la corruption de la chair, comme on le voit dans les vieillards, chez qui l'avarice suit en quelque sorte les progrès de la décadence corporelle. Donc l'avarice n'est pas un péché spirituel.

(1) L'expérience nous apprend, en effet, qu'il y a des vices dont on ne se corrige presque jamais, et qu'on peut regarder comme inguérissables. Ce sont ceux qui accusent ou mieux encore qui produisent un affaiblissement progressif dans nos facultés intellectuelles et morales. Sous ce rapport, il faut placer au premier rang l'avarice, l'impudicité et l'ivrognerie.

(2) Voici comment Innocent III, dans son livre *De Contemptu mundi*, écrit peu de temps avant son élévation au pontificat suprême, entend cette idolâtrie de l'argent : « L'idolâtre est l'esclave d'un vain simulacre; l'avare l'est de son argent. L'un recherche toujours sur ses hommages; l'autre ne travaille pas avec moins de zèle à grossir son trésor. Le premier met son espoir dans son culte; le second dans ses épargnes. Celui-là craindroit de muter l'objet de sa vénération; et celui-ci de toucher à ses coffres. » Saint Jérôme commentant le même

Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idolatriæ per quamdam similitudinem quam habet ad ipsam, quia sicut idolatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idolatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori, immoderatè eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantum habet idolatria.

## ARTICULUS VI.

*Utrum avaritia sit peccatum spirituale.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiae sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiae. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra-omnino dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale; sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus qui propter carnis naturam defectam in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3<sup>o</sup> Le péché charnel est celui qui porte le désordre jusque dans notre corps, selon cette parole de l'Apôtre, I *Corinth.*, VI, 18 : « Celui qui commet la fornication pèche sur son propre corps. » Or l'avarice a pour effet de nous tourmenter d'une manière même corporelle; ce qui fait que saint Jean Chrysostome, à l'occasion du fait rapporté dans l'Évangile, *Marc*, V, et *Matth.*, VIII, assimile l'avare au démoniaque, qui est même tourmenté dans son corps. Donc l'avarice ne semble pas être un péché spirituel.

Mais saint Grégoire, au contraire, *Moral.* XXXI, 3, la compte au nombre des vices spirituels.

(CONCLUSION.— L'avarice étant un péché que l'on accomplit par la joie que l'on prend intérieurement dans les richesses, elle est par là même un vice spirituel.)

Les péchés consistent principalement dans le sentiment intérieur. Or toutes les affections ou passions de l'âme ont pour dernier terme la délectation ou la tristesse, comme on le voit, *Ethic.*, II, 5 (1). Il y a des délectations charnelles, et il y en a de spirituelles. Les délectations charnelles ont le corps pour objet, et telles sont les grossières voluptés des sens; les délectations spirituelles consistent dans la seule appréhension ou perception de l'âme. On appelle donc péchés charnels ceux qui se commettent par une délectation de même nature, et péchés spirituels ceux qui consistent dans une délectation de l'âme, sans que le corps y participe. Et telle est l'avarice; car l'avare se délecte à considérer les richesses dont il est le possesseur. Donc l'avarice est un péché spirituel (2).

texte de saint Paul, avoit dit que « l'avare est comme un dévot en adoration devant l'image gravée sur la monnaie qui compose son trésor. »

(1) Et comme notre saint auteur l'enseigne lui-même dans son remarquable traité des passions, qui figure dans la première partie de la seconde, où sont exposés les principes généraux des actes humains et de la morale chrétienne.

(2) Saint Grégoire, sur l'autorité de qui saint Thomas appuie cette thèse, exprime cette même pensée, en interprétant dans le sens moral cette parole de *Job*, XXXIX : « L'exhorta-

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli, I *ad Cor.*, VI : « Qui fornicatur in corpus suum peccat. » Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus, *Marc.*, V, comparat avarum demoniacum, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI *Moralium* (cap. 3 vel 17), computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

(CONCLUSIO.— Avaritia, cum in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale est.)

Respondeo dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones

animæ sive passiones terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (cap. 5). Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum; delectationes verb spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa verb dicuntur spiritualia, quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et hujusmodi est avaritia; delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum: et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Je réponds aux arguments : 1° L'avarice a sans doute un objet corporel ; mais la délectation qu'elle y cherche n'est pas corporelle ; cette délectation tient à l'âme, puisque l'homme se délecte dans la pensée des richesses qu'il possède. Ce n'est donc pas là un péché charnel. Sous le rapport de l'objet néanmoins, ce péché tient le milieu entre les péchés purement spirituels, qui cherchent dans un objet de même nature une délectation également spirituelle, comme le fait l'orgueil dans une pensée d'élévation ou d'excellence, et les péchés purement charnels, qui cherchent dans un objet absolument corporel une délectation qui ne s'élève pas non plus au-dessus de la matière.

2° Un mouvement est caractérisé ou spécifié d'après le terme auquel il tend, et non d'après le terme dont il s'éloigne. Ainsi donc un vice est appelé charnel parce qu'il tend à une délectation charnelle, et non parce qu'il procède d'un défaut qui affecte la chair (1).

3° Saint Chrysostome établit un rapport entre l'avare et le démoniaque, non qu'il suppose que l'avare est tourmenté dans son corps comme l'étoit le démoniaque, mais en faisant plutôt ressortir une opposition entre l'état de l'un et celui de l'autre : le démoniaque dont il est parlé dans l'Évangile se dépouilloit de ses vêtements, et l'avare au contraire se surcharge de richesses superflues.

tion des chefs et les cris de l'armée.... » Voici les expressions de ce Père : « Les sept vices principaux entraînent après eux une multitude d'autres vices ; et quand ils pénètrent dans un cœur, ils y introduisent cette sorte d'armée qui marche à leur suite. De ces sept vices, cinq sont spirituels, et les deux autres charnels, à savoir la gourmandise et la luxure. »

(1) Quand il s'agit des choses morales et pratiques surtout, ce n'est ni l'objet matériel ni une cause secondaire qui déterminent l'espèce, c'est le but ou la fin. L'avarice a sans doute pour objet matériel une chose physique ou corporelle, l'argent ; elle a de plus pour cause secondaire l'affoiblissement de la chair ; mais son but ou sa fin consiste dans un plaisir que l'âme seule ressent. Il faut donc que l'avarice soit un vice spirituel.

Ad primum ergo dicendum, quòd avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quòd divitias possideat : et ideo non erit peccatum carnale. Ratione autem objecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualement circa objecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam, et vitia purè carnalia, quæ quærunt delectationem purè corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quòd motus recipit

speciem secundùm terminum *ad quem*, non autem secundùm terminum *à quo*. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quòd tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quòd procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quòd Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum ; quia, sicut dæmoniacus ille de quo legitur *Marc.*, V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

## ARTICLE VII

*L'avarice est-elle un péché capital ?*

Il paroît que l'avarice n'est pas un péché capital. 1<sup>o</sup> L'avarice est opposée à la libéralité, comme au milieu dans lequel la vertu consiste, et à la prodigalité, comme à l'autre extrême. Or ni la libéralité n'est une vertu principale, ni la prodigalité un vice capital. Donc l'avarice n'est pas non plus un vice de ce genre.

2<sup>o</sup> Ainsi qu'il a été dit, I, II, quest. LXXXIV, art. 3 et 4, les vices capitaux sont ceux qui tendent vers certaines fins principales, auxquelles sont subordonnées les fins des autres vices. Or cela ne sauroit convenir à l'avarice; car « les richesses ne peuvent pas être considérées comme une fin; on doit plutôt y voir un moyen pour arriver à la fin, » *Ethic.*, I, 5. Donc l'avarice n'est pas un péché capital.

3<sup>o</sup> Saint Grégoire dit, *Moral.* XV, 14 : « L'avarice provient quelquefois de l'orgueil, et d'autres fois de la crainte; les uns, se persuadant que les choses nécessaires à leur entretien vont leur faire défaut, se laissent entraîner à ce vice; et les autres, par un vain désir de paroître plus grands, poursuivent avec une coupable ardeur les biens étrangers. » Donc l'avarice naît des autres vices, plutôt qu'elle ne les engendre elle-même, à la façon des vices capitaux.

Mais saint Grégoire lui-même, *Moral.* XXXI, 17, range, au contraire, l'avarice au nombre des péchés capitaux.

(CONCLUSION. — L'avarice consistant dans le désir immodéré des richesses, désir qui donne naissance à tant d'autres vices, il faut nécessairement qu'elle soit un vice capital.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit à l'endroit indiqué plus haut, un vice

## ARTICULUS VII.

*Utrum avaritia sit vitium capitale.*

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim oppositur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est (1, 2, qu. 84), illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ; quia « divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, » ut dicitur in I *Ethic.* Ergo avaritia non est vitium capitale.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 3; et qu. 8, de malo, art. 1, et qu. 13, art. 3.

3. Præterea, Gregorius dicit, XV *Moral.*, quod « avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore; dum enim quidam defecere sibi ad sumptam necessaria astimant, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potiores videri appetant, ad alienarum rerum ambitum succedantur. » Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI *Moralium* (cap. 81 vel 17, ut jam supra), ponit avaritiam inter vitia capitalia.

(CONCLUSIO. — Cum in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (1, 2, qu. 84, art. 3), vitium capitale



capital est celui d'où proviennent plusieurs autres vices, à raison de la fin qu'il se propose; car cette fin exerçant une grande action sur notre appétit, l'homme qui la poursuit se porte à commettre pour l'atteindre un grand nombre d'actions mauvaises, comme il en feroit de bonnes sous une impulsion analogue, mais contraire. Or la fin que nous appelons le plus, c'est la béatitude ou la félicité, dernière fin de la vie humaine, comme nous l'avons établi, II, III, quest. I, art. 4, 7 et 8. Par conséquent, plus une chose tient de la félicité, plus elle agit avec force sur notre appétit. Mais l'une des conditions de la félicité, c'est qu'elle nous suffise par elle-même; sans cela elle ne satisferoit pas notre appétit, comme doit le faire la dernière fin. Or cette condition, nous croyons surtout la voir dans les richesses, comme le remarque Boece, *De consol.*, III, Pros. 3. Et le Philosophe en indique la raison quand il dit, *Ethic.*, V : « La monnoie nous sert comme de caution pour acquérir un objet quelconque. » L'Écriture dit aussi, *Eccles.*, X, 16 : « Tout obéit à l'argent. » Voilà pourquoi l'avarice, qui consiste surtout dans l'amour de l'argent, est un péché capital (1).

Je réponds aux arguments : 1° Une vertu tire sa perfection de sa conformité avec la raison; et le vice tire la sienne de sa conformité avec l'inclination de l'appétit sensitif. Or la raison et l'appétit sensitif ne rentrent pas dans le même genre, comme causes principales. Il n'est donc pas nécessaire qu'un vice principal soit opposé à une vertu principale. Ainsi donc, bien que la libéralité ne soit pas une vertu principale,

(1) On ne sauroit nier que l'avarice, soit par la nature de son objet, soit par la force et l'étendue de son action sur l'ame humaine, ne produise un grand nombre de désordres et de péchés. A combien de manœuvres n'a-t-elle pas recours, quels sont les moyens devant lesquels elle recule, quels ressorts ne met-elle pas en jeu, pour arriver à se satisfaire? Le poëte latin n'a-t-il pas magnifiquement traduit une vérité d'expérience, quand il a dit : « Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames? » Ce n'est pas aujourd'hui du moins qu'on pourroit contester à l'avarice, à cette « soif sacrilège de l'or », le titre de péché capital! Ne suffit-il pas de jeter un coup d'œil sur notre époque, pour avoir le commentaire le plus éloquent de la parole de nos Livres saints citée par notre auteur : « Tout obéit à l'argent? » N'est-ce pas là le grand resset de notre société?

dicatur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda, vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo vel felicitas, qui est ultimus finis humane vite, ut supra habitum est (1, 2, qu. 1, art. 4, 7 et 8). Et ideo, quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut ait per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in III *De consolati.* (Prosâ III). Cujus ratio est,

quia sicut Philosophus dicit in V *Ethicor.*, « denario utimur quasi fidejussore ad omnia habenda. » Et *Eccles.*, X, dicitur quod « pecunie obediunt omnia. » Et ideo avaritia, que consistit in appetitu pecunie, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus : et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad princ-

comme ne se rapportant pas à un bien principal de la raison, l'avarice est néanmoins un vice principal, parce qu'il s'applique à l'argent, et que l'argent occupe un rang principal parmi les biens extérieurs et sensibles; ainsi que nous l'avons déjà prouvé. La prodigalité ne se rapporte pas non plus à une fin qui exerce une grande action sur notre appétit, puisqu'elle paroît plutôt tenir à un défaut de la raison, ce qui fait dire au Philosophe, IV, 3 : « Le prodigue est plutôt un homme vain ou fou, qu'un homme méchant. »

2<sup>o</sup> L'argent est sans doute une chose qui se rapporte à une autre, comme à sa fin; mais, à raison de son utilité, qui s'étend à l'acquisition de tous les biens sensibles, il semble renfermer virtuellement tous ces biens. C'est ce qui lui donne une certaine ressemblance avec la félicité, comme nous l'avons déjà dit.

3<sup>o</sup> Rien n'empêche qu'un vice capital ne dérive lui-même de quelques autres, ainsi qu'on l'a vu, quest. XXVI, art. 4; il suffit qu'à son tour il donne ordinairement naissance à d'autres vices.

#### ARTICLE VIII.

*La trahison, la fraude, les tromperies, les parjures, l'inquiétude, la violence et la dureté opposée à la miséricorde, sont-ils engendrés par l'avarice?*

Il paroît que les vices énumérés ne sont pas engendrés par l'avarice.

1<sup>o</sup> L'avarice est opposée à la libéralité, avons-nous dit. Or la trahison, la fraude et les tromperies sont opposées à la prudence, les parjures à la religion, l'inquiétude à l'espérance ou à la charité, puisque celle-ci trouve son repos dans l'objet aimé; la violence à la justice, et la dureté à la miséricorde. Donc ces différents vices n'émanent pas de l'avarice.

2<sup>o</sup> La trahison, le dol et les tromperies tendent au même but, qui est

pale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dictâ. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis; unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quod « prodigus magis dicitur vanus quam malus. »

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; in quantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, ut dictum est (qu. 26, art. 4, ad 2), dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

#### ARTICULUS VIII.

*Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filii.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiæ filii, quæ dicuntur, scilicet « proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio. » Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3). *Proditio* autem, *fraus* et *fallacia* opponuntur prudentiæ, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei vel charitati, quæ quiescit in amato; *violentia* opponuntur justitiæ, *obduratio* misericordiam. Ergo hujusmodi vitia nos pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi

de tromper le prochain. Donc on ne doit pas y voir des effets divers de l'avarice.

3° Les effets de l'avarice sont au nombre de neuf, d'après saint Isidore, à savoir, « le mensonge, la fraude, le vol, le parjure, le désir d'un gain honteux, les faux témoignages, la violence, l'inhumanité et la rapacité. » Donc la première énumération est incomplète.

4° Il est bien des genres de vices que le Philosophe, *Ethic.*, IV, fait émaner de l'avarice, qu'il appelle *illiberalité*; à savoir, « la parcimonie, la tenacité, la minutie, la lésinerie, les opérations équivoques, les gains honteux, l'usure, le jeu, l'habitude de dépouiller les morts, les brigandages. » Donc il paroît que l'énumération donnée plus haut est incomplète.

5° Ce sont surtout les tyrans qui exercent des violences à l'égard de leurs sujets. Or le Philosophe dit au même endroit : « On n'applique jamais le nom d'avare aux tyrans qui désolent les cités et dépouillent les lieux saints. » Donc la violence ne naît pas de l'avarice.

Mais c'est dans saint Grégoire, *Moral.* XXXI, 17, que nous avons puisé notre énumération.

(CONCLUSION. — La trahison, la fraude, les tromperies, les parjures, l'inquiétude, la violence et la dureté opposée à la miséricorde, sont engendrés par l'avarice, comme se rapportant à une fin commune.)

L'avarice est censée engendrer les vices qui proviennent d'elle, surtout à raison de la fin. Or comme l'avarice est un amour immodéré des richesses, elle tombe dans deux sortes d'excès : elle commet l'un par sa tenacité à retenir ce qu'elle possède; et de là provient la dureté opposée à la miséricorde, par la raison que le cœur de l'avare demeure inaccessible à ce dernier sentiment, et n'use pas de ses richesses pour venir au secours des malheureux. Le second excès où l'avarice tombe, c'est son empressement à acquérir. Et sous ce rapport encore, elle peut être con-

deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversæ filie avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus ponit novem filias, quæ sunt « mendacium, fraus, furtum, perjurium et tarpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. » Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficientis.

4. Præterea, Philosophus, IV *Ethic.*, ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat « illiberalitatem, videlicet parcus, tenaces, cumini sectores, cimbrices, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. » Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficientis.

5. Præterea, tyranni maximè violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem,

quod « tyrannos qui civitates desolantes, et sacra prædantes, non dicimus illiberales, » id est avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI *Moralium* (cap. 31 vel 17, ut jam supra), assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

Respondeo dicendum, quod filie avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipuè secundùm appetitum finis. Quia verò avaritia est superfluous amor habendi divitias, in duobus excedit. Primò enim superabundat in retinendo; et ex hac parte oritur ex avaritia « obduratio contra misericordiam, » quia scilicet cor ejus misericordiâ non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundò, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo : et secun-

sidérée sous un double aspect : dans le sentiment intérieur, d'abord ; et c'est ainsi que l'inquiétude naît de l'avarice, celle-ci inspirant à l'homme une sollicitude et des soins superflus, d'après cette parole, *Ecclé.*, V, 9 : « L'avarice n'est jamais rassasié d'argent. » On peut la considérer ensuite dans ses effets ou dans ses actes extérieurs ; et sous ce rapport, on la voit acquérir le bien d'autrui, tantôt par la force, ce qui revient à la violence, tantôt par la ruse ; et si la ruse s'exerce par la parole, il y aura tromperie simplement, et parjure quand on ajoute le serment au mensonge ; si la ruse s'exerce par des actions, il y aura fraude quand elle tombe sur les choses, et trahison quand elle s'attaque aux personnes, comme on le voit par l'exemple de Judas, qui trahit le Sauveur par avarice (†).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il n'est pas nécessaire que les vices engendrés par un péché capital rentrent dans le même genre ; car les vices appartenant à un genre peuvent se rapporter à la fin d'un autre ; il ne faut pas confondre les vices engendrés par un péché avec les espèces que ce péché comprend.

2<sup>o</sup> Ces trois choses doivent être distinguées, comme on l'a vu dans le corps de l'article.

3<sup>o</sup> Les neuf choses dont il est ici question peuvent être ramenées aux sept énumérées plus haut ; le mensonge et le faux témoignage sont compris dans les tromperies, le faux témoignage n'étant qu'une espèce particulière de mensonge, tout comme le vol est une espèce de fraude, ce qui fait qu'il rentre dans celle-ci. Le désir d'un gain honteux rentre dans l'inquiétude ; la rapacité, dans la violence, dont elle forme une espèce ; et l'inhumanité n'est pas autre chose que la dureté opposée à la miséricorde.

(†) Un passage de saint Léon, pape, au sujet de la prévarication et de la trahison de Judas, passage que nous lisons dans le neuvième sermon du grand docteur, sur la Passion de Jésus-Christ, confirme si bien la doctrine exposée dans cet article et les précédents, que nous croyons devoir au moins en citer quelques traits : « L'impie Judas aime mieux être le ministre

dōm hoc avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod est in affectu, et sic ex avaritia oritur *inquietudo*, in quantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas ; « avarus enim non implebitur pecuniā, » ut dicitur *Ecclé.*, V. Alio modo potest considerari in effectu, et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violētia*, quandoque autem dolo ; qui quidem si fiat in verbo, erit *fallacia*, quantum ad simplex verbum, *perjurium* autem, si addatur confirmatio juramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic in quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet

filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis ; aliud est enim « peccatum habere filias, et peccatum habere species. »

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illa novem redeuntur ad septem : nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia ; falsum enim testimonium est quedam specificatio mendacii, sicut furtum est quedam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem ; rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus ; inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

4° Aristote énumère les espèces plutôt que les filles de l'avarice. On appelle un homme avare, parce qu'il ne donne pas; s'il donne peu on l'appelle parcimonieux; s'il ne donne rien du tout, c'est un tenace; s'il ne donne qu'avec une extrême difficulté, il lésine, et, suivant l'expression grecque, il partage ou il vend une feuille de cumin (1), ce qui montre la peine qu'il prend à de petites choses. On appelle encore un homme avare à raison de son empressement à acquérir, et cela de deux manières: d'abord, en faisant des gains honteux, soit parce qu'il se livre à des occupations méprisables et serviles pour en tirer un gain sordide, soit parce qu'il gagne de l'argent au moyen d'actions criminelles, ou d'un commerce infâme quelconque, soit même parce qu'il fait un grand travail pour arriver à gagner peu de chose. Ces gains peuvent, en second lieu, être entachés d'injustice; c'est ce qui a lieu de la part de ceux qui dépouillent les vivants et de ceux qui dépouillent les morts; cette injustice peut encore se glisser dans le jeu, et c'est une manière de dépouiller les amis.

5° La libéralité s'applique à des sommes d'argent peu considérables, tout comme l'avarice. Voilà pourquoi les tyrans qui par la violence commettent de grandes spoliations, ne sont pas précisément appelés hommes d'avarice; c'est l'injustice qui caractérise leurs actes.

du diable que l'apôtre du Christ. Ce disciple infidèle ne céda pas, comme les autres, au trouble de la peur; il se laisse entraîner par l'amour de l'argent. Voyez quels fruits amers produit cette racine de l'avarice, que l'Apôtre appelle avec raison la source de tous les maux. En effet, nul péché n'est commis, qui ne provienne de la cupidité; et tout appétit illicite émanant de cette cause est une maladie. Toute autre affection est peu de chose en comparaison de l'amour de l'argent; et l'ame qui en est possédée n'hésiteroit pas à se vendre elle-même, sans trop regarder au prix. Il arrive même qu'il n'y a plus aucun vestige de la justice dans un cœur dont l'avarice a fait son séjour. Enivré de ce poison, le perfide Judas court tête baissée vers un gain sordide et se trouve pris dans le lacet de la mort. Il fut si stupidement impie qu'il vendit pour trente deniers son Seigneur et son Maître. » La fin malheureuse de Judas nous montre bien toute la portée d'une observation de saint Thomas, quand il dit que l'avarice est prêt à répandre ses entrailles pour satisfaire ses desirs insensés.

(1) Tel est le sens du mot grec, littéralement traduit par notre saint auteur, et que nous avons cru pouvoir rendre dans l'objection par lésinerie, sauf à donner ainsi sa primitive valeur dans la réponse. L'Évangile, comme on le sait, emploie la même expression dans un sens analogue, ce qui prouve qu'elle étoit proverbiale dans l'antiquité.

Ad quartum dicendum, quod ista que ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritie species magis quam filiar; potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando; et si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *fenax*; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo; et hoc dupliciter. Uno modo, quia turpiter lucratur, vel « vim et servilia opera exercendo per illi-

berales operationes, » vel quia « de aliquibus viliosis actibus lucratur, » sicut de meretricio, vel de aliquo hujusmodi; vel quia « lucratur parva cum magna labore. » Alio modo, quia injustè lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut *latrones*, vel « mortuos spoliando, » vel « amicis auferendo, » sicut *alcatores*.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

## QUESTION CXIX.

## De la prodigalité.

Sur la prodigalité, dont nous avons maintenant à parler, on demande trois choses : 1<sup>o</sup> La prodigalité est-elle opposée à l'avarice ? 2<sup>o</sup> La prodigalité est-elle un péché ? 3<sup>o</sup> Est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

## ARTICLE I.

*La prodigalité est-elle opposée à l'avarice ?*

Il paroît que la prodigalité n'est pas opposée à l'avarice. 1<sup>o</sup> Les opposés ou les contraires ne peuvent pas se trouver à la fois dans le même sujet. Or il y a des hommes qui sont en même temps prodigues et avares. Donc la prodigalité n'est pas opposée à l'avarice.

2<sup>o</sup> Les contraires portent sur le même objet. Or l'avarice, en tant qu'elle est contraire à la libéralité, porte sur certaines passions qui attachent l'homme à l'argent ; tandis que la prodigalité ne semble pas porter sur les passions de l'ame, elle ne suppose aucune affection à l'égard de l'argent, ni rien de semblable. Donc la prodigalité n'est pas opposée à l'avarice.

3<sup>o</sup> C'est de sa fin principalement que le péché tire son espèce, comme il a été démontré, I, II, quest. LXXII, art. 3. Or la prodigalité semble toujours se proposer une fin illicite ; c'est pour un mal qu'elle répand ses richesses, mais surtout pour les voluptés ; d'où vient qu'il est dit de l'enfant prodigue, *Luc*, XV : « Il dissipa tout son bien en vivant dans la luxure. » Donc il paroît que la prodigalité est plutôt opposée à la tempérance et à l'insensibilité qu'à la libéralité et à l'avarice.

## QUESTIO CXIX.

*De prodigalitate, in tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de prodigalitate.

Et circa hoc queruntur tria : 1<sup>o</sup> Utrum prodigalitas avaritiæ opponatur. 2<sup>o</sup> Utrum prodigalitas sit peccatum. 3<sup>o</sup> Utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

## ARTICULUS I.

*Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est

circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam ; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut supra habitum est (1, 2, qu. 72, art. 3). Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipue propter voluptates ; unde et *Luc.*, XV, dicitur de filio prodigo, quod « dissipavit substantiam suam, luxuriosè vivendo. » Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati, quam avaritiæ et liberalitati.

(1) De his etiam suprâ, qu. 118, art. 3, ad. 3.

Mais le Philosophe dit, au contraire, *Ethic.*, II et IV, que la prodigalité est opposée à la libéralité en même temps qu'à l'*illibéralité*, c'est-à-dire à l'avarice.

(CONCLUSION. — La prodigalité est opposée à l'avarice, soit parce qu'elle donne avec excès, soit parce qu'elle est en défaut quand il s'agit de garder ou d'acquérir.)

Dans les choses morales, l'opposition des vices entre eux, ou d'un vice avec une vertu, se considère d'après l'excès ou le défaut. Or l'avarice et la prodigalité diffèrent entre elles, sous divers rapports, et par excès et par défaut : en ce qui regarde l'amour des richesses, l'avare tombe dans l'excès, les aimant plus qu'il ne devrait, et le prodigue est en défaut puisqu'il n'en a pas même le soin qu'il devrait en avoir. Concernant les biens extérieurs, la prodigalité donne avec excès, et se trouve par là même en défaut pour le soin de garder ou d'acquérir ; et l'avarice, au contraire, est en défaut quand il s'agit de donner, et tombe dans l'excès quand il s'agit d'acquérir ou de garder. Il est donc bien évident que la prodigalité est opposée à l'avarice.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Rien n'empêche qu'une même chose ne réunisse les contraires sous différents rapports. Mais une chose est dénommée et caractérisée par ce qu'il a de principal en elle. Et comme dans la libéralité, vertu qui tient le milieu entre deux excès, ce qu'il y a de principal est l'action de donner, à laquelle se rapportent celles d'acquérir et de retenir ; il en est de même dans l'avarice et la prodigalité, c'est l'action de donner qui se présente naturellement à l'esprit quand il s'agit de les apprécier. Ainsi celui qui donne avec excès est appelé prodigue ; et celui qui fait défaut dans cette même action, c'est un avare. Or il arrive parfois qu'un homme tombe dans ce dernier défaut, sans néanmoins tomber dans l'excès quand il s'agit d'acquérir, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, IV. Il peut également arriver qu'un homme donne avec excès, méritant ainsi le nom de prodigue, et qu'il tombe en même

Sed contra est, quòd Philosophus in II et in IV *Ethic.*, ponit prodigalitatē oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc *avaritiam* dicimus.

(CONCLUSIO. — Prodigalitas, tam secundum excessum in dando, quàm secundum defectum in retinendo et acquirendo, est *avaritiam* opposita.)

Respondet dicendum, quòd in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem, secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem *avaritia* et *prodigalitas* secundum superabundantiam et defectum diversimodè : nam in affectione divitiarum *avarus* superabundat, plus debito eas diligens ; *prodigus* autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora verò ad prodigalitatē pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo ; ad *avaritiam*

autem pertinet è contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quòd prodigalitas *avaritiæ* opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet ei em inesse opposita secundum diversa ; ab illo enim aliquis magis denominatur, quòd inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur, ita etiam *avaritia* et *prodigalitas* præcipuè attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*, qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quòd aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ubi supra). Similiter etiam contingit quòd aliquis excedat in dando,

temps dans un excès contraire en travaillant à acquérir; ce à quoi il peut être poussé, d'un côté, par la nécessité, l'excès de ses largesses épuisant rapidement ses ressources, et, d'un autre côté, par le désordre même de son esprit; car n'ayant aucun bon motif dans ses dons et faisant en quelque sorte mépris de la vertu, il veut acquérir, n'importe à quelle source et par quels moyens. Ce n'est donc pas sous le même rapport qu'il est en même temps prodigue et avare.

2<sup>o</sup> La prodigalité elle-même a un rapport avec la passion de l'argent, rapport qui s'étend non par excès, mais par défaut.

3<sup>o</sup> L'excès où tombent les prodiges dans leurs dons n'a pas toujours pour objet les voluptés que recherche l'intempérance; parfois, c'est que tout simplement leurs dispositions sont telles qu'ils n'ont aucun souci de l'argent, et parfois ils le dissipent pour d'autres objets. Le plus souvent néanmoins ils tombent dans l'intempérance, soit parce que s'habituant à faire des dépenses superflues sur tout le reste, ils ne craignent pas d'en faire aussi pour les voluptés, auxquelles ne les portent que trop les penchants de la nature; soit parce que ne cherchant plus leur plaisir dans le bien de la vertu, ils se portent vers les plaisirs des sens. De là vient cette remarque du Philosophe, *Ethic.*, IV, 3 : « Beaucoup de prodiges sont des hommes intempérants (1). »

(1) Sous ce rapport, la prodigalité sembleroit plutôt contraire à la tempérance qu'à la justice. Mais cette opposition n'a lieu que d'une manière médiante ou par voie de conséquence. Ce n'est pas la prodigalité, c'est le but où tend le prodigue, en se faisant de ses largesses un moyen pour satisfaire ses mauvaises passions, qui est contraire à la tempérance; et s'il se laisse entraîner à de criminelles voluptés parce qu'il ne goûte plus le noble plaisir de la vertu, son intempérance présente encore une liaison moins intime avec sa prodigalité; c'est un abîme où le prodigue va tomber, sans que ce soit là l'objet d'une volonté préalable et formelle. Par elle-même, la prodigalité se trouve opposée à l'avarice, comme un extrême l'est à l'autre extrême; et ces deux vices sont opposés, mais en sens contraire, à la libéralité, qui tient le milieu propre à la vertu. Or, comme la libéralité est une vertu subordonnée à la justice, ainsi que nous l'avons vu plus haut, les deux vices que nous venons de nommer ont un vrai caractère d'opposition avec la justice elle-même. Il seroit aisé de montrer qu'ils conduisent trop souvent, l'un et l'autre, à des sentiments ou même à des actes contraires à cette vertu, comme saint Thomas l'a plus d'une fois insinué.

et ex hoc est prodigus, et simul cum hoc accedat in accipiendo; vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona: unde cogitur indebitè acquirere, quod pertinet ad avaritiam, vel etiam propter animi inordinationem; dum enim non dat propter bonum, quasi contemptà virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat. Et non secundùm idem est prodigus et avarus. Ad secundum dicendum, quòd prodigalitas attenditur circa passiones pecunie, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quòd prodigi non sem-

per abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia, sed quandoque quidem ex eo quòd taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis impendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, querunt sibi corporales delectationes. Et inde est quòd Philosophus in IV *Ethic.* dicit, quòd « multi prodigorum sunt intemperati (1). »

(1) Ex græco ἀνδραγατοί, vel etiam ἀνομοί, ut cap. 3, græco-lat., videtur esse, vel in antiquis cap. 4, et apud S. Thomam lect. 4.



## ARTICLE II.

*La prodigalité est-elle un péché?*

Il paroît que la prodigalité n'est pas un péché. 1° L'Apôtre dit, II *Tim.*, ult., 10 : « La racine de tous les maux c'est la cupidité. » Mais la cupidité n'est pas du moins la racine de la prodigalité, puisque celle-ci est son contraire. Donc la prodigalité n'est pas un péché.

2° Le même Apôtre dit, *Ibid.*, 17 : « Commande aux riches de ce siècle de donner avec facilité, de faire part de leurs biens aux autres. » Mais c'est là ce que font éminemment les prodigues. Donc la prodigalité n'est pas un péché.

3° Le propre de la prodigalité, c'est de donner avec abondance, et d'être au contraire en défaut pour ce qui regarde la sollicitude des richesses. Mais c'est là aussi le propre des hommes parfaits; de ceux qui accomplissent ces paroles du Sauveur, *Matth.*, VI, 34 : « Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain; » et *ibid.*, XIX, 21 : « Vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » Donc la prodigalité n'est pas un péché.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que l'Enfant prodigue est blâmé dans l'Évangile à raison de sa prodigalité, *Luc*, XVI (1).

(CONCLUSION. — La prodigalité étant opposée à une vertu, c'est-à-dire à la libéralité, il faut nécessairement qu'elle soit un péché.)

Ainsi que nous venons de le dire, la prodigalité est opposée à l'avarice

(1) La qualification même donnée par toute la tradition chrétienne à ce jeune homme que l'Évangile nous montre comme le type effrayant des passions de la jeunesse, est une preuve évidente de cette espèce de réprobation qui s'attache à la prodigalité. Saint Augustin dans ses *Questions sur l'Évangile*, II, 33, signale la prodigalité comme la première cause des désordres honteux et de la profonde misère où ce jeune homme est entraîné. « La vie luxurieuse, dit-il, est désignée avec raison sous le nom de vie prodigue; on aime d'abord à dépenser ses biens sans contrainte, on secoue le joug de l'autorité, on se répand soi-même au dehors, on s'attache aux choses extérieures, et l'homme intérieur est bientôt dans un déplorable abandon.... »

## ARTICULUS II.

*Utrum prodigalitas sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, I ad *Timoth.*, ult. : « Radix omnium malorum est cupiditas. » Sed non est radix prodigalitatís, que ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus, I ad *Timoth.*, ult., dicit : « Divites hujus sæculi percipiunt facile tribuere, communicare. » Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit, *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse in crastinum; » et *Matth.*, XIX : « Vende omnia que habes, et da pauperibus. » Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est, quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, *Luc.*, XVI.

(CONCLUSIO. — Cum virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessarii peccatum.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est

comme l'excès est opposé au défaut ; et le milieu dans lequel la vertu consiste est également détruit par chacun de ces deux extrêmes. Or une chose n'est vicieuse, ou bien ne constitue un péché, que parce qu'elle détruit le bien de la vertu. Il suit donc évidemment de là que la prodigalité est un péché.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Quelques-uns entendent cette parole de l'Apôtre, non précisément de la cupidité actuelle, mais bien d'une certaine cupidité habituelle, qui n'est autre chose que le foyer même de la concupiscence, d'où proviennent tous les péchés. D'autres pensent que l'Apôtre parle en cet endroit de la cupidité en général, en tant qu'elle s'applique à un bien quelconque. Dans ce sens, il est manifeste que la prodigalité elle-même naît de la cupidité ; car, que veut le prodigue dans les dons qu'il répand ? Acquérir d'une manière désordonnée un bien temporel, plaire aux autres, ou du moins satisfaire sa propre volonté. Mais, à bien considérer le texte de l'Apôtre, on voit qu'il parle à la lettre de la cupidité des richesses, puisqu'il venoit de dire : « Ceux qui aspirent à devenir riches.... (1). » Voilà pourquoi il est dit que l'avarice est la racine de tous les maux, non que tous les maux naissent réellement de l'avarice, mais parce qu'il n'en n'est aucun qui ne provienne quelquefois de cette source. De telle sorte que la prodigalité elle-même peut naître de l'avarice; ce qui a lieu, par exemple, quand un homme prodigue ses dons dans le but de capter la faveur des autres et de leur soutirer plus tard de plus grandes richesses.

2<sup>o</sup> L'Apôtre veut qu'on apprenne aux riches à donner avec facilité et à faire part de leurs biens, mais d'une manière conforme à la raison ; ce que ne font pas les prodigues, puisque le Philosophe a pu dire d'eux,

(1) Si l'on s'en rapporte au texte grec, on ne sauroit douter que ce soit là le véritable sens de ce texte, puisque la cupidité dont il y est parlé est rendue par le mot *φιλαργυρία*. Saint Augustin, qui adopte cette interprétation, fait néanmoins remarquer que l'Apôtre désigne ici le genre par l'espèce, toute cupidité par une cupidité particulière; observation qui se rapproche bien de la pensée de saint Thomas dans cette réponse.

(art. 1), prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectûs. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur; ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonam virtutem. Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii verò dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni. Et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur; prodigus enim aliquod bonum temporale capit consequi inordi-

natè, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis rectè consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam supra præmiserat: « Qui volunt divites fieri, etc. : » et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriuntur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodigè multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, à quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet divites ut facilè tribuant, et communicent sua secundum quod oportet; quod non faciunt prodigi, quia, ut Philosophus dicit in

*Ethic.*, IV : « Leurs dons ne sont ni bons en eux-mêmes, ni faits en vue d'un bien et d'une manière conforme à la raison ; ils donnent quelquefois beaucoup à des gens qui devraient être dans la pauvreté, à des histrions ou à des adulateurs, et ils ne donnent rien aux gens de bien (1). »

3° L'excès que la prodigalité implique ne se mesure pas précisément ni principalement à la grandeur des dons, mais plutôt à la disproportion qu'il présente avec ce qui devrait être ; aussi l'homme libéral donne-t-il quelquefois plus que le prodigue, si cela est nécessaire. D'où il faut conclure que ceux qui donnent tous leurs biens afin de suivre Jésus-Christ, et qui se dépouillent ainsi de toute sollicitude au sujet des choses temporelles, ceux-là ne sont pas des prodigues, mais des hommes d'une libéralité parfaite.

## ARTICLE III.

*La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice?*

Il paroît que la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice. 1° Par l'avarice nous nuisons au prochain en ne lui faisant point part de nos biens, par la prodigalité nous nous nuisons à nous-mêmes ; car le Philosophe dit, *Ethic.*, IV : « Dissiper les biens qui nous font vivre, c'est  $\alpha$  quelque sorte se perdre soi-même. » Or se nuire à soi-même est un plus grave péché que de nuire aux autres, selon cette parole, *Eccli.*, XIV, 5 : « Celui qui est méchant pour lui-même, pour qui sera-t-il bon ? » La prodigalité est donc un péché plus grave que l'avarice.

(1) Il y a des siècles prodigues, tout comme il y a des hommes prodigues. Ces siècles sont marqués par l'affaiblissement de la raison, aussi bien que par celui de la foi. C'est alors que l'on voit se produire dans toute son extension, dans sa plus insolente nudité, le phénomène dont parle ici le Philosophe. Les histrions, les danseuses et les adulateurs sont plus largement rémunérés que les hommes d'état ; et si les hommes d'état veulent arriver au même degré d'opulence, ils ne le peuvent qu'à la condition de se faire adulateurs ou même histrions.

IV *Ethic.*, « donationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratiâ, neque secundum quod oportet ; sed quandoque dant multa illis quos oportet pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil dant. »

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatæ non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet ; unde quandoque liberalis majora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removeant, non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

## ARTICULUS III.

*Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat, per prodigalitem autem quis sibi ipsi nocet ; dicit enim Philosophus, IV *Ethic.*, quod « corruptio divitiarum per quas homo vivit, est quedam ipsius esse perditio (1). » Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud *Eccl.*, XIV : « Qui sibi nequam est, cui bonus erit ? » Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

(1) Juxta græcum τὸν ἑἷ, ut habetur cap. 1, paulò post principium, ubi additur quod fit et substantiæ vel essentiæ corruptio (κόσιας φθορὰ). Unde prodigus, græcè ἄσωτος, quasi dicatur inservatus qui per seipsum perit, aut in ruinam et perniciem sui tendit.

2<sup>o</sup> Un désordre qui se trouve allié avec une disposition louable en devient moins vicieux. Or le désordre de l'avarice se trouve quelquefois lié à une semblable disposition, comme on le voit dans ceux qui ne veulent pas dépenser leurs biens pour n'être pas tentés de prendre celui des autres. Le désordre inhérent à la prodigalité est au contraire accompagné d'une disposition blâmable; ce qui fait que nous attribuons la prodigalité aux hommes plongés dans l'intempérance, comme le remarque Aristote, *Ethic.*, IV. Donc la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice.

3<sup>o</sup> La prudence est la principale des vertus morales, comme il a été démontré, quest. XVI, art. 1, et plus haut, I, II, quest. XXI, art. 2. Or la prodigalité a plus d'opposition avec la prudence que l'avarice; car il est écrit, *Prov.*, XXI, 20 : « Il y a un trésor précieux et de l'huile dans la demeure du juste; mais l'homme imprudent dissipera tout cela; » et le Philosophe dit dans le livre que nous venons de citer : « Il n'appartient qu'à l'insensé de donner avec profusion et de ne rien recevoir. » Donc la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice.

Mais le Philosophe dit encore au même endroit : « Le prodigue paroît bien meilleur que l'avare. »

(CONCLUSION. — La prodigalité s'éloigne de la libéralité beaucoup moins que l'avarice, elle tourne de plus à l'avantage des autres, elle est enfin plus facile à guérir; d'où il faut conclure que la prodigalité est un moindre péché que l'avarice.)

Si l'on considère la prodigalité en elle-même, on devra y reconnoître un moindre péché que dans l'avarice; et cela pour trois raisons : la première, c'est que l'avarice s'éloigne beaucoup plus de la vertu contraire, puisqu'il appartient beaucoup plus à la libéralité de donner que de prendre ou de retenir; et le prodigue excède en cela, tandis que l'avare

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui volunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere. Prodigalitatæ autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut supra). Ergo prodigalitas est gravior peccatum quàm avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est (1). Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quàm avaritiæ; dicitur enim *Proverb.*, XXI : « The-saurus laudabilis, et oleum in habitaculo justî; sed imprudens homo dissipabit illud. » Et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « insipientis

est superabundanter dare, et non accipere. » Ergo prodigalitas est gravior peccatum quàm avaritia.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « prodigus multò videtur melior liberali. »

(CONCLUSIO. — Cùm prodigus minus quàm avarus à liberali distet, et multis prosit, ac facilius à vitio sit sanabilis, sequitur hinc quòd prodigalitas minus peccatum sit quàm avaritia.)

Respondeo dicendum, quòd prodigalitas secundùm se considerata minus peccatum est quàm avaritia; et hoc triplici ratione. Primò quidem, quia avaritia magis differt à virtute opposita; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quàm accipere vel retinere, in quo superabundat avarus.

(1) Tum in hac ipsa parte, qu. 16, art. 1, ad 1; tum jam priùs 1, 2, qu. 61, art. 2, ad 1.

excède en ceci. La seconde raison, c'est que la prodigalité tourne au bien des autres, c'est-à-dire de ceux à qui l'on donne, tandis que l'avare n'est utile à personne, pas même à lui, comme il est dit, *Ethic.*, IV. Enfin la prodigalité est un mal facile à guérir, soit parce que l'âge y met ordre à mesure qu'on avance vers la vieillesse naturellement ennemie de la prodigalité, soit parce qu'elle conduit aisément à l'indigence à force de dissiper ses biens, et qu'une fois réduit à cet état l'homme se trouve guéri de la prodigalité, soit enfin parce qu'on la ramène facilement à la vertu, à cause de la ressemblance qu'elle a avec elle (1). L'avarice, au contraire, est un vice dont on ne guérit pas aisément; et nous avons dit pourquoi dans la question précédente, art. 5.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Le caractère distinctif du prodigue et de l'avare, ce n'est pas que l'un pèche contre lui-même, et l'autre contre le prochain. Le prodigue, en effet, pèche contre lui-même, puisqu'il dépense follement les biens dont il auroit besoin pour vivre; mais il pèche aussi contre les autres en se mettant dans l'impossibilité de pourvoir à leurs besoins. Cela frappe surtout dans les clercs, qui sont les dispensateurs des biens de l'Eglise, biens qui sont en même temps ceux des pauvres; et l'on dépoille ces derniers quand on se livre à de folles dépenses. Pareillement, l'avare pèche sans doute contre les autres, en ne donnant pas ou en donnant peu; mais il pèche aussi contre lui-même, en se disputant les choses nécessaires; d'où vient qu'il est dit, *Eccl.*, XI, 2 : « J'ai vu des hommes à qui Dieu avoit donné les richesses, mais non le pouvoir de s'en servir (2). » Il y a néanmoins en ceci une différence : si le prodigue se nuit à lui-même et nuit à quelques autres, il

(1) Considérée en elle-même et d'une manière abstraite, la prodigalité n'est qu'un péché véniel, disent les théologiens et en particulier quelques commentateurs de saint Thomas. Mais dans la réalité il est difficile et pour ainsi dire impossible qu'elle ne soit ou l'instrument ou le principe d'un mal beaucoup plus grand, d'un vice mortel par lui-même. C'est là ce qui constitue surtout la gravité de ce désordre.

(2) Voici les mots qui précèdent ceux-là dans le texte sacré : « Il est un autre mal sous le soleil, un mal qui se rencontre fréquemment parmi les hommes. » Et saint Jérôme s'exprime ainsi dans son commentaire : « L'Ecclésiaste nous peint en cet endroit le riche avare.... Ce

Secundò, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV *Ethic.* Tertio, quia prodigalitas est facilè sanabilis, et per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quòd pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione suprà dictà.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia prodigi et avari non attenditur secundùm hoc

quòd est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere debet; peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et præcipuè hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores honorum Ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant prodigè expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, in quantum deficit in donationibus; peccat etiam in seipsum, in quantum deficit in sumptibus. Unde dicitur *Eccl.*, VI : « Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis. » Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibus-

reste toujours qu'il est utile à plusieurs; et l'avare n'est utile ni à lui-même ni aux autres, puisqu'il n'ose pas même se servir de son bien pour sa propre utilité.

2<sup>o</sup> Quand nous parlons en général des vices, notre jugement porte sur leur nature propre et distincte; ainsi, quand nous parlons de la prodigalité, nous avons en vue ses dépenses excessives, et quand il s'agit de l'avarice, nous considérons son excessive tenacité par rapport aux richesses. Mais quand nous disons qu'un homme fait des dépenses superflues par intempérance, nous éveillons en cela l'idée de plusieurs péchés; d'où il suit que de tels prodiges sont d'une pire espèce que ceux qui mériteroient simplement ce nom, *Ethic.*, IV. Si l'avare s'abstient de recevoir quelque chose des autres, il est vrai qu'il semble faire en cela une action louable, mais le motif qui le fait agir le rend digne de blâme et de mépris; car s'il ne veut rien recevoir, c'est pour être en droit de ne rien donner.

3<sup>o</sup> Tous les vices sont opposés à la prudence par la raison que toutes les vertus sont dirigées par celle-là. Voilà pourquoi un vice opposé à la prudence seule est regardé comme ayant moins de gravité (1).

riche possède à peu près tout ce que l'on regarde comme un bien dans le monde; et cependant il trouve le secret par sa cruelle parcimonie de se tourmenter incessamment lui-même, en se privant de tout pour tout conserver à des héritiers qui auront bientôt dévoré le fruit de ses épargnes. » Plutarque, dans son livre *de l'amour des richesses*, compare ce riche avare et insensé à un âne (c'est le terme employé par cet auteur, nous ne pouvons pas le changer), à un âne couvert d'ordures qui sert à porter le bois pour chauffer l'eau des bains, et que cette eau ne lave jamais de ses ordures.

(1) Moins de gravité qu'un péché qui seroit en même temps contraire et à la prudence et à une autre vertu, puisqu'un tel péché auroit un double caractère de malice.

dam aliis nocet, quòd tamen aliquibus prodest: avarus autem nec aliis nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quòd cum de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus quòd superflue consumit divitias, circa avaritiam verbò, quòd superflue eas retinet. Quòd autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul multa peccata; unde et tales

prodigi sunt peiores, ut dicitur in IV *Ethic.* Quòd autem illiberalis sive avarus absteat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes à prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quòd opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

## QUESTION CXX.

De l'épikie ou équité.

Sur l'épikie, dont nous avons maintenant à parler, deux questions se présentent : 1° L'épikie est-elle une vertu ? 2° Est-elle une partie de la justice ?

## ARTICLE I.

*L'épikie est-elle une vertu ?*

Il paroît que l'épikie n'est pas une vertu. 1° Aucune vertu n'en fait disparaître une autre. Or l'épikie fait disparaître une autre vertu ; car elle repousse ce qui est juste selon la loi, et elle est en opposition avec la sévérité. Donc l'épikie n'est pas une vertu.

2° Saint Augustin dit, *De vera Relig.*, IV, 31 : « Quant aux lois temporelles, quoique les hommes en jugent quand ils les établissent, une fois qu'elles sont établies et promulguées, il n'est plus permis de juger ces lois, on doit au contraire juger d'après elles. » Or l'épikie paroît juger de la loi, quand elle estime que dans tel cas on ne doit pas l'observer.

3° Il appartient à l'épikie de remonter à l'intention du législateur, comme le Philosophe le dit, *Ethic.*, V, 16. Or il n'appartient qu'au prince d'interpréter cette intention ; ce qui fait dire à l'Empereur, *Cod. de Leg. et Const.*, I, 17 : « Une interprétation qui se place entre la loi et l'équité revient à notre jugement seul. » Donc l'acte de l'épikie n'est pas licite ; et l'épikie n'est pas une vertu.

## QUESTIO CXX.

*De epikiea seu aequitate. in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de epikiea.

Circum quam quaeruntur duo : 1° Utrum epikiea sit virtus. 2° Utrum sit pars justitiae.

## ARTICULUS I.

*Utrum epikiea sit virtus.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod epikiea non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epikiea aufert aliam virtutem ; quia et tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati. Ergo epikiea non est virtus.

2° Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (cap. 31) : « In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent

cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas. » Sed epikiea videtur judicare de lege, quando eam æstimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epikiea magis est vitium quam virtus.

3° Præterea, ad epikieam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* Sed interpretare intentionem legislatoris, ad solum principem pertinet ; unde Imperator dicit in *Cod. De legibus et constitutionibus Principum* : « Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere. » Ergo actus epikieæ non est licitus ; ergo epikiea non est virtus.

(1) De his etiam infra, qu. 107, art. 1, ad 6 ; et III, *Sent.*, dist. 37, art. 4, in corp. ; et super V *Ethic.*, lect. 16.

Mais le Philosophe, au contraire, en fait une vertu, dans le livre et le passage que nous venons d'indiquer.

(CONCLUSION. — Puisque l'épikie a pour objet d'interpréter les lois selon que l'exigent la justice proprement dite et le bien commun, elle doit être rangée au nombre des vertus.)

Comme, d'après ce que nous avons dit dans le traité des lois, I, II, quest. LXXVI, art. 6, les actes humains, qui sont l'objet des lois, ont eux-mêmes pour objet des choses individuelles et contingentes, qui peuvent varier à l'infini, il n'étoit pas possible d'établir une règle dans la loi qui ne fût jamais en défaut dans la pratique. Les législateurs font alors attention à ce qui arrive le plus souvent, et c'est d'après les cas ordinaires qu'ils font la loi; ce qui n'empêche donc pas que dans certains cas particuliers l'observation de la loi ne puisse devenir contraire à l'essence même de la justice et au bien commun, que la loi doit toujours se proposer. Il est dit dans la loi, par exemple, que les dépôts doivent être rendus, parce que le plus souvent c'est une chose juste. Mais il peut arriver qu'elle soit nuisible, comme lorsqu'il s'agit d'un glaive réclamé par un homme qui est dans un accès de fureur, ou bien d'un autre dépôt quelconque dont on voudroit ensuite se servir contre les intérêts de la patrie. Dans ces cas et autres semblables, ce seroit un mal d'observer les lois établies. Laissant donc de côté la lettre de la loi, on doit se conformer à ce que réclament la justice elle-même et le bien commun. Et c'est là le but de la vertu appelée épikie chez les Grecs, et équité parmi nous. Il est donc évident que l'épikie est une vertu (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> L'épikie ne s'écarte pas de ce qui est juste en soi, mais uniquement de ce que la loi déclare tel. Elle n'est pas

(1) Dans le traité des lois, première partie de la seconde, quest. XCVI, art. 6, saint Thomas avoit déjà démontré que « les sujets peuvent quelquefois agir contre les termes de la loi. » Ce qui a lieu dans des cas urgents où l'un ne peut pas consulter le prince et où l'observation de cette même loi seroit évidemment contraire au bien public, que le législateur a dû nécessairement se proposer. On néglige alors la lettre, pour se conformer à l'esprit; et l'épikie est la vertu qui nous fait agir dans une telle circonstance. L'auteur cite au cet endroit un

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.* (cap. 14 vel 16), ponit eam *virtutem*.

(CONCLUSIO. — Cùm epikieia sit legum directiva, secundùm quod justitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de legibus ageretur (1, 2, qu. 96, art. 6), quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret. Sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundùm hoc legem ferentes, quam tamen in aliquibus casi-

bus servare est contra aequalitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit quòd deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est. Contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum repositat dum est in furia; vel si aliquis repositat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est prætermittis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epikieia, quæ apud nos dicitur *æquitas*: unde patet quòd epikieia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd epikieia non deserit justum simpliciter, sed justum quod



non plus opposée à cette sévérité qui respecte dans toutes les circonstances raisonnables la vérité de la loi. Mais se conformer à la lettre de la loi quand il faudroit agir autrement, c'est un vice. Voilà pourquoi le Code ajoute aux paroles citées dans l'objection : « Il est certain qu'on se rend coupable contre la loi elle-même quand on en respecte les termes, mais en s'éloignant de l'intention du législateur. » Celui-là jugeroit de la loi, qui prétendrait qu'elle n'est pas bien établie ; mais celui qui dit simplement que la lettre de la loi ne doit pas être appliquée dans telle circonstance, ne juge pas précisément de la loi elle-même, son jugement porte sur le cas particulier qui se présente (1).

3° L'interprétation a lieu dans les choses douteuses, et il n'est pas permis alors d'aller contre les termes de la loi sans la décision du prince. Dans les choses évidentes, il n'est pas question d'interpréter, mais d'agir.

## ARTICLE II.

### *L'épikie est-elle une partie de la justice?*

Il paroît que l'épikie n'est pas une partie de la justice. 4° D'après ce qui a été dit plus haut, quest. LVIII, art. 5 et 6, il y a deux sortes de justice, l'une particulière, l'autre légale. Or l'épikie n'est pas une partie de la justice particulière, puisqu'elle peut s'appliquer à toutes les vertus, aussi bien que la justice légale ; elle n'est pas non plus une partie de cette dernière, puisqu'elle agit précisément contre les termes de la loi. Donc il paroît que l'épikie n'est pas une partie de la justice.

exemple qui corrobore ceux qu'il vient de donner ici. Une ville est assiégée; le chef a défendu d'en ouvrir les portes. Mais des citoyens combattant en dehors et pressés par les ennemis, demandent à se réfugier dans son enceinte. Faut-il les sacrifier, par respect pour cette défense? Très-certainement, non; rien de plus contraire au bien de la cité et par là même à l'intention du chef.

(1) En traitant de la prudence, notre saint auteur a distingué du bon sens ordinaire un discernement supérieur, qui juge en certains cas selon des principes d'un ordre plus élevé et

est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, que sequitur veritatem legis in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in Cod. *De legibus et constitutionibus Principum* (ut supra): « Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem. »

Ad secundum dicendum, quod ille de lege iudicat, qui dicit eam non esse bene positam; qui verò dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere.

Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

## ARTICULUS II.

### *Utrum epikeia sit pars iustitiæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod epikeia non sit pars iustitiæ. Ut enim ex supra dictis patet (qu. 58, art. 5, 6 et 7), duplex est iustitiæ, una particularis, alia legalis. Sed epikeia non est pars iustitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et iustitiæ legalis; similiter etiam non est pars iustitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epikeia non sit pars iustitiæ.

2<sup>o</sup> Une vertu principale relativement à une autre ne sauroit être regardée comme une partie de celle-ci ; car c'est parce que les vertus cardinales sont les principales de toutes, que des vertus secondaires leur sont assignées comme formant leurs diverses parties. Or l'épikie paroît être une vertu supérieure à la justice, comme le mot même le dit, ἐπι, *au-dessus*, et δίκαιον, *juste*. Donc l'épikie n'est pas une partie de la justice.

3<sup>o</sup> L'épikie paroît être la même chose que la modestie ; car à l'endroit où l'Apôtre dit, *Philipp.*, IV : « Que votre modestie soit connue de tous les hommes, » au lieu de modestie le grec porte épikie. Or d'après Cicéron, *De invent.*, lib. II, la modestie est une partie de la tempérance. Donc l'épikie n'est pas une partie de la justice.

Mais le Philosophe dit formellement, au contraire, *Ethic.*, V : « L'épikie est une sorte de justice. »

(CONCLUSION. — L'épikie rentre dans la justice comme dans son genre ; c'est une sorte de règle supérieure qui dirige les actes humains dans l'observation de la justice légale. )

D'après ce que nous avons plusieurs fois établi, on peut distinguer trois parties dans une vertu : les parties subjective, intégrante et potentielle. La partie subjective est celle à laquelle le tout est attribué par essence, quoiqu'elle soit évidemment moins que le tout. Cela peut avoir lieu de deux manières : quelquefois le prédicament s'applique à plusieurs sujets sous un même rapport, ainsi animal se dit également du cheval et du bœuf ; quelquefois le prédicament admet une différence d'antériorité et de conséquence, et c'est ainsi que l'être s'applique à la substance et à l'accident. L'épikie est une partie de la justice considérée d'une manière

contrairement aux règles communes. C'est ce qui a lieu également dans la justice. L'épikie est donc une sorte d'équité supérieure, qui, de la loi écrite, en appelle à la loi naturelle, ou bien aux inspirations d'une conscience droite et éclairée. Si l'on semble méconnoître alors la loi humaine, ce n'est que pour mieux l'observer.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali, ut pars ; cardinalibus enim virtutibus quasi principalibus assignantur secundæ virtutes, ut partes. Sed epikieia videtur esse principalior virtus quam justitia, ut ipsius nomen sonat ; dicitur enim ab *epi*, quod est *supra*, et *dikaion*, quod est justum. Ergo epikieia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quod epikieia sit idem quod modestia ; nam ubi Apostolus *ad Philip.*, IV, dicit : « Modestia vestra nota sit omnibus hominibus, » in græco habetur *epikieia*. Sed secundum Tullium (lib. II *De invent.*, modestia est pars temperantiæ. Ergo epikieia non est pars justitiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V

*Ethic.*, quod « epikieia est quoddam justum. » (CONCLUSIO. — Epikieia justitiæ ut generi subjicitur, estque humanorum actuum superior regula, quippe qua legalis justitia dirigitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 48), virtus aliqua triplicem habet partem : scilicet partem subjectivam, partem integram et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum ; et est minus. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove ; quandoque autem prædicatur secundum *præ* et *posterior*, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epikieia ergo est pars justitiæ communiter dicta,

générale; elle est donc une sorte de justice, comme Aristote l'appelle *Ethic.*, V. D'où il résulte clairement que l'épikie est une partie subjective de la justice. Comme telle, elle est même antérieure à la justice légale; car la justice légale doit être dirigée d'après l'épikie. Donc l'épikie est en quelque sorte une règle supérieure des actes humains.

Je réponds aux arguments : 1° A proprement parler, l'épikie correspond à la justice légale; dans un sens elle y rentre, dans un autre elle la dépasse. Si par justice légale on entend l'obéissance à la loi, soit par rapport aux termes mêmes de la loi, soit par rapport à l'intention du législateur, laquelle doit toujours être préférée, l'épikie est alors une partie de la justice légale. Si par justice légale on entend seulement l'obéissance à la lettre de la loi, l'épikie n'est plus alors une partie de cette justice; mais elle est une partie de la justice considérée d'une manière générale, et elle se distingue par opposition de la justice légale comme lui étant supérieure (1).

2° Le Philosophe dit bien, *Ethic.*, V : « L'épikie est meilleure qu'une certaine justice; » meilleure, en effet, que cette justice légale qui s'en tient à la lettre de la loi; mais comme elle est elle-même une certaine justice, elle ne sauroit être meilleure que toute justice.

3° Sans doute l'épikie a pour objet de régler et de modérer une chose, et c'est l'observation de la loi quant à la lettre; tandis que la modestie qui fait partie de la tempérance règle et modère l'extérieur de l'homme, sa démarche et ses vêtements, par exemple. Il se peut néanmoins que le mot épikie ait été chez les Grecs transféré par analogie à l'exercice d'une modération quelconque.

(1) Ainsi se trouve confirmée par le raisonnement même de notre saint auteur, l'observation renfermée dans la note précédente. L'épikie est donc bien réellement une sorte de justice supérieure, ou, si l'on veut, un sentiment plus exquis et plus élevé de la justice, que l'on conçoit comme antérieur à la justice légale, puisqu'il doit la diriger dans l'accomplissement de la loi, mais qui fait évidemment partie de la vertu même de la justice, et sa partie la plus pure, dans un sens, et la plus essentielle. On voit par-là combien la notion théologique

tanquam justitia quædam existens, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* : unde patet quòd epikieia est pars subjectiva justitiæ. Et de ea justitia dicitur per prius quàm de legali; nam legalis justitia dirigitur secundùm epikieiam. Unde epikieia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd epikieia correspondet propriè justitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi, sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epikieia est pars potior legalis justitiæ. Si verò justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundùm verba legis,

sic epikieia non est pars legalis justitiæ; sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit V *Ethic.*, « epikieia est melior quædam justitiâ, » scilicet legali quæ observat verba legis. Quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitiâ.

Ad tertium dicendum, quòd ad epikieiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis; sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, putâ in incessu vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quòd nomen epikieia apud Græcos per quædam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

## QUESTION CXXI.

## De la piété.

Il faut traiter ici du don qui correspond à la justice, c'est-à-dire de la piété.

La-dessus deux questions : 1<sup>o</sup> La piété est-elle un don de l'Esprit saint ?  
2<sup>o</sup> Qu'est-ce qui lui correspond dans les bénédictions et les fruits ?

## ARTICLE I.

*La piété est-elle un don ?*

Il paroît que la piété n'est pas un don. 1<sup>o</sup> Les dons diffèrent des vertus, comme nous l'avons établi, I, II, quest. LXVIII, art. 1. Mais nous venons de dire aussi, quest. CI, art. 3, que la piété est une sorte de vertu. Donc elle ne sauroit être un don.

2<sup>o</sup> Les dons sont quelque chose de plus élevé que les vertus, et surtout que les vertus morales, comme il a été démontré, I, II, quest. XVIII, art. 8. Mais entre les parties de la justice la religion l'emporte sur la piété. Si donc il est une partie de la justice qu'on doive ranger au nombre des dons, il paroît que ce doit être plutôt la religion que la piété.

3<sup>o</sup> Les dons et leurs actes subsisteront dans la patrie, comme il a été dit, I, II, quest. LXII, art. 6. Or l'acte de la piété ne pourra pas subsister dans la patrie ; car saint Grégoire dit, *Moral.*, I, 12 : « La piété remplit le cœur de pensées et d'œuvres de miséricorde. » Elle ne sauroit donc avoir lieu dans la patrie où il n'y aura plus de misère. Donc la piété n'est pas un don.

de l'épîque s'éloigne de la signification qu'on donne souvent à ce mot, et d'après laquelle l'épîque ne seroit guère qu'une espèce de subterfuge pour éluder la loi et favoriser le relâchement.

## QUESTIO CXXI.

*De pietate, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate.

Ei circa hoc quærentur duo : 1<sup>o</sup> Utrum sit donum Spiritus sancti. 2<sup>o</sup> Quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

## ARTICULUS I.

*Utrum pietas sit donum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differant, ut supra habitum est (1, 2, qu. 68, art. 1). Sed pietas est quedam virtus, ut supra dictum est (qu. 101, art. 3). Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est (1, 2, qu. 18, art. 8). Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est (1, 2, qu. 68, art. 6). Sed actus pietatis non potest manere in patria ; dicit enim Gregorius in I *Moral.* (cap. 12 vel 13), quod « pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet ; » et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Mais le contraire résulte du texte connu d'*Isaïe*, XI, où la piété est rangée parmi les dons.

(CONCLUSION. — La piété qui nous fait rendre à Dieu, comme à notre père, par l'impulsion de l'Esprit saint, le culte et les hommages qui lui sont dus, est un don de ce même Esprit.)

Les dons de l'Esprit saint, avons-nous dit, I, II, quest. LXIX, art. 1 et 3, sont des dispositions habituelles de l'âme ayant pour effet de la rendre docile aux mouvements de l'Esprit saint. Mais, entre autres choses, ce que l'Esprit saint produit en nous, c'est un sentiment de piété filiale envers Dieu, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 15 : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption filiale, qui nous fait nous écrier : mon Père. » Et comme il appartient proprement à la piété de rendre à un père les honneurs et les devoirs qui lui sont dus, il s'ensuit que cette piété qui nous fait rendre à Dieu le culte et les honneurs que nous lui devons comme à notre père, est un don de l'Esprit saint (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La piété qui rend au père selon la chair les honneurs et les devoirs que ce titre réclame est une vertu ; mais la piété qui honore Dieu comme un père est un don.

2<sup>o</sup> Honorer Dieu comme Créateur, ce qui est l'objet de la religion, est une chose qui l'emporte assurément sur les honneurs rendus au père selon la chair, honneurs qui rentrent dans la piété considérée comme vertu. Mais honorer Dieu comme un père est une chose plus parfaite encore que de l'honorer comme Créateur et comme maître. Ainsi donc la

(1) Telle est donc l'essence propre de la piété, considérée comme une partie de la Religion et comme un don du Saint-Esprit : elle rend à Dieu les devoirs et professe envers lui les sentiments de la piété filiale. C'est par là que ce don se rattache à la vertu de justice, puisqu'il appartient à celle-ci de rendre à chacun son droit, et qu'un père, celui surtout de toute paternité descend sur la terre et dans le ciel, a des droits spéciaux et sacrés, qu'on ne sauroit méconnaître sans se rendre coupable d'injustice.

Sed contra est, quòd *Isaï.*, XI, ponitur inter dona (1).

(CONCLUSIO. — Pietas secundùm quam Deo ut patri cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritu sancti instincta, est donum Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (1, 2, qu. 69, art. 2 et 3), dona Spiritus sancti sunt quedam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quòd affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater. » Et quia ad

pietatem propriè pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quòd pietas, secundùm quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri, per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quòd pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus ; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quòd exhibere cultum Deo ut creatori, quòd facit religio, est excellentius quàm exhibere cultum patri carnali, quòd facit pietas quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quàm exhibere cultum Deo ut creatori et do-

(1) Non sub nomine quidem donorum, sed sub nomine spirituum, cùm super Christum requiescere significatur *spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis* ; præter spiritum timoris Domini, qui et eum replere subjungitur.

religion est supérieure à la vertu de piété; mais le don de piété est supérieur à la religion.

3<sup>o</sup> Tout comme la vertu de piété nous fait rendre les devoirs et les honneurs convenables, non-seulement à notre père selon la chair, mais encore à tous ceux qui nous sont unis par les liens du sang, et qui tiennent ainsi plus ou moins à notre père; de même le don de piété, non-seulement nous fait honorer et servir Dieu, mais encore tous les hommes, en tant qu'ils appartiennent à Dieu. Aussi est-ce à ce dernier genre de piété qu'il appartient « d'honorer les Saints et de ne jamais s'élever contre l'Écriture, comprise ou non comprise, » comme le dit saint Augustin, *De Doct. Christ.*, II, 7. C'est elle également qui vient au secours des malheureux. Ce dernier acte, il est vrai, n'aura pas lieu dans la patrie, surtout après le jour du jugement (1); mais le premier acte, qui est aussi le principal et qui consiste à aimer Dieu avec une affection filiale, subsistera toujours, et s'accomplira même alors d'une manière éminente, selon cette parole, *Sap.*, V, 5 : « Voilà qu'ils ont été placés au rang d'enfants de Dieu. » Les Saints dans le ciel se rendent de plus un honneur réciproque. Maintenant, avant que le jour du jugement soit venu, ils ont encore pitié de ceux qui sont plongés dans les misères de la vie présente.

(1) Saint Augustin a rendu cette même pensée avec autant de piété que de grace dans son explication du Psaume LXXXV. « Quand le temps de nos soupirs aura pris fin, dit-il, nous serons tous consolés dans la même patrie. Là plus de gémissements, plus de larmes, plus de travail, ni d'indigence, ni de mort; et dès-lors plus de miséricorde à exercer. A quels pauvres rompre le pain de l'aumône quand nous serons tous surabondamment nourris du pain de la justice ? Nul ne vous dira dans ce séjour : « Exercez l'hospitalité; » car il n'y aura pas là d'étrangers, il n'y aura que des citoyens. On ne vous dira pas non plus : « Rétablissez la paix entre vos amis; » puisque la vue de Dieu est une source de paix éternelle. On ne vous dira pas : « Visitez les malades, » ou bien, « Ensevelissez les morts, » quand vous serez au sein même de la vie et de l'immortalité. Il n'y a plus lieu à des œuvres de miséricorde là où la misère ne sauroit exister. »

mino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod sicut per pietatem quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem, ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc, ad ipsam pertinet « honorare sanctos, non contradicere Scripturæ, sive intellectus, sive non

intellectus, » sicut Augustinus dicit in II lib. *De doctrina christ.* (cap. 7). Ipsa etiam ex consequenti subvenit in misera constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem judicii, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali; quod præcipue tunc erit, secundum illud *Sap.*, V : « Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. » Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miserie vivunt.

## ARTICLE II.

*La seconde béatitude, Heureux ceux qui sont doux, répond-elle au don de piété?*

Il paroît qu'un don de piété ne répond pas à la seconde béatitude, *heureux ceux qui sont doux*. 1° La piété est un don qui correspond à la justice; et à cette vertu se rattacherait plutôt la quatrième béatitude, *heureux ceux qui ont faim et soif de la justice*; ou même la cinquième, *heureux les miséricordieux*; car, comme nous venons de le dire dans le précédent article, les œuvres de miséricorde appartiennent à la piété.

2° Le don de piété est dirigé par le don de science, qui figure également parmi les dons énumérés par le Prophète, *Isa.*, XI. Or le principe de direction et celui d'exécution doivent embrasser les mêmes choses. Puis donc qu'à la science appartient la troisième béatitude, *heureux ceux qui pleurent*, il paroît que la seconde ne sauroit appartenir à la piété.

3° Les fruits répondent aux béatitudes et aux dons, comme nous l'avons établi, quest. LXX, art. 1. Or parmi les fruits, ceux qui sembleroient plutôt se rapporter à la piété, sont la bonté et la bénignité, et non la mansuétude, qui appartient à la placidité du caractère. Donc la seconde béatitude ne répond pas au don de piété.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *De serm. Dom.*, I, 1 : « La piété s'allie bien avec la douceur. »

(CONCLUSION. — Si l'on considère l'ordre des béatitudes et des dons, au don de piété répond la seconde béatitude qui proclame heureux ceux qui sont doux; mais si l'on considère leur essence ou leur nature, au don de piété répondent la quatrième et la cinquième béatitudes.)

Dans cet accord à établir entre les béatitudes et les dons, on peut ob-

## ARTICULUS II.

*Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet, Beati mites.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet : « Beati mites. » Pietas enim est donum respondens justitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam; » vel etiam quinta beatitudo, videlicet : « Beati misericordes; » quia, ut dictum est (art. 1), opera misericordiam pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum, *Isai.*, XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cùm ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet : « Beati

qui lugent, » videtur quòd non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est (qu. 70, art. 1). Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate, quàm mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. I, cap. 1) : « Pietas congruit mitibus. »

(CONCLUSIO. — Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis respiciamus, respondet secunda beatitudo, qua mites beati pronuntiantur; secundum eam convenientiam quæ est ex propria ratione doni et beatitudinis, pietati respondet quarta et quinta beatitudo.)

Respondeo dicendum, quòd in adaptatione

server deux sortes de convenance : celle d'ordre ou de rang, à laquelle paroît s'être attaché saint Augustin; et voilà pourquoi il attribue la première béatitude au dernier des dons, celui de la crainte, la seconde, au don de piété (1), et ainsi des autres. L'autre convenance est saisie dans la nature même de la béatitude et du don; et, sous ce rapport, il faut les adapter ensemble suivant leurs objets et leurs actes. Dans ce sens, la quatrième et la cinquième béatitude répondent, plus que la seconde, au don de piété. On pourroit néanmoins trouver une certaine convenance entre ce don et cette seconde béatitude, en tant que la mansuétude a pour effet d'ôter les obstacles à la piété.

La réponse au premier argument est par là même évidente.

2<sup>o</sup> Selon la nature même des béatitudes et des dons, il faut à la vérité que la même béatitude réponde à la science et à la piété; mais d'après leur ordre ou leur rang, à ces dons correspondent diverses béatitudes, quoiqu'il faille toujours quelque chose de naturel dans ces rapports, comme nous venons de le dire.

3<sup>o</sup> Parmi les fruits de la bonté et la bénignité peuvent être attribuées directement à la piété; et la mansuétude, d'une manière indirecte, en tant qu'elle ôte les obstacles qui empêcheroient les actes de la piété, avons-nous usé également dit.

(1) Qui est l'avant-dernier; car saint Augustin, comme nous l'avons vu dans la question indiquée par notre auteur, établit le rapport des Béatitudes avec les Dons, en prenant ceux-ci dans le sens inverse de celles-là, c'est-à-dire en commençant par le dernier des Dons, tels qu'ils sont énumérés dans le texte d'Isaïe, et par la première des Béatitudes, telles que l'Évangile les a classées. Mais cet ordre a nécessairement sa raison et son fondement dans la nature même des choses; il devoit être motivé et il l'est en effet, dans la pensée du grand évêque d'Hippone.

beatitudiniam ad dona duplex convenientia potest attendi: una quidem, secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus; unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet, « Beati mites, » attribuit pietati, et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis; et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, in quantum

scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundum rationem ordinis, diversæ beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientiâ, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bonitas et benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirectè, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.



## QUESTION CXXII.

Des préceptes de la justice.

Nous avons enfin à traiter, pour compléter ce qui regarde la justice, des préceptes de cette vertu.

Sur ce point six questions : 1<sup>o</sup> Des préceptes du décalogue considérés comme préceptes de la justice ; 2<sup>o</sup> Du premier précepte ; 3<sup>o</sup> Du second ; 4<sup>o</sup> Du troisième ; 5<sup>o</sup> Du quatrième ; 6<sup>o</sup> Des six autres.

## ARTICLE I.

*Les préceptes du décalogue sont-ils des préceptes de justice ?*

Il paroît que les préceptes du décalogue ne sont pas des préceptes de justice. 1<sup>o</sup> L'intention du législateur est « de rendre les citoyens vertueux en toute sorte de vertus, » *Ethic.*, II, 1 ; aussi « la loi prescrit-elle tous les actes de vertus, » *Ethic.*, V, 2. Mais les préceptes du décalogue sont les premiers principes de toute la loi divine. Donc ces préceptes n'appartiennent pas seulement à la justice.

2<sup>o</sup> A la justice semblent principalement appartenir les préceptes judiciaires, qui forment avec les préceptes moraux les deux termes d'une division, comme nous l'avons établi, I, II, quest. XIX, art. 2. Mais les préceptes du décalogue sont des préceptes moraux, comme nous l'avons également montré, quest. C, art. 3. Donc les préceptes du décalogue ne sont pas des préceptes de justice.

3<sup>o</sup> Les actes de la justice principalement ordonnés par la loi sont ceux

## QUÆSTIO CXXII.

*De præceptis justitiæ, in sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ.

Et circa hoc queruntur sex : 1<sup>o</sup> Utrum præcepta decalogi sint præcepta justitiæ. 2<sup>o</sup> De primo præcepto decalogi. 3<sup>o</sup> De secundo. 4<sup>o</sup> De tertio. 5<sup>o</sup> De quarto. 6<sup>o</sup> De aliis sex.

## ARTICULUS I.

*Utrum præcepta decalogi sint præcepta justitiæ.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod præcepta decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est « cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, » ut dicitur

in II *Ethic.* (cap. 1) ; unde et V *Ethic.* dicitur (cap. 3 vel 8), quod « lex præcipit de omnibus actibus virtutum omnium. » Sed præcepta decalogi sunt prima principia totius diviniæ legis. Ergo præcepta decalogi non pertinent ad solam justitiæ.

2. Præterea, ad justitiæ videntur pertinere præcipue præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est (1, 2, qu. 19, art. 2). Sed præcepta decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1, 2, qu. 100, art. 3). Ergo præcepta decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipue tradit præcepta de

(1) De his etiam supra, qu. 56, art. 1, ad 1, et art. 2 ; et infra, qu. 140, art. 1, ad 3 ; et qu. 148, art. 1, ad 1 ; et 1, 2, qu. 99, art. 5, ad 1 ; et qu. 100, art. 2, in corp., et art. 3, ad 2.

qui regardent le bien commun ; ceux , par exemple , qui touchent aux emplois publics , et autres du même genre . Or de tels préceptes ne figurent pas parmi ceux du décalogue . Donc il paroît que ces derniers n'appartiennent pas proprement à la justice .

4<sup>o</sup> Les préceptes du décalogue se divisent en deux tables , d'après l'amour de Dieu et du prochain , ce qui rentre dans la vertu de charité . Donc les préceptes du décalogue appartiennent plutôt à la charité qu'à la justice .

Mais ce qui prouve le contraire , c'est que la justice paroît être la seule vertu qui nous ordonne par rapport aux autres êtres ; et tous les préceptes du décalogue ont ce but , comme on le voit en les parcourant en détail . Donc tous les préceptes du décalogue appartiennent à la justice .

(CONCLUSION. — Tous les préceptes du décalogue appartiennent à la justice.)

Les préceptes du décalogue sont les premiers principes de la loi , ceux auxquels la raison naturelle donne son assentiment spontané , comme à des axiomes de morale . Or il est bien évident que l'idée de dette , nécessairement renfermée dans un précepte quelconque , ressort spécialement de la justice , puisque cette vertu règle nos rapports avec le prochain ; dans les choses , au contraire , qui le regardent lui-même , l'homme semble au premier abord ne dépendre que de sa propre volonté , être maître de ses actions et libre de faire quoi que ce soit . Mais dans les choses qui regardent le prochain , il y a des obligations évidentes à remplir , il est tenu de rendre à chacun son droit . C'est pour cela que les préceptes du décalogue ont dû se rapporter essentiellement à la justice . Aussi les trois premiers préceptes s'appliquent-ils aux actes de la religion , vertu qui est la partie la plus éminente de la justice ; le quatrième précepte regarde les actes de la piété , seconde partie de la justice ; et les six autres ont pour objet les actes de la justice proprement dite , celle qui règle les rapports d'égalité (1) .

(1) On distingue , comme tout le monde le sait , trois sortes de devoirs que l'homme doit

actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune , puta de officiis publicis , et aliis hujusmodi . Sed de his non fit mentio in præceptis decalogi . Ergo videtur quòd præcepta decalogi non pertineant propriè ad justitiàm .

4. Præterea , præcepta decalogi distinguuntur in duas tabulas , secundum dilectionem Dei et proximi ; quæ pertinent ad virtutem charitatis . Ergo præcepta decalogi magis pertinent ad charitatem quàm ad justitiàm .

Sed contra est , quòd justitià sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum . Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum , ut patet discurrènti per singula . Ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad justitiàm .

(CONCLUSIO. — Omnia præcepta decalogi ad justitiàm pertinent .)

Respondeo dicendum , quòd præcepta decalogi sunt prima principia legis , et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis principii . Manifestissimè autem ratio debiti ( quæ requiritur ad præceptum ) apparet in justitià , quæ est ad alterum ; quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quòd homo sit sui dominus , et quòd liceat ei facere quodlibet . Sed in his quæ sunt ad alterum , manifestè apparet quòd homo est alteri obligatus ad reddendum ei quòd debet : et ideo præcepta decalogi oportuit ad justitiàm pertinere . Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis , quæ est potissima pars justitiæ ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis , quæ est pars justitiæ secunda ; alia verò sex dantur de actibus justitiæ communitè dictis , quæ inter æquales attenditur .

Je réponds aux arguments : 1° Le but de la loi est sans doute de rendre tous les hommes vertueux, mais en procédant toujours avec un certain ordre, c'est-à-dire en leur imposant avant tout les préceptes qui impliquent d'une manière plus manifeste, comme nous l'avons dit, l'idée de dette (1).

2° Les préceptes judiciaires ont pour objet de préciser et de déterminer certains préceptes moraux qui regardent nos rapports avec le prochain; et les préceptes cérémoniels établissent, de leur côté, des règles positives également puisées dans les préceptes moraux, dans l'ordre de nos relations avec Dieu. De là vient que ni les uns ni les autres ne figurent dans le décalogue; ils déterminent cependant ou appliquent les uns ou les autres quelqu'un des dix commandements; et c'est ainsi qu'ils rentrent dans la justice.

3° Ce qui touche au bien commun doit être diversement réglé, selon la diversité des hommes; et voilà pourquoi ces règles spéciales ont dû figurer, non parmi les préceptes du décalogue, mais parmi les préceptes judiciaires.

4° Les préceptes du décalogue se rapportent à la charité comme à leur fin, ainsi que le dit l'apôtre saint Paul, I *Tim.*, I, 5 : « La fin du précepte est la charité. » Mais ils se rapportent à la justice comme ayant pour objet immédiat les actes de cette vertu.

remplir, envers Dieu, envers ses semblables et envers lui-même. Mais ces derniers ne sont ni directement ni formellement renfermés dans le décalogue; on peut seulement les y trouver d'une manière implicite, ou les en faire découler par voie de conséquence. Si le décalogue va jusqu'à nous défendre le désir du mal, dans le neuvième et le dixième préceptes, on voit que dans cette défense il envisage le bien du prochain et l'ordre qui doit présider à nos rapports avec lui. Il est vrai que notre propre bien en résulte nécessairement, et qu'en remplissant un devoir envers les autres, nous en remplissons un non moins essentiel envers nous-mêmes; mais ce que la loi nous interdit par sa teneur même, c'est de convoiter ce qui appartient à notre prochain; les intérêts dont elle semble uniquement préoccupée sont ceux de la justice.

(1) Au fond, c'est là l'idée qui frappe avant tout notre esprit et s'empare irrésistiblement de notre raison; c'est cette idée première et fondamentale qui rend les préceptes du décalogue évidents par eux-mêmes, et les transforme, selon la remarque de saint Thomas, en autant d'axiomes; de telle sorte qu'ils sont pour la morale ce que les principes généraux sont pour les sciences spéculatives.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum: sicut et ceremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in decalogo; sunt tamen determinationes præcep-

torum decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimodè dispensari, secundùm hominum diversitatem: et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad quartum dicendum, quòd præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundùm illud I *ad Timoth.*, I: « Finis præcepti est charitas. » Sed ad justitiam pertinent, in quantum immediatè sunt de actibus justitiam.

## ARTICLE II.

*Le premier précepte du décalogue est-il convenablement établi?*

Il paroît que le premier précepte du décalogue n'a pas été convenablement établi. 1<sup>o</sup> Les obligations de l'homme envers Dieu l'emportent sur celles qu'il peut avoir envers son père selon la chair, comme le dit l'Apôtre, *Hebr.*, XII, 9 : « Combien ne devons-nous pas être plus soumis au Père de nos ames, afin de posséder la vie. » Or le précepte qui nous ordonne d'honorer notre père est formulé d'une manière affirmative : « Honorez votre père et votre mère. » Donc, à bien plus forte raison, eût-il fallu que le premier précepte, ayant pour objet l'honneur que nous devons à Dieu, fût également un précepte affirmatif; car enfin l'affirmation est de sa nature antérieure à la négation.

2<sup>o</sup> Le premier précepte du décalogue rentre dans la religion, comme il vient d'être dit. Or la vertu de religion ayant le caractère de l'unité ne doit également avoir qu'un acte; et dans le premier précepte trois différens actes sont défendus, puisqu'il est dit d'abord : « Vous n'aurez pas des dieux étrangers devant moi; » puis : « Vous ne vous ferez pas d'images sculptées; » et enfin : « Vous ne les adorerez pas et ne leur rendrez aucun hommage. » Donc le premier précepte n'est pas établi d'une manière convenable.

3<sup>o</sup> Saint Augustin dit, lib. *De decem Cordis*, cap. IX : « Par le premier précepte se trouve repoussé le vice de la superstition. » Mais, à part l'idolâtrie, il y a beaucoup d'autres superstitions funestes, comme il a été dit quest. XC, art. 2. Ce n'est donc pas assez que l'idolâtrie soit défendue.

Mais le contraire repose sur l'autorité même de l'Écriture, *Exod.*, XX.  
(CONCLUSION. — Il convenoit que dans cette divine loi qui avoit pour

## ARTICULUS II.

*Utrum primum præceptum decalogi convenienter tradatur.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd primum præceptum decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quàm patri carnali, secundùm illud *ad Hebr.*, XII : « Quanto magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus. » Sed præceptum pietatis qua honoratur pater, ponitur affirmativè, cum dicitur : « Honora patrem tuum et matrem tuam. » Ergo multò magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmativè, præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

3. Præterea, primum præceptum decalogi ad

religionem pertinet, ut dictum est (art. 1). Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus : nam primò dicitur : « Non habebis Deos alienos coram me; » secundò dicitur : « Non facies tibi sculptile; » tertio verò : « Non adorabis ea, neque coles. » Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 9), quòd « per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. » Sed multa sunt alia vitia superstitionis præter idololatriam, ut supra dictum est (qu. 92, art. 2). Insufficienter ergo prohibetur idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas (*Exod.*, XX).

(CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut homini in

objet l'éducation morale de l'homme, il fût avant tout établi un précepte qui repousse le culte des faux dieux.)

Il appartient à la loi de rendre les hommes bons; il faut donc que les préceptes de la loi soient rangés dans un ordre convenable pour produire graduellement cet effet et comme pour engendrer un homme bon. Or, dans l'ordre de la génération il y a deux choses à considérer : d'abord, c'est que la première partie est toujours constituée la première; ainsi, dans la génération des animaux la première chose produite c'est le cœur, et dans la construction d'une maison, c'est avant tout le fondement que l'on pose. Par rapport à la bonté de l'âme, la première partie, pour ainsi dire, c'est la bonté de la volonté, d'où vient qu'un homme fait un bon usage de tout autre genre de bonté. Mais la bonté de la volonté se prend du côté de son objet, qui n'est autre chose que sa fin. Voilà pourquoi, dans une loi qui a pour but de former l'homme à la vertu, il a fallu d'abord jeter comme le fondement de la religion, qui elle-même n'a d'autre but que d'ordonner l'homme par rapport à Dieu, dernière fin de la volonté humaine. Ce qu'il faut considérer, en second lieu, dans l'ordre de génération ou de production, c'est qu'on se hâte de faire disparaître les choses contraires et les obstacles; ainsi l'agriculteur commence par ôter de son champ toutes les mauvaises herbes, pour y jeter ensuite la semence, selon cette parole, *Jerem.*, IV, 3 : « Préparez avec soin la nouvelle terre, et n'ensemencez pas sur des épines. » Il falloit donc commencer par instruire l'homme touchant la religion et pour lui apprendre à écarter les obstacles qui s'opposent à la religion véritable; et le premier obstacle à la vraie religion, c'est le culte des fausses divinités, selon cette parole de l'Évangile, *Matth.*, VI, 24 : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. » C'est pour cela que le culte des faux dieux est défendu dans le premier précepte (1).

(1) Dans le préambule de la loi, Dieu prend soin de rappeler aux enfants d'Israël ses droits

divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.)

Respondeo dicendum, quòd ad legem pertinet facere homines bonos : et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quòd prima pars primò constituitur, sicut in generatione animalis primò generator cor (1), et in domo primò ponitur fundamentum. Et in bonitate anime, prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bonè utitur quolibet aliâ bonitate; bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum, quod est finis. Et ideo, in eo qui erat per legem insti-

tuendus ad virtutem, primò oportuit quasi jacere quoddam fundamentum religionis, per quum homo debità ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis. Secundò attendendum est in ordine generationis, quòd primò contraria et impedimenta tolluntur : sicut agricola primò purgat agrum, et postea projicit semina, secundum illud *Jerem.*, IV : « Novate vobis novale, et nolite serere super spinas. » Et ideo, circa religionem primò homo erat instituendus ut impedimenta veræ religionis excluderet; præcipuum autem impedimentum religionis est, quòd homo falsò Deo inhaereat, secundum illud *Matth.*, VI : « Non potestis Deo servire, et mammoni. » Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

(1) Ut passim Philosophus tractat, nominatim lib. III *De partibus animalium*, cap. 4,

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Il y a un précepte affirmatif touchant la religion, c'est celui-ci : « Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. » Mais il falloit mettre en avant des préceptes négatifs pour écarter les obstacles qui s'opposent à la religion. Quoique l'affirmation soit par sa nature antérieure à la négation, dans l'ordre de production néanmoins, c'est la négation qui procède, en tant qu'elle a pour but d'écarter les obstacles, ainsi que nous l'avons dit. Cela a surtout lieu dans les choses divines, à raison de notre insuffisance, comme le remarque saint Denis, *De Cæl. Hierarch. II.*

2<sup>o</sup> Le culte des dieux étrangers étoit observé chez les diverses nations de deux manières : en certains endroits on rendoit les honneurs divins à des créatures, mais sans en établir l'image dans les temples; ce qui fait dire à Varron : « Les anciens Romains honorèrent longtemps les dieux sans simulacres (1). » Et ce culte est d'abord défendu par ces mots : « Vous n'aurez pas de dieux étrangers. » En d'autres endroits le culte des faux dieux employoit des représentations ou des images. Aussi l'institution de ces images idolâtriques est-elle à bon droit prohibée par ce qui suit : « Vous ne vous ferez pas d'images sculptées; » aussi bien que l'honneur rendu à ces images, quand il est dit : « Vous ne les honorerez pas. »

3<sup>o</sup> Toutes les autres superstitions procèdent d'un pacte, tacite ou explicite, fait avec les démons. Elles sont donc toutes prohibées par cette seule parole : « Vous n'aurez pas des dieux étrangers. »

généraux et particuliers à leurs adorations, les uns inhérents à son essence, les autres reposant sur ses bienfaits. « Je suis le Seigneur votre Dieu, dit-il, c'est moi qui vous ai tirés de la terre d'Egypte, de la maison de servitude. » A-t-il besoin de leur prescrire aussitôt de l'adorer? Il commence donc par écarter les obstacles qui s'élèvent contre l'accomplissement de sa loi, et surtout contre le culte qui lui est dû; c'est l'objet des deux premiers préceptes. Puis il trace la forme essentielle de ce culte dans la sanctification du sabbat; et c'est l'objet du troisième précepte.

(1) Plusieurs autres auteurs païens rapportent le même fait ou l'insinuent; Plutarque dit

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet : « Memento ut diem sabbathi sanctifices. » Sed erant præmittenda præcepta negativa quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis, negatio qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est; et præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, *II Cæl. Hierarch.*

Ad secundum dicendum, quòd cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis

colebant, absque institutione imaginum : unde Varro dicit, quòd « antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. » Et hic cultus prohibetur primò, cùm dicitur : « Non habebis deos alienos. » Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportunè prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cùm dicitur : « Non facies tibi sculptile; » et ipsarum imaginum cultus, cùm dicitur : « Non coles ea, etc. »

Ad tertium dicendum, quòd omnes alie superstitiones procedunt ex aliquo pacto cùm demonibus inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : « Non habebis deos alienos. »

quia sanguinis fons est (inquit) quo principium vitæ constat; et *De generat. animalium*, lib. II, cap. item 4, ac expressius cap. 6, ubi dicitur *primum vivens et ultimum moriens.*

## ARTICLE III.

*Le second précepte du décalogue est-il convenablement établi ?*

Il paroît que le second précepte du décalogue n'est pas convenablement établi. 1<sup>o</sup> Ce précepte : « Vous ne prendrez pas en vain le nom de votre Dieu, » se trouve ainsi interprété dans la Glose : « Ne jugez pas que le Fils de Dieu soit une créature ; » défense qui tombe alors sur une erreur contre la foi. Et le même précepte reproduit dans le *Deutéronome*, V, est ainsi interprété : « N'attribuez pas le nom de Dieu au bois ou à la pierre ; » et la défense tombe alors sur une déviation dans la profession extérieure de la religion, déviation qui est un acte d'infidélité, aussi bien que l'erreur. Or, l'infidélité est antérieure à la superstition, tout comme la foi est antérieure à la vertu de religion. Donc ce second précepte, dans lequel la superstition est défendue, auroit dû précéder le premier.

2<sup>o</sup> On se sert du nom de Dieu pour un grand nombre de divers usages, pour le louer, par exemple, pour opérer des miracles, et universellement pour tout ce que nous disons ou faisons, selon cette recommandation de l'Apôtre, *Coloss.*, III, 17 : « Quoi que ce soit que vous fassiez en paroles ou en œuvres, faites tout au nom du Seigneur. » Donc le précepte par lequel il est défendu de prendre le nom de Dieu en vain, paroît plus universel que celui qui défend la superstition, et auroit dû par là même être placé avant celui-ci.

formellement, dans la vie de Numa, que pendant cent soixante-dix ans à partir de la fondation de Rome, on ne vit aucune image peinte ou sculptée dans les temples de cette ville ; Numa les avoit défendues. Nous lisons la même chose dans quelques Pères de l'Eglise. Saint Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, s'exprime ainsi : « Numa, roi des Romains, instruit de la législation de Moïse, défendit à son peuple de représenter la Divinité sous la forme d'un animal ou d'un homme. Et pendant les cent soixante-dix premières années de Rome, les temples élevés dans cette ville ne renfermèrent aucune effigie ni sculptée ni peinte. » Voici ce que dit Tertullien, *Apolog.*, XXV : « Bien que Numa eût donné le mouvement à la superstition, il fut longtemps sans que la religion de ce peuple prit une forme arrêtée, soit par des images, soit par la construction de ses temples. On n'avoit pas encore vu l'art des Grecs et des Etrusques inonder la ville d'un peuple de statues. » Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XVIII, 24, signale la même circonstance, en étudiant les sources de l'idolâtrie.

## ARTICULUS III.

*Utrum secundum præceptum decalogi convenienter tradatur.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum præceptum decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » sic exponitur in Glossa, *Exod.*, XX : « Non existimes creaturam esse filium Dei ; » per quod prohibetur error contra fidem. Et *Deuter.*, V, exponitur : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » scilicet, « nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo ; » per quod prohibetur falsa confessio, quæ

est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis, secundum illud *ad Coloss.*, III : « Omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine Domini facite. » Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3<sup>o</sup> Il est dit, *Exod.*, XX : « Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain, » c'est-à-dire en jurant pour une chose de néant, ajoute l'interprète; ce qui paroît indiquer que ce précepte défend les jurements vains ou faits sans jugement. Or, le jurement faux ou dénué de vérité et le jurement injuste ou fait contre l'équité sont bien plus graves. Donc ces sortes de jurements auroient dû plutôt être défendus par ce précepte.

4<sup>o</sup> Le blasphème, et même tout péché, de parole ou de fait, qui renferme une contumélie envers Dieu, est plus grave que le parjure. Donc le blasphème et les péchés semblables auroient dû plutôt être défendus par ce précepte.

5<sup>o</sup> Dieu a plusieurs noms. Donc on n'auroit pas dû dire sans distinction : « Vous ne prendrez pas en vain le nom de votre Dieu. »

Mais le contraire repose sur l'autorité de l'Écriture, ainsi que nous l'avons dit dans la thèse précédente.

(CONCLUSION. — Le premier précepte ayant pour objet d'ôter à la religion son premier obstacle, qui est la superstition, il convenoit que le second précepte fit également disparaître un second obstacle, à savoir le mépris de Dieu, et c'est ce qu'il fait en nous défendant de prendre le nom de Dieu en vain.)

Quand il s'agit de former un homme à la vertu, il faut d'abord écarter les obstacles qui s'opposent à la vraie religion, et c'est alors seulement qu'on peut établir cette religion dans son cœur d'une manière solide. Or, une chose peut s'opposer à la vraie religion de deux manières : ou bien par excès, ce qui a lieu quand on rend à un autre l'hommage qui n'appartient qu'à Dieu, et c'est là pécher par superstition; ou bien par défaut de respect ou de révérence, ce qui a lieu quand on fait de Dieu un objet de mépris, et l'on pèche alors par irréligiosité ou impiété, comme nous l'avons dit quest. LXXXVII. La superstition, d'une

3. Præterea, *Exod.*, XX, exponitur illud præceptum : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » jurando, scilicet pro nihilo; unde videtur per hoc prohiberi *vana juratio*, quæ scilicet est sine judicio. Sed multò gravior est *falsa juratio*, quæ est sine veritate, et *injusta juratio*, quæ est sine justitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multò gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quàm perjurium. Ergo blasphemia et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminatè dici : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. »

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ (ut jam supra).

(CONCLUSIO. — Cùm unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.)

Respondeo dicendum, quòd oportet prius impedimenta veræ religionis excludere, in eo qui instruitur ad virtutem, quàm eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter : uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indèbitè exhibetur, quod pertinet ad superstitionem; alio modo, quassi per defectum reverentiæ, cùm scilicet Deus contemnatur, quod pertinet ad vitium irréligiositatis, ut supra habitum est (qu. 97). Superstitio autem impedit religionem, quantum ad hoc ne suscipiatur Deus ad colen-



part, fait obstacle à la religion en nous empêchant de recevoir Dieu en nous et de lui rendre le culte qui lui est dû. Celui, en effet, dont l'âme est déjà occupée par les soins d'un autre culte, ne peut pas embrasser en même temps le vrai culte de Dieu, selon cette parole du prophète, *Isa.*, XXVIII, 20 : « La couche est trop étroite, il faut que l'un ou l'autre tombe ; » ce qui veut dire que le cœur de l'homme ne sauroit renfermer en même temps le vrai Dieu et une fausse divinité ; c'est ce qu'expriment encore ces mots : « Le manteau n'est pas assez grand pour les couvrir tous les deux. » L'irréligiosité, d'autre part, fait obstacle à la religion, dans ce sens qu'elle nous empêche d'honorer Dieu après même que nous l'avons accueilli. Il est évident, en effet, qu'il faut d'abord l'avoir accueilli en nous, pour pouvoir ensuite lui rendre les honneurs qui lui sont dus. Voilà pourquoi le précepte qui défend la superstition passe avant celui qui condamne l'irréligiosité en défendant le parjure (4).

Je réponds aux arguments : 1° Ce sont là des interprétations mystiques ; le sens littéral est clairement indiqué à la suite du texte, *Deut.*, V : « Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain ; » c'est-à-dire, ajoute l'interprète, pour affirmer la vérité d'une chose qui n'est pas.

2° Ce précepte ne défend pas précisément de prendre le nom de Dieu d'une manière absolue, mais de le prendre seulement pour servir de confirmation à la parole humaine par manière de jurement, parce que c'est là ce qu'il y a de plus commun parmi les hommes. Il est néanmoins aisé de comprendre qu'il nous est défendu par là de prendre le nom de Dieu d'une manière désordonnée, quelle qu'elle puisse être. On peut y comprendre dès-lors les diverses significations dont nous venons de parler.

3° Celui-là est censé jurer pour rien qui jure pour une chose qui n'est

(1) Ce n'est donc pas seulement le parjure, ou même tout jurement fait d'une manière désordonnée, comme notre saint auteur va le dire, qui se trouve défendu par le second précepte ; c'est tout mépris de Dieu, tout outrage fait à son nom adorable, et enfin tout ce qui nous feroit pécher par défaut dans le culte qui lui est dû. C'est là le caractère général de ce pré-

dam. Ille autem cujus animus implicatus est alieni cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud *Isai.*, XXVIII : « Congestatum est stratum, ita ut alter cecidat, » scilicet Deus verus vel falsus, è corde hominis ; et « pallium breve utrumque operire non potest. » Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quam eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto, quo prohibetur perjurium, ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa expo-

sitiones sunt mysticæ. Litteralis autem expositio est quæ habetur *Deuter.*, V : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » scilicet jurando pro re quæ non est.

Ad secundum dicendum, quòd non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed propriè illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quòd per hoc prohibetur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundùm hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd pro nihilo jurare

pas; et c'est là le faux jurement, autrement nommé parjure, comme nous l'avons déjà dit. Quand on jure, en effet, pour une chose fausse, le jurement est essentiellement vain, puisqu'il n'a pas la vérité pour fondement. Quand on jure sans discernement et par légèreté, si la chose est vraie, il n'y a pas de vanité de la part du jurement lui-même, mais il y en a de la part de celui qui jure.

4<sup>o</sup> Lorsqu'on veut enseigner une science à quelqu'un, on lui présente d'abord quelques principes généraux et ordinaires; de même, la loi qui veut former l'homme à la vertu par les préceptes du décalogue, qu'on peut considérer comme les premiers principes, lui présente sous forme de prescription ou de défense, ce qui arrive le plus communément dans le cours de la vie humaine. Voilà pourquoi dans les préceptes du décalogue se trouve défendu le parjure, et non le blasphème, d'une manière au moins explicite, le premier de ces péchés étant plus fréquent que le second.

5<sup>o</sup> Si les noms de Dieu doivent être respectés, c'est à cause de l'objet signifié, qui est un, et non précisément à cause des mots, qui sont multiples. C'est pour cela qu'il est dit simplement: « Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain; » car peu importe par quel nom de Dieu on commet un parjure.

#### ARTICLE IV.

*Le troisième précepte du décalogue, celui qui nous ordonne la sanctification du sabbat, est-il convenablement établi?*

Il paraît que le troisième précepte du décalogue, concernant la sanctification du sabbat, n'est pas convenablement établi. 1<sup>o</sup> Ce précepte en cepté; c'est ainsi qu'il concourt au même but que le premier et qu'il s'harmonise avec l'ensemble de la loi renfermée dans le décalogue.

dicatur ille qui jurat pro eo quod non est; quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis jurat sine judicio, ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut eis qui instituantur in aliqua scientia, primò proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea, vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta decalogi prohibetur *perjurium*,

quod frequentius accidit quàm blasphemia, in quam homo rariùs prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una, non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit: « Non assumes nomen Dei tui in vanum; » quia non differt per quodcumque nomen Dei *perjurium* committatur.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum tertium decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod inconvenienter tertium præceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi. Hoc

(1) De his etiam 1, 2, qu. 100, art. 5, ad 2, et qu. 104, art. 4, ad 14; et III, *Sent.*, dist. 37, art. 5; et *Isaï.*, LVI; et *Job*, III; et ad *Coloss.*, II, lect. 4.

tendu dans un sens spirituel est général; car sur cette parole de l'Évangile, *Luc*, XIII : « Le chef de la synagogue s'indignant de ce qu'il avoit guéri un jour de sabbat... » le vénérable Bède dit : « Ce que la loi défend le jour du sabbat, ce n'est pas de guérir un homme, c'est de faire des œuvres serviles, ou de subir le joug du péché. » Dans le sens littéral, c'est là un précepte cérémoniel; car il est dit, *Exod.*, XXXI, 13 : « Ayez soin d'observer le jour de mon repos, puisque c'est là un signe d'alliance entre moi et vous dans toute la suite de vos générations. » Or, il y a dans le décalogue des préceptes spirituels et des préceptes moraux. C'est donc à tort que celui-là figure dans le décalogue.

2° Les préceptes cérémoniels de la loi regardoient les choses sacrées, les sacrifices, les sacrements et les observances religieuses, comme nous l'avons établi en traitant des principes extérieurs des actes humains. Mais dans les choses sacrées on comprenoit, non-seulement les jours consacrés à Dieu, mais encore les lieux saints, les vases sacrés et autres objets du même genre; il y avoit en outre plusieurs jours autres que le sabbat, qui étoient consacrés à la religion. Il ne convient donc pas que, laissant de côté tous les autres points de la loi cérémonielle, le décalogue ne fasse mention que de l'observance du sabbat.

3° Quiconque transgresse un précepte du décalogue pèche. Mais on voit sous l'ancienne loi des hommes transgresser le précepte du sabbat sans pécher; ainsi, par exemple, ceux qui pratiquoient la circoncision ce jour-là, les prêtres qui travailloient dans le temple; et puisque le prophète Elie parvint en quarante jours à la cime d'Oreb, la montagne de Dieu, comme cela est rapporté, *III Reg.*, XIX, il faut bien qu'il ait voyagé le jour du sabbat; de même que les prêtres qui portèrent pendant sept jours l'arche du Seigneur, *Jos.*, VI, durent également la porter ce jour-là; et enfin le Sauveur lui-même dit, *Luc*, XIII, 15 : « Est-ce que chacun de vous, au jour du sabbat, ne délie pas son bœuf ou son âne pour les mener

enim præceptum spiritualiter intellectum, est generale; nam super illud *Luc.*, XIII : « Archisynagogus indignans quòd sabbatho curasset, » dicit Beda : « Lex (inquit) in sabbatho non hominem curare, sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet. » Secundùm autem litteralem sensum est præceptum ceremoniale; dicitur enim *Exod.*, XXXI : « Videte ut sabbathum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris. » Præcepta autem decalogi sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta decalogi.

2. Præterea, ceremonialia legis præcepta continent *sacra, sacrificia, sacramenta* et *observantias*, ut suprâ habitum est. Ad *sacra* autem pertinebant non solum sacri dies, sed

etiam *sacra loca, et sacra vasa, et alia hujusmodi*; similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbathum. Inconveniens est ergo quòd, prætermiis aliis omnibus ceremonialibus, de sola observantia sabbathi fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbathi non peccabant, sicut circumcidentes pueros octavâ die, et sacerdotes in templo sabbathis operantes, et Elias cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quòd in sabbatho itineravit (ut legitur *III Reg.*, XIX); similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur *Josue*, VI, intelliguntur eam die sabbathi circumtulisse; dicitur etiam *Luc.*, XIII : « Nonne

boire ? » Donc c'est à tort que ce précepte est rangé parmi ceux du décalogue.

4<sup>o</sup> Les préceptes du décalogue ne doivent pas être moins observés sous la nouvelle loi qu'ils ne devoient l'être sous l'ancienne. Or ce précepte de la sanctification du sabbat n'est plus observé sous la loi nouvelle ; ni par rapport au jour, ni par rapport à sa substance même, puisque on prépare la nourriture, on se met en voyage, on se livre à la pêche, et à d'autres exercices du même genre, le jour consacré au Seigneur. C'est donc à tort que ce précepte figure parmi ceux du décalogue.

Mais à cela nous opposons toujours l'autorité de l'Écriture.

(CONCLUSION. — Après que, par le premier et le second précepte, l'homme avoit été détourné des choses contraires à la religion, il convenoit que par le troisième précepte, celui de la sanctification du sabbat, il fût fondé dans la vraie religion, en ce qui regarde le culte extérieur que nous devons à Dieu.)

Les obstacles qui s'élevaient contre la vraie religion étant écartés par le premier et le second préceptes du décalogue, comme nous venons de l'expliquer dans les deux derniers articles, il falloit qu'il fût donné à la suite un précepte ayant pour objet d'établir et de fonder l'homme dans cette vraie religion. Or c'est à la religion qu'il appartient de rendre un culte à Dieu ; et de même que la divine Écriture nous est transmise sous des signes et des symboles empruntés aux choses sensibles, de même nous rendons à Dieu un culte extérieur et qui s'exprime par des signes semblables. Le culte intérieur, qui consiste dans la prière mentale et dans les sentiments de la piété, nous est surtout inspiré par le secret mouvement de l'Esprit saint ; c'est donc sur le culte extérieur et formulé par des signes sensibles, que devoit porter le précepte de la loi. Et comme, d'après ce que nous avons dit, les préceptes du décalogue sont les premiers

unusquisque vestrum sabbatho solvit bovem suum aut asinum, et ducit adquare ? » Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta decalogi.

4. Præterea, præcepta decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in lege nova non servatur hæc præceptum, nec quantum ad diem sabbathi, nec quantum ad diem Dominicam ; in qua et cibi coquantur, itinerantur et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbathi.

Sed contra est Scripturæ auctoritas. (Euseb., XX).

(CONCLUSIO. — Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo à contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbatho, in

vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.)

Respondeo dicendum, quod remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum decalogi, et supra dictum est (art. 2 et 3), consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu, secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta decalogi sunt quasi quedam prima et communia legi

principes et, pour ainsi dire, les axiomes de la loi morale, le culte extérieur que nous devons rendre à Dieu nous est prescrit dans le troisième précepte sous un signe destiné à nous rappeler un bienfait universel, puisque ce précepte nous rappelle l'œuvre de la création du monde, Dieu s'étant reposé, comme il nous est dit dans l'Écriture, le septième jour. Voilà pourquoi il nous est prescrit de sanctifier ce jour-là, c'est-à-dire de le consacrer spécialement au service de Dieu. Et nous voyons, *Exod.*, XX, qu'à la suite de ce troisième précepte touchant la sanctification du sabbat, la raison nous en est ainsi donnée : « Car Dieu a fait le ciel et la terre en six jours, et il s'est reposé le septième (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le précepte de la sanctification du sabbat, entendu dans le sens littéral, est moral en partie, et en partie cérémoniel. Il est moral, puisqu'il oblige l'homme à consacrer un temps déterminé de sa vie à s'occuper des choses divines. Il est dans l'homme une inclination naturelle qui le porte à donner aux choses nécessaires le temps que réclame cette même nécessité ; ainsi il faut un temps pour les repas, les délassements, le sommeil et autres choses du même genre. Il faut donc aussi, d'après les lumières mêmes de la raison, que l'homme consacre un temps déterminé à sa réfection spirituelle, qu'il ne sauroit trouver que dans la pensée de Dieu. Nous pouvons donc ramener à la loi morale le précepte qui nous ordonne d'avoir un temps déterminé que nous consacrons aux choses divines. Mais, en tant que ce précepte détermine un temps spécial, en mémoire de la création du monde, il est

(1). Nous apercevons encore ici le caractère général du précepte étudié par l'auteur, ce qui en fait l'un des axiomes de la loi morale. Ce caractère ressortira encore mieux de la réponse à la première et à la troisième objection. Il y a là sans doute un précepte cérémoniel, puisque la circonstance du jour s'y trouve déterminée ; mais ce n'est pas ce qui en constitue le fond et l'essence. Son but est plus large et plus élevé ; et de ce côté le précepte est essentiellement moral ; il impose à l'homme une double obligation : celle de rendre un culte à Dieu, d'abord, ce qui est à la fois le point de départ, le terme d'arrivée et le point culminant de la loi morale ; puis, de consacrer un certain temps à la méditation des choses divines et à l'exercice des devoirs religieux ; et rien en vérité de plus propre à moraliser l'être humain. Telle est en substance la pensée de saint Thomas dans cette remarquable thèse. Tel est aussi l'enseignement des Pères et des docteurs qui l'avoient précédé, et des vrais théologiens qui l'ont suivi.

principia, ideo in tertio precepto decalogi precipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii quod pertinet ad omnes, scilicet ad representandum opus creationis mundi, à quo requiescit dicitur Deus septimà die. In cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est deputanda ad vacandum Deo. Et ideo *Exod.*, XX, præmissis præcepto de sanctificatione sabbathi, assignatur ratio : « quia sex diebus fecit Deus celum et terram, et in septima die requievit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de sanctificatione sabbathi literaliter intellee-

tum, est partim morale, partim autem ceremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quòd homo deputet aliquod tempus vite sue ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessarium deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno, et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis aliquod tempus deputat homo. Et sic, habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed in quantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus,

cérémoniel. Il l'est encore, mais dans un sens allégorique, en tant qu'il représente le repos de Jésus-Christ dans le sépulcre, repos qui eut lieu le septième jour. Il l'est enfin, selon l'interprétation morale, puisqu'il représente ainsi le repos de l'âme s'abstenant de tout acte de péché et se reposant en Dieu. Sous ce rapport, on peut le regarder comme un précepte général. Il est cérémoniel enfin dans le sens anagogique, puisqu'il préfigure le repos que nous posséderons au sein de la patrie en jouissant de la vue de Dieu. Le précepte de la sanctification du sabbat est rangé au nombre de ceux du décalogue comme précepte moral, et non comme précepte cérémoniel.

2<sup>o</sup> Les autres cérémonies de la loi rappellent des effets particuliers de la bonté divine; mais l'observance du sabbat est le signe d'un bienfait universel, à savoir la création même de l'univers. C'est pour cela qu'il a dû figurer, de préférence à tout autre précepte cérémoniel, parmi les préceptes généraux du décalogue.

3<sup>o</sup> Dans la sanctification du sabbat il y a deux choses à considérer : l'une qui est comme la fin du précepte; c'est que l'homme vaque aux choses divines, ce qui nous est clairement exprimé par ces mots : « Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat; » car le mot sanctifier veut dire dans la loi, être appliqué au culte divin. La seconde de ces choses, c'est la suspension de tout travail manuel, ce qui est clairement exprimé par les paroles suivantes : « Le septième jour appartenant au Seigneur votre Dieu, vous ne ferez ce jour-là aucun travail. » Et pour qu'il n'y ait aucun doute sur le genre de travail dont il s'agit, il est dit dans le *Lévitique*, XXIII, 3 : « Vous ne ferez en ce jour aucune œuvre servile. » Or le mot *servile* dérive de servitude, œuvre, par conséquent, dévolue aux esclaves. Il y a trois sortes de servitude : l'une qui rend l'homme esclave du péché, selon cette parole, *Joan.*, VIII, 34 : « Celui qui commet le

in signum creationis mundi, sic est præceptum ceremoniale. Similiter etiam ceremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulchro, quæ fuit septimâ die; et similiter, secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati, et quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam ceremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfiguratur quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbathi ponitur inter præcepta decalogi, in quantum est præceptum morale, non in quantum est ceremoniale.

Ad secundum dicendum, quòd aliæ ceremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed observatio sabbathi est

signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia decalogi, quàm aliquid aliud ceremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quòd in observantia sabbathi duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit : « Memento ut diem sabbathi sanctifices. » Illa enim dicuntur sanctificari in lege, quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cum subditur : « Septimâ die Domini Dei tui non facies omne opus. » Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur *Levit.*, XXIII : « Omne opus servile non facietis in eo. » Opus autem servile dicitur à servitute. Est autem triplex servitus : una quidam, qua homo servit peccato,

péché est esclave du péché; » et sous ce rapport, tout acte peccamineux est une œuvre servile. La seconde espèce de servitude est celle qui rend l'homme esclave d'un autre homme; mais celle-ci ne tombe pas sur l'âme, elle ne s'exerce que sur le corps, comme nous l'avons établi, quest. CIV, art. 5 et 6. On appelle œuvres serviles dans ce sens les œuvres corporelles, les seules par rapport auxquelles un homme peut dépendre d'un autre. La troisième espèce de servitude est celle où nous sommes vis-à-vis de Dieu; le culte de latrerie peut lui-même être appelé dans ce dernier sens une œuvre servile, puisqu'il rentre dans le service de Dieu. Ainsi entendue, l'œuvre servile n'est pas défendue le jour du sabbat; car une telle défense seroit même contraire à la fin qu'on se propose dans la sanctification de ce jour; c'est pour mieux vaquer aux œuvres qui regardent le service de Dieu, que l'homme doit s'abstenir ce jour-là d'une autre œuvre quelconque. Et de là vient cette parole, *Joan.*, VII, 23 : « L'homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, sans que la loi de Moïse soit violée; » et cette autre, *Matth.*, XII, 5 : « Les prêtres méconnoissent le sabbat dans le temple (c'est-à-dire qu'ils font un travail corporel en ce jour), et sont néanmoins sans péché. » Il en est de même des prêtres qui portoient l'arche du Seigneur le jour du sabbat; ils ne transgressoient nullement ce précepte. Pareillement encore, l'exercice d'une œuvre spirituelle, quelle qu'elle soit, comme enseigner par parole ou par écrit, ne constitue pas une violation de ce jour. Aussi, commentant le livre des *Nombres*, XXVIII, la Glose, dit-elle : « Ceux qui travaillent le fer et tous les autres artisans se reposent le jour du sabbat; mais celui qui lit la divine loi, et celui qui l'enseigne, continuent leur travail, sans que pour cela le précepte du sabbat soit violé; ils ressemblent aux prêtres qui méconnoissent le sabbat dans le temple, et sont

secundum illud *Joan.*, VIII : « Qui facit peccatum, servus est peccati. » Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur *servile*. Alia verò servitus est, qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habilum est (qu. 104, art. 5 et 6). Et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei; et secundum hoc, opus servile posset dici opus latræ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur *opus servile*, non prohibetur in die sabbathi, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbathi. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbathi, ut vacet operibus ad Dei servitium pertinentibus. Et inde est quòd, sicut di-

citur *Joan.*, VII, « circumcissionem homo accipit in sabbatho, ut non solvatur lex Moysi. » Inde etiam est quòd, sicut dicitur *Matth.*, XII, « sabbathis sacerdotes in templo sabbathum violant » (id est, corporaliter in sabbatho operantur), « et sine crimine sunt. » Et sic etiam sacerdotes in sabbatho circumferentes arcam, non transgrediebantur præceptum de sabbathi observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbathi, puta si quis doceat verbo vel scripto. Unde *Numer.*, XXVIII, dicitur Glossa (1), quòd « fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbathi; lector autem divinæ legis, vel doctor, ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbathum, sicut sacerdotes in templo sabbathum violant, et sine crimine sunt. » Sed

(1) Ex Origene prænotata in manuscripto exemplari, sed ex Rabano in impresso; atqui Rabanus eam ex Origene mutuatus est Homil. XIII in *Numer.*

néanmoins sans péché. » Mais les autres œuvres serviles, celles de la première et de la seconde catégories, sont contraires à la sanctification du sabbat, par la raison qu'elles empêchent l'homme de s'appliquer aux choses divines. Et comme le péché a pour effet de détourner l'homme d'une telle application, beaucoup plus qu'une œuvre d'ailleurs faite, quoique corporelle, le péché commis dans un jour de fête est plus directement opposé à ce précepte que toute œuvre servile proprement dite (1). Voilà pourquoi saint Augustin dit dans son livre *Des dix cordes* : « Le juif ferait mieux de se livrer dans son champ à un travail utile, que de demeurer tranquillement assis au théâtre ; et les femmes de ce peuple eussent mieux fait elles-mêmes de passer le sabbat à travailler la laine, que de consacrer tout ce jour à des danses impudiques. » On ne peut pas dire néanmoins que le péché véniel commis en ce jour soit opposé à ce précepte ; car le péché véniel n'exclut pas précisément la sainteté. Les œuvres corporelles elles-mêmes, et qui ne se rattachent pas au culte de Dieu, ne sont appelées serviles qu'autant qu'elles appartiennent à l'état de servitude ; elles ne sont plus telles quand elles appartiennent indistinctement et aux serviteurs et aux maîtres. Or tout homme, qu'il soit esclave ou libre, doit pourvoir aux choses nécessaires, et pour lui-même et pour le prochain ; surtout quand il s'agit de la conservation du corps, selon cette parole, *Prov.*, XXXIV, 14 : « Délivrez ceux que l'on mène à la mort ; » ce que l'on doit entendre aussi d'une perte à éviter dans les choses temporelles, selon cette autre parole, *Deut.*, XXII, 1 : « Si vous voyez le bœuf ou la brebis de votre frère égarés, vous ne passerez pas outre, mais vous les ramènerez à votre frère. » Ainsi donc une œuvre

(1) Le péché commis en ce jour est-il par là même plus grave ? C'est ce dont on ne saurait théoriser quand il s'agit de certains péchés qui constituent une violation directe et manifeste du précepte par lequel nous sommes obligés de sanctifier le jour du Seigneur. Mais peut-on dire la même chose d'un péché quelconque ? Plusieurs ne le pensent pas, ou du moins gardent à cet égard un silence, qu'ils regardent comme prudent. La réponse de saint Thomas ne nous parait pas douteuse ; elle se déduit clairement, logiquement des considérations qu'il vient de développer. Si le péché par lui-même, par cela seul qu'il est péché, est une œuvre servile,

alia opera servilia que dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantia sabbathi, in quantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur à rebus divinis per opus peccati, quam per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* : « Melius faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quam si in teatro sediciosus existeret. Et melius femine eorum die sabbathi lanam facerent, quam quòd tota die in neomentis suis impudicè saltarent. » Non solum qui peccat venialiter in sabbato, contra hac

præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spirituales Dei cultum non pertinentia, in tantum servilia dicuntur, in quantum præceptum pertinent ad servientes ; in quantum vero sunt communia et servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere, non tantum sibi, sed etiam proximo, præcipue quidem in his que ad salutem corporis pertinent, secundum illud *Proverb.*, XXIV : « Erue eos qui ducunt ad mortem ; » secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud *Deuter.*, XXII : « Non videbis bovem fratris tui, aut ovem erantem, et revertis ; sed reduces fratribus. »



corporelle qui se rattache à la conservation même de notre corps ne constitue pas une violation du sabbat ; il n'est pas certes contraire à la sainteté de ce jour de manger ou de faire d'autres actions semblables, ayant pour objet de conserver notre santé. C'est également pour cela que les Machabées ne violèrent point le sabbat en combattant ce jour-là pour leur défense, comme nous le voyons, I *Mach.*, II ; ni le prophète Elie fuyant le jour du sabbat la colère de Jézabel. C'est encore pour cela que le Seigneur excuse ses disciples d'avoir ramassé des épis ce même jour, à cause de la nécessité où ils se trouvoient, *Matth.*, XII. Il en est de même des œuvres corporelles qui ont pour objet de conserver la vie et la santé du prochain ; ce qui fait dire au Sauveur, *Joan.*, XII, 23 : « Vous vous indignez contre moi parce que j'ai sauvé un homme le jour du sabbat ? » Ce même principe, enfin, s'applique au cas où un imminent danger menace nos biens extérieurs ; et de là encore cette parole du Sauveur, XII, 11 : « Quel est celui d'entre vous qui ayant une brebis, si cette brebis tombe dans un précipice le jour du sabbat, ne s'efforce de la relever et de l'en retirer ? »

4° La sanctification du dimanche a succédé dans la loi nouvelle à la sanctification du sabbat, non en vertu d'un précepte, mais par la constitution même de l'Eglise et la coutume du peuple chrétien (1). L'observation de ce jour n'est pas figurative comme l'étoit celle du sabbat chez les juifs. Aussi la défense de travailler le jour du dimanche n'est plus

et de la pire espèce, une œuvre qui viole, par conséquent, la sainteté du sabbat, il ajoute à sa gravité propre et intrinsèque, celle qui provient de son opposition avec l'un des préceptes fondamentaux de la loi. Il attaque d'abord la vertu dont il est le contraire, et puis la vertu de Religion dans un de ses devoirs les plus essentiels.

(1) Les raisons pour lesquelles le dimanche a été substitué au sabbat dans la loi nouvelle, ont été de la part des théologiens et des Pères l'objet des plus savantes dissertations. Non-seulement ils ont pleinement justifié cette substitution, qui remonte du reste à l'origine même du christianisme, mais ils en ont encore fait ressortir la beauté morale et religieuse. Parmi les auteurs qu'on peut consulter sur ce point et intéressant, quand on l'envisage surtout sous ce dernier rapport, nous indiquerons spécialement à nos lecteurs le grand évêque d'Hippone, dans son *Commentaire littéral de la Genèse*, cap. II, et dans le sermon 151 sur le temps.

Et ideo opus corporale pertinet ad conservandam salutem proprii corporis, non violat sabbatum; non enim est contra observantiam sabbathi quòd aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum, pugnantés ad sui defensionem die sabbathi, ut legitur I *Machab.*, II. Similiter etiam nec Elias fugiens à facie Jezabel in die sabbathi. Et propter hoc etiam Dominus, *Matth.*, XII, excusât discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbathi, propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbathi; unde

dicatur *Joan.*, VII : « Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbatho. » Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum; unde dicit Dominus, *Matth.*, XII : « Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, et, si ceciderit sabbatho in foveam, nonne tenebit et levabit eam ? »

Ad quartum dicendum, quòd observantia diei Dominicæ in nova lege succedit observantie sabbathi, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbathi in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio ope-

aussi rigoureuse qu'elle l'étoit en s'appliquant au jour du sabbat ; certains travaux, alors défendus, se trouvent maintenant permis, ainsi, par exemple, celui qui consiste à préparer les aliments, et autres du même genre. Dans les travaux même défendus, on se montre plus facile à donner des dispenses dans un cas de nécessité, qu'on ne l'étoit sous l'ancienne loi ; et cela, parce que la figure est une manifestation et un témoignage de la vérité, et la vérité ne comporte pas la plus légère altération, tandis que les travaux, considérés en eux-mêmes, peuvent être modifiés selon les temps et les lieux.

#### ARTICLE V.

*Le quatrième précepte, qui concerne l'honneur à rendre aux parents, est-il établi d'une manière convenable?*

Il paroît que le quatrième précepte, qui concerne l'honneur à rendre aux parents, n'est pas établi d'une manière convenable. 1<sup>o</sup> C'est là un précepte qui regarde la piété. Or, comme la piété est une partie de la justice, il doit en être de même du respect, de la bonne grâce, et des autres choses que nous avons considérées quest. CI et CII. Donc, puisqu'il n'y a pas de précepte concernant celles-ci, il n'auroit pas dû y en avoir non plus concernant la piété.

2<sup>o</sup> La piété a pour objet d'honorer non-seulement les parents, mais encore la patrie, tous ceux qui nous sont unis par les liens du sang, et les hommes dévoués à notre patrie, comme il a été dit quest. CI, art. 1. C'est donc à tort que dans ce précepte il est fait seulement mention de l'honneur que nous devons rendre à notre père et à notre mère.

3<sup>o</sup> Ce n'est pas uniquement l'honneur, mais encore l'assistance que nous devons à nos parents. Il ne suffisoit donc pas de nous prescrire d'honorer nos parents.

4<sup>o</sup> Il arrive quelquefois que des enfants pleins du respect pour leurs

randi in die Dominica, sicut in die sabbathi ; sed quædam opera conceduntur in die Dominica, quæ in die sabbathi prohibebantur, sicut decoctio ciborum et alia hujusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius, propter necessitatem, dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet ; opera autem secundùm se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

#### ARTICULUS V.

*Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum

quod pertinet ad pietatem. Sed sicut piety est pars justitiæ, ita etiam observantia et gratia, et alia de quibus dictum est (qu. 101 et 102). Ergo videtur quòd non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis, et patriæ benevolis, ut supra dictum est (qu. 101, art. 1). Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quòd hi qui honorant parentes, citè moriantur ; et è

parents meurent jeunes, et que d'autres d'une conduite tout opposée, vivent longtemps. C'est donc à tort que le précepte est suivi de cette promesse : « Afin que vous viviez longtemps sur la terre. »

Mais le contraire repose encore ici sur l'autorité de l'Écriture.

(CONCLUSION. — A la suite des préceptes qui nous ordonnent par rapport à Dieu, principe universel de notre être, venoit tout naturellement le précepte qui nous oblige à honorer nos parents, dont on peut dire qu'ils sont le principe secondaire et particulier de notre existence.)

Les préceptes du décalogue se rapportent tous à l'amour de Dieu et du prochain. Mais de tous les hommes, ceux envers qui nous sommes le plus obligé, ce sont nos parents. Voilà pourquoi, immédiatement après les préceptes qui règlent nos rapports envers Dieu, vient celui qui règle nos rapports envers nos parents, qui sont le principe secondaire et particulier de notre être, comme Dieu en est le principe universel. Sous ce rapport, il y a donc une espèce d'affinité entre ce précepte et ceux de la première table.

Je réponds aux arguments : 1° La piété, avons-nous dit quest. CI, art. 1 et 2, a pour objet de rendre aux parents les devoirs auxquels ils ont droit; et cela regarde généralement tous les hommes. C'est ce qui nous explique pourquoi parmi les préceptes du décalogue, qui sont des préceptes généraux, a dû figurer un précepte concernant la piété, et non concernant les autres parties de la justice, lesquelles n'envisagent qu'une dette spéciale (1).

2° Certains devoirs envers les parents doivent passer avant ceux que nous avons à remplir envers la patrie et les personnes qui nous sont unies par les liens du sang; car nos rapports avec ces personnes et la patrie elle-même proviennent assurément de ceux que la nature nous a donnés avec nos parents. Et comme les préceptes du décalogue ne ren-

(1) Ajoutons à cela que ces devoirs spéciaux rentrent tous d'une manière naturelle et directe dans celui qui se trouve formellement prescrit par ce quatrième commandement du décalogue. Cette observation sera faite tout à l'heure par notre saint auteur.

contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio, « ut sis longævus super terram. »

Sed in contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas (*Exod.*, XX).

(CONCLUSIO. — Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus. Et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare

principium nostri esse, sicut Deus est universale principium. Et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 104, art. 1 et 2), pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quòd per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ et consanguineis; quia per hoc quòd sumus nati à parentibus, pertinent ad nos et consanguineis et patria. Et ideo, cum præcepta decalogi sint

ferment que les premiers principes de la loi, ils ont dû fixer nos devoirs envers nos parents, nous laissant le soin d'en tirer les conséquences légitimes par rapport à la patrie et à nos proches. Il faut dire en effet que dans ce précepte se trouvent implicitement renfermés les devoirs que nous avons à remplir envers une personne quelconque, comme le secondaire se trouve renfermé dans le principal.

3<sup>e</sup> Nos parents méritent, à ce titre seul, l'honneur et la révérence, tandis que l'assistance et les autres secours du même genre ne leur sont dus que par accident, ainsi, par la raison qu'ils seront tombés dans l'indigence, l'esclavage ou autres malheurs semblables. Or, comme ce qui est de soi passe avant ce qui est par accident, l'honneur que nous devons à nos parents nous est spécialement ordonné par l'un des premiers préceptes de la loi, c'est-à-dire par l'un des préceptes du décalogue; et dans cet honneur se trouvent compris, comme dans la chose principale, tous les autres devoirs que nous avons à remplir envers nos parents.

4<sup>e</sup> Une longue vie est promise à ceux qui honorent leurs parents, non-seulement par allusion à la vie future, mais encore dans le temps présent, d'après cette sentence de l'Apôtre, I *Tim.*, IV, 8: « La piété est utile à tout; elle a les promesses de la vie présente et les promesses de la vie future. » Au fond, rien de plus juste: celui qui est reconnaissant pour un bienfait mérite, par une sorte de convenance morale, que ce bienfait lui soit conservé, tout comme l'homme ingrat pour ce même bienfait mérite de le perdre. Or, le bienfait de la vie corporelle, c'est aux parents, après Dieu, que nous le devons. Voilà pourquoi celui qui honore ses parents mérite de conserver la vie, parce qu'il se montre reconnaissant de ce bienfait, et celui qui ne les honore par mérite d'en être privé à cause de

prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes, quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum unicuique personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, in quantum huiusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia huiusmodi debentur eis ratione alienius accidentis, puta in quantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid huiusmodi, ut supra dictum est (qu. 141, art. 2). Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut

in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debet.

Ad quartum dicendum, quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad presentem, secundum illud Apostoli, I *corinth.*, IV: « Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vite que nunc est, et future (1). » Et hoc rationabiliter: qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quandam congruentiam, ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vite corporalis, post Deum, à parentibus habetur. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus meretur vite conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus

(1) Etsi ex græco *κόσμιος* non propriè pietas illa intelligitur quæ parentibus cultum exhibet, sed quæ potius Deo, ut etiam ex tota ejus loci serie colligitur; quamvis extenso sensu pertinere ad primam significationem possit, ac utrolibet modo explicari, sicut et ibi S. Thomas explicat, loc. 1.

son ingratitude. Toutefois, comme les biens ou les maux de la vie présente ne tombent sous le mérite ou le démerite qu'en tant qu'ils se rapportent aux rémunérations de la vie future, ainsi que nous l'avons dit I, II quest. CXIV, art. 12, il arrive quelquefois, selon les vues secrètes de la sagesse divine, vues qui se rapportent surtout aux choses du monde à venir, que des hommes pieux envers leurs parents meurent jeunes, et que d'autres bien coupables sous ce rapport vivent longtemps.

## ARTICLE VI.

*Les autres six préceptes du décalogue nous sont-ils convenablement donnés ?*

Il paroît que les autres six préceptes du décalogue ne nous ont pas été convenablement donnés. 1° Il ne suffit pas pour le salut de ne point nuire à notre prochain ; mais il faut de plus rendre à chacun son droit, comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 17 : « Rendez à tous ce qui leur est dû. » Or dans les six derniers préceptes du décalogue il est uniquement défendu de porter préjudice au prochain. Donc ces préceptes ne sont pas convenablement établis.

2° Ce qu'on défend dans ces préceptes c'est l'homicide, l'adultère, le vol et le faux témoignage. Or il est un grand nombre d'autres préjudices que nous pouvons causer à notre prochain, comme on le voit d'après ce qui a été développé plus haut depuis quest. LXV jusqu'à quest. LXXXVIII. Donc il paroît que ces préceptes n'ont pas été convenablement établis.

3° La concupiscence peut être entendue de deux manières : d'abord, en tant qu'elle est un acte de la volonté, selon cette parole, *Sap.*, VI : « La concupiscence de la sagesse conduit au royaume éternel ; » puis, en tant qu'elle est un acte de la sensualité, d'après cette autre parole, *Jac.*, IV, 1 : « D'où viennent parmi vous les guerres et les procès ? n'est-ce

meretur vitâ privari. Quia tamen presentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1, 2, qu. 114, art. 12), ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, civitatis vitâ privantur, alii verò qui sunt impii in parentes, diutius vivunt.

## ARTICULUS VI.

*Utrum alia sex præcepta decalogi convenienter tradantur.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd alia sex præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quòd aliquis proximo suo non nocent ; sed requiritur quòd ei

debitum reddat, secundum illud *ad Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita. » Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta tradantur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocentia possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt (1). Ergo videtur quòd inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi : uno modo, secundum quòd est actus voluntatis, ut dicitur *Sap.*, VI : « Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum ; » alio modo, secundum quòd est actus sensualitatis, sicut dicitur *Jac.*, IV : « Unde bella et

(1) Nimirum qu. 65 et qu. 72.

pas des diverses concupiscences qui luttent dans vos membres ? » Or le précepte du décalogue ne défend pas la concupiscence de la sensualité, puisque alors les mouvements premiers seroient des péchés mortels, comme étant opposés aux préceptes les plus essentiels de la loi ; ils ne défendent pas non plus la concupiscence de la volonté, une telle concupiscence étant défendue par un précepte quelconque. Donc c'est à tort que parmi les préceptes du décalogue il en existe qui défendent la concupiscence.

4<sup>o</sup> L'homicide est un péché plus grave que l'adultère ou le vol. Or le décalogue n'a pas de précepte qui défende la concupiscence ayant rapport à l'homicide. Donc il ne devoit pas non plus renfermer des préceptes qui défendent la concupiscence du vol et de l'adultère.

Mais le contraire repose encore une fois sur l'autorité de l'Écriture.

(CONCLUSION. — Outre les préceptes qui ont pour objet de former les hommes aux devoirs de la religion et de la piété envers Dieu et les parents, il falloit nécessairement d'autres préceptes qui les obligassent à respecter et pratiquer la justice envers leurs semblables.)

Par les diverses parties de la justice nous rendons leur droit à certaines personnes déterminées, envers qui nous avons une obligation spéciale ; et par la justice proprement dite nous rendons indistinctement à chacun ce qui lui est dû. Voilà pourquoi, à la suite des trois préceptes qui regardent la religion, c'est-à-dire nos devoirs spéciaux envers Dieu, et après le quatrième précepte qui regarde les devoirs de la piété filiale, et qui dans nos devoirs envers nos parents comprend d'une manière implicite tous les devoirs spéciaux que nous pouvons avoir à remplir dans la société, il falloit nécessairement établir des préceptes qui regardent la justice proprement dite, vertu qui nous fait rendre indistinctement à chacun ce qui lui est dû (1).

(1) A la suite de son traité des lois et en parlant de celles de l'ancien peuple, I, II, quest. C,

lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris? » Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum decalogi existentes; similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ (Exod., XX).

(CONCLUSIO. — Præter præcepta quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.)

Respondeo dicendum, quod sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per justitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria præcepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur, necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Je réponds aux arguments : 1° Il est généralement défendu à tout homme de porter préjudice à son prochain. C'est pour cela que les préceptes négatifs par lesquels il nous est défendu de porter un semblable préjudice devoient, comme étant des préceptes généraux, figurer parmi ceux du décalogue. Mais les devoirs positifs que nous avons à rendre au prochain varient selon les personnes; et voilà pourquoi il ne falloit pas à cet égard qu'il y eût des préceptes affirmatifs dans le décalogue.

2° Tous les autres genres de préjudice que l'on porte au prochain, peuvent être ramenés à ceux qui sont défendus dans ces préceptes, parce que ce sont là les principaux et les plus communs. En effet, tous les torts qu'on peut faire au prochain dans sa personne se trouvent défendus en même temps que l'homicide qui les renferme tous; ceux qui se commettent, par une passion honteuse surtout, envers une personne liée à une autre, se trouvent défendus en même temps que l'adultère; ceux que l'on commet sur les choses appartenant à autrui se trouvent tous renfermés et défendus dans le vol; et ceux enfin qui se commettent par paroles, comme les détractions, les blasphèmes, et autres péchés du même genre, sont enveloppés dans le faux témoignage, lequel attaque plus directement la justice.

3° Par les préceptes qui défendent la concupiscence, ce n'est pas ce qu'on appelle mouvement premier ou bien mouvement circonscrit dans les limites de la sensualité, qui se trouve défendu; c'est le consentement de la volonté, soit à l'action, soit à la délectation.

4° L'homicide ne sauroit être de soi l'objet d'une concupiscence; il inspire plutôt la répulsion et l'horreur, par la raison qu'il n'a rien en

art. 5, saint Thomas avoit étudié la division, l'ordre et l'enchaînement des préceptes du décalogue, mais au point de vue général de la morale; il examine ici cette même question, au point de vue particulier de la justice. On peut comparer ces deux études, pour en saisir les analogies et les différences; on verra, non sans une profonde satisfaction de l'intelligence et une réelle utilité, combien elles se prêtent un mutuel appui.

Ad primum ergo dicendum, quòd communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum. Et ideo præcepta negativa quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi; ea verò quæ sunt proximis exhibenda, diversimodè exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum, quòd omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quadam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori; quæ verò infe-

runtur in personam conjunctam, et maximè per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio; quæ verò pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto; quæ autem pertinent ad locutiones (sicut detractiones, et blasphemias, et si qua hujusmodi), intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quòd directiùs justitiæ contrarietur.

Ad tertium dicendum, quòd per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohibetur directè consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quòd homicidium secundùm se non est concupiscibile, sed magis

lui-même qu'on puisse regarder comme un bien. Il en est autrement de l'adultère, qui peut exciter la concupiscence par l'attrait d'un coupable plaisir. Le vol, de son côté, présente la fausse image d'un bien utile; et le bien, quel qu'il soit, a par lui-même action sur notre appétit. C'est pour cela que la concupiscence du vol et de l'adultère doit être défendue par des préceptes spéciaux, tandis qu'à cet égard il n'y avait rien à dire de l'homicide.

## QUESTION CXXIII.

De la force.

Après le traité de la justice vient immédiatement celui de la force (1). Nous parlerons d'abord de cette vertu même; puis, de ses diverses parties; troisièmement, du don correspondant; quatrièmement enfin, des préceptes qui la regardent.

Concernant la vertu de force, il y a trois considérations à faire: la première, sur la force elle-même; la seconde, sur son acte principal, qui est le martyre; la troisième, sur les vices opposés à cette vertu.

Sur la première de ces trois considérations, douze questions se présentent: 1<sup>o</sup> La force est-elle une vertu? 2<sup>o</sup> La force est-elle une vertu spéciale? 3<sup>o</sup> La force ne porte-t-elle que sur la crainte et l'audace? 4<sup>o</sup> Re-

(1) D'après l'ordre que notre saint docteur s'est prescrit au commencement de cette seconde partie de sa théologie morale. On se souvient, en effet, que pour embrasser ce vaste ensemble de devoirs et de préceptes dans toute son étendue, et le traiter dans chaque détail, de manière à faciliter une semblable étude, il s'est proposé de considérer successivement les trois vertus théologiques d'abord, puis les quatre vertus cardinales, en ramenant à chacune de ces vertus, comme à autant de chefs principaux, non-seulement les obligations qui en découlent, jusqu'aux conséquences les plus éloignées, mais encore les vices directement ou indirectement opposés à ces mêmes vertus. Nous voyons ici le point où nous sommes parvenus de ce rigoureux et méthodique travail.

horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis; furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis.	Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.
---	--

## QUESTIO CXXIII.

De fortitudine, in duodecim articulos divisa.

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine.

Et 1<sup>o</sup> de ipsa virtute fortitudinis; 2<sup>o</sup> de partibus ejus; 3<sup>o</sup> de dono ei correspondente; 4<sup>o</sup> de præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem consideranda sunt

tria: 1<sup>o</sup> quidem de ipsa fortitudine; 2<sup>o</sup> de acti præcipuo ejus, scilicet de martyrio; 3<sup>o</sup> de vitiis oppositis ipsi fortitudini.

Circa primum quærentur duodecim: 1<sup>o</sup> Utrum fortitudo sit virtus. 2<sup>o</sup> Utrum sit virtus specialis. 3<sup>o</sup> Utrum fortitudo sit solum circa timores



pousse-t-elle seulement la crainte de la mort ? 5° Ne s'exerce-t-elle que dans la guerre ? 6° Son acte principal consiste-t-il à supporter le mal ? 7° Opère-t-elle pour son bien propre ? 8° Trouve-t-elle une délectation dans son acte ? 9° La force se manifeste-t-elle surtout dans les choses soudaines et imprévues ? 10° A-t-elle recours à la colère pour agir ? 11° Est-elle une vertu cardinale ? 12° Qu'est-elle comparativement aux autres vertus cardinales ?

## ARTICLE I.

*La force est-elle une vertu ?*

Il paroît que la force n'est pas une vertu. 1° L'Apôtre dit, II *Corinth.*, XII, 9 : « La vertu trouve sa perfection dans l'infirmité. » Or la force est opposée à l'infirmité. Donc la force ne sauroit être une vertu.

2° Si la force est une vertu, elle est ou théologique, ou intellectuelle, ou morale. Or la force ne figure ni parmi les vertus théologiques, ni parmi les vertus intellectuelles, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit I, II quæst. LVII et LXII ; elle ne paroît pas non plus une vertu morale, puisque le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 9 : « Il y a des hommes qui semblent puiser leur force dans l'ignorance, et d'autres dans l'habitude, comme les soldats ; » ce qui rentre plutôt dans l'exercice d'un art, que dans le domaine de la vertu morale. Le même auteur ajoute : « Il est des hommes qu'on appelle forts à cause de certaines passions ; » ils obéiront, par exemple, à la peur des menaces ou du déshonneur, à un sentiment de tristesse, de colère ou d'espérance. Or la vertu morale n'agit pas par passion, mais bien par une élection délibérée, comme nous l'avons dit si souvent. Donc la force n'est pas une vertu.

3° La vertu réside éminemment dans l'âme, puisqu'elle est une de ses

et audacias. 4° Utrum sit solum circa timorem mortis. 5° Utrum sit solum in rebus bellicis. 6° Utrum suscinere sit præcipuus actus ejus. 7° Utrum operetur propter proprium bonum. 8° Utrum habeat delectationem in suo actu. 9° Utrum fortitudo maximè consistat in repentinis. 10° Utrum utatur irâ in sua operatione. 11° Utrum sit virtus cardinalis. 12° De comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

## ARTICULUS I.

*Utrum fortitudo sit virtus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.*, XII : « Virtus in infirmitate perficitur. » Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo, neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet (1), neque etiam videtur esse virtus moralis ; quia, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, « videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites ; » quæ magis pertinent ad artem quàm ad virtutem moralem. « Quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, » putà propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maximè consistit in anima ; est enim « bona qualitas mentis, »

(1) Putà I, 2, qu. 57, quoad virtutes intellectuales ; et qu. 62, quoad virtutes theologicas.

bonnes qualités, comme nous l'avons établi I, II quest. LV, art. 4. Or la force paroît résider dans le corps, ou du moins être une conséquence de notre complexion physique. Donc il paroît que la force n'est pas une vertu.

Mais le contraire repose sur l'autorité de saint Augustin, qui range la force au nombre des vertus, *De mor. Eccl.* 13.

(CONCLUSION. — La force est une vertu qui retient l'homme dans les bornes de la raison, en repoussant tout ce qui pourroit être un obstacle, soit à l'exercice même de la raison, soit aux choses qui lui sont conformes.)

Comme nous l'avons dit tant de fois, à la suite du Philosophe, « la vertu rend bon celui qui la possède, et fait également la bonté de ses actions ; » d'où il suit que la vertu humaine, celle dont il s'agit ici, a pour effet de rendre bons l'homme et ses actes. Or la bonté de l'homme consiste à vivre conformément à la raison, comme le dit saint Denis, *De Divin. Nom.*, cap. 4. Il appartient donc à la vertu humaine, pour arriver à son but, qui est de rendre l'homme bon, de faire que les actions de l'homme soient conformes à la raison. Or ceci a lieu par le concours de trois causes : d'abord, par la rectification de la raison elle-même, rectification qui provient des vertus intellectuelles ; en second lieu, parce que cette rectitude de la raison s'établira dans les choses humaines, ce qui est l'œuvre de la justice ; en troisième lieu, parce que les obstacles qui s'élèvent contre cette rectitude dans les choses humaines, seront renversés. Mais il y a deux sortes d'obstacles qui empêchent la volonté humaine de suivre la rectitude de la raison : d'une part, elle est entraînée par quelque bien délectable vers une chose que la droite raison ne lui permet pas, et c'est à la vertu de tempérance à lever cet obstacle ; d'autre part,

ut suprâ dictum est (1, 2, qu. 55, art. 4). Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

Sed contra est, quod Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ* (1) (cap. 15), fortitudinem inter virtutes enumerat.

(CONCLUSIO. — Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea quæ usum rationis vel juæ secundum rationem sunt, quoquo modo impedire possunt.)

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II *Ethic.* (cap. 5 vel 6), « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit ; » unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ « bonum facit hominem, et opus ejus bonum reddit. » Bonum au-

tem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, *De div. Nomin.* (cap. 4). Et ideo ad virtutem humanam pertinet, ut bonum faciat hominem, opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales ; alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam ; tertio modo, secundum quod tollantur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ ; alio modo, per hoc quod

(1) Ut cap. 15 videre est, ubi eam numerat inter virtutes cardinales, quas non sic, sed virtutem quadripartitam vocat ; et cap. 22, ubi eam explicat speciatim postquam cap. 16,

la volonté s'éloigne de ce qui est conforme à la raison, par la vue des difficultés qu'elle doit vaincre; et la force de l'ame est requise pour lever cet obstacle, pour triompher de ces difficultés; ce qui est dit par analogie avec la force corporelle, qui fait que l'homme repousse et surmonte les obstacles matériels. Il résulte clairement de là que la force est une vertu, en tant qu'elle fait l'homme se conformer à la raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° La vertu de l'ame ne trouve nullement sa perfection dans l'infirmité de l'ame elle-même, mais bien dans l'infirmité de la chair, la seule dont l'Apôtre ait voulu parler. Or il appartient à la force de l'ame de supporter avec courage l'infirmité de la chair, ce qui rentre dans la vertu de patience ou de force, puis encore de reconnoître sa propre infirmité, ce qui est un signe de cette perfection que nous appelons humilité.

2° Parfois on accomplit un acte extérieur de vertu, sans avoir cette vertu même, et sous l'impulsion d'une cause différente. Voilà pourquoi le Philosophe, *Ethic.*, III, compte cinq catégories d'hommes appelés forts par une sorte d'analogie, et qui paroissent exercer les actes de la force en dehors de cette vertu. Cela peut avoir lieu de trois manières : d'abord, parce que ces hommes se portent vers une chose difficile sans faire aucune attention à la difficulté; ce qui peut encore se présenter sous un triple aspect : ou bien cela arrive par ignorance, c'est-à-dire parce qu'on n'aura pas vu la grandeur du danger; ou bien cela vient d'une

(1) Non-seulement il vient d'être démontré dans cet article que la force est bien réellement une vertu, ce qui en étoit l'objet direct, et, comme on l'eût pu croire au premier abord, unique; mais encore le raisonnement qui conduit à ce but, jette un jour plus vif et plus profond sur l'enchaînement qui rattache entre elles les grandes vertus sur lesquelles repose en quelque sorte toute la morale chrétienne. C'est là ce que l'on pourroit appeler une vue d'ensemble, un coup d'œil synthétique porté sur le chemin déjà fait et sur celui qui reste encore à parcourir, pour nous en montrer la parfaite rectitude et l'admirable unité. Cette thèse, ainsi développée, rappelle en outre ce qui a été dit dans la première partie de la *Somme*, quest. LXXXI, art. 2, concernant la division de l'appétit sensitif.

voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit, et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perfitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitu-

dinis; et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt, non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus in III *Ethic.* ponit quique modos eorum qui similitudinariè dicuntur *fortes*, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter : primò quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile; quod in tres modos dividitur : quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi;

easdem se virtutes explicaturum proposuit; et lib. I *Refractat.*, cap. 7, idem resumit à se loco citato dictum.

grande confiance en face du danger, ce qui peut avoir une cause dans l'expérience qu'on aura faite de son bonheur dans de semblables circonstances ; ou bien encore ce mépris du danger peut venir d'une science ou d'un art qui nous permettent de le braver, comme cela a lieu chez les soldats, qui, à raison de leur expérience et de leur habileté dans le maniement des armes, en sont venus à ne plus regarder comme très-graves les dangers de la guerre, pleins de confiance qu'ils sont dans l'efficacité de leur art contre ces mêmes dangers ; c'est ce que dit Végétius dans son traité de l'art militaire : « Nemo ne craint de faire ce qu'il se persuade avoir appris à bien faire. » En second lieu, par rapport à la première distinction, il est des hommes qui font des actes de force sans avoir cette vertu, parce qu'ils sont mûs par une forte passion, telle que la tristesse ou la colère. Troisièmement enfin, cela peut arriver par un violent désir, non d'une fin légitime, mais d'un avantage temporel à se procurer, d'un honneur, par exemple, d'un plaisir ou d'un gain ; cela peut avoir pour cause aussi la crainte d'un désavantage de même nature, comme d'un blâme, d'une affliction ou d'une perte.

3<sup>o</sup> Quand on parle de la force de l'âme c'est par analogie avec la force corporelle ; mais c'est la première que nous appelons vertu, ainsi que nous venons de l'expliquer. Il n'est pas néanmoins contraire à l'essence ou à la nature de la vertu qu'on y soit naturellement incliné par sa complexion physique (1), comme nous l'avons établi I, II quest. LXIII, art. 1.

(1) Tous les physiologistes reconnoissent que les rapports entre le physique et le moral, entre le corps et l'âme, vont jusqu'à déterminer certaines inclinations, vertueuses ou vicieuses, qui concourent à former le caractère individuel dans les traits communs de l'espèce. Quelle est maintenant la part qui revient au principe intellectuel dans ces tendances morales ? Quelle est celle qui appartient réellement à l'influence de l'élément matériel ? C'est ce qu'il n'est pas possible de dire. Mais, quelque grande que cette dernière soit, ou pour étendue qu'on veuille s'imaginer, il faudra toujours, sous peine de tomber dans le fatalisme ou dans le matérialisme, admettre qu'elle ne sauroit jamais détruire la liberté. La raison et l'expérience nous apprennent de concert qu'on peut toujours vaincre de semblables inclinations, et que c'est pour nous un devoir, quand elles sont mauvaises. Leur nature et leur force fait seulement le plus ou le moins de mérite dans la pratique de la vertu.

quandoque hoc accidit propter hoc quòd homo est bonæ spei ad pericula vincenda, putà cùm expertus est se sæpè pericula evasisse ; quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam, sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium, non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit in lib. *De re militari* : « Nemo facere metuit quod se benè didicisse confidit. » Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis sive iracundiæ quam vult repellere, vel etiam ira. d

Tertio modo propter electionem non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, putà honoris, voluptatis vel lucri, vel alicujus incommodi vitandi, putà vituperii, afflictionis vel damni.

Ad tertium dicendum, quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis, dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est (ad 1) ; nec tamen est contra rationem virtutis quòd ex naturali complexionem aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (1, 2, qu. 63, art. 1).

## ARTICLE II.

*La force est-elle une vertu spéciale?*

Il paroît que la force n'est pas une vertu spéciale. 1° Il est dit, *Sap.*, VII, que la sagesse enseigne « la sobriété et la prudence, la justice et la vertu ; » vertu veut dire ici force. Puisque ce nom est commun à toutes les vertus, il paroît que la force est une vertu générale.

2° Saint Ambroise dit, *De Off.*, I, 39 : « La force est l'apanage d'un grand cœur, seule elle défend la beauté des autres vertus, elle garde la justice, elle soutient contre tous les vices un combat incessant ; infatigable dans les travaux, invincible dans les dangers, inflexible à tous les attrails de la volupté, repoussant toutes les séductions, elle foule aux pieds l'avarice comme une flétrissure et comme un principe de mort pour la vertu. » Et le saint docteur dit ensuite la même chose de tous les autres vices. Or cela ne sauroit convenir à une vertu particulière. Donc la force est une vertu générale.

3° Force et fermeté ont une même signification et une même origine. Or il appartient à toute vertu de se conduire avec fermeté, comme le remarque Aristote, *Ethic.*, II (1). Donc la force est une vertu générale.

Mais saint Grégoire, au contraire, *Moral.*, XXII, 1, range la force au nombre des autres vertus.

(CONCLUSION. — La force considérée comme une certaine fermeté de l'âme, est une vertu générale, ou plutôt la condition générale de toute vertu ; mais considérée dans son action en nous quand nous sommes en présence d'un grand danger, elle est une vertu spéciale.)

(1) Il y a, comme nous l'avons dit plusieurs fois à la suite de notre maître, une profonde philosophie dans les langues. Or le mot *virtus* dans le latin, veut dire *force*, et plus spé-

## ARTICULUS II.

*Utrum fortitudo sit virtus specialis.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim *Sap.*, VII, quod « sapientia sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem ; » et ponitur ibi *virtus* pro fortitudine (1). Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De offic.* (lib. I, cap. 39) : « Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicium custodit, et quæ inexpugnabili prælio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior

adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quamdam, quæ virtutem effæminat ; » et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in *Ethic.* Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed contra est, quod *XXII Moral.* (cap. 4), Gregorius commemorat eam aliis virtutibus.

(CONCLUSIO. — Fortitudo, ut quedam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutis cujuslibet conditio est ; ut verò in gravibus et magnis periculis animat, specialis virtus est.)

(1) Juxta græcum ἀνδρεία, quod usurpat ibidem sacer textus quasi virilitatem dicit.

Ainsi que nous l'avons dit, I, II quest. LXI et LXV, le mot *force* peut être entendu de deux manières : d'abord, comme exprimant simplement une certaine fermeté de l'âme, ce en quoi on peut regarder la force comme une vertu générale, ou plutôt comme une condition nécessaire à toutes les vertus, d'après cette parole du Philosophe, *Ethic.*, II, 3 : « Pour pratiquer la vertu il est requis d'agir d'une manière ferme et inébranlable. » Par le mot *force* on peut entendre, en second lieu, cette fermeté particulière qui nous fait ou supporter ou repousser les choses qui rendent surtout difficile la pratique de cette vertu, ce qui s'applique à de graves dangers. Voilà pourquoi Cicéron, *Rhetor.*, II, 37, dit que la force consiste « à braver les dangers avec réflexion et à supporter les travaux avec patience. » Ainsi comprise la force est une vertu spéciale, puisqu'elle a une matière déterminée (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> D'après la pensée du Philosophe, *De cælo*, I, 116, le mot vertu exprime ce qu'il y a de final dans une puissance. Or une puissance naturelle peut être entendue de deux manières : on entend d'abord par là ce qui met un être en état de résister aux diverses causes capables de l'altérer et de le détruire ; ce mot exprime aussi le principe même de l'action, comme on le voit, *Metaph.*, V, 17. Et comme cette dernière acception du mot puissance est la plus commune, on entend communément aussi par vertu ce qu'il y a de final ou de plus élevé dans une telle puissance. Et, en effet, la vertu, telle qu'on la comprend ordinairement, n'est autre chose que l'habitude par laquelle nous opérons le bien. Mais si par vertu nous entendons le perfectionnement final de la puissance, entendue elle-même dans le premier sens que nous venons de déterminer, ce mode étant plus spécial, il devient spécialement force morale, force de l'âme. C'est ce qui confirme le principe d'Aristote ; et nous allons voir dans le corps de l'article comment saint Thomas entend et développe ce même principe.

(1) Cette matière de la force, considérée comme vertu spéciale, va être déterminée d'une manière nette et précise dans les trois articles suivants, dont l'enchaînement entre eux et avec celui-ci mérite par là même une attention toute particulière.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (1, 2, qu. 61 et 63), nomen *fortitudinis* dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem ; et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis, quia sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, « ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. » Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit in sua *Rhetorica*, II, 37, quod fortitudo est « con-

siderata periculorum susceptio, et laborum per-

pressio. » Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens. Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in I *De cælo* (text. 116), nomen *virtutis* refertur ad ultimum potentiam. Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundum quam aliquis potest resistere corruptentibus ; alio modo, secundum quod est principium agendi, ut patet in V *Metaphys.* (text. 17). Et ideo, quia hæc acceptio est communior, nomen *virtutis* secundum quod importat « ultimum talis potentiam, » est commune ; nam virtus communitè sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat *ultimum potentiam* primo modo

par là même l'attribution d'une vertu spéciale, qui est la force; et c'est par cette vertu que nous repoussons efficacement tout ce qui nous est contraire.

2° Saint Ambroise entend la force dans le sens le plus large; il y voit cette fermeté de l'âme qui la maintient invincible contre tous ses ennemis. On peut dire néanmoins que la force considérée même comme vertu spéciale et en tant qu'elle a une matière déterminée, nous aide à repousser les attaques d'un vice quelconque. Celui qui peut, en effet, se maintenir ferme en présence des plus grandes difficultés, sera par là même, et à plus forte raison, capable de résister à des choses moins difficiles.

3° L'objection ne porte ici que sur l'idée de la force entendue dans le premier sens, c'est-à-dire d'une manière générale.

### ARTICLE III.

#### *La force a-t-elle pour objet de repousser la crainte et l'audace?*

Il paroît que la force n'a pas pour objet de repousser la crainte et l'audace. 1° Saint Grégoire dit, *Moral.*, VII : « La force des hommes justes consiste à vaincre la chair, à repousser les attraites de la volupté, à étouffer les plaisirs de la vie présente. » Donc la force semble porter sur le plaisir plutôt que sur la crainte et l'audace.

2° Cicéron, dans sa Rhétorique, à l'endroit cité dans l'article précédent, s'exprime ainsi : « Le propre de la force est de braver les dangers et de supporter les travaux. » Or ceci ne regarde pas la passion de la crainte ni celle de l'audace; il ne s'agit là que des actions laborieuses, ou des dangers qui se rencontrent dans les choses extérieures. Donc ce n'est ni sur la crainte ni sur l'audace que porte la vertu de force.

dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini; ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius accipit fortitudinem largè, secundùm quòd importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen, etiam secundùm quòd est specialis virtus, habens determinatam materiam, conjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quòd sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minùs difficilia.

Ad tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

### ARTICULUS III.

*Utrum fortitudo sit circa timores et audacias.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregor., VII *Moral.* : « Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere. » Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes, quàm circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhetorica* (ut supra), quòd « ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum et perpersio laborum. » Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

(1) De his etiam infra, qu. 126, art. 2, et qu. 127, art. 1, et qu. 141, art. 1, tum in corp., tum ad 2; et I. part., qu. 21, art. 1; ad 1, et qu. 24, art. 3, ad 2; et III, *Scot.*, dist. 33, art. 2; et qu. 1, de virtut., art. 4 et art. 5.

3<sup>o</sup> A la crainte est opposée non-seulement l'audace, mais encore l'espérance, comme nous l'avons démontré plus haut en traitant des passions, I, II, quest. XLV, art. 1. Donc la force ne doit pas porter sur l'audace plutôt que sur l'espérance.

Mais le Philosophe dit formellement le contraire, *Ethic.*, II et III.

(CONCLUSION. — La vertu de force porte sur la crainte et l'audace, elle fait disparaître l'une et donne un frein à l'autre.)

Comme nous l'avons dit dans le premier article, il appartient à la force de repousser les obstacles qui empêchent la volonté d'obéir à la raison. Or c'est par la crainte proprement dite que l'homme est détourné d'une chose difficile; car la crainte est un éloignement du mal qui implique une difficulté, comme nous l'avons établi en traitant des passions, I, II quest. XLII, art. 3. La force porte donc principalement sur les craintes excitées par la vue des difficultés qui se présentent, craintes qui ont pour effet d'empêcher la volonté de suivre les inspirations de la raison. Mais il ne suffit pas de résister avec courage à cette impression de la difficulté, ce que l'on fait en étouffant la crainte; il faut encore attaquer cette difficulté avec modération, puisqu'il s'agit de détruire ce qui pourroit plus tard porter atteinte à notre sécurité; et c'est en cela que l'audace pourroit être nuisible (1). Donc la force porte en même temps et sur la crainte et sur l'audace; elle étouffe la première et modère les élans de la seconde.

(1) En compromettant par une ardeur immodérée le bien qu'elle veut atteindre, ou bien en retombant par un excès opposé dans un mal pire que celui dont elle a voulu triompher. La véritable force évite tous les excès, et celui-là surtout, peut-on dire, qui seroit comme sa propre exagération; elle est calme et modérée, parce qu'elle est sûre d'elle-même. De là vient l'alliance ordinaire de la force et de la douceur; rien n'est doux comme la force, et rien n'est fort comme la douceur. Les violences et les secousses sont le signe le plus certain de la follesse; la crainte ne la trahit peut-être pas au même degré. Cette observation nous montre du moins combien est vrai cet adage des anciens : les extrêmes se touchent. Les deux extrêmes entre lesquels la force tient le milieu propre à la vertu, sont néanmoins bien dis-

3. Præterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur (1). Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II et III *Ethic.*, quod fortitudo est circa timorem et audaciam.

(CONCLUSIO. — Virtus fortitudinis circa timores et audacias versatur, timores enim cohibet, et audacias moderatur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1), ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quod autem aliquis

retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat necessarium quendam à malo difficultatem habente, ut supra habitum est (1, 2, qu. 42, art. 3), cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficultatum rerum, que retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficultatum impulsum non solum firmiter tolerare, cohibendo timorem, sed etiam moderatè aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audacias. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa.

(1) Nemope 1, 2, qu. 45, art. 1, ad 2, quia et audacia spem consequitur, art. 2.



Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire parle en cet endroit de la force des justes, en tant qu'elle s'étend à la pratique de toutes les vertus. Voilà pourquoi il signale d'abord, comme on l'a vu, quelques traits qui appartiennent à la tempérance ; et voici ce qu'il ajoute, touchant la force considérée comme vertu spéciale : « Il ne faut aimer les biens de la terre qu'en les subordonnant aux récompenses éternelles. »

2° Les dangers et les labeurs de la vie n'empêchent la volonté de suivre la raison, que parce qu'ils sont l'objet de nos craintes. Aussi faut-il que la vertu de force porte immédiatement sur la crainte et l'audace, pour agir par voie de conséquence sur les dangers et les travaux que nous devons subir, puisque ce sont là les objets de ces deux passions (1).

3° C'est par rapport à son objet que l'espérance est opposée à la crainte, le bien étant l'objet de l'espérance, et le mal celui de la crainte. Mais l'audace a le même objet que cette dernière ; elle lui est opposée par la raison qu'elle va vers l'objet dont la crainte s'éloigne, ainsi que nous l'avons expliqué, I, II, quest. XLV, art. 1. Et comme la force regarde, à proprement parler, les choses temporelles qui tendent à nous détourner de la vertu, ce qu'indique le passage même de Cicéron, il suit de là que la force porte essentiellement sur la crainte et l'audace, et non sur l'espérance, si ce n'est en tant que celle-ci se mêle à l'audace, selon l'explication donnée dans le précédent article.

tinets en eux-mêmes, quoiqu'ils aboutissent souvent au même résultat. La crainte se tient éloignée du but, par la vue des difficultés et des obstacles; l'audace ne l'atteint pas, soit parce qu'elle le dépasse, soit parce qu'elle se brise contre ces mêmes difficultés. Elles sont exactement par rapport à la force, ce que le désespoir et la présomption sont par rapport à l'espérance.

(1) D'où il suit évidemment que la force a deux objets, l'un immédiat, qui consiste dans les deux passions sur lesquelles son action s'exerce, l'autre médiate ou éloigné, et ce sont les labeurs et les dangers qui excitent ces deux passions. Nous voyons en cela la raison et l'ordre suivi dans ces différentes thèses.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius ibi loquitur de fortitudine justorum, secundùm quòd communiter se habet ad omnem virtutem. Unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est; et subdit de his quæ pertinent propriè ad fortitudinem, secundùm quòd est specialis virtus, dicens « hujus mundi prospera pro æternis præmiis amare. »

Ad secundum dicendum, quòd res periculose et actus laboriosi non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quòd fortitudo sit immediatè circa timores et audacias, mediatè autem circa pericula et labo-

res, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum, quòd spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundùm accessum et recessum, ut suprâ dictum est (1, 2, qu. 45, art. 1). Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute, ut patet per definitionem Tullii (ubi suprâ); inde est quòd fortitudo propriè est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, ut suprâ habitum est (art. 2).

## ARTICLE IV.

*La force n'a-t-elle pour objet que des dangers de mort ?*

Il paroît que la force n'a pas qu'un tel objet. 1<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De Mor. Eccles.*, cap. 15 : « La force est un amour qui nous fait aisément supporter toutes choses pour l'objet aimé; » et *Music.*, VI, 15 : « La force est un sentiment qui ne craint aucune adversité ni la mort même. » Donc la vertu de force porte non-seulement sur des dangers de mort, mais encore sur tout autre genre d'adversité.

2<sup>o</sup> Toutes les passions de l'ame doivent être ramenées par une vertu au milieu requis. Or il n'est pas d'autre vertu qui puisse ramener au milieu voulu les autres genres de crainte. Donc la force ne porte pas seulement sur la crainte de la mort, mais encore sur toute sorte de craintes.

3<sup>o</sup> Aucune vertu n'existe dans les extrêmes. Or la crainte de la mort marque évidemment un point extrême, puisqu'elle est la plus grande de toutes les craintes, *Ethic.*, III, 9. Donc la vertu de la force n'a pas même pour objet la crainte de la mort.

Mais le philosophe Andronicus (1) dit, au contraire : « La force est une vertu de l'irascible ne s'émouvant pas facilement des terreurs que la mort peut exciter. »

(CONCLUSION. — La force porte sur les craintes que peuvent exciter des dangers de mort, puisque la mort est de tous les maux corporels le plus terrible.)

(1) De Rhodes, contemporain et ami de Sylla. A la prière de cet illustre Romain, qui n'étoit pas aussi ennemi des lettres que sa barbarie pourroit le faire supposer, il remit au jour les ouvrages d'Aristote et ceux de Théophraste, longtemps demeurés dans l'oubli, comme semble l'indiquer ce trait historique. Dans un temps où le stoïcisme et l'épicurisme se disputoient à peu près seuls le champ de la philosophie, Andronicus embrassa et fit fleurir

## ARTICULUS IV.

*Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Ecclesie* (cap. 15, ut jam supra), quod « fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur. » Et in *VI Musicæ* (cap. 15), dicit quod « fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat. » Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ

per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducens ad medium alios timores. Ergo fortitudo non est solum circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est, quod Andronicus dicit, quod « fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem. »

(CONCLUSIO. — Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cum ea sit inter omnia mala corporalia maximè terribilis.)

(1) De his etiam infra, art. 11 et art. 12; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 3, ad 6; et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 5, art. 3, questiuonc. 2, ad 8; et qu. 1, de virtut., art. 12, ad 6 et ad 23; et qu. 5, art. 1 et art. 4, in corp.; et in III *Ethic.*, lect. 18, col. 2.

Il appartient à la vertu de force, avons-nous déjà dit, de protéger la volonté humaine, afin que celle-ci n'abandonne pas la voie de la raison par la crainte d'un mal corporel. Nul doute qu'il ne faille embrasser avec force le bien de la raison à l'encontre de tous les maux, quels qu'ils soient, puisqu'il n'est aucun bien corporel qui égale celui de la raison. Il faut donc appeler force de l'âme, cette disposition inébranlable qui rattache la volonté de l'homme au bien de la raison, malgré la crainte des plus grands maux ; car celui qui est ferme contre ce qu'il y a de plus grand, le sera par là même contre ce qu'il y a de moindre ; mais la réciproque n'est pas vraie. Et puis il est de l'essence de la vertu d'envisager ce qu'il y a de plus élevé ou de final. Or de tous les maux corporels le plus terrible c'est la mort, puisqu'elle nous dépouille de tous les biens de même nature ; ce qui fait dire à saint Augustin, *De Mor. Eccles.*, cap. 22 : « Les liens du corps ébranlent notre âme par la crainte du travail et de la douleur, d'abord, afin qu'elle évite ce qui pourroit la fatiguer ou la tourmenter, par la terreur de la mort, ensuite, puisque c'est là ce qui peut la repousser et la chasser de sa demeure. » Voilà pourquoi la vertu de force porte essentiellement sur la crainte des dangers de mort.

Je réponds aux arguments : 1° La force a sans doute pour effet de supporter une adversité quelconque ; mais on n'appelle pas absolument un homme fort parce qu'il aura supporté de certaines adversités, il n'est réputé tel que lorsqu'il supporte avec courage les plus grands maux. C'est alors seulement qu'un homme est appelé fort sans restriction (1).

2° Comme la crainte naît de l'amour, toute vertu qui modère l'amour de certains biens, doit par là même modérer aussi la crainte des maux opposés. Ainsi la libéralité, par là même qu'elle modère en nous l'amour

l'école péripatéticienne. On lui a pendant plusieurs siècles attribué une *paraphrase sur l'Éthique de Nicomaque*. Mais on a reconnu plus tard qu'elle n'étoit pas de lui, et qu'elle avoit pour auteur un certain Héliodore de Pruse.

(1) Rappelons ici, pour mieux fixer le sens de cette thèse et mieux saisir la portée du

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet, ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullo bonum corporale æquivaleret bono rationis. Et ideo, oportet quòd fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala ; quia qui stat firmus contra majora, consequens est quòd stet firmus contra minora ; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 22), quòd « vinculum corporis,

ne concutiat atque vexetur, laboris et doloris, ne auferatur autem atque prematur, mortis terrore animum quatit. » Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo benè se habet in omnibus adversis tolerandis ; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solidum ex hoc quòd benè tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo *fortis secundum quid*.

Ad secundum dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem : sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timo-

de l'argent, doit modérer aussi la crainte que nous pourrions avoir de le perdre. On peut appliquer cela à la tempérance et aux autres vertus. Mais l'amour de notre propre vie nous est inspiré par la nature : il a donc fallu une vertu spéciale pour modérer la crainte que la mort nous inspire.

3<sup>e</sup> Quand nous parlons d'extrêmes par rapport à la vertu, nous considérons ce qui s'éloigne de la droite raison ; si donc on affronte les plus grands dangers en obéissant à la voix de la raison elle-même, il n'y aura rien là de contraire à la vertu.

#### ARTICLE V.

*La vertu de force envisage-t-elle proprement les dangers de mort qui se rencontrent dans la guerre ?*

Il paroît que la vertu de force ne consiste pas proprement à braver les dangers de mort qui se rencontrent dans la guerre. 1<sup>o</sup> C'est à cause de la vertu de force surtout que les martyrs ont acquis une si grande gloire. Or leur force n'a pas éclaté dans les hasards de la guerre. Donc la force ne consiste pas proprement à braver de semblables dangers.

2<sup>o</sup> Saint Ambroise dit, *De Off.*, III, 35 : « La force se partage entre les devoirs de la guerre et ceux de la vie domestique. » Cicéron dit également, *De Off.*, I : « La plupart s'imaginent que les devoirs de la guerre sont plus grands et plus difficiles que ceux de la cité ; c'est une opinion dont il faut rabattre. Si nous voulons apprécier les choses selon la vérité, nous verrons qu'il y a dans la cité des devoirs plus grands et par là même plus de gloire que dans la guerre. » Or la force doit toujours être proportionnée à la difficulté. Donc ce n'est pas proprement sur les dangers de mort qui se trouvent dans la guerre, que porte la vertu de force.

raisonnement par lequel elle est démontrée, un principe de philosophie fréquemment invoqué par Aristote et cité par saint Thomas : « Une chose est caractérisée et dénommée parce qu'il

rem amissionis earum ; et idem apparet in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale : et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod *extremum* in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ : et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

#### ARTICULUS V.

*Utrum fortitudo propriè consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.*

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod fortitudo non consistat propriè circa pericula

mortis quæ sunt in bello. Martyres enim principè de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur in rebus bellicis. Ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De officiis* (III, 35), quod « fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. » Tullius etiam dicit in *I Offic.* : « Cum plerique arbitrantur res bellicas majores esse quàm urbanas, minucenda est hæc opinio. Sed si verè volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clariorisque quàm bellicæ. » Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

(1) De his etiam infra, qu. 124, art. 2, et qu. 141, art. 8 ; et II, *Sens.*, dist. 46, qu. 2, art. 1, ad 3 ; et et III, *Sens.*, dist. 33, qu. 3, art. 3, questiuic. 1.

3<sup>e</sup> Les guerres n'ont pas d'autre but que de conserver la paix temporelle des états, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 12 : « C'est en vue de la paix que les guerres se font. » Or il ne paroît pas juste que pour la paix temporelle de l'Etat, un homme s'expose au danger de la mort, puisque cette paix est l'occasion de tant de désordres contre les mœurs. Donc il paroît que la vertu de force ne consiste pas à braver les dangers de mort qui se rencontrent dans la guerre.

Mais le Philosophe dit ainsi le contraire, *Ethic.*, III, 9 : « La force envisage surtout la mort qui nous menace dans la guerre. »

(CONCLUSION. — La force consiste surtout à braver les dangers de mort, qui nous menacent soit dans une guerre commune, soit dans une lutte particulière.)

Ainsi que nous venons de le dire dans le précédent article, la vertu de force a pour effet de corroborer notre ame contre les dangers les plus grands ; et le plus grand de tous les dangers est celui de la mort. Mais puisque la force est une vertu et qu'elle doit toujours à ce titre tendre vers un bien, il faut par là même qu'un homme ne craigne pas d'affronter un danger de mort pour arriver à l'accomplissement d'un bien. Or un danger de mort, quand ce danger provient ou d'une maladie, ou d'une tempête en mer, ou d'une rencontre de voleurs, ou de toute autre cause semblable, ne semble pas menacer un homme par la raison proprement dite qu'il poursuit un bien. Mais il en est autrement des dangers de mort qu'on rencontre dans la guerre ; on ne les affronte que pour un bien, c'est-à-dire pour défendre le bien commun dans une guerre juste. Il y a deux sortes de guerres justes : l'une générale, comme lorsque deux armées en viennent aux mains ; l'autre particulière, ce qui s'entend y a de plus éminent en elle. » Le point culminant de la force, son plus héroïque effort, sa manifestation la plus pure et la plus glorieuse, c'est de braver ou de subir la mort, pour la défense ou l'accomplissement d'un bien. Voilà pourquoi il est dit sans restriction et d'une manière absolue que les dangers de mort sont l'objet propre de cette vertu.

8. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam ; dicit enim Augustinus, XIX *De Civit. Dei* (cap. 12), quod « intentione pacis bella geruntur. » Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod « maximè est fortitudo circa mortem quæ in bello est. »

(CONCLUSIO. — Fortitudo consistit circa pericula mortis, non modò quæ in communi imminent bello, sed etiam in bello particulari.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 4), fortitudo confirmat animum hominis

contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ est ex agritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incurso latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quæ est in bellicis, directè imminere homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter : uno modo generale, sicut cum aliqui decertant in acie ; alio modo particulare, patè cum aliquis iudex vel etiam privata persona

d'un juge, par exemple, ou même d'une personne privée que la vue du glaive levé sur sa tête ou d'un autre danger quelconque, même mortel, ne fera pas s'écarter de la droite raison. La force consiste donc, non-seulement à montrer une grande fermeté d'âme contre les dangers de mort qui se rencontrent dans une guerre générale, mais encore dans une attaque privée, qu'on peut bien désigner sous le nom commun de guerre ou de lutte. Dans ce sens il est permis de dire que la force s'applique proprement aux dangers de mort qui se rencontrent dans la guerre. Cette vertu trouve néanmoins son application dans un danger de mort provenant d'une autre cause quelconque; et cela surtout parce qu'on peut s'exposer à ce danger de mort pour un motif de vertu, ce qui a lieu, par exemple, quand la crainte de la contagion ne nous empêche pas de servir un ami malade, ou bien quand on n'est pas détourné d'entreprendre un voyage ayant un but honnête, par la crainte du naufrage ou des voleurs (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les martyrs subissent une lutte personnelle en vue du souverain bien, qui est Dieu même. Aussi leur force est-elle placée au premier rang, et ne diffère-t-elle pas de la force qu'on déploie dans la guerre; ce qui fait qu'on a pu les nommer « des guerriers pleins de force. »

2<sup>o</sup> Sans doute, les devoirs de la vie domestique et de la vie civile se distinguent de ceux de la vie guerrière, en appliquant ce dernier mot

(1) Nous appelons héroïsme la vertu de force élevée à sa plus haute puissance. Or l'héroïsme ne se produit pas seulement dans les hasards et les dangers de la guerre, quoique le titre même de héros semble en rappeler exclusivement l'idée; l'héroïsme se produit, d'une manière aussi vraie, bien que moins éclatante, dans l'accomplissement des devoirs politiques ou civils, et surtout dans les dévouements inspirés et soutenus par la Religion. La foi, dans les premiers siècles du christianisme, eut d'innombrables héros, dont la force et la gloire seront l'objet d'une question spéciale; elle en a de nos jours qui ne le cèdent en rien à ceux des premiers temps. La charité chrétienne a les siens, qui sont également de tous les siècles. C'est là, d'une manière plus particulière, le témoignage que des hommes courageux et

non recedit à justo iudicio, timore gladii imminentis, vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem, firmitatem animi præbere contra pericula mortis non solum quæ imminet in bello communi, sed etiam quæ imminet in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quæ est in bello. Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, præsertim quia cuiuscumque mortis homo potest periculum subire propter virtutem, puta cum

aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis, vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo præcipue commendatur; nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellum: unde dicuntur « fortes facti in bello (1). »

Ad secundum dicendum, quod res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res belli-

(1) Quamvis litteraliter de bellica fortitudine hoc intelligi videatur, cum præmittatur ibi: *Deficit me tempus enarrantem de Gedeon, Barac, Samson, David, Jephthæ, Samuel et prophetis qui per fidem vicerunt regna, etc.*, et subiungatur: *Castra certiorum exterorum; nisi quod Samueli minus convenit, et prophetis alio sensu.*

aux guerres générales ou communes. Mais dans la vie domestique et dans la vie civile peuvent se rencontrer des dangers de mort provenant de certaines attaques personnelles, que nous avons appelées guerres particulières ou privées. La vertu de force trouve donc là son application naturelle et directe (1).

3° La paix de la république est de soi une chose bonne, et le mauvais usage que quelques-uns en font ne sauroit la rendre mauvaise ; car beaucoup d'autres en usent pour un bien, et les maux qu'elle empêche, tels que les homicides et les sacrilèges, l'emportent de beaucoup sur les péchés dont elle peut être l'occasion, tels que les vices de la chair.

## ARTICLE VI.

*L'acte principal de la force consiste-t-il à supporter les maux ?*

Il paroît que tel n'est pas l'acte principal de la force. 1° La vertu a pour objet le bien difficile, comme le dit Aristote, *Ethic.*, II, 2. Or il est plus difficile d'attaquer que de souffrir. Donc souffrir n'est pas l'acte principal de la force.

2° Il y a plus de puissance à exercer son action sur un autre qu'à ne pas se laisser modifier par l'action d'autrui. Or attaquer c'est agir sur un autre, et souffrir, c'est uniquement persévérer dans son état (2). Donc,

d'humbles femmes rendent maintenant à la Religion. Il ne faudroit pas que ce genre d'héroïsme cessât d'être remarqué, parce que l'Évangile l'a, pour ainsi dire, rendu commun et populaire.

(1) Cicéron met le courage civil au-dessus du courage militaire, comme on l'a vu dans le passage sur lequel l'objection est appuyée. On sait que l'orateur romain avoit ses raisons pour cela. Notre auteur vient de nous faire voir, avec sa précision ordinaire, ce que renferme de vrai l'expression toujours un peu exagérée de l'éloquence.

(2) Ou résister passivement à la douleur. Tel est le sens qu'il faut attacher dans toute cette thèse au mot *souffrir* ou *supporter*. On peut aller au devant de la mort; on peut simplement la subir avec courage.

cas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa hujusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd pax reipublicæ est secundùm se bona, nec redditur mala ex hoc quòd aliqui malè eà utuntur; nam et multi alii sunt qui benè eà utuntur, et multò pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia et sacrilegia, quàm ex ea occasionentur quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

## ARTICULUS VI.

*Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.*

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est « circa difficile et bonum, » ut dicitur in II *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Sed difficilius est aggredi quàm sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentix esse videtur quòd aliquid possit in aliud agere, quàm quòd ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est

(1) De his etiam suprâ, art. 3; ut et infrâ, art. 8, in corp., et art. 10, ad 3, et art. 11, ad 1; et qu. 124, art. 2, ad 3; et qu. 141, art. 2 et 3, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 3, ad 6, et qu. 3, art. 3, questiuonc. 1; et qu. 1, de virtut., art. 13.

comme la force est la perfection même de la puissance, il semble qu'il appartienne à cette vertu d'attaquer plutôt que de souffrir.

3<sup>o</sup> Un contraire diffère plus de son contraire que la simple négation. Or celui qui souffre ou supporte le mal est simplement exempt de crainte; tandis que celui qui attaque pose un acte contraire à la crainte. Donc il paroît que la force, dont l'effet doit être sans doute d'éloigner le plus possible notre esprit de la crainte, consiste plutôt à attaquer qu'à souffrir.

Mais le Philosophe dit ainsi le contraire, *Ethic.*, III, 12 : « Ceux qui souffrent les maux méritent éminemment le nom d'hommes forts. »

(CONCLUSION. — L'acte principal de la force consiste à souffrir, c'est-à-dire à demeurer ferme dans les dangers, beaucoup plus qu'à les provoquer.)

Comme nous l'avons déjà vu plus haut, art. 3, « la force a plutôt pour objet de réprimer la crainte, que de modérer l'audace, » *Ethic.*, III. La première de ces choses est plus difficile, en effet, que la seconde; et cela, par la raison que le danger, qui est également l'objet de l'audace et de la crainte, porte en lui quelque chose qui modère celle-là, et qui au contraire aggrave celle-ci. Or il n'appartient à la force d'aller au-devant du danger qu'autant que cette vertu modère l'audace; tandis que la répression de la crainte a pour conséquence immédiate de nous rendre fermes dans le danger. Voilà pourquoi l'acte principal de la force consiste plutôt à souffrir, c'est-à-dire à demeurer sans crainte en face du danger, qu'à le provoquer de soi-même.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Souffrir, dans le sens que nous venons de dire, est une chose plus difficile qu'attaquer; et cela pour trois raisons : d'abord, parce que celui qui souffre ainsi semble être attaqué par quelqu'un qui lui est supérieur en force, tandis que celui qui attaque semble au contraire posséder cette supériorité, et la difficulté est dès lors

in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

8. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quam simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur contrariè movetur timentis, quia insequitur. Ergo videtur quod fortitudo, cum retrahat maximè animum à timore, magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod « in sustinendo tristitia maxime aliqui fortes dicuntur. »

(CONCLUSIO. — Sustinere, id est immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quam aggredi pericula.)

Respondendo dicendum, quod sicut supra dic-

tum est (art. 3), et Philosophus dicit in III *Ethic.*, « fortitudo est magis circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas. » Difficilius enim est timorem reprimere, quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris; aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam. Sed sustinere sequitur repressionem timoris: et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione: primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris, difficilius em-



plus grande dans le premier cas que dans le second ; puis, celui qui souffre sent déjà l'imminence du danger, tandis que celui qui attaque ne le voit qu'en perspective, et il est plus difficile de demeurer ferme en face d'un mal présent qu'à la vue d'un mal à venir ; enfin, souffrir est une chose qui implique une certaine durée, tandis que l'attaque peut provenir d'un mouvement subit, et il y a plus de difficulté à demeurer quelque temps inébranlable qu'à s'élançer tout d'un coup vers une chose ardue (1). Voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 10 : « Il y a des hommes qui volent au-devant du danger, mais qui se retirent en face du danger même. » Ceux qui sont réellement forts tiennent la conduite opposée.

2° Quand on souffre, le corps est sans doute dans un état passif, mais l'âme déploie une profonde activité en demeurant attachée au bien ; de telle sorte qu'elle ne se laisse pas dominer par les souffrances corporelles. Or la vertu regarde l'âme assurément beaucoup plus que le corps.

3° Celui qui souffre avec force ne craint pas alors même que la cause de la crainte est imminente ; celui qui attaque ne la voit que de loin.

## ARTICLE VII.

*Celui qui possède la force agit-il pour le bien propre à cette vertu ?*

Il paroît que l'homme fort n'agit pas pour le bien propre à cette vertu.

1° La fin pour laquelle on agit, quoique étant la première chose dans

(1) Ajoutons à cela que l'attaque est presque toujours accompagnée d'un entrain, d'un enthousiasme, d'une ivresse même qui ne lui permettent pas de mesurer exactement la grandeur du danger. Elle s'étourdit en quelque sorte ; et, perdant de son sang-froid, elle perd autant de son mérite. Celui qui reçoit l'attaque et qui souffre simplement le mal, se trouve dans des conditions toutes différentes : il a vu d'un oeil calme et serain le sacrifice qu'il fait à la vertu ; il est conduit à l'autel comme une victime ; il accepte délibérément la mort, et ne lutte pas avec elle. La raison, principe et règle de toute vertu, a plus de part à son acte. C'est après mûre réflexion qu'il a choisi dans sa conscience de subir la douleur et la mort même, plutôt que de recevoir une souillure ou de commettre une infidélité.

tem est pugnare cum fortiori quàm cum debiliore ; secundò, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminèntia, ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura, difficilior autem est non moveri à præsentibus quàm à futuris ; tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu, difficilior autem est diu manere immobilem, quàm subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit *Ethic.*, III, 10, quòd « quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt. » Fortes autem è contrario se habent.

Ad secundum dicendum, quòd sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum

animæ fortissimè in hærentis bono ; ex quo sequitur quòd non cedat passioni corporali imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quàm circa corpus.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui sustinet, non timet præsentem jam causam timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

## ARTICULUS VII.

*Utrùm fortis operetur propter bonum proprii habitus.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis elsi sit « prior in intentione, » est tamen « posterior in excecutione »

l'intention, est toujours la dernière dans l'exécution. Or l'acte même de la force est toujours postérieur dans la réalité ou dans l'exécution à la vertu de force. Donc il ne se peut pas que l'homme fort agisse pour le bien propre à cette vertu.

2<sup>o</sup> Saint Augustin dit, *De Trin.*, XIII, 8 : « Les vertus que nous devons aimer en vue de la béatitude seule, quelques-uns nous enseignent à les pratiquer de telle façon que nous n'aimions plus la béatitude, (c'est-à-dire en nous faisant rechercher ces vertus pour elles-mêmes.) Mais s'ils pouvoient y réussir, nous perdriions même l'amour de ces vertus, puisque nous cesserions d'aimer l'objet pour lequel seul elles méritent d'être aimées. » Or la force doit être rangée au nombre des vertus. Donc l'acte de la force ne doit pas être rapporté à la force elle-même, mais bien à la béatitude.

3<sup>o</sup> Le même saint Augustin dit, *De Mor. Eccl.*, cap. 13 : « La force n'est autre chose que l'amour souffrant volontiers toutes choses pour Dieu. » Or Dieu n'est pas apparemment l'habitude même de la force ; il est quelque chose de supérieur, tout comme la fin doit être supérieure aux moyens. Donc l'homme qui possède la vertu de force n'agit pas pour le bien propre à cette vertu.

Mais le Philosophe dit ainsi le contraire, *Ethic.*, III, 10 : « L'homme fort trouve son bien dans sa force ; » ce qui implique l'idée d'une fin.

(CONCLUSION. — L'homme fort agit pour le bien propre à cette vertu, en tant que ce bien constitue la fin prochaine de son action, puisqu'il veut toujours rendre ses actes extérieurs conformes à ses dispositions intérieures ; mais au fond il se propose comme fin dernière la suprême béatitude et l'amour de Dieu.)

Nous avons distingué deux sortes de fin, la fin prochaine et la fin dernière. Or la fin prochaine d'un agent quelconque, c'est de produire dans un autre la ressemblance de sa propre forme ; le feu qui brûle a

tionem. » Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quoddam fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIII *De Trin.* (cap. 8, versus finem) : « Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent » (scilicet dicendo eas propter se appetendas), « ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccl.* (cap. 13), quoddam « fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens. »

Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quoddam « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

(CONCLUSIO. — Fortis operator propter bonum sui habitus, ut propter proximum finem, ut scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat, quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.)

Respondeo dicendum, quoddam duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem

pour fin de faire passer sa chaleur dans l'objet sur lequel il agit ; la fin de l'architecte est de faire passer dans la matière l'image de son art (1). Tout autre bien qu'on se propose, peut être considéré comme la fin éloignée de l'agent. Et de même que dans les œuvres d'art, la matière extérieure est façonnée par l'artiste, de même dans les choses pratiques les actes humains sont arrangés et disposés par la prudence. Nous pouvons dire, par conséquent, que l'homme fort se propose pour fin prochaine de produire dans son acte la ressemblance même de sa vertu, car l'action est naturellement conforme à l'habitude. Mais c'est la béatitude ou Dieu même, qu'il se propose pour fin dernière.

De là résulte clairement la réponse aux objections ; car dans la première on suppose que l'essence même de l'habitude est la fin de l'acte, et non la ressemblance à produire, telle que nous venons de l'expliquer ; dans les deux autres il ne s'agit que de la fin dernière.

## ARTICLE VIII.

*L'homme qui possède la vertu de force trouve-t-il son plaisir dans l'acte de cette vertu ?*

Il paroît que l'homme fort trouve son plaisir dans l'acte de la force.

1° Le plaisir ou la délectation est, suivant le Philosophe, *Ethic.*, X, 6, « l'opération non entravée d'une habitude conforme à notre nature. » Or l'opération de l'homme fort procède d'une habitude qui agit comme une seconde nature. Donc l'homme fort trouve la délectation dans son acte.

2° Sur cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, V : « Or le fruit de l'esprit c'est

(1) Par cette expression il faut entendre ce type intellectuel, cet idéal que l'artiste porte en lui-même et qu'il veut reproduire dans son œuvre. Cet idéal lui apparoit comme un bien, et ce bien il veut l'accomplir. L'artiste proprement dit y voit la beauté poétique, et cette beauté n'est telle que parce qu'elle est un bien ; l'ouvrier y voit un bien d'un ordre inférieur, le bien utile ; l'homme vertueux y voit le bien honnête par excellence, la vérité divine à imiter. Chaque vertu saisit ce bien sous un rapport spécial ; et c'est celui qui la domine dans son action. A cet égard, la force ne diffère pas des autres vertus ; elle poursuit son bien à elle, comme toutes les autres.

sui calor in patiente ; et finis adificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quod fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu ; intendit enim agere secundum convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio precedebat, ac si ipsa essentia ha-

bitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est ; alia verò duo procedunt de fine ultimo.

## ARTICULUS VIII.

*Utrum fortis delectetur in suo actu.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est « operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.* Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, ad *Galat.*, V, super illud : « Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium,

la charité, la joie, la paix, » saint Ambroise dit que les œuvres vertueuses sont appelées fruits, par la raison qu'elles répandent dans l'ame une pure et réelle délectation. Or l'homme fort fait des œuvres vertueuses. Donc il trouve une délectation dans son acte.

3<sup>o</sup> Le plus foible doit toujours être vaincu par le plus fort. Or l'homme qui possède la vertu de force aime le bien de la vertu plus que son propre corps, qu'il ne craint pas d'exposer à la mort pour elle. Par conséquent, la délectation qui provient du bien de la vertu fait disparaître la douleur corporelle; et de la sorte l'homme fort agit en tout avec délectation.

Mais le Philosophe dit, au contraire, *„Ethic.*, III, à l'endroit indiqué plus haut : « L'homme fort ne paroît rien trouver de délectable dans son acte. »

(CONCLUSION. — D'une part, c'est-à-dire par la vue de son acte et de la fin de cet acte, l'homme fort éprouve dans son ame une véritable joie; mais, d'autre part, le sentiment des difficultés ou des maux au milieu desquels il vit, ne peut que lui faire éprouver la tristesse et la douleur.)

Comme nous l'avons dit, en traitant des passions, I, II, quest. XXVI, art. 3, 4 et 5, il y a deux sortes de délectation : l'une corporelle, qui provient d'un rapport qui s'établit avec le corps; l'autre spirituelle, qui provient d'un rapport saisi par l'ame. C'est celle-ci qui résulte, à proprement parler, des œuvres vertueuses, puisque c'est le bien de la raison qu'on doit considérer dans ces œuvres; et l'acte principal de la force consiste à souffrir les choses pénibles perçues par notre ame. Telle est la perte de la vie corporelle elle-même, vie à laquelle l'homme vertueux est attaché, non-seulement parce qu'elle est un bien naturel, mais encore parce qu'elle est nécessaire pour accomplir des œuvres de vertu et tout ce qui s'y rattache. L'acte de la force consiste encore à souffrir les douleurs corporelles, comme les blessures et les coups. L'homme fort a donc un

pax, » dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

8. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprâ), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

(CONCLUSIO. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundùm animam delectatur; ex alia verò parte, videlicet ex perpersione tristitum et molestorum,

in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprâ dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 31, art. 3, 4 et 5), duplex est delectatio: una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ; et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundùm apprehensionem animæ, putà quòd homo amat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum et quæ ad ea pertinent; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et ideo

sujet de délectation, mais de délectation spirituelle, dans l'acte même de sa vertu et dans la fin de cet acte; mais il éprouve en même temps des sujets de douleur physique et morale, quand il envisage la perte de sa vie. C'est ce qui faisoit dire au saint vieillard Eléazar, II *Machab.*, VI, 18 : « Je souffre de rudes douleurs dans mon corps; mais je les accepte volontiers dans mon ame, à cause de votre amour. » Or la douleur corporelle affectant plus vivement notre sensibilité, il arrive qu'on ne sent pas la joie spirituelle qui devrait résulter de la vertu, à moins toutefois que la grace divine n'agisse d'une manière toute spéciale; car elle peut élever une ame vers les choses divines, source de délectation, en l'arrachant au sentiment des maux corporels; c'est ainsi que le glorieux martyr saint Tiburce, marchant pieds-nus sur des charbons ardents, protesta qu'il lui sembloit fouler un tapis de fleurs. Mais la vertu de force elle-même fait que la raison ne se laisse pas dominer et absorber par les souffrances corporelles, et que la délectation provenant de la vertu vient en aide à l'ame dans ses angoisses, en faisant que l'homme préfère le bien de la vertu à la vie corporelle et à tous les autres biens qui dépendent de celui-là. Voilà pourquoi le Philosophe dit, à l'endroit cité plus haut : « L'homme fort ne recherche pas la délectation pour en éprouver la sensation agréable; il lui suffit de n'être pas dans la tristesse (f). »

(f) Si l'auteur a démontré que l'homme qui possède et pratique la vertu de Force ne trouve pas la délectation dans son acte, c'est qu'en cela du moins cette vertu diffère de toutes les autres. On comprend que les autres vertus, la charité, par exemple, la prudence, la justice elle-même procurent une joie sensible, une profonde et réelle délectation à celui qui les pratique. Mais s'il devoit en être ainsi de la force, qui pourroit aspirer à la posséder? N'oublions pas qu'elle consiste éminemment à sacrifier sa vie, à subir la mort, et, s'il le faut, la mort la plus cruelle, pour l'accomplissement d'un devoir, pour la réalisation d'un bien. Or, qui peut espérer trouver la joie dans les supplices, le plaisir dans la perte de tous les biens humains? La grace peut sans doute, comme l'a remarqué saint Thomas, produire dans une ame ce merveilleux effet. L'histoire de la Religion nous montre qu'elle a bien souvent triomphé de toutes les douleurs et de toutes les faiblesses de la nature, en lui faisant comme ressentir les délices des cieux. A l'exemple du grand Apôtre, plusieurs martyrs ont visiblement

fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipse actu virtutis et de fine ejus; ex alia verò parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur II *Machab.*, VI, quòd Eleazarus (1) dixit : « Duros corporis sustineo dolores; secundum animam verò, propter timorem tuum, libenter hæc patior. » Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem veritatis, nisi fortè propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina in quibus de-

lectatur, quàm à corporalibus pœnis afficiatur : sicut B. Tiburtius, « cum super carbones incensus modis plantis incederet, dixit quòd videbatur sibi super roseos flores ambulare. » Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeat à corporalibus doloribus; tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in III *Ethic.* (ubi supra), quòd « forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens; sed sufficit quòd non tristetur. »

(1) Unus de primoribus Scribarum vir alata propectus, et vultu decorus, optimèque jam à pueritia conversatus; cùm propter legis observantiam cruciari ab Antiocho juberetur, vers. 18, 23 et 30.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> La véhémence qu'une des puissances de l'ame peut mettre dans son acte ou dans sa passion, a pour effet d'empêcher une autre puissance d'agir. Il peut donc arriver qu'une ame forte soit empêchée par le sentiment de la douleur d'éprouver la délectation qu'elle devrait trouver dans son opération propre.

2<sup>o</sup> La délectation qui s'attache aux œuvres vertueuses provient surtout de leur fin ; car de leur nature elles peuvent être tristes et pénibles, ce qui a lieu surtout dans la vertu de force. De là cette parole du Philosophe, toujours au même endroit : « Il n'arrive pas toujours qu'on éprouve de la délectation dans les œuvres vertueuses, si ce n'est en tant qu'elles atteignent à leur fin. »

3<sup>o</sup> Dans l'homme fort la délectation provenant de la vertu l'emporte, à la vérité, sur la tristesse de l'ame ; mais, comme la douleur corporelle affecte plus vivement notre sensibilité et comme aussi la perception des sens est celle qui se manifeste le plus dans l'homme, il suit de là que la grandeur de la souffrance corporelle fait en quelque sorte disparaître la délectation spirituelle que devrait nous faire sentir la fin de la vertu (1).

« surabondé de joie au sein de leurs tribulations, » sous les instruments de la torture, jusque dans les angoisses de l'agonie. Mais on ne pouvoit pas arguer de ces mystérieuses faveurs pour en conclure la règle générale ; celle-ci devoit être plus conforme aux défaillances de notre pauvre humanité.

(1) Saint Augustin, en plusieurs endroits de ses ouvrages, enseigne la doctrine que notre auteur vient d'exposer dans cet article. On peut en voir quelques traits dans ses conférences sur les martyrs, dans ses *Enarrations sur les Psaumes* et en particulier Ps. CXVIII. Voici comment il s'exprime ailleurs, *De Mor. Eccles.*, cap. XXII : « Quand une ame se sera complètement tournée du côté de Dieu, non-seulement elle méprisera la mort, mais encore elle l'appellera de ses désirs. Il lui reste néanmoins une grande lutte à soutenir avec la douleur. »

Après avoir ainsi reconnu qu'une telle ame, malgré ses prérogatives et son bonheur, n'est pas à l'abri de la souffrance, ce qui importe surtout à notre objet présent, l'immortel évêque laisse échapper un de ces généreux mouvements familiers à sa grande ame : « Mais rien n'est si dur, rien n'est tellement indomptable, que le feu de la charité n'en vienne à bout. Quand donc ses amoureuses ardeurs l'emportent vers Dieu, libre dans les chaînes, se riant de la fureur de ses bourreaux, elle s'envole sur ces ailes pures et brillantes dont le chaste amour l'a merveilleusement pourvue, et qui n'ont jamais de relâche qu'elles ne l'aient portée jusque dans les bras de son Créateur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd vehementia actus vel passionis unius potentie impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quòd opera virtutum sunt delectabilia præcipue propter finem ; possunt autem ex sui natura esse tristia ; et præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut supra), quòd

« non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam in quantum finem attingit. »

Ad tertium dicendum, quòd tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis ; sed, quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quòd à magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis quæ est de fine virtutis.

## ARTICLE IX.

*La vertu de force se produit-elle surtout dans les choses subites et imprévues?*

Il paroît que la vertu de force ne se produit pas surtout dans les choses subites et imprévues. 1° L'une de ces qualifications ne paroît pas devoir être séparée de l'autre ; on appelle subite ce qui frappe à l'improviste. Or Cicéron dit, *Rhetor. invent.*, II, 37 : « La force consiste dans la prévision réfléchie des dangers et dans la souffrance des maux actuels. » Donc la force n'a pas principalement pour objet les choses subites.

2° Saint Ambroise dit, *De offic.*, I, 34 : « L'homme fort ne se dissimule pas le danger qui le menace ; il le regarde en face, au contraire, et l'examine du haut de sa pensée comme d'un lieu élevé : il tâche de prévoir et de prévenir les choses qui peuvent arriver, pour n'être pas obligé de se dire plus tard : je suis tombé dans ce malheur, parce que je ne le croyois pas possible. » Mais quand une chose arrive subitement, c'est qu'elle échappoit à nos prévisions. Donc l'action de la force ne porte pas sur les choses subites.

3° « L'homme fort a bon espoir, » dit le Philosophe, toujours dans le passage cité plus haut. Or l'espoir envisage l'avenir, ce qui ne sauroit avoir lieu quand une chose est subite. Donc l'action de la force ne porte pas sur des choses de ce genre.

Mais le Philosophe dit, au contraire : « La force a surtout pour objet les choses qui peuvent nous donner la mort et qui se présentent tout-à-coup. »

(CONCLUSION. — La force considérée comme un acte délibéré ou qui est l'objet de l'élection, ne porte pas précisément sur des choses subites ; et cependant les choses de ce genre manifestent beaucoup plus que les autres l'habitude de la force dans une ame.)

## ARTICULUS IX.

*Utrum fortitudo maximè consistat in repentinis.*

Ad nomen sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non maximè consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in sua *Rhetorica* (*De rhetorica invent.*, ut jam supra), quòd « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. » Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

3. Præterea, Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 34) : « Fortis viri est non dissimulare, eum aliquid immincat, sed præterdere, et tanquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne

fortè dicat postea : Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. » Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non provideri in futurum. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut supra), quòd « fortis est bonæ spei. » Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut supra), quòd « fortitudo maximè est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia. »

(CONCLUSIO. — Fortitudo, quantum ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.)

Dans l'exercice de la force il y a deux choses à considérer : d'abord l'élection dont elle peut être l'objet ; et de la sorte cette vertu ne porte pas sur des choses subites, puisque l'homme fort aime mieux prévoir les dangers qui peuvent le menacer, afin d'être mieux en état de résister, ou de supporter le mal avec plus de courage. Voilà pourquoi saint Grégoire dit dans une de ses homélies, la trente-cinquième sur l'Évangile : « Les traits qu'on voit venir sont moins dangereux ; et nous repoussons plus facilement les maux de la terre si nous savons nous prémunir contre eux du bouclier de la prévoyance (1). » La seconde chose à considérer dans l'exercice de la force, c'est la manifestation de l'habitude vertueuse ; sous ce rapport, la force a surtout pour objet les choses subites ; c'est ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, III : « L'habitude de la force se manifeste surtout dans les périls subits ; » et cela parce que l'habitude imite toujours l'action de la nature. D'où il suit que l'homme vertueux faisant sans préméditation ce que la vertu lui commande, quand un péril subit fait éclater la nécessité de la force, on voit alors si cette habitude est réellement affermie dans une âme. Il peut arriver néanmoins qu'un homme dénué de cette vertu affermisse son esprit contre le danger par de longues réflexions préalables ; et ces réflexions peuvent également être utiles à l'homme qui possède la vertu de force, quand il a le temps de les faire.

De ce qui vient d'être dit résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE X.

*L'homme fort a-t-il recours à la colère dans son acte ?*

Il paroît que l'homme fort n'a pas recours à la colère dans son acte.

1<sup>o</sup> Nul ne doit adopter pour instrument de son action une chose dont il

(1) Le saint pontife auquel ces remarquables paroles sont empruntées, les prononce à l'occasion des prophéties où le divin Sauveur annonce à ses disciples les persécutions qu'ils auront

Respondeo dicendum, quòd in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : unum quidem, quantum ad electionem ipsius, et sic fortitudo non est circa repentina, eligit enim fortis præmeditari pericula quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre ; quia, ut Gregorius dicit in quadam Homilia, « jacula quæ prævidentur, minus feriunt ; et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur. » Aliud verbò considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus ; et sic fortitudo maximè est circa repentina, quia secundùm Philosophum in III *Ethic.*, « in repentinis periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus ; » habitus enim agit in modum naturæ. Unde quòd

aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maximè manifestat quòd est fortitudo habitualis in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare ; quia etiam præparatio fortis utilis, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X.

*Utrum fortis utatur iræ in actu suo.*

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd fortis non utatur iræ in suo actu. Nullus enim debet assumere, quasi instrumentum suæ actionis, illud quo non potest uti pro suo arbitrio.

(1) De his etiam qd. 26, de victis., art. 7, et in III *Ethic.*, lect., 12.



ne peut pas user selon son libre arbitre. Or l'homme ne peut pas user ainsi de sa colère ; car il ne dépend pas de lui de la prendre et de la déposer à son gré, d'après ce que dit le Philosophe, *De Mem.*, cap. 2 et 4 : « Quand la passion corporelle est excitée, elle ne s'apaise pas aussitôt que l'homme le voudroit. » Donc l'homme fort ne doit pas se servir de la colère dans son action.

2<sup>o</sup> L'agent qui se suffit à lui-même pour accomplir une chose ne doit pas appeler en aide un agent plus foible et moins parfait. Or la raison suffit par elle-même aux œuvres de la force, tandis que la colère n'y suffit point ; ce qui fait dire à Sénèque, *De ira*, I, 16 : « Ce n'est pas seulement pour prévoir les choses, mais c'est encore pour les diriger, que la raison se suffit à elle-même. Et quoi de plus insensé que de lui chercher un soutien dans la colère ? Ne seroit-ce pas la stabilité qui demanderoit un secours à l'instabilité même, la fidélité à l'infidélité, la santé à la maladie ? » Donc la force ne doit pas s'étayer de la colère.

3<sup>o</sup> Tout comme la colère, la tristesse et la concupiscence peuvent nous faire accomplir des actes de force avec une plus grande véhémence ; et nous trouvons cette pensée dans le livre déjà cité du Philosophe : « Les animaux bravent les dangers quand ils sont excités par la tristesse ou la douleur ; et les hommes que pousse une passion honteuse montrent parfois beaucoup d'audace. » Or la force ne sauroit employer dans son acte ni la tristesse ni la concupiscence. Donc elle ne doit pas non plus employer la colère.

Mais nous voyons le contraire dans le même livre d'Aristote : « La fureur vient en aide à la force. »

(CONCLUSION. — L'homme fort use de la colère dans son acte, non d'une colère quelconque, mais de celle qui est modérée par la raison.)

Touchant la colère et les autres passions de l'ame, ainsi que nous l'avons à souffrir de la part du monde, celles surtout qui doivent précéder son dernier avènement.

Sed homo non potest uti irâ pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, et deponere cum velit ; ut enim Philosophus dicit in lib. *De memoria*, « quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult. » Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

3. Præterea, ille qui per seipsam sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit ; unde Seneca dicit in libro *De ira* (lib. I, cap. 16) : « Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio. Et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere presidium ? rem stabilem ab incerta, fidelem

ab infida, sanam ab ægra ? » Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam ; unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod « ferè propter tristitiam vel dolorem incitantur ad pericula ; et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. » Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod « furor cooperatur fortibus. »

(CONCLUSIO. — Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non quamlibet, sed ratione moderatam.)

Respondeo dicendum, quod de ira et de ca-

déjà remarqué I, II, quest. XXIV, art. 2, les péripatéticiens et les stoïciens différoient de langage. Les stoïciens disoient que la colère et les autres passions devoient être chassées de l'ame du sage ou de l'homme vertueux; et les péripatéticiens ayant Aristote pour chef, admettoient la colère et les autres passions dans l'ame des hommes vertueux, mais sous l'empire de la raison. Au fond, on pourroit dire qu'ils ne différoient pas de sentiment, et que la lutte n'existoit que dans les termes. Les péripatéticiens, en effet, appeloient passions de l'ame tous les mouvements de l'appétit sensitif, quels qu'ils fussent, comme il a été dit dans la question que nous venons d'indiquer; et comme l'appétit sensitif est souvent ému par la raison dans le but de rendre l'action plus vive et plus prompte, la colère et les autres passions devoient, au sentiment de ces philosophes, servir à l'exercice même de la vertu, pourvu qu'elles fussent toujours soumises à la raison. Les stoïciens, au contraire, appeloient passions de l'ame certaines affections dérégées de l'appétit sensitif, affections qu'ils désignoient sous le nom d'infirmités ou de maladies; ce qui fait qu'ils les regardoient comme entièrement étrangères à la vertu. Ainsi donc, la colère que l'homme fort admet comme élément de son acte, c'est une colère réglée par la raison, et non celle qui ne connoit pas de règle.

Je répons aux arguments : 1<sup>o</sup> Une colère sage et modérée obéit à l'empire de la raison; et celle-là, l'homme en use selon son libre arbitre; mais il n'en est pas ainsi d'une colère sans mesure et sans frein.

2<sup>o</sup> Si la raison admet quelquefois la colère dans son acte, ce n'est pas précisément comme une auxiliaire pour elle-même; elle use de l'appétit sensitif comme d'un instrument, comme elle le fait de nos membres. Et certes il ne répugne pas que l'instrument soit moins parfait que l'agent principal; n'en est-il pas ainsi du marteau par rapport à l'ouvrier qui

teris animæ passionibus, sicut supra dictum est (1, 2, qu. 24, art. 2), aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim et iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis sive virtuosius excluderant; Peripatetici verò, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosius, sed moderatas ratione. Et fortè quantum ad rem non differerant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, *passiones animæ* nominabant, ut supra dictum est (1); et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quòd cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones assumendas esse à virtuosius,

moderatas secundum imperium rationis. Stoici verò vocabant *animæ passiones* immoderatas quosdam affectus appetitus sensitivi; unde nominabant eas *ægritudines* vel *morbos*: et ideo penitus eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ira moderata secundum rationem, subjicitur imperio rationis: unde consequens est ut homo eam utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quòd ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens, si instrumentum sit imper-

(1) Nempe 1, 2, loco jam paulò ante indicato. Qualitercumque autem se habentes intelliguntur passiones, quæ sive moderatè sive immoderatè commoveantur, et vel ad bonum juvant vel instigant ad malum.

s'en sert? Sénèque étoit un stoïcien, et les paroles citées, il les dirige contre la doctrine d'Aristote (1).

3° La force a deux actes, avons-nous dit art. 6, à savoir souffrir et attaquer; elle n'a pas besoin de la colère pour souffrir, c'est un acte que la raison accomplit par elle seule; elle y a recours pour attaquer, et la colère, on le comprend, sert beaucoup plus à cet objet que les autres passions. Il appartient à la colère, en effet, d'attaquer ce qui nous fait obstacle et de coopérer ainsi à la vertu de force. La tristesse par elle-même succombe à l'objet qui la cause; mais par accident elle peut nous aider dans l'attaque, soit parce que la tristesse est une source de colère, comme nous l'avons dit, I, II, quest. XLVIII, art. 1 et 3, soit parce qu'on s'expose au danger, ne seroit-ce que pour échapper à la tristesse. Pareillement, la concupiscence par elle-même se porte vers le bien délectable, ce à quoi s'oppose le fait de braver les dangers; mais par accident aussi elle peut nous servir dans l'attaque, dans ce sens qu'elle aime mieux s'exposer au danger qu'être privée de son bien propre. C'est ce qui fait dire au Philosophe, toujours dans le livre cité plus haut: « De tous les genres de force qui peuvent provenir de la passion, le plus naturel à l'homme est celui que produit la colère, pourvu qu'il y ait toujours élection, puisque sans cela il n'y auroit pas de vraie force; » et cela par la raison que l'élection détermine la fin légitime.

(1) Voici le passage entier dont l'objection ne nous donne que la substance: « Aristote prétend que certaines affections ou passions sont en nos mains des armes salutaires, quand on sait en faire un bon usage. Cela seroit vrai si de telles armes pouvoient, comme celles de la guerre, être prises et déposées au gré de notre libre arbitre. Mais les armes qu'Aristote donne à la vertu, combattent par elles-mêmes, et n'attendent pas que nous les saisissions; elles nous possèdent, plutôt que nous ne les possédons. A quoi bon d'ailleurs ces auxiliaires? La nature ne nous a-t-elle pas suffisamment armés en nous donnant la raison? Voilà le glaive toujours ferme, invariable, facile à manier, et qui ne blesse jamais celui dont il arme la main. »

Le stoïcisme s'égara par une excessive confiance dans les forces de la raison; il méconnoissoit tout un côté de la nature humaine, et, de plus, en annihilant une partie de sa puissance, il affoiblissoit étrangement la vertu, qu'il privoit d'un utile secours, qu'il usoit dans une lutte stérile. Nier les passions n'étoit pas une chose moins insensée que de nier la douleur. La philosophie qui accepte les passions, mais qui s'efforce de les renfermer dans de justes limites,

fectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directè contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quòd cum fortitudo, sicut dictum est (art. 6), habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quàm alias passiones; quia ad iram pertineret insilire in rem contristantem, at sic directè cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia etiam secundum propriam rationem succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel in quantum

tristitia est causa iræ, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 48, art. 1 et 3), vel in quantum aliquis exponit se periculo ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere, quàm delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit in III *Éthic.* (ut suprà), quòd « inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratiâ (scilicet debitum finem) fortitudo sit vera. »

## ARTICLE XI.

*La force est-elle une vertu cardinale ?*

Il paroît que la force n'est pas une vertu cardinale. 1<sup>o</sup> D'après ce qui vient d'être dit dans l'article précédent, la colère est la passion qui a le plus d'affinité avec la force. Or la colère n'est pas une passion principale, pas plus que l'audace, qui a également beaucoup de rapport avec la force. Donc celle-ci ne doit pas être tenue pour une vertu cardinale.

2<sup>o</sup> La vertu a le bien pour objet. Or la force ne se rapporte pas directement au bien, elle se rapporte plutôt au mal, puisqu'elle a pour objet les dangers et les labeurs, comme nous l'avons vu dans Cicéron. Donc la force n'est pas une vertu cardinale.

3<sup>o</sup> Une vertu cardinale a pour objet les choses sur lesquelles roule principalement la vie humaine, tout comme la porte roule sur ses gonds. Or la force se déploie dans les dangers de mort, dangers qui se présentent rarement dans le cours de la vie humaine. Donc la force ne doit pas être rangée parmi les vertus cardinales ou principales.

Mais c'est ce que font, au contraire, saint Grégoire, *Moral.*, XXII, 1; saint Ambroise, *Super. Luc.*, V, et saint Augustin, *De Mor. Eccl.*, cap. XV (1).

pour en faire le docile instrument de la raison, est la seule raisonnable, la seule vraie. C'est celle du christianisme; il nous apprend à vaincre les passions, à les soumettre au joug de la foi, mais non à les détruire. Quant à la colère en particulier, n'est-il pas écrit *Ps.* IV, 5 : « Ayez de la colère, mais ne péchez pas. »

(1) Cela prouve que saint Thomas ne fait que reproduire, en y ajoutant la force de son raisonnement et l'autorité de son génie théologique, l'enseignement de la tradition. Le premier de ces Pères qu'il appelle en témoignage, est peut-être le plus explicite de tous, ce qui fait probablement qu'il est cité avant les autres, quoique le dernier dans l'ordre des temps. Voici comment il s'exprime : « Une vertu sans les autres est tout à fait inutile, ou du moins bien imparfaite; car, pour ne parler, à l'exemple de plusieurs auteurs, que des quatre premières vertus, la prudence, la tempérance, la force et la justice, l'absence de ces vertus n'at-

## ARTICULUS XI.

*Utrùm fortitudo sit virtus cardinalis.*

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est (art. 10), maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directè ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendam peri-

cula et labores, ut Tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipuè versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarè occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXII *Moralium*, et Ambrosius *super Luc.*, et Augustinus in lib. *De moribus Ecclæs.*, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

(1) De his etiam infra, qu. 141, art. 7; ut et 1, 2, qu. 61, art. 2 et 3; et qu. 66, art. 2 et art. 4; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1, questionum 3 et 4; et qu. 1, de virtut., art. 12, ad 25 et 26; et qu. 5, art. 2.

(CONCLUSION. — La force résumant éminemment en elle une des conditions nécessaires à toute vertu, à savoir la fermeté dans le bien, c'est à juste titre qu'elle est rangée parmi les vertus cardinales.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, I, II, quest. LXIII, art. 3 et 4, on appelle vertus cardinales ou principales celles qui présentent d'une manière éminente l'un des caractères généraux de la vertu. Or parmi ces caractères généraux de la vertu doit figurer la fermeté dans le bien qu'on opère, comme on le voit *Ethic.*, II, 3; et c'est là ce qui domine évidemment dans la vertu de force. En effet, un homme ferme dans le bien mérite d'autant plus d'éloges qu'il se présente plus de causes capables de le faire tomber ou reculer. Ces causes qui tendent à éloigner l'homme du bien conforme à la raison se réduisent à deux, le sentiment du plaisir et la douloureuse impression du mal. La douleur corporelle est même plus puissante en cela que la volupté; car saint Augustin dit, *Quest.* LXXXIII, 36 : « On fuit toujours la douleur plus qu'on ne désire la volupté; nous voyons les bêtes les plus féroces elles-mêmes triompher de leurs instincts les plus impétueux par la crainte des blessures. » Or, parmi les douleurs et les dangers, ce sont ceux qui nous exposent à la mort que nous craignons le plus, et c'est à ceux-là que la force résiste. D'où nous concluons qu'elle est une vertu cardinale.

Je réponds aux arguments : 1° L'audace et la colère ne prétent pas leur concours à la force dans l'acte qui consiste à souffrir et que nous avons dit néanmoins être l'acte principal de cette vertu; c'est précisément par cet acte que la force réprime la crainte, et celle-ci est une passion principale, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. XXV, art. 4.

2° Sans doute, la vertu a pour objet le bien conforme à la raison, bien

teint sa perfection que par son union avec les autres. » Saint Ambroise voulant expliquer pourquoi saint Luc énumère seulement quatre béatitudes, lorsque saint Matthieu en avoit donné huit, « c'est que celui-là, dit-il, a renfermé dans ses quatre béatitudes les quatre vertus

(CONCLUSIO. — Fortitudo, cum sibi præcipue vendicat unam communem omnium virtutum conditionem, videlicet firmitatis rationem, merito in numero cardinalium virtutum ponitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (I, 2, qu. 63, art. 3 et 4), virtutes cardinales sive principales dicuntur quæ præcipue sibi vendicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur, « firmiter operari, » ut patet in II *Ethic.* (cap. 3 vel 4); laudem autem firmitatis potissimè sibi vendicat fortitudo. Tantò enim magis laudatur qui firmiter stat, quantò habet gravius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, et bonum delectans, et malum affli-

gens. Sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Question.* (qu. 36) : « Nemo est qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem, quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu. » Et inter dolores animi et pericula maximè timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quæ præcipue commendatur firmitas ejus; per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra habitum est (I, 2, qu. 25, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod virtus ordina-

qu'il s'agit de protéger contre toutes les attaques du mal. Or la force envisage les maux corporels et se les propose comme des obstacles auxquels il faut résister ; mais elle se propose le bien de la raison comme un objet qu'il faut conserver et une fin qu'il s'agit d'atteindre.

3<sup>o</sup> Bien que les dangers de mort nous menacent rarement d'une manière prochaine, les occasions s'en présentent assez fréquemment dans la vie ; des ennemis mortels s'élèvent contre nous parce que nous suivons la justice, ou pour tout autre bien que nous ferons.

## ARTICLE XII.

### *La force l'emporte-t-elle sur toutes les autres vertus ?*

Il paroît que la force l'emporte sur toutes les vertus. 1<sup>o</sup> Saint Ambroise le dit expressément, *De Off.*, I, 35 : « La force s'élève en quelque sorte au-dessus des autres vertus. »

2<sup>o</sup> La vertu a pour objet le bien difficile, comme il a été dit si souvent. Or la force a précisément pour objet les choses les plus difficiles. Donc elle est la plus grande des vertus.

3<sup>o</sup> La personne même de l'homme l'emporte évidemment en dignité sur tous ses biens. Or, la force a pour objet de sacrifier la personne elle-même, quand pour le bien de la vertu elle se trouve exposée à la mort ; tandis que la justice et les autres vertus morales portent sur les autres biens extérieurs. Donc la force occupe le premier rang parmi toutes les vertus morales.

4<sup>o</sup> Le Philosophe dit, *Rhetor.*, I, 9 : « Parmi les vertus, celles-là sont nécessairement les plus grandes qui tournent le plus à l'utilité de nos

cardinales. » Puis il ajoute d'une manière encore plus formelle : « Nous savons qu'il y a quatre vertus cardinales, la tempérance, la justice, la prudence et la force. » Saint Augustin admet également cette classification et nous montre de plus que de son temps elle renaît dans l'enseignement élémentaire de la morale. « Plût à Dieu, s'écrie-t-il, que ces quatre vertus fussent dans tous les cœurs, comme le nom s'en trouve dans toutes les bouches ! »

tur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria quibus resistit, ad bonum autem rationis, sicut ad finem quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt ; dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

### ARTICULUS XII.

*Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.*

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod

fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius in I *De offic.* (cap. 35) : « Est fortitudo velut cæteris excelsior. »

2. Præterea, virtus est « circa difficile et bonum. » Sed fortitudo est circa difficilissima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quam res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis ; justitia autem et alie virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Præterea, Philosophus dicit in I *Rhetor.* (cap. 9) : « Necessè est maximas esse virtutes, quas maximè aliis utiles sunt. » Sed liberalitas

semblables. » Or la libéralité est plus utile que la force. Donc celle-là l'emporte sur celle-ci.

Mais Cicéron dit ainsi le contraire, *De Off.*, I : « C'est dans la justice que resplendit surtout la beauté de la vertu ; c'est elle qui donne son nom aux gens de bien. »

(CONCLUSION. — Parmi les vertus cardinales la prudence tient le premier rang, puis vient la justice, après celle-ci la force et enfin la tempérance.)

Selon la belle parole de saint Augustin, *De Trinit.*, VI, 8, « quand il s'agit de ce qui n'a pas de grandeur corporelle, les rapports de grandeur sont les mêmes que ceux de bonté. » Une vertu est donc d'autant plus grande qu'elle est meilleure ou plus parfaite. Or, le bien de la raison, qui est celui de la vertu, est le bien propre de l'homme, selon la pensée de saint Denis, *De divin. Nom.*, cap. IV. Ce bien appartient avant tout et d'une manière essentielle à la prudence, qui est la perfection même de la raison ou la raison perfectionnée ; la justice exécute ce bien ou le réalise en faisant régner l'ordre de la raison parmi toutes les choses humaines ; et les deux autres vertus ont pour objet de conserver ce même bien, en tant qu'elles donnent un frein aux passions pour qu'elles n'entraînent pas l'homme en dehors des limites de la raison. Et pour ce qui regarde l'ordre entre ces deux dernières vertus, la force doit passer la première, parce que la crainte des dangers de mort est ce qu'il y a de plus efficace pour détourner l'homme du bien de la raison ; puis vient la tempérance, parce que les plaisirs sensibles, ceux du tact en particulier, sont un obstacle à ce même bien. Or ce qui tient à l'essence d'une chose doit passer avant ce qui regarde uniquement ses effets ; et ceci à son tour passe avant ce qui ne touche qu'à la conservation de cette même chose en éloignant ce qui pourroit l'altérer. Ainsi donc, entre les vertus cardinales, la première est la prudence, la seconde est la justice, la troisième

videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est major virtus.

Sed contra est, quod Tullius dicit in I *De offic.* : « In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur. »

(CONCLUSIO. — Prudentia inter virtutes cardinales principatum tenet, quam sequitur iustitia, deinceps fortitudo, post quam est temperantiae virtus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus in VI *De Trin.* (cap. 8), « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. » Unde tantò aliqua virtus major est quantò melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundùm Dionysium, IV cap. *De div. Nomin.* Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis ;

iustitia autem est hujus boni factiva, in quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem ratio ponere in omnibus rebus humanis ; alia autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, in quantum scilicet moderantur passionem ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maximè est efficax ad hoc quòd hominem faciat recedere à bono rationis ; post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maximè inter cætera, impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective ; et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservativè secundùm remotionem impediendi. Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo,

la force, et la quatrième la tempérance; les autres vertus ne viennent qu'à la suite de celles-là.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Saint Ambroise fait passer la force avant les autres vertus, parce qu'il envisage en elle l'étendue de ses applications, la force étant utile et dans les devoirs de la guerre, et dans ceux de la vie civile, et dans ceux de la vie domestique. Aussi avoit-il dit avant le mot cité dans l'objection : « Parlons maintenant de la force, qui s'étendant aux devoirs domestiques comme à ceux de la guerre, parait s'élever au-dessus des autres vertus (1). »

2<sup>o</sup> L'essence de la vertu porte sur le bien même plutôt que sur la difficulté inhérente au bien. Pour apprécier la grandeur d'une vertu il faut donc s'attacher à l'idée du bien plutôt qu'à celle de la difficulté.

3<sup>o</sup> C'est pour conserver la justice que l'homme s'expose au danger de la mort. Le mérite de la force dépend donc en quelque sorte de la justice. Aussi saint Ambroise dit-il dans le livre que nous venons de citer : « La force sans la justice est un instrument d'iniquité; plus elle est grande, en effet, plus elle se porte à opprimer les inférieurs.

4<sup>o</sup> Cet argument n'est pas en opposition avec notre thèse.

5<sup>o</sup> La libéralité n'a qu'une utilité particulière, celle qui résulte de quelque bienfait isolé; mais la force a une utilité générale, puisqu'elle a pour objet de conserver l'ordre tout entier de la justice. Voilà pourquoi le Philosophe dit, *Rhetor.*, I : « Les hommes justes et forts sont spécialement aimés, parce que leur action est également utile et dans la guerre et dans la paix. »

(1) « C'est là une vertu qui ne marche jamais seule, » ajoute saint Ambroise, au même endroit. Et cette observation est encore une preuve qu'il envisage la force comme une vertu générale et qui rentre dans l'exercice de toutes les autres. Mais pour mieux nous en convaincre, voyons le développement que le saint évêque donne à sa pensée : « C'est à bon droit qu'on donne à cette vertu le nom de force, puisque par elle l'homme triomphe de lui-même, se rend maître de sa colère, ne se laisse amollir ni ébranler par aucun des attraits de ce monde, de-

quarta temperantia, et post has ceteras virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundùm quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis et in rebus civilibus aive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit : « Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris dividitur in res bellicas et domesticas (1). »

Ad secundum dicendum, quòd ratio virtutis magis consistit in bono quàm in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundùm rationem boni, quàm secundùm rationem difficili.

Ad tertium dicendum, quòd homo non expo-

nit personam suam mortis periculis, nisi propter justitiam conservandam; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius dicit in I *De offic.* (ut supra), quòd « fortitudo sine justitia iniquitatis est materia; quòd enim validior est, eò promptior ut inferiorem opprimat. »

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quòd liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit in I *Rhetor.*, quòd « justis et fortibus maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello et in pace. »

(1) Vel etiam excelsiorem dicit, quia efficacius potest suum opus exequi quàm ceterarum et cæteris robur addat ad suos actus exequendos.



## QUESTION CXXIV.

## Du martyre.

La vertu de force nous amène à parler du martyre.

Nous poserons cinq questions sur ce sujet : 1° Le martyre est-il un acte de vertu ? 2° Quelle est la vertu dont il est l'acte ? 3° Quelle est la perfection de cet acte ? 4° Quel est le supplice nécessaire au martyre ? 5° Quelle en est la cause ?

## ARTICLE I.

*Le martyre est-il un acte de vertu ?*

Il paroît que le martyre n'est pas un acte de vertu. 1° Tout acte de vertu doit être volontaire. Or parfois le martyre n'est pas volontaire, comme on le voit par l'exemple des saints Innocents immolés à cause du Christ, et dont saint Hilaire dit, *Super. Matth.*, can. 1 : « Ils prirent possession des biens éternels en passant par la gloire du martyre. » Donc le martyre n'est pas un acte de vertu.

2° Une chose illicite ne sauroit être un acte de vertu. Or il est illicite de se tuer soi-même, comme il a été démontré plus haut, quest. LXIV, art. 5. C'est par là cependant que le martyre est parfois consommé ; car saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, I, 26 : « Plusieurs saintes femmes, au temps de la persécution, pour éviter de perdre leur chasteté, se sont précipitées dans les fleuves, et y ont trouvé la mort ; leur martyre cependant

meure ferme dans l'adversité, humble et modeste dans la bonne fortune, résistant à tous les vents qui viennent l'assaillir. Or qu'y a-t-il de plus grand et de plus beau que de tenir continuellement son ame dans l'activité, son corps dans la dépendance et la servitude, afin qu'il soit toujours dans la disposition d'obéir, non-seulement aux préceptes, mais encore aux conseils, afin qu'il se montre toujours l'intrepide et fidèle compagnon de l'ame dans tous les travaux qu'elle doit entreprendre ! »

## QUÆSTIO CXXIV.

*De martyrio, in quinque articulos diviso.*

Deinde considerandum est de martyrio.

Et circa hoc queruntur quinque : 1° Utrum martyrium sit actus virtutis. 2° Cujus virtutis sit actus. 3° De perfectione hujus actus. 4° De pœna martyrii. 5° De causa.

## ARTICULUS I.

*Utrum martyrium sit actus virtutis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit

Hilarus super *Matth.* (can. 1), quod « in eternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur. » Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est (qu. 64, art. 5), per quod tamen martyrium consummatur ; dicit enim Augustinus in I *De Civit. Dei* (cap. 36), quod « quædam sanctæ femine tempore persecucionis, ut insectatores sue pudicitie devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt ; earumque martyria in catholica Ecclesia

est l'objet d'une grande vénération dans l'Eglise catholique. » Donc le martyre n'est pas un acte de vertu.

3<sup>o</sup> C'est toujours une chose louable de se présenter de soi-même pour accomplir un acte de vertu. Or il ne l'est pas de s'offrir spontanément au martyre; c'est là plutôt un signe de présomption et un danger. Le martyre n'est donc pas un acte de vertu.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la béatitude éternelle n'est due qu'à des actes de vertu. Or elle est due au martyre, selon cette parole, *Matth.*, V, 10 : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume du ciel est à eux. » Donc le martyre est un acte de vertu.

(CONCLUSION. — Le martyre est un acte de vertu, puisqu'il consiste à demeurer ferme dans la justice et la vérité, à l'encontre de toutes les persécutions.)

Ainsi que nous venons de le dire, quest. CXXIII, art. 12, il appartient à la vertu de nous maintenir dans le bien de la raison. Or, ce bien consiste dans la vérité, qui est son objet propre, et dans la justice, qui n'est pas moins proprement son effet, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit, quest. CIX, art. 1, et quest. CXXIII, art. 12; et le martyre à son tour consiste à demeurer ferme dans la vérité et la justice contre tous les assauts de la persécution. Il est donc manifeste que le martyre est un acte de vertu (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Plusieurs ont prétendu que dans les saints Innocents l'usage du libre arbitre avoit miraculeusement devancé leur âge, de telle sorte qu'ils souffrirent volontairement le martyre. Mais comme cette opinion ne repose nullement sur l'autorité de l'Écriture, il

(1) Avant de lire cette démonstration, on eût pu croire qu'une démonstration quelconque étoit impossible ou du moins superflue, la proposition paroissant évidente par elle-même; mais je doute qu'après l'avoir lue, il y ait un seul esprit qui puisse concevoir une semblable idée; n'est-on pas, au contraire, tenté de remercier le grand théologien d'avoir donné cette

etiam veneratione celeberrima frequentantur. »  
Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed contra est, quod præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud *Matth.*, V : « Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum. » Ergo martyrium est actus virtutis.

(CONCLUSIO. — Martyrium est actus virtutis, quo aliquis contra persequentium impetus firmiter in justitia et veritate permanet.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (qu. 123, art. 12), ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio objecto, et in justitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet (qu. 109, art. 1, et qu. 123, art. 12). Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetum. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntariè martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est, quod martyrii gra-

est mieux de dire que ces enfants obtinrent par une pure grace de Dieu une gloire qui dans les autres exige le concours de la volonté; et nous savons que le sang répandu pour le Christ équivalait au bienfait du baptême. De même donc que dans les enfants baptisés les mérites du Christ communiqués par la grace baptismale, rendent ces enfants dignes de la gloire éternelle, de même les mérites du martyr du Christ rendirent dignes de cette palme glorieuse ceux dont le sang fut répandu pour lui. De là ce que dit saint Augustin, *Serm. LXVI*, en s'adressant à ces jeunes martyrs eux-mêmes : « Que celui-là doute de votre couronne en vous voyant mourir pour le Christ, qui n'aurait pas la persuasion que le baptême du Christ purifie les enfants. Vous n'étiez pas en âge de croire au Christ qui devoit souffrir; mais vous aviez un corps capable de souffrir, à l'exemple de ses souffrances futures (1). »

2° Saint Augustin dit, à l'endroit même cité dans l'objection, que l'Eglise a pu avoir des témoignages certains de la volonté de Dieu en faveur du culte de ces saintes femmes.

3° Les préceptes de la loi ne nous commandent que des actes de vertu; mais il a été dit plus haut, quest. XIII, art. 3, que certains préceptes de la loi divine nous imposent seulement la préparation du cœur, c'est-à-dire la disposition de faire telle ou telle chose dans un temps opportun. Il est donc également des choses qui ne rentrent dans l'exercice de la vertu que selon la préparation du cœur, de telle sorte que l'homme soit toujours prêt à se conformer à la raison quand surviendra telle ou telle circonstance. C'est ce qu'il faut surtout observer par rapport au martyr, qui consiste à souffrir d'une manière juste les injustes persécutions dont nous

première base à sa question actuelle? Quelle ampleur de vue dans ce simple raisonnement! quelle profondeur et quelle force dans cette logique!

(1) « Non non, il ne se peut pas, ajoute l'éloquent évêque d'Hippone, que le Christ, descendant sur la terre pour le salut du genre humain, n'ait rien fait pour assurer la récompense

riam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti; nam effusio sanguinis propter Christum, vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita et in occisis propter Christum, meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone *De Epiphania* (1), quasi eos alloquens : « Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non aestimat Christi. Non habebatis etatem qua passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis. »

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibidem dicit esse possibile, quod Ecclesie aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas, ut istarum sanctarum memoriam sic honoraret.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum; dictum autem est supra (qu. 13, art. 2, ad 4), quædam præcepta legis divine tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustentia

(1) *Nempe Serm. LXVI de diversis.*

sommes l'objet. Or, il n'est pas permis de donner aux autres l'occasion d'agir avec injustice; mais si l'on commet une injustice envers nous, nous devons la souffrir avec modération.

## ARTICLE II.

### *Le martyre est-il un acte de force?*

Il paroît que le martyre n'est pas un acte de force. 1<sup>o</sup> *Martyr* est un mot grec qui signifie *témoin*, ce à quoi se rapportent ces paroles, *Act.*, II, 8 : « Vous me servirez de témoin dans Jérusalem..... » Et saint Maxime dit dans un de ses sermons : « La mère du martyre, c'est la foi catholique, à laquelle d'illustres athlètes ont souscrit avec leur sang. » Donc le martyre est plutôt un acte de foi qu'un acte de force.

2<sup>o</sup> Un acte louable appartient principalement à la vertu qui nous incline vers cet acte, dont cet acte est la manifestation et sans laquelle il n'a lui-même aucune valeur. Mais c'est la charité principalement qui nous incline au martyre; d'où vient que saint Maxime dit dans un sermon : « La charité du Christ triomphe dans ses martyrs; » l'acte du martyre fait ensuite éclater la vertu de charité d'une manière toute spéciale, selon cette parole de l'Évangile, *Joan.*, XV, 13 : « Il ne sauroit y avoir de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime; »

à ces enfants immolés à cause de lui. N'a-t-il pas prié pour ses bourreaux, alors même qu'ils venaient de l'attacher à la croix? » Comme on le voit, c'est à l'amour gratuit du divin Maître que le saint docteur attribue la gloire de ces jeunes martyrs. Telle est aussi la pensée de l'Église. Le pieux saint Bernard nous paroît l'avoir rendu d'une manière encore plus explicite dans son sermon sur la fête des saints Innocents : dans le martyre du bienheureux Etienne, il nous montre l'acte et la volonté; dans l'apôtre saint Jean, la volonté seule; et dans ces glorieux enfants, c'est l'acte seul qui nous frappe. Or, de même que le baptême suffit, sans le concours de la volonté, pour donner le salut, de même le martyre a dû suffire à ces enfants immolés pour le Christ. « Oui, s'écrie le saint docteur, Etienne est un martyr aux yeux mêmes des hommes, puisque nous voyons éclater en même temps et son sacrifice et sa généreuse volonté; Jean le fut aux yeux des anges, puisque ces substances spirituelles ont pu contempler à découvert les secrètes aspirations de son âme. Mais voici vos martyrs à vous, ô mon Dieu, puisque c'est votre grâce toute seule qui leur a donné cette glorieuse prérogative, dont ni l'ange ni l'homme ne peuvent découvrir la cause et le mérite. »

passionum injustè inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injustè agendi; sed si alius injustè egerit, ipse moderatè tolerare debet.

### ARTICULUS II.

#### *Utrum martyrium sit actus fortitudinis.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim *martyr*, in græco, quasi *testis*. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud *Act.*, I : « Eritis mihi testes in Hierusalem, etc. » Et Maximus dicit in quodam sermone : « Mater martyrii est fides catholica. in

qua illustres athletæ suo sanguine subscriperunt. » Ergo martyrium est potius actus fidei quàm fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabiles ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad ipsum inclinât, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipuè inclinât charitas; unde in quodam sermone Maximus dicit : « Charitas Christi in martyribus suis vincit. » Maximè etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud *Joan.*, XV : « Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat pro amicis suis. » Sine charitate etiam martyrium nihil valet, se-

sans la charité enfin le martyr n'a aucune valeur, d'après ces mots de l'Apôtre, I *Corinth.*, XIII, 3 : « Quand même je livrerois mon corps pour qu'il fût jeté aux flammes, si je n'avois pas la charité, cela ne me serviroit de rien. » Donc le martyr est un acte de charité plutôt que de force.

3<sup>e</sup> Saint Augustin, dans un de ses sermons, dit au sujet de saint Cyprien : « Il est aisé de vénérer le martyr et de célébrer sa gloire; mais ce qu'il y a de grand c'est d'imiter sa foi et sa patience. » Or dans tout acte vertueux, on loue essentiellement la vertu à laquelle cet acte appartient. Donc le martyr est plutôt un acte de patience qu'un acte de force.

Mais saint Cyprien lui-même dit, au contraire, dans une lettre aux martyrs et aux confesseurs : « O bienheureux martyrs, comment pourrai-je vous louer par mes paroles! O valeureux soldats, par quelles expressions pourrai-je rendre la force de votre cœur! » Or un homme ne doit être loué que pour la vertu qu'il pratique. Donc le martyr est un acte de force.

(CONCLUSION. — Comme par le martyr les fidèles disciples du Christ demeurent fermes dans la justice et la vérité en face même de la mort, il est évident que le martyr est un acte de force.)

D'après ce que nous venons de dire, il appartient évidemment à la vertu de force de confirmer l'homme dans le bien de la vertu, à l'encontre de tous les dangers, et spécialement des dangers de mort, et plus spécialement encore de ceux que l'on rencontre dans la guerre. Or il est manifeste que dans le martyr l'homme s'attache d'une manière inébranlable au bien de la vertu, puisque le péril imminent de la mort ne peut lui faire abandonner la vérité et la justice; et l'on peut dire en outre qu'il rencontre ces dangers dans un combat particulier avec les persécuteurs. De là ce que dit saint Cyprien dans un de ses sermons : « La foule alors

cundum illud I *ad Cor.*, XIII : « Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » Ergo martyrium magis est actus charitatis quam fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam sermone *De sancto Cypriano* : « Facile est martyrem celebrando venerari, magnum verb fidem ejus et patientiam imitari. » Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quam fortitudinis.

Sed contra est, quod Cyprianus dicit in *Epist. ad Martyres et Confessores* (1) : « O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem! O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis exprissem! » Quilibet autem laudatur

ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

(CONCLUSIO. — Cùm per martyrium Christi fideles in justitia et veritate contra pericula mortis confirmantur, palam est ipsum ad fortitudinis actum pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula, et præcipue contra pericula mortis, et maxime ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quòd in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentiæ pericula mortis; quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminet. Unde Cyprianus dicit in quodam sermone :

(1) Ut est in Cypriani textu, *Epist. IX*, sive *lib. II Epistoliarum*, *Epist. VI*.

présente considérait avec admiration ce céleste combat, où les serviteurs Christ ont paru avec une voix libre, une ame inaltérable, une vertu divine. » D'où nous devons conclure que le martyr est évidemment un acte de force. Voilà pourquoi l'Eglise dit au sujet des martyrs : « Ils se sont montrés forts dans la guerre. »

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Dans un acte de force il y a deux choses à considérer : d'abord, le bien auquel on demeure fortement attaché, ce qui est la fin de cette vertu ; puis, la fermeté même qui fait que rien ne peut nous séparer de ce bien, ce en quoi consiste l'essence de la force. Or, de même que la force qu'on déploie dans la vie civile affermit notre cœur dans la justice humaine, à tel point que la crainte même de la mort ne sauroit nous la faire abandonner ; de même la force qui provient de la grace nous tient attachés à la justice divine, laquelle nous est donnée par la foi de Jésus-Christ, selon l'expression de l'Apôtre, *Rom.*, III. Et cela nous montre que le martyr se rapporte à la foi, comme à la fin qu'on se propose d'une manière inébranlable, et qu'il est par rapport à la force comme l'acte élicite de cette vertu.

2<sup>o</sup> La charité nous incline sans doute au martyr, mais comme premier et principal moteur, et le martyr est pour elle un acte commandé ; tandis que la force en est le moteur immédiat et le produit comme son acte élicite. De là vient que le martyr peut être considéré, sous ce double rapport, comme appartenant à la force et à la charité ; et de là vient aussi qu'il manifeste l'une et l'autre de ces deux vertus. C'est la charité néanmoins qui en fait un acte méritoire, comme cela du reste a lieu pour tout acte de vertu : et voilà pourquoi il n'a pas de valeur sans la charité.

3<sup>o</sup> L'acte principal de la force, avons-nous dit, consiste à souffrir ; et c'est à celui-là que le martyr appartient, et non à l'acte secondaire, qui

« Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen, et in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina. » Unde manifestum est quòd martyrium est fortitudinis actus ; et propter hoc de martyribus legit Ecclesia : « Fortes facti sunt in bello. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu fortitudinis duo sunt consideranda : quorum unum est bonum in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis ; aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet, ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, quæ est per fidem Jesu Christi, ut dicitur *ad Rom.*, III ; et sic mar-

tyrium comparatur ad fidem, sicut ad finem in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem, sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quòd ad actum martyrii inclinatur quidem charitas, sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis ; fortitudo autem, sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quòd martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis ; inde etiam est quòd utramque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus : et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia

consiste à attaquer. Or comme la patience vient en aide à la force dans l'acte principal de celle-ci, il n'est pas étonnant que la patience des martyrs soit louée par les docteurs de l'Eglise (1).

## ARTICLE III.

*Le martyr est-il un acte de la plus haute perfection?*

Il paroît que le martyr n'est pas un acte de la plus haute perfection. 1° A la perfection semble appartenir ce qui est de conseil et non ce qui est de précepte, par la raison que le premier n'est pas de nécessité de salut. Or le martyr paroît être de nécessité de salut; car l'Apôtre dit, *Rom.*, X, 10 : « On croit de cœur pour la justice, on confesse de bouche pour le salut; » et l'Apôtre de la dilection dit, I *Joan.*, III, 16 : « Nous devons nous aussi donner la vie pour nos frères. » Donc le martyr ne rentre pas dans la perfection.

2° Il paroît être d'une plus haute perfection d'immoler son ame à Dieu, ce qui se fait par l'obéissance, que de lui sacrifier son corps, ce qui a lieu par le martyr; et de là vient cette parole de saint Grégoire, *Moral.*, ult. cap. 21 : « L'obéissance est préférée à toutes les victimes. » Donc le martyr n'est pas un acte de la plus haute perfection.

3° Se rendre utile aux autres paroît être une chose plus parfaite que de

(1) Si les saints docteurs ont loué l'héroïque patience des martyrs, leur foi inébranlable, leur ardente charité, nous venons d'en voir la raison, soit dans le corps de l'article, soit dans la réponse aux arguments. L'auteur établit là, avec une précision toute théologique, la part qui revient à chacune de ces vertus dans l'acte du martyr. La foi en est la fin, et par là même la cause, puisque dans les choses morales et pratiques la cause et la fin se confondent; la charité est le principe éloigné du martyr, elle l'inspire, le commande et lui donne son mérite et sa valeur; la force le produit immédiatement, mais sous l'inspiration de la charité, de telle sorte que le martyr, acte commandé par la charité, est un acte élicite de la force.

De ce langage rigoureux et abstrait de la théologie didactique, rapprochons encore une fois le langage animé, chaleureux, poétique même de l'éloquence sacrée. Nous venons de voir quelques généreuses paroles de saint Cyprien; écoutons encore saint Bernard : « Comme un vaillant capitaine, Jésus vent dans sa bonté que le fidèle compagnon de ses combats lève les yeux vers ses blessures, pour qu'il puise dans cet aspect un redoublement de courage dans la

patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est quod concomitantur in martyribus patientia commendatur.

## ARTICULUS III.

*Utrum martyrium sit actus maximæ perfectionis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis; dicit

enim Apostolus *ad Rom.*, X : « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem; » et I *Joan.*, III, dicitur quod « nos debemus pro fratribus nostris animas nostras ponere. » Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium; unde Gregorius dicit ult. *Moral.* (cap. 21), quod « obedientia cunctis victimis præfertur. » Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis pro-

se maintenir soi-même dans le bien; et cela parce que « le bien de la multitude est supérieur à celui de l'individu, » *Ethic.*, I, 1. Or celui qui souffre le martyre ne se rend utile qu'à lui-même; tandis que celui qui enseigne, par exemple, travaille au bien de plusieurs. Donc l'enseignement et l'administration sont des actes plus parfaits que le martyre.

Mais le contraire résulte de ce que saint Augustin, dans son traité de la virginité, fait passer le martyre avant cette vertu, qui rentre néanmoins dans la perfection. Donc le martyre y rentre à plus forte raison encore.

(CONCLUSION. — En regard à la force, dont il émane immédiatement, le martyre n'est pas un acte de la plus haute perfection, mais il l'est par rapport à la charité, dont il provient comme de son premier principe.

Un acte de vertu peut être envisagé de deux manières: dans son espèce, d'abord, c'est-à-dire par rapport à la vertu qui le produit d'une manière immédiate; et dans ce sens on ne sauroit admettre que le martyre, qui n'est que l'acceptation obligée de la mort, soit le plus parfait de tous les actes de vertu; car en soi souffrir la mort n'est pas une chose louable, elle n'est telle que par le but, c'est-à-dire par le bien qu'on s'y propose et qui consiste dans un acte de vertu, comme de foi ou d'amour de Dieu. Ainsi considéré, l'acte vertueux nous apparaît comme meilleur, parce que nous y voyons une fin. Ce même acte peut, en second lieu, être considéré par rapport au premier motif qui le détermine et qui n'est autre que l'amour de charité. C'est de ce côté surtout qu'un acte rentre dans la perfection de la vie, d'après cette parole de l'Apôtre, *Coloss.*,

lutte, de force dans la douleur. En effet, la vue des blessures du Christ lui fait oublier les siennes. Le martyr est là debout, foulant aux pieds ses ennemis et triomphant dans la torture; son corps est déchiré de toutes parts, le fer pénètre dans ses entrailles; et il voit non-seulement avec une force inébranlable, mais encore avec des transports de joie les flots de sang qui s'échappent de ses blessures. »

desse, quàm seipsum in bono conservare, quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundùm Philosophum in I *Ethic.* (cap. 1 vel 2). Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditus est perfectioni quàm actus martyrii.

Sed contra est, quòd Augustinus in lib. *De sancta virginitate*, præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

(CONCLUSIO. — Martyrium, si comparatur ad similitudinem, non est actus maximæ perfectionis; si verò comparatur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maximæ est perfectionis.)

Respondeo dicendum, quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter. Uno modo, secundùm speciem ipsius actûs, prout comparatur ad virtutem proximè efficientem ipsum; et sic non potest esse quòd martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus, quia tolerare mortem non est laudabile secundùm se, sed solùm secundùm quòd ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundùm quòd comparatur ad primum mòtivum, quòd est amor charitatis. Et ex hac parte præcipuè aliquis actus habet quòd ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit *ad Coloss.*, III, « cha-



III, 14 : « La charité est le lien de la perfection. » Or de tous les actes vertueux, le martyr est celui qui manifeste le plus la perfection de la charité ; car on manifeste d'autant plus son amour pour un objet, que pour lui on sacrifie une chose plus aimée et qu'on s'expose à une plus grande souffrance. Mais il est manifeste que parmi tous les biens de la vie présente l'homme aime surtout cette vie même, et que ce qu'il déteste le plus, au contraire, c'est la mort, et en particulier la mort que l'appareil et les douleurs des supplices accompagnent, puisque l'aspect de la douleur suffit pour réprimer les instincts les plus impétueux chez les animaux eux-mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué avec saint Augustin. Sous ce rapport, il est évident que le martyr est dans son genre le plus parfait de tous les actes vertueux, comme étant le signe de la charité la plus parfaite, d'après cette parole, *Joan.*, XV, 13 : « Nul ne sauroit témoigner une charité plus grande qu'en donnant sa vie pour l'objet aimé. »

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est aucun acte de perfection qui, d'objet de conseil qu'il est ordinairement, ne puisse en certains cas devenir un objet de précepte, comme étant de nécessité de salut, ainsi que le remarque saint Augustin, *De Adult. conj.*, cap. 13, quand il dit qu'une personne mariée peut quelquefois, comme dans les cas de maladie ou d'éloignement, être dans la rigoureuse obligation de garder la continence. Ainsi donc le martyr ne cesse pas d'être un acte de perfection parce que dans certains cas il sera de nécessité de salut ; car il est des cas aussi où le martyr n'est pas d'une telle nécessité, et nous voyons que le zèle de la foi et les inspirations de la charité fraternelle ont souvent poussé les saints au martyr. De tels préceptes, du reste, doivent toujours être entendus comme exigeant seulement la préparation du cœur (1).

(1) De ce qu'un acte est héroïque, il ne laisse pas quelquefois d'être obligatoire ; comme

ritas est vinculum perfectionis. » Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis, quia tantò magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quantò pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quòd inter omnia alia bona præsens vite, maximè amat homo ipsam vitam, et è contrario maximè odit ipsam mortem, et præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum ; quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Question.* (qu. 36). Et secundùm hoc, patet quòd martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundùm suum genus, quasi maximè charitatis signum, secundùm illud *Joan.*, XV : « Majorem charita-

tem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quia pro amicis suis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens ; sicut Augustinus dicit in lib. *De adulterinis conjugiiis* (cap. 13), quòd aliquis incidit in necessitatem continentie servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, putà cum ex zelo fidei et charitate fraterna, multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundùm præparationem animi.

2<sup>o</sup> Le martyre embrasse ce qu'il y a de plus élevé dans l'obéissance; puisque l'homme par le martyre devient obéissant jusqu'à la mort, comme l'Apôtre l'a dit du Christ, *Philip.*, II. D'où il suit évidemment que le martyre est de soi une chose plus parfaite que l'obéissance proprement dite.

3<sup>o</sup> Dans cet argument on considère le martyre selon son espèce; et sous ce rapport il n'est pas le plus parfait de tous les actes vertueux, comme nous venons de le reconnoître, parce que la force n'est pas elle-même la plus parfaite de toutes les vertus (1).

#### ARTICLE IV.

##### *La mort est-elle essentielle au martyre ?*

Il paroît que la mort n'est pas essentielle au martyre. 1<sup>o</sup> Saint Jérôme dit dans un sermon sur l'Assomption : « Je dirai sans crainte de me tromper que la Mère de Dieu fut en même temps vierge et martyre, quoiqu'elle n'ait pas terminé sa vie par une mort violente ; » saint Grégoire dit aussi : « Bien que nous ne soyons plus exposés aux persécutions, nous pouvons encore trouver dans la paix le mérite du martyre ; car si nous ne courbons pas la tête sous le glaive des bourreaux, nous portons le glaive spirituel dans notre ame, afin d'en retrancher les désirs charnels. » Donc il peut y avoir martyre sans qu'on souffre la mort.

aussi l'obligation dont il peut devenir l'objet ne lui fait rien perdre de son héroïsme et de sa grandeur.

(1) Mais, comme toute chose se caractérise, ainsi que nous l'avons naguère rappelé, par ce qu'il y a de plus éminent en elle, il reste toujours que le martyre est en réalité, pour les raisons exposées dans cet article, un acte de la plus haute perfection. Saint Augustin, sur l'autorité duquel le docteur angélique a, comme on l'a vu, fait reposer sa thèse, s'en explique plusieurs fois de la manière la plus formelle, en particulier, dans le livre indiqué plus haut, *De Virg.*, cap. XLVI : « Il y a plusieurs sortes de dons, les uns plus éclatants que les autres. Mais qui pourroit dire ici-bas comment ils se ressemblent ou se distinguent entre

Ad secundum dicendum, quòd martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo, *ad Philip.*, II, quòd « factus est obediens usque ad mortem. » Unde patet quòd martyrium secundum se est perfectius quàm obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus; ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

#### ARTICULUS IV.

##### *Utrum mors sit de ratione martyrii.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in Sermone *De Assumptione* (1) : « Rectè dixerim quòd Dei genitrix Virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit ; » et Gregorius dicit : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum, quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

(1) qui tamen ejus non est, ut in responsione notari potuisset. Appendix autem Gregorii ex Hieronimo III super *Evang.* desumpta est in fine, postquam sanctæ Felicitatis martyrium in *Ev.* de ejus explicavit.

2° Il est des femmes qui ont généreusement sacrifié la vie plutôt que de perdre leur chasteté, ce qui prouve que cette vertu doit être préférée à la vie corporelle. Or parfois les persécuteurs ont voulu la détruire en haine de la religion chrétienne, comme on le voit par l'histoire de sainte Agnès et de sainte Lucie. Il semble donc qu'une femme mérite plutôt le titre de martyr, lorsque pour la défense de la foi elle perd son intégrité, que lorsqu'elle sacrifie la vie corporelle. De là cette parole de la généreuse Lucie : « Si vous portez atteinte à mon honneur, ma chasteté n'en sera que plus belle et me méritera une double couronne. »

3° Le martyr est un acte de force. Or ce n'est pas seulement la crainte de la mort, c'est encore la crainte de toutes les autres adversités, que la force doit réprimer en nous, comme le dit saint Augustin, *Musicae*, VI, 15. Mais il est bien des adversités, indépendamment de la mort, qu'on peut avoir à souffrir pour la foi du Christ ; ainsi la prison, l'exil, la perte de ses biens, et les autres énumérées par l'Apôtre, *Hebr.*, X ; d'où vient qu'on célèbre le martyr du pape saint Marcel, qui mourut néanmoins dans sa prison. Le martyr n'exige donc pas rigoureusement qu'on souffre la peine de mort.

4° Le martyr est un acte méritoire, a-t-il été dit. Or il ne peut pas y avoir d'acte méritoire après la mort. Il faut donc que cet acte ait lieu avant ; et de la sorte la mort ne rentre pas dans l'essence du martyr.

Mais saint Maxime dit, au contraire, dans un de ses sermons : « On remporte la victoire en mourant pour la foi, et l'on seroit vaincu en vivant sans la foi. »

(CONCLUSION. — Il n'y a pas de martyr dans la rigoureuse acception du mot, quand on ne souffre pas la mort pour le Christ ou pour Dieu.)

eux, en tant qu'ils nous deviennent un titre aux honneurs éternels ? Personne cependant n'oseroit, je pense, faire passer la virginité avant le martyr. » On peut voir encore ce qu'en dit le même Père dans son *é narration* sur le *Psaume* LXVII.

2. Præterea, pro integritate carnis servandâ aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contemp-  
sisse vitam suam ; et ita videtur quòd corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur, pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quòd martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quàm si etiam perderet corporalem vitam : unde et Lucia dixit : « Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. »

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem perlinet non solùm mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit in VI *Musicae* (cap. 15). Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mor-

tem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam honorum, ut patet *ad Hebr.*, X ; unde et sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quòd aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem ; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est, quod Maximus dicit in quodam sermone *De martyrio*, quòd « vincit, pro fide moriendo, qui vinceretur, sine fide vivendo. »

(CONCLUSIO. — Ad perfectam martyrii rationem spectat, ut aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.)

Martyr, avons-nous dit, signifie témoin, témoin de la foi chrétienne, laquelle nous enseigne à mépriser les choses visibles pour les biens invisibles, selon la doctrine de l'Apôtre, *Hebr.*, XI. Par le martyr l'homme rend donc témoignage à sa foi, puisqu'il montre en action son mépris pour tous les biens présents et son invincible amour pour les biens invisibles de l'avenir. Tant que la vie corporelle reste à l'homme, il ne sauroit montrer d'une manière efficace qu'il méprise absolument tous les biens de la terre; car pour conserver la vie les hommes se résignent à la perte de leurs parents et de tous leurs biens, ils supportent même pour cela toutes les douleurs physiques. C'est ce que disoit Satan en parlant de Job : « Vie pour vie; l'homme donnera tout ce qu'il possède pour conserver son ame, » c'est-à-dire sa vie corporelle. Pour que le martyr soit donc réel et complet il faut souffrir la mort pour la cause de Jésus-Christ (1).

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Les textes cités et tous les passages analogues qu'il seroit aisé d'y joindre, ne parlent du martyr que par une sorte d'analogie.

2<sup>o</sup> Quand une femme perd sa virginité ou est condamnée à la perdre à cause de la foi qu'elle professe, il n'appartient pas aux hommes de savoir si c'est là un témoignage réel que l'amour rend à la foi chrétienne, ou si ce n'est pas plutôt une vertu qui succombe : aux yeux des hommes donc un tel témoignage ne suffit pas; et il n'y a pas là de martyr proprement dit. Mais aux yeux de Dieu, qui voit le secret des cœurs, cela suffit pour la récompense, comme le disoit la généreuse Lucie.

3<sup>o</sup> Comme nous l'avons dit plus haut, quest. CXXIII, art. 4 et 5, la force se manifeste principalement dans les dangers de mort, et secondairement dans tout autre danger. Ainsi donc on n'est pas proprement

(1) La langue de l'Eglise a consacré de tout temps la doctrine de saint Thomas. Ceux qui

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, *martyr* dicitur quasi « testis fidei christianæ, » per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia presentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despiciere; consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit : « Pelle pro pelle, et cuncta quæ homo habet dabit pro anima sua, » id est, « pro vita sua corporali. » Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quòd aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd in muliere quam integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrùm hoc mulier patiat propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis; et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens : unde hoc non propriè habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 4 et 5), fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec marty-

martyr parce qu'on aura souffert la prison, l'exil, la perte de ses biens, à moins que la mort n'en soit résultée (1).

4° Le mérite du martyr ne se produit pas après la mort, il consiste à la souffrir volontairement, c'est-à-dire à subir la peine de la mort plutôt que de trahir sa foi. Il peut néanmoins arriver qu'un homme après avoir reçu des blessures mortelles pour la cause du Christ, ou bien encore après avoir subi d'autres tribulations de la part des persécuteurs, et des tribulations qui se prolongent jusqu'à la mort, il vive quelque temps dans cet état ; et l'acte du martyr étend alors son mérite jusqu'au premier moment où les tribulations ont commencé.

## ARTICLE V

*Est-ce pour la foi seule qu'on peut souffrir le martyre ?*

Il paroît qu'on ne peut souffrir le martyr que pour la foi seule. 1° Il est écrit, I *Petr.*, IV, 15 : « Que nul d'entre vous ne souffre comme homicide, ou comme voleur, ou pour tout autre motif semblable. Mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas ; qu'à ce titre il rende plutôt gloire à Dieu. » Or un chrétien est ainsi nommé parce qu'il possède la foi du Christ. Donc c'est cette foi seule qui communique la gloire du martyr à ceux qui souffrent.

2° Martyr veut dire témoin, avons-nous dit, et le témoignage ne doit être rendu qu'à la vérité. Mais on n'est pas appelé martyr parce qu'on

pour confesser la foi ont subi l'exil, la prison, la perte des biens, la torture même, mais sans donner précisément leur vie, sont appelés confesseurs ; on n'appelle, à proprement parler, martyr que ceux qui sont morts pour la Religion.

(1) Si le pape saint Marcel, dont le nom est cité dans l'objection en preuve du contraire, est honoré comme martyr de l'Eglise catholique, c'est qu'il mourut dans la prison d'où il ne devoit sortir que pour être livré aux bêtes de l'ampithéâtre, et que sa mort fut regardée comme la suite immédiate des épreuves et des tourments qu'il avoit déjà endurés pour la foi. Les annales ecclésiastiques rapportent quelques autres exemples du même genre. Le plus célèbre est celui du pape saint Martin que les Ariens firent aller dans le Chersonèse, et qui mourut par suite des rigueurs de son exil et des mauvais traitements que lui attira son inébranlable fermeté dans la foi de Nicée, comme le rapporte Baronius dans ses *Annales*.

rium propriè dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi fortè secundùm quòd ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quòd meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quòd aliquis post mortalia vulnèra pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat ; in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

## ARTICULUS V.

*Utrum sola fides est causa martyrii.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I *Petr.*, IV : « Nemo vestrum patiatutur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi. Si autem ut Christianus, non erubescat ; glorificet autem Deum in isto nomine. » Sed ex hoc dicitur aliquis *Christianus*, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis ; testimonium autem non redditur nisi veritati.

aura rendu témoignage à une vérité quelconque ; il faut pour cela que le témoignage soit rendu à la vérité divine ; car il faudroit dire autrement qu'un homme mourant pour la défense d'une vérité spéculative, d'un théorème de géométrie, par exemple, mériteroit le titre de martyr, ce qui paroît ridicule. Donc la foi seule est la cause pour laquelle on souffre le martyre.

3<sup>o</sup> Parmi les œuvres de vertu, celles-là semblent l'emporter qui se rapportent au bien commun, selon le principe que nous avons si souvent emprunté au Philosophe : « Le bien de la multitude est supérieur au bien individuel. » S'il y avoit donc un bien autre que la foi capable de donner la gloire du martyr, ceux-là surtout mériteroient une telle gloire qui meurent pour la défense de la patrie ; et c'est ce qui n'est nullement conforme à la pratique de l'Eglise, puisqu'elle ne rend pas les honneurs des martyrs à ceux qui meurent en combattant dans une guerre juste. Donc la foi est la seule cause qui donne la gloire du martyr.

Mais le contraire résulte de cette béatitude, *Matth.*, V : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice ; » ce qui a trait au martyr, comme le remarque la Glose (1). Or la justice comprend, avec la foi, toutes les autres vertus. Donc celles-ci peuvent également être une cause pour laquelle on souffre le martyre.

(CONCLUSION. — Ce n'est pas seulement la foi, mais bien une vertu quelconque, pourvu qu'elle se rapporte à Dieu, qui peut être une cause de martyre.)

Les martyrs, avons-nous déjà dit plusieurs fois, sont des témoins qui par leurs souffrances corporelles et par la mort même rendent témoignage à la vérité, non à une vérité quelconque, mais à celle qui est conforme à la piété et qui nous a été révélée par le Christ. Voilà pourquoi nous disons « les martyrs du Christ, » ou bien ses témoins. Or telle est

(1) Par justice on n'entend pas évidemment ni la vertu spéciale dont saint Thomas vient

Non autem aliquis dicitur *martyr* ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ ; alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometricæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr, quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune, quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundùm Philosophum in I *Ethic*. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maximè videretur quòd illi essent martyres qui pro defensione Reipublicæ moriuntur, quod Ecclesiæ observatio non habet ; non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam ; » quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

(CONCLUSIO. — Non tantùm fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), *martyres* dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundùm pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit. Unde et *martyres Christi* dicuntur, quasi

la vérité de la foi ; et l'on peut dire dès lors que cette vérité est en cause dans un martyre quelconque. La vérité de la foi néanmoins comprend non-seulement l'acte intérieur, mais encore la confession extérieure, et cette confession a lieu soit par les paroles qui expriment notre foi, soit par des actes qui la manifestent, conformément à ce qui est dit, *Jac.*, II, 18 : « Je vous montrerai ma foi par mes œuvres ; » d'où vient qu'il est dit aussi de certains hommes, *Tit.*, I : « Ils déclarent connoître Dieu, mais ils le nient par leurs actes. » Ainsi donc les œuvres de toutes les vertus, par les rapports qu'elles ont avec Dieu, sont comme autant de professions de foi, puisque c'est elle qui nous fait connoître que Dieu exige de nous de telles œuvres et qu'il nous récompense pour les avoir accomplies ; sous ce rapport elles peuvent toutes produire la gloire du martyre (1). Voilà pourquoi la mort de Jean-Baptiste est célébrée dans l'Église comme un martyre véritable, quoiqu'il l'ait soufferte, non pour défendre la foi, mais pour soutenir les droits de la fidélité conjugale.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle chrétien celui qui appartient au Christ ; et l'on appartient au Christ, non-seulement parce qu'on a reçu sa foi, mais encore parce que sous l'impulsion de son esprit on accomplit des œuvres vertueuses, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, VIII, 9 : « Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas ; » et de plus parce qu'on meurt au péché en s'efforçant d'imiter le Christ, selon cette autre parole du même Apôtre, *Galat.*, V, 24 : « Ceux qui sont au Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses convoitises. » On souffre donc comme chrétien, non-seulement quand

de traiter avec tant de précision et d'étendue, mais la réunion de toutes les vertus qui fait qu'un homme est appelé juste, comme notre auteur le remarque et dans ce même traité et dans celui de la Grâce.

(1) Quand la foi n'est donc pas la cause proprement dite pour laquelle on meurt, il reste néanmoins qu'elle est une condition nécessaire du martyre, puisque la mort ne mérite réellement ce titre que lorsque l'on meurt pour une vérité révélée, ou pour un bien qui se rapporte à Dieu ou qui a la foi pour principe.

testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei ; et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio, quæ quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud *Jac.*, II : « Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. » Unde et de quibusdam dicitur *ad Tit.*, I : « Conflentur : nosse Deum, factis autem negant. » Et ideo, omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera à nobis requirit, et nos pro eis remunerat ; et secundum hoc possunt esse martyrii causa.

Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod *Christianus* dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud *ad Rom.*, VIII : « Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus. » Et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud *ad Galat.*, V : « Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitis et concupiscentiis. » Et ideo ut *Christianus* patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione

on souffre pour cette profession de foi que nous faisons par la parole, mais encore quand on souffre pour accomplir une bonne œuvre quelconque, ou éviter un péché, quel qu'il soit, par amour pour le Christ; car tout cela rentre dans la confession de la foi.

2<sup>o</sup> La vérité scientifique n'appartient pas au culte de la divinité; d'où vient qu'on ne peut pas la regarder absolument comme étant selon la piété: et il suit encore de là que la confession d'une telle vérité ne sauroit être directement une cause de martyre. Mais comme tout mensonge est un péché, ainsi que nous l'avons établi quest. C, art. 3, refuser de mentir contre une vérité quelconque, alors qu'en envisage dans le mensonge un péché opposé à la loi divine, c'est une chose qui peut donner lieu à la gloire du martyre.

3<sup>o</sup> Sans doute, le bien de l'Etat tient le premier rang entre tous les biens humains; mais le bien divin, qui est la cause propre du martyre, passe avant le bien humain. Toutefois, comme le bien humain peut devenir divin en se rapportant à Dieu, il peut toujours dans de telles conditions devenir une cause de martyre.

## QUESTION CXXV.

De la crainte.

Après avoir parlé de la force, parlons des vices opposés à cette vertu: et d'abord, de la crainte; puis, de l'absence de ce sentiment; enfin, de l'audace.

Sur le premier point quatre choses à se demander: 1<sup>o</sup> La crainte est-

que sit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum; quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis; et ideo non dicitur esse « veritas secundum pietatem: » unde nec ejus confessio potest esse directè martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est (qu. 100, art. 3), vitatio mandam, contra

quancumque veritatem sit, in quantum mendacium est peccatum divinz legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum Reipublice est precipuum inter bona humana; sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in illam referatur.

## QUESTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et 1<sup>o</sup> de timore; 2<sup>o</sup> de intimiditate; 3<sup>o</sup> de audacia.

Circa primum queruntur quatuor: 1<sup>o</sup> Utrum timor sit peccatum. 2<sup>o</sup> Utrum opponatur fortitudini. 3<sup>o</sup> Utrum sit peccatum



elle un péché? 2° Est-elle opposée à la force? 3° Est-elle un péché mortel? 4° Excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché.

## ARTICLE I.

*La crainte est-elle un péché?*

Il paroît que la crainte n'est pas un péché. 1° La crainte est une passion, comme nous l'avons établi, I, II, quest. XXXII, art. 4, et quest. XLII, art. 4. Or « les passions ne sont ni un sujet de louange ni un sujet de blâme, » comme on le voit, *Ethic.*, II, 4. Donc comme tout péché est digne de blâme, il paroît que la crainte n'est pas un péché.

2° Une chose commandée par la loi divine ne sauroit jamais être un péché; car « la loi du Seigneur est sans tache, » comme il est dit *Psal.* XVIII, 8. Or la crainte nous est commandée par la loi de Dieu, puisqu'il est dit, *Ephes.*, VI, 5 : « Serviteurs, obéissez à vos maîtres temporels avec crainte et tremblement. » Donc la crainte n'est pas un péché.

3° Une chose naturelle à l'homme n'est jamais un péché; car « le péché est une chose contraire à la nature, » comme le dit saint Jean Damascène, *De Orth. Fide*, II, 4. Or la crainte est naturelle à l'homme; ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, III, 10 : « Celui-là seroit un insensé ou bien inaccessible à la douleur, à qui rien ne seroit un sujet de crainte, ni les tremblements de terre, par exemple, ni les inondations. » Donc ce n'est pas un péché que de craindre.

Mais le Seigneur dit ainsi le contraire, *Matth.*, X, 28 : « Ne craignez pas ceux qui ne peuvent tuer que le corps; » et le prophète avoit dit, *Ezech.*, II, 6 : « Ne les craignez pas et ne redoutez pas leurs paroles. »

mortale. 4° Utrum excuset vel diminuat peccatum.

## ARTICULUS I.

*Utrum timor sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quedam, ut supra habitum est (1, 2, qu. 73, art. 4, et qu. 42, art. 1). Sed « ex passionibus non laudamur neque vituperamur, » ut patet in II *Ethic.* (cap. 4 vel 5). Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum, quia « lex Domini est immaculata, » ut dicitur in *Psal.* XVIII. Sed

timor mandatur in lege Dei; dicitur enim ad *Ephes.*, VI : « Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore. » Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia « peccatum est contra naturam, » ut Damascenus dicit in II lib. (1). Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod « erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes. » Ergo timor non est peccatum.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, X : « Nolite timere eos qui occidunt corpus; » et *Ezech.*, II, dicitur : « Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas. »

(1) Equivalenter et implicite cap. 4, ubi ait quod malitia ante dæmon ad eo status qui secundum naturam erat, in eum statum devolutus est qui est præter naturam (μακροχρόνως)

(CONCLUSION. — La crainte qui nous fait redouter et fuir ce que la raison nous prescrit de supporter pour que nous n'abandonnions pas le bien auquel nous sommes obligés, est un péché; mais non la crainte qui nous éloigne de ce que la raison nous apprend à éviter.)

Les actes humains sont un péché à cause du désordre qui s'y glisse; car le bien de ces actes consiste en ce qu'ils sont conformes à l'ordre, comme nous l'avons démontré quest. CIX, art. 2, et quest. CXIV, art. 1. Mais l'ordre consiste ici en ce que l'appétit obéisse à la raison; et la raison nous prescrit de fuir certaines choses et d'en poursuivre d'autres. Parmi les choses que nous devons fuir, les unes sont plus à craindre que les autres; et de même, parmi les choses que nous devons poursuivre, il en est que nous devons rechercher plus que les autres. Or plus est grand le bien que nous devons poursuivre, plus il est nécessaire de fuir le mal opposé. Et de là vient que pour obéir à la raison nous devons poursuivre certains biens plus que nous ne devons éviter certains maux. Quand donc l'appétit fuit une chose que la raison nous dit devoir être supportée afin de ne pas abandonner un bien d'une nature supérieure, il y a désordre dans la crainte, et elle devient un péché. Mais quand l'appétit cède à la crainte en fuyant ce que la raison nous apprend à fuir, il n'y a dans cet appétit ni désordre, ni péché (1).

Je réponds aux arguments: 1<sup>o</sup> La crainte prise en général emporte essentiellement l'idée de fuite; et dans ce sens on ne peut y voir ni bien ni mal; observation du reste qui s'applique à une passion quelconque. Voilà pourquoi le Philosophe dit, à l'endroit même cité dans l'objection: « Les passions ne méritent par elles-mêmes ni louange ni blâme; » et, dans le fait, « on ne loue pas, on ne blâme pas un homme parce qu'il

(1) La question se réduisoit donc à savoir si la crainte peut quelquefois être un péché, ou, en d'autres termes, si cette passion peut conduire à des actions ou à des omissions criminelles. Non-seulement l'auteur répond à cette question comme il pouvoit uniquement y répondre,

(CONCLUSIO. — Timor quo aliquis timet et fugit ea quæ ratio dicitur esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt prosequenda, peccatum est; non autem is quo timentur ea quæ secundum rationem fugienda sunt.)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem; nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet (qu. 109, art. 2, et qu. 114, art. 1). Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dicitur aliqua esse fugienda, et aliqua esse prosequenda; et inter fugienda, quædam dicitur esse magis fugienda quam alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dicitur esse magis prosequenda quam alia. Et quantum est bonum prosequendum,

tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dicitur quædam bona magis esse prosequenda, quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dicitur esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dicitur, secundum suam rationem importat universaliter fugam: unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali; et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit, quod « passionem non sunt laudabiles neque vituperabiles, » quia scilicet

éprouve de la colère ou de la crainte, mais bien parce qu'en cela il se conduit d'une manière conforme ou contraire à l'ordre. »

2° La crainte que l'Apôtre recommande est une crainte conforme à la raison, puisqu'elle a pour effet de rendre le serviteur plus vigilant et plus persévérant dans ses devoirs envers le maître.

3° Les maux auxquels l'homme ne peut pas résister, et dont notre patience d'ailleurs ne tireroit aucun bien, la raison nous apprend à les éviter; la crainte de tels maux n'est donc pas un péché.

## ARTICLE II.

*Le péché de crainte est-il opposé à la force?*

Il paroît que le péché de crainte n'est pas opposé à la force. 1° La force, a-t-il été dit dans l'avant-dernière question, et I, II, quest. XXIII, art. 5, porte sur les dangers de mort. Or le péché de crainte n'a pas toujours de semblables dangers pour objet; car sur cette parole, *Psalm. CXXVII*: « Heureux tous ceux qui craignent le Seigneur, » la Glose dit: « C'est la crainte humaine qui nous fait redouter les dangers de la chair et la perte des biens du monde; » et sur ce texte de l'Évangile, *Matth., XXVI*: « Il pria pour la troisième fois en redisant les mêmes paroles, » la Glose ajoute: « Il y a trois sortes de crainte mauvaise, celle de la mort, celle de l'humiliation et celle de la douleur. » Donc le péché de crainte n'est pas opposé à la force.

2° Le point culminant de la force, c'est de braver les dangers de mort. Mais il y a des hommes qui s'exposent à la mort par la seule crainte de c'est-à-dire d'une manière affirmative, mais encore il nous montre les conditions dans lesquelles la crainte est ou n'est pas un péché, les principes qui doivent nous guider dans l'usage de cette passion.

« non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinatè aut inordinatè se habent. »

Ad secundum dicendum, quòd timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quòd mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini (1), ratio dicat esse fugienda: ideo timor talium non est peccatum.

### ARTICULUS II.

*Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd

peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut suprâ habitum est (1, 2, qu. 28, art. 5). Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis; quia super illud *Psalm. CXXVII*: « Beati omnes qui timent Dominum, » Glossa dicit, quòd « humanus timor est, quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona; » et super illud *Matth., XXVI*: « Oravit tertio eundem sermonem, etc., » dicit Glossa, quòd « triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor vililitatis et timor doloris. » Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine est, quòd exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servi-

(1) Qualla nimirum sunt quæ pro exemplo in argumento afferuntur; nec enim inundationibus vel ceteris terræ motibus cum accidunt resisti potest; et nulla est homini apparens utilitas ut ea patiatur.

l'esclavage ou de l'ignominie, comme saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 24, le remarque de Caton, qui se donna la mort pour échapper à la domination de César. Donc le péché de crainte n'est pas opposé à la force, mais plutôt à de la ressemblance avec elle.

3<sup>o</sup> Tout désespoir procède d'une certaine crainte. Or le désespoir est opposé non à la force, mais à l'espérance, comme il a été dit quest. XX, art. 1, et plus haut, I, II quest. XL, art. 4. Donc le péché de crainte ne sauroit non plus être opposé à la force.

Mais le Philosophe dit expressément le contraire, *Ethic.*, II, 7, et III, 20.

(CONCLUSION. — La crainte désordonnée de la mort est opposée à la force; mais la crainte, prise dans un sens général, peut être opposée à diverses vertus, et non à une seule.)

Ainsi que nous l'avons démontré, quest. XXX, art. 3, et antérieurement, I, II, quest. XLIII, art. 1, « toute crainte procède de l'amour; » car on craint uniquement le contraire de ce qu'on aime. Or l'amour ne se renferme dans aucun genre de vertu ou de vice en particulier; l'amour conforme à l'ordre se trouve dans chaque vertu, puisque tout homme vertueux aime à ce titre le bien de la vertu; l'amour désordonné se trouve dans un péché quelconque, puisque c'est d'un tel amour que procèdent les désordres de la cupidité. Pareillement donc la crainte désordonnée se trouve dans un péché quelconque; ainsi l'avaré craint de perdre son argent, le voluptueux ses plaisirs, et ainsi des autres. Mais la principale des craintes est celle qui s'applique aux dangers de mort, selon la pensée que nous avons plus d'une fois empruntée au Philosophe, *Ethic.*, III, 9. C'est donc le désordre dans une semblable crainte qui est opposé à la force; et voilà pourquoi on dit par antonomase et d'une manière absolue que la crainte est opposée à la force (1).

(1) Que la crainte soit par elle-même et de sa nature opposée à la force, c'est une chose

tutis vel ignominie exponit se morti, sicut Augustinus in I *De Civit. Dei* (cap. 24), narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est (qu. 20, art. 1, ut et 1, 2, qu. 40, art. 4). Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est, quod Philosophus in II et III *Ethic.*, timiditatem ponit fortitudini oppositam.

(CONCLUSIO. — Timor mortis inordinatus adversatur fortitudini; timor autem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.)

Respondendo dicendum, quod sicut supra dic-

tum est (qu. 19, art. 3, ut et 1, 2, qu. 43, art. 1), « omnis timor ex amore procedit; » nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecunie, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in III *Ethic.* Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis; et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opposita.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Ces textes parlent de la crainte déordonnée prise dans un sens général, laquelle peut, en effet, être opposée à diverses vertus, comme nous venons de le dire.

2<sup>o</sup> Les actes humains se distinguent surtout par leur fin, comme cela résulte clairement des démonstrations faites, I, II, quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 6. Or le caractère distinctif de l'homme fort, c'est de s'exposer à des dangers de mort en vue d'un bien ; tandis que celui qui s'expose à ces mêmes dangers pour fuir la servitude ou toute autre chose pénible est au contraire vaincu par la crainte, ce qui est bien l'opposé de la force. Aristote le dit expressément, *Ethic.*, III, 11 : « Souffrir la mort pour échapper à l'indigence, ou par les conseils d'une passion mauvaise, ou pour tout autre motif semblable, ce n'est pas un signe de force, mais plutôt de timidité ; car il n'appartient qu'à la mollesse de fuir les choses laborieuses (1). »

3<sup>o</sup> Comme nous l'avons dit ailleurs, I, II quest. XLV, art. 2, de même que l'espérance est le principe de l'audace, de même la crainte est le principe du désespoir. C'est donc l'espérance qui anime l'homme fort et modéré dans son audace ; et c'est la crainte qui abat l'homme faible et l'entraîne au désespoir. Il ne suit pas néanmoins de là que tout désespoir procède d'une crainte quelconque, mais seulement que le désespoir a pour cause une crainte qui lui est analogue. Or le désespoir opposé à l'espérance regarde les choses divines et appartient par là même à un autre genre ; tandis que la crainte qui est opposée à la force porte sur des dangers de mort. L'argument tombe donc à faux.

dont l'évidence frappe au premier abord. Aussi n'est-ce pas là dessus que portent surtout les considérations qu'on vient de lire, ni celles qui suivent dans les réponses aux arguments. Ce que l'auteur a voulu spécialement nous dire, c'est la raison de cette opposition ; et de plus le principe de contrariété que la crainte peut renfermer par rapport à d'autres vertus.

(1) Nous avons vu ailleurs, à propos des injustices qu'on peut commettre envers les personnes, qu'il n'étoit jamais permis à l'homme de se donner la mort ; mais ce que nous devons envisager là, c'étoit le préjudice qu'un tel acte fait à nous-même, aux droits de la société, à ceux même de Dieu. Le suicide se présente ici sous un autre aspect ; nous y voyons une faiblesse et une lâcheté. Se dévouer de la vie, à cause des labeurs qu'elle nous fait subir ou des épreuves qu'elle nous réserve, c'est mériter, en effet, cette double flétrissure.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates fide loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani precipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 6). Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum; sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutum, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed ma-

gis timidi; mollities est enim fugere laboriosa.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (1, 2, qu. 43, art. 2), sicut spes est principium audacie, ita timor est principium desperationis. Unde, sicut ad fortem qui ulitur audacia moderatè, præxigitur spes, ita è converso, desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod qualibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad periculum mortis: unde ratio non sequitur.

## ARTICLE III.

*La crainte est-elle un péché mortel?*

Il paroît que la crainte n'est pas un péché mortel. 1<sup>o</sup> La crainte, comme il a été dit ailleurs, I, II, quest. XXIII, art. 1, réside dans l'irascible; l'une des parties de l'appétit sensitif. Or dans l'appétit sensitif se trouve seulement le péché véniel, comme il a été démontré, I, II quest. LXXIV, art. 9. Donc la crainte n'est pas un péché mortel.

2<sup>o</sup> Tout péché mortel détourne entièrement notre cœur de Dieu. Or c'est ce que ne fait pas la crainte; car sur cette parole, *Judith*, VII : « Que l'homme timide....., » la Glose dit : « Celui-là est simplement timide qui tremble d'abord au moment du combat, mais dont le cœur néanmoins n'est pas entièrement abattu, si bien qu'il peut se relever et se ranimer. » Donc la crainte n'est pas un péché mortel.

3<sup>o</sup> Le péché mortel nous éloigne non-seulement de ce qui est de perfection, mais encore de ce qui est de précepte. Or la crainte produit le premier effet, mais elle ne produit pas le second; car sur cette parole, *Deuter.*, XX : « Quel est l'homme craintif et dont le cœur manque de force? » La Glose dit : « On ne sauroit entrer dans la vie contemplative, ou professer la milice spirituelle, quand on craint encore de se dépouiller des richesses terrestres. » Donc la crainte n'est pas un péché mortel.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est qu'un seul péché mortel suffit pour mériter l'enfer, et que ce châtement est réservé aux hommes timides, selon ce qui est écrit, *Apoc.*, XXI, 8 : « Pour les timides, les incrédules et les hommes d'ignominie,..... leur partage sera dans l'étang de feu et de souffre, ce qui est la seconde mort. » Donc la crainte est un péché mortel.

(CONCLUSION. — Une crainte tellement désordonnée qu'elle nous fait

## ARTICULUS III.

*Utrum timor sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est (1, 2, qu. 23, art. 1), est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est (1, 2, qu. 74, art. 9). Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter eor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor; quia super illud *Judith*, VII : « Qui formidolosus est, etc., » dicit Glossa, quod « timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuò potest. » Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solum à perfectione; quia super illud *Deuter.*, XX : « Quis est homo formidolosus et corde pavido? etc., » dicit Glossa : « Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. » Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod pro solo peccato mortali debetur poena inferni; quæ tamen debetur timidis, secundum illud *Apoc.*, XXI : « Timidis et incredulis et execratis, etc., pars erit in stagno ignis et sulphuris; quod est mors secunda. » Ergo timiditas est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea deliberatè quippiam velit,

vouloir délibérément ce qui est contraire à la charité ou à la loi divine; est un péché mortel; mais la crainte qui ne réside que dans les sens est seulement un péché véniel.)

C'est suivant le désordre qu'elle renferme, avons-nous dit, que la crainte est un péché, c'est-à-dire en tant qu'elle fuit ce que la raison nous apprend à ne pas fuir. Ce désordre se borne quelquefois au seul appétit sensitif, l'appétit raisonnable n'y donnant pas son consentement; et dès lors il n'y a pas de péché mortel, ce n'est là qu'une faute vénielle (1). Ce désordre envahit quelquefois l'appétit raisonnable, ou la volonté, qui repousse librement une chose qu'elle devoit au contraire embrasser selon les conseils de la raison; et cette crainte désordonnée est tantôt un péché mortel et tantôt un péché véniel. Quand sous l'impression de cette crainte qui nous fait fuir les dangers de mort ou tout autre mal temporel, on est disposé à faire une chose défendue, ou bien à omettre une chose commandée par la loi divine, la crainte constitue un péché mortel; elle n'est sans cela qu'un péché véniel.

Je réponds aux arguments: 1° Ce premier argument ne porte que sur la crainte renfermée dans les limites de l'appétit sensitif.

2° Ce passage de la Glose peut également s'entendre d'une semblable crainte. Peut-être vaut-il mieux dire cependant que celui dont le cœur est entièrement effrayé se trouve en quelque sorte dans l'impossibilité de réagir contre la crainte dont il est saisi, quoiqu'il puisse arriver que la crainte soit encore alors un péché mortel; car enfin un homme n'est pas tellement enfoncé dans ses terreurs qu'il ne puisse être retiré de cet

(1) Il peut même arriver dans ce cas qu'il n'y ait de péché d'aucune sorte; car la crainte renfermée dans les limites des sens et n'entraînant nullement l'appétit raisonnable, c'est-à-dire la volonté, n'est souvent qu'une imperfection de notre nature, une infirmité plutôt qu'une faute. On comprend même qu'elle puisse devenir quelquefois une occasion de mérite et rendre

quod contra charitatem vel legem divinam sit, peccatum mortale est; timor verbò in sensualitate, veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, timor peccatum est secundùm quòd est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundùm rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitûs; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque verò hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundùm rationem; et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis

propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale; alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de timore secundùm quòd consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quòd etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici, quòd ille « toto corde terretur, » cujus animum timor vincit irreparabiliter (1); potest autem contingere quòd etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque

(1) Ut verba ipsa præ se ferant, cum eum dicunt per oppositum *trepidare*, sed non *terrerè toto corde qui reparari potest*; sicut et Origenis textus habet.

état par le langage de la raison ; c'est ainsi qu'un homme qui pèche mortellement en suivant sa concupiscence, peut être détourné d'accomplir son projet.

3<sup>e</sup> Il s'agit dans cette Glose de la crainte par laquelle on est éloigné d'un bien qui n'est pas de nécessité de précepte, mais seulement conseillé pour la perfection. Une telle crainte ne sauroit être un péché mortel ; parfois elle est un péché véniel, parfois elle n'est pas même un péché comme lorsqu'elle a, par exemple, une cause raisonnable (1).

#### ARTICLE IV.

##### *La crainte excuse-t-elle du péché ?*

Il paroît que la crainte n'excuse pas du péché. 1<sup>o</sup> La crainte est elle-même un péché, comme il vient d'être dit. Or un péché ne sauroit en excuser un autre et ne fait au contraire que l'aggraver. Donc la crainte n'excuse pas du péché.

2<sup>o</sup> S'il étoit une crainte qui excusât du péché, ce seroit surtout celle de la mort, puisque celle-là frappe même un homme de courage. Or cette dernière crainte elle-même ne peut excuser du péché ; car la mort étant pour tous un mal inévitable, il ne paroît pas que nous devions la craindre. Donc la crainte n'excuse pas du péché.

3<sup>o</sup> Toute crainte a pour objet ou un mal temporel ou un mal spirituel. Or la crainte d'un mal spirituel ne peut pas excuser du péché par la raison que, loin d'y entraîner, elle en détourne ; la crainte d'un mal

plus agréable à Dieu l'action de vertu qu'en accomplit malgré ses suggestions. Elle augmente, en effet, la difficulté que nous avons à vaincre ; et le mérite s'accroît évidemment en proportion de la difficulté.

(1) Dire qu'une chose est de perfection ou de conseil, c'est dire en général qu'elle n'est pas obligatoire et que dès-lors il n'y a pas de faute à l'abandonner. Il y a des circonstances néanmoins, communes ou personnelles, qui peuvent faire de cette omission un péché véniel, quand surtout elle est uniquement motivée par une crainte déraisonnable. C'est dans ce sens que nous devons entendre sans doute la réponse donnée par saint Thomas.

aliquis mortaliter peccans, concupiscentiis consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale ; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timeris.

#### ARTICULUS IV.

##### *Utrum timor excuset à peccato.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ti-

mor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est (art. 1). Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excuset à peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato ; timor etiam mali temporalis non excusat à pec-



temporel n'excuse pas non plus, par la raison qu'en donne le Philosophe, *Ethic.*, III, 9 : « Il ne faut pas craindre l'indigence ni la maladie, ni aucun des maux qui ne procèdent pas de notre malice. » Donc il paroît que la crainte n'excuse en aucune façon du péché.

Mais voici ce que nous hisons dans le Droit, *Decret. Causa*, I, quæst. I : « Celui qui a souffert violence et qui a été malgré lui ordonné par les hérétiques, trouve en cela un moyen d'excuse. »

(CONCLUSION. — Une crainte désordonnée n'excuse du péché qu'autant qu'elle accuse un défaut de volonté.)

C'est parce qu'elle est et autant qu'elle est contre l'ordre de la raison, que la crainte devient un péché, comme nous l'avons déjà dit. Or la raison juge, avons-nous encore dit, qu'on doit fuir certains péchés plus que d'autres. Ainsi donc celui qui, pour éviter le mal qui paroît le plus grave aux yeux de la raison, supporte un mal moins grave, ne commet pas un péché; en supporte, par exemple, la perte des biens temporels plutôt que celle de la vie. Voilà pourquoi un homme qui, pour éviter la mort, s'engage à donner quelque chose à des brigands, n'est pas en cela coupable de péché; il le seroit néanmoins si, sans cause légitime, il faisoit des largesses aux méchants de préférence aux bons, que l'on sait devoir en être le premier objet. Mais celui à qui la crainte feroit fuir un mal moins grave aux yeux de la raison, et qui tomberoit par suite dans un mal plus grave, ne pourroit être entièrement excusé de péché, puisqu'il y a évidemment désordre dans une telle crainte. Or les maux de l'ame sont plus graves, plus à craindre que ceux du corps, et les maux du corps plus que ceux qui tombent seulement sur les choses extérieures. Quand donc on s'expose à un mal spirituel, c'est-à-dire au péché, pour éviter un mal corporel, des coups, par exemple, la mort, la perte des choses extérieures, de l'argent en particulier, on commet un péché; et

cato, quia sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, « inopiam non oportet timere, neque aegritudinem, neque quæcumque non à propria malitia procedunt. » Ergo videtur quod timor nullo modo excuset à peccato.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, I, qu. 1 : « Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. »

(CONCLUSIO. — Is tantum timor qui est inordinatus, et ex ea parte qua sibi involuntarium permiscetur, excusat à peccato.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1), timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus

fugienda, non est peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis, quam amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætorum bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis, corpus autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo, si quis incurrat mala animæ, id est peccata, fugiens mala corporis, putà flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, putà damnam pecunie; aut si sustineat

l'on n'en est pas entièrement exempt quand pour éviter de perdre son argent, on préfère subir des maux corporels. Disons toutefois que de semblables péchés sont moins graves que d'autres à certains égards, par la raison que la crainte a pour effet d'amoindrir la volonté; une crainte imminente fait peser sur la volonté humaine une sorte de nécessité (1). Le Philosophe, *Ethic.*, III, 4, n'appelle pas simplement volontaires les actions faites sous l'impression de la crainte; il les regarde comme mêlées de volontaire et d'involontaire.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Ce n'est pas comme péché que la crainte peut nous servir d'excuse, c'est comme principe d'involontaire.

2<sup>o</sup> Bien que la mort soit une nécessité pour tous, on ne peut nier que l'abrègement de la vie humaine ne soit un mal, et par là même une chose à craindre.

3<sup>o</sup> D'après les Stoïciens, les biens temporels ne sont pas de vrais biens pour l'homme; d'où il suit rigoureusement que les maux temporels ne sont pas de vrais maux, et qu'on ne doit nullement les craindre. Mais, d'après saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 18 et 19, les biens temporels sont réellement des biens, quoique les moindres de tous; c'étoit également là l'opinion des Péripatéticiens. Les choses contraires à ces biens doivent donc être pour nous un objet de crainte, mais non d'une crainte trop grave, au point de nous détourner, par exemple, du bien de la vertu.

(1) La crainte peut, comme nous venons de le dire, être considérée comme une infirmité, ce qui ne l'empêche nullement de pouvoir devenir une faute. Elle est par rapport au cœur ce que l'ignorance est par rapport à l'esprit. Ceci ne doit pas néanmoins être poussé jusqu'aux dernières limites. Il est des points où les similitudes les plus légitimes cessent toujours d'être vraies. Ainsi, par exemple, il faut nécessairement admettre une ignorance invincible et qui par là même détruit entièrement la volonté, tandis qu'on ne sauroit d'une manière absolue et dans le même sens admettre une crainte invincible. Mais ce qui est constant, c'est que dans plusieurs cas elle atténue le péché en diminuant l'action de la volonté. On peut voir ce qui regarde les causes de l'involontaire dans le traité des actes humains.

mala corporis ut vitet damnum pecunie, non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quedam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminetam. Unde Philosophus (III *Ethic.*, cap. 4), hujusmodi que ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors om-

nibus imineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vite est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti, quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed, secundum Augustinum, *De libero arbit.* (lib. II, cap. 18 et 19), hujusmodi temporalia sunt minima bona; quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

QUESTION CXXVI.

DU DÉFAUT DE CRAINTE.

Après avoir parlé de l'excès, parlons du défaut.

A cet égard on demande deux choses : 1° Le défaut de crainte est-il un péché ? 2° Ce défaut est-il opposé à la force ?

ARTICLE I.

*Le défaut de crainte est-il un péché ?*

Il paroît qu'un tel défaut ne sauroit être un péché. 1° Ce qui est un sujet d'éloge pour l'homme juste ne sauroit être un péché. Or il est dit à la louange du juste, *Prov.*, XXXVIII, 1 : « Comme le lion qui se confie dans sa force, le juste sera à l'abri de la crainte. » Donc ce n'est pas un péché que d'être sans crainte.

2° « La plus terrible de toutes les choses c'est la mort, » comme nous l'avons dit tant de fois à la suite du Philosophe. Or il ne faut pas même craindre la mort, selon cette parole du Sauveur, *Matth.*, X, 28 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps ; » ni rien de ce que les hommes peuvent nous faire, puisque le Prophète nous dit, *Isa.*, LI, 12 : « Qui êtes-vous pour être dans la crainte vis-à-vis d'un homme mortel ? » Donc être sans crainte n'est pas un péché.

3° La crainte naît de l'amour, comme nous l'avons rappelé quest. CXXV, art. 2. Or tout amour des choses mondaines est opposé à la perfection de

QUESTIO CXXVI.

*De intimitate, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitio intimitatis.

Et circa hoc quaeruntur duo : 1° Utrum intimidum esse sit peccatum. 2° Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I.

*Utrum intimitas sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quoddam intimitas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justii, non est peccatum. Sed in commendationem viri justii dicitur *Proverb.*, XXVIII : « Justus quasi leo confidens

absque terrore erit. » Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, « maximum terribilium est mors, » secundum Philosophum in III *Ethic.* (ut supra). Sed nec mortem oportet timere, secundum illud *Matth.*, X : « Nolite timere eos qui occidunt corpus, etc., » nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud *Isai.*, LI : « Quis tu ut timeas ab homine mortali (1) ? » Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, « timor ex amore nascitur, » ut supra habitum est (qu. 125, art. 2). Sed nihil

(1) Et à *Alio hominis qui quasi famum sic arescit*, ut subjungitur ibi. Et in oblivione Dei refundendo timorem quo timemus homines, mox additur : *Et oblitus es Dei factoris tui qui tetendit caelos et fundavit terram, et formidasti jugiter totâ die a facie furoris ejus qui terribulabat.*

la vertu, d'après cette pensée de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 28 : « L'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même, c'est ce qui caractérise les habitants de la cité céleste. » Donc ce n'est pas un péché que d'être à l'abri de toute crainte humaine.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit dans l'Évangile concernant le juge inique, *Luc.*, XVIII, 2 : « Il ne craignoit ni Dieu ni les hommes. »

(CONCLUSION. — Ne rien craindre, que cette disposition provienne d'un défaut d'amour, d'un excès d'orgueil ou d'une sorte de folie, c'est une chose vicieuse; mais elle excuse du péché quand elle est invincible.)

Comme la crainte naît de l'amour, ce qui est dit de celui-ci s'applique à celle-là. Or il s'agit ici de la crainte des maux temporels, crainte qui naît évidemment de l'amour des biens de même espèce. La nature elle-même a gravé dans le cœur de chaque homme l'amour de sa propre vie, et des choses par conséquent qui s'y rapportent, mais dans l'ordre voulu; de telle sorte que ces dernières choses doivent être aimées, non comme étant notre fin, mais comme des moyens propres à nous y conduire. Quand donc on intervertit l'ordre qui doit présider à de semblables affections, on agit contre l'inclination même de la nature, et l'on commet dès lors un péché. Mais si l'on peut pervertir cet amour, on ne peut jamais le perdre entièrement, ce qui tient à la nature étant en quelque sorte impérissable; et de là cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, V, 25 : « Nul n'a jamais été l'ennemi de sa chair. » Ceux-là même qui se dépouillent de la vie, le font par amour pour cette chair elle-même, qu'ils veulent arracher à ses douleurs présentes. Il peut donc arriver qu'on craigne la mort et les autres maux temporels moins qu'on ne le devroit, par la raison qu'on n'aime pas les biens opposés. Mais ce qui ne peut pas arriver, c'est qu'on ne craigne rien de tout cela par un défaut complet d'affection à quoi que ce soit; et si l'on paroît obéir à cette impulsion,

mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia; ut Augustinus dicit in XIV *De Civit. Dei* (cap. 28), « amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis celestis. » Ergo nihil humanum formidare videtur esse peccatum.

Sed contra est, quod de iudice inique dicitur *Luc.*, XVIII, quod « nec Deum timebat, nec hominem reverebatur. »

(CONCLUSIO. — Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione vel stoliditate procedat, vitiosa est; excusata tamen à peccato, quando invincibilis existit.)

Respondeo dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporarium bonorum amore. Inditum est autem unicuique naturaliter ut propriam vitam

amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo, ut scilicet amentur huiusmodi, non quasi finis constituantur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit, quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, V : « Nemo unquam carnem suam odio habuit. » Unde etiam illi qui seipsum interimunt ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à presentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod estimat mala opposita

c'est qu'on se persuade n'avoir nullement à craindre les maux opposés aux biens qu'on aime. Ceci peut provenir d'un orgueil excessif, qui présume favorablement de soi et méprise les autres ; et l'on peut entendre dans ce sens cette parole, *Job*, XLI, 24 : « Il en est venu au point de ne craindre personne ; il considère tout du haut de sa grandeur. » Cela peut provenir aussi d'un défaut de raison, comme le Philosophe, *Ethic.*, III, le remarque des Celtes : « Ce peuple insensé ne craint rien. » N'avoir donc aucune crainte est évidemment une chose vicieuse, n'importe que cela provienne d'un défaut d'amour ou d'un excès d'orgueil ou d'une foiblesse d'esprit ; mais si cela provient d'une folie réellement invincible, il n'y a plus de péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le juste est loué de n'avoir aucune crainte qui l'éloigne du bien, mais non de n'avoir aucune sorte de crainte ; car il est écrit, *Eccl.*, I, 28 : « Celui qui n'a aucune crainte ne saurait être justifié. »

2° La mort et tous les autres maux que les hommes peuvent nous causer, ne doivent pas nous inspirer une crainte qui nous éloigne de la justice ; mais on doit les craindre comme des obstacles au bien qu'on peut faire, ou pour soi-même, ou par rapport aux autres. C'est pour cela qu'il est dit, *Prov.*, XIV, 16 : « Le sage craint et s'éloigne du mal. »

3° Les biens temporels doivent être méprisés en tant qu'ils nous éloignent de l'amour et de la crainte de Dieu ; et c'est aussi pour cela qu'on

(1) « Tu as beau faire, douleur, je n'avouerai jamais que tu es un mal, » disoit ce philosophe, je veux dire ce fou de l'antiquité, ne s'apercevant pas que par son exclamation même il rendoit témoignage à la réalité de ce mal. La nature plus forte que la mauvaise philosophie ramène quelquefois l'homme à la vérité. La vérité est que la douleur physique et la mort sont un mal, qu'il est par conséquent raisonnable, nécessaire même de les craindre. Cette crainte est heureusement un fait général et providentiel. Que deviendrait sans cela la vie humaine ? Se dépouiller d'un tel sentiment, en tant que cela seroit possible et volontaire, c'est très-certainement tomber dans le mal moral ou le péché.

bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumptis, et alios contemnendis, secundùm quod dicitur *Job*, XLI : « Factus est ut nullum timeret ; omne subilime videt. » Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit III *Ethic.* ( ut suprâ, qu. 125, art. 1 ), quod « Celte propter stultitiam nihil timeant. » Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate, quæ tamen excusat à peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod justus commendatur à timore non retrahente eum à bono,

non quod sit absque omni timore ; dicitur enim *Eccles.*, I : « Qui sine timore est, non poterit justificari. »

Ad secundum dicendum, quod mors vel quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, ut à justitia recedatur (1) ; est tamen timendum, in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in affis facit. Unde dicitur *Proverb.*, XIV : « Sapiens timet et declinat à malo. »

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, in quantum nos impediunt ab amore et timore Dei, et secundùm hoc etiam

(1) Contra monitum Sapientis *Ecclesiast.*, cap. 4 : Pro justitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro justitia ; sive gratiæ : Pro veritate agonizare usque ad mortem, et Dominus Deus pugnavit pro ea.

ne doit pas craindre les maux; d'où vient qu'il est dit, *Eccles.*, XXXIV, 16: « Celui qui craint le Seigneur ne craindra pas autre chose. » Mais évidemment il ne faut pas mépriser les biens temporels en tant qu'ils peuvent nous fournir un secours pour avancer dans l'amour et la crainte de Dieu.

## ARTICLE II.

*L'absence de toute crainte est-elle opposée à la force?*

Il paroît que l'absence de toute crainte n'est pas opposée à la force. 1<sup>o</sup> C'est par les actes que nous jugeons des habitudes. Or aucun acte de force n'est empêché par la raison qu'on sera sans crainte; c'est au contraire parce qu'on ne craint rien qu'on se montrera fort dans la souffrance, hardi dans l'attaque. Donc l'absence de la crainte n'est pas opposée à la force.

2<sup>o</sup> L'absence de la crainte n'est un vice qu'en tant qu'elle provient d'un défaut d'amour, ou de l'orgueil, ou de la folie. Or le défaut d'amour est opposé à la charité, l'orgueil à l'humilité, et la folie à la prudence ou à la sagesse. Donc le vice même qui se trouveroit dans l'absence de la crainte n'est pas opposé à la force.

3<sup>o</sup> Les vices sont opposés à la vertu, comme au milieu sont opposés les extrêmes. Or un milieu n'a qu'un extrême de chaque côté. Par conséquent, comme c'est la crainte d'une part, et l'audace de l'autre, qui sont opposées à la force, il semble que le défaut de crainte ne sauroit lui être opposé.

Mais le Philosophe dit formellement le contraire dans l'ouvrage que nous avons déjà si fréquemment cité, *Ethic.*, III, 9 (1).

(1) Voici les expressions du stagyrite : « Il est des choses que nous devons craindre ; car il y a de l'honneur à ressentir une telle crainte, de la honte à ne pas l'éprouver. Ainsi nous

non debent timere mala; unde dicitur *Eccles.*, XXXIV: « Qui timet Dominum, nihil trepidabit. » Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

### ARTICULUS II.

*Utrum esse impavidum opponatur fortitudini.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus; remoto enim timore aliquis et fortiter sustinet et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia verò parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est, quod Philosophus in III *Ethic.* (ut supra), ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 2, ad 4; ut et dist. 34, qu. 1, art. 2 & et iterum dist. 44, qu. 2, art. 1, ad 4.

**CONCLUSION.** — L'absence de la crainte, faisant qu'on ne craint pas ce qui devrait être craint, est opposée à la force par défaut de crainte, comme la timidité lui est opposée par excès, l'homme timide craignant ce qui ne doit pas être craint.)

L'objet immédiat de la force, avons-nous dit quest. CXXIII, art. 1, porte sur la crainte et sur l'audace. Or toute vertu morale a pour objet d'établir dans la matière sur laquelle elle porte, la mesure fixée par la raison. Ainsi donc il appartient à la force d'inspirer une crainte mesurée par la raison, de telle sorte que l'homme craigne ce qui seul mérite de l'être, et conformément aux circonstances voulues; ce qui s'applique à une vertu quelconque. Or cette mesure fixée par la raison peut être méconnue par défaut aussi bien que par excès. De même donc que la timidité est opposée à la force par excès de crainte, en tant que l'homme timide craint des objets et dans les circonstances qui ne devraient pas lui inspirer ce sentiment; de même l'absence de la crainte est opposée à cette vertu par défaut, puisque alors on ne craint même pas ce qu'il faudrait craindre.

Je réponds aux arguments : 1° L'acte de la force consiste, avons-nous dit, à souffrir ou à attaquer sans crainte, non d'une manière quelconque, mais d'une manière conforme à la raison; ce que ne fait pas l'homme dépourvu de toute crainte.

2° L'absence de la crainte détruit par elle-même le milieu voulu par la vertu de force; elle est donc directement opposée à cette vertu. Mais rien n'empêche qu'elle ne soit opposée à d'autres par les causes dont elle émane.

3° L'audace est un vice opposé à la force par l'excès inhérent à ce vice même, tandis que l'absence de toute crainte est simplement un défaut, devons craindre l'infamie ou le déshonneur. » Il dit ailleurs d'une manière plus formelle : « Celui qui craint ce qui mérite de l'être, dans la juste mesure et pour les vrais motifs, est un homme fort; je ne saurois quel nom donner à celui qui ne craint rien, c'est un insensé ou un homme dénué de sentiment. »

(CONCLUSIO. — Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundum defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent, sicut timiditas per excessum, in quantum timentur quæ timeri non debent.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 123, art. 1), fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrupti potest, sicut per excessum, ita et per defectum. Unde, sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum

scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet, ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, in quantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem, quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis; et ideo directè opponitur fortitudini. Sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audacia opponitur fortitudini secundum excessum au-

mais évidemment un défaut de crainte. Or la force établit le milieu propre à la vertu dans l'une et l'autre de ces deux passions. Il ne répugne donc pas que sous des rapports divers elle ait divers extrêmes.

## QUESTION CXXVII.

De l'audace.

Concernant l'audace, dont nous avons maintenant à parler, on demande deux choses : 1<sup>o</sup> L'audace est-elle un péché ? 2<sup>o</sup> Est-elle opposée à la force ?

### ARTICLE I.

*L'audace est-elle un péché ?*

Il paroît que l'audace n'est pas un péché. 1<sup>o</sup> *Job*, XXXIX, il est dit du cheval, qui, selon l'interprétation de saint Grégoire, symbolise le bon prédicateur : « Il se précipite avec audace à la rencontre des hommes armés. » Or un vice ne sauroit jamais être un sujet d'éloge. Donc l'audace n'est pas un péché.

2<sup>o</sup> Le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 9 : « Il faut être lent dans la délibération, mais rapide dans l'exécution. » Or l'audace aide beaucoup à cette rapidité. Donc, au lieu d'être un péché, l'audace est une chose louable.

3<sup>o</sup> L'audace est une sorte de passion qui dérive de l'espérance, comme nous l'avons établi I, II quest. XLV, art. 2, en traitant directement des passions. Or l'espérance n'est pas regardée comme un péché, mais plutôt

---

*audacia, impaviditas autem secundum defectum | medium ponit. Unde non est inconveniens quod timoris. Fortitudo autem in utraque passione | secundum diversa, habeat diversa extrema.*

## QUESTIO CXXVII.

*De audacia, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de audacia.

Circa hoc queruntur duo : 1<sup>o</sup> Utrum audacia sit peccatum. 2<sup>o</sup> Utrum opponatur fortitudini.

### ARTICULUS I.

*Utrum audacia sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim *Job*, XXXIX, de equo per quem designatur bonus prædicator, secundum Gregorium in *Moral.*, quod « audacter in occursum pergit armatis. »

Sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus. Ergo audacia non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (cap. 9 vel 10), « oportet consilium quidem tardè, operari autem velociter consiliata. » Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio qua causatur à spe, ut supra habitum est (1, 2, qu. 45, art. 1), cum de passionibus ageretur.



comme une vertu. Donc l'audace ne doit pas non plus être rangée au nombre des péchés.

Mais l'Écriture sainte dit ainsi le contraire, *Eccl.*, VIII, 18 : « N'entrez pas en voyage avec un homme audacieux, de peur qu'il ne fasse peser sur vous ses propres maux. » On n'est obligé de fuir la société d'un homme qu'à raison du péché. Donc l'audace est un péché.

(CONCLUSION. — L'audace, quand elle est dénuée de modération, est un péché, soit par défaut, soit par excès.)

L'audace, comme nous l'avons dit ailleurs, I, II quest. XLV, art. 1, est une certaine passion. Or une passion peut quelquefois être modérée par la raison, et quelquefois aussi méconnoître cette règle, soit par excès, soit par défaut; et c'est alors que la passion devient un vice. Asez souvent c'est l'excès même qu'on désigne par le nom de passion; ainsi, quand on parle de la colère on entend non une colère quelconque, mais une colère excessive, et par là même viciense. C'est absolument de la même manière qu'on doit entendre l'audace quand on en fait un péché.

Je réponds aux arguments : 1° L'audace dont il est question en cet endroit est celle que la raison modère; car ainsi comprise elle rentre dans la vertu de force (1).

2° La rapidité dans l'exécution est une chose louable, quand elle vient après le conseil, qui est l'acte de la raison. Mais se hâter d'agir avant le conseil est un vice plutôt qu'un bien; car il y a là une précipitation désordonnée, que nous avons vu être un vice opposé à la prudence, quest. XXXIII, art. 3. Ainsi donc l'audace qui contribue à la rapidité de l'exécution est une chose louable, mais en tant qu'elle obéit à la raison.

(1) Dans l'objection notre saint auteur a dit que le cheval dont parle le texte sacré représente ou symbolise, au sentiment de saint Grégoire, le bon prédicateur de la parole évangélique. Cela demande une explication. Elle nous est donnée par saint Grégoire lui-même : « Qu'est-ce donc que ce cheval auquel le Seigneur donne d'abord la force et puis ce noble et

Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, VIII : « Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te. » Ergo audacia est peccatum.

(CONCLUSIO. — Audacia moderatione carens, tam ratione defectas quam ratione excessus, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quod audacia, sicut supra dictum est (1, 2, qu. 45, art. 1), est quaedam passio. Passio autem quandoque quidem moderata est secundum rationem; quandoque autem caret moderatione, vel per excessum, vel per defectum, et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur aut in quandoque nomina passionum à superabundanti; sicut ira dicitur non quaecumque, sed superabundans, prout

scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione; sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festinè agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quaedam precipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est (qu. 33, art. 3). Et ideo audacia quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est, in quantum à ratione ordinatur.

3<sup>o</sup> Il y a des vices qui n'ont pas un nom déterminé, et il en est de même de certaines vertus, comme on le voit dans le Philosophe, *Ethic.*, IV, 10 et 11. Il a donc fallu désigner certaines passions par les noms de vertus ou de vices ; et nous appliquons spécialement le nom de vice à des passions dont l'objet est mauvais, comme à la haine, à la crainte, à la colère et à l'audace. L'espérance et l'amour, au contraire, ont le bien pour objet ; il n'est pas étonnant qu'on les désigne de préférence sous le nom de vertus.

## ARTICLE II.

### *L'audace est-elle opposée à la force?*

Il paroît que l'audace n'est pas opposée à la force. 1<sup>o</sup> L'excès de l'audace procède apparemment de la présomption. Mais la présomption émane elle-même de l'orgueil, et l'opposé de l'orgueil, c'est l'humilité. Donc l'audace est plutôt opposée à cette dernière vertu qu'à la force.

2<sup>o</sup> L'audace ne paroît mériter un blâme qu'autant qu'elle est la cause d'un préjudice, soit pour l'audacieux lui-même, qui se jette inconsidérément dans les dangers, soit pour les autres, qui sont ou l'objet de son attaque, ou les compagnons de ses dangers. Mais cela paroît rentrer dans l'injustice. Donc, en tant que l'audace est un péché, elle est opposée à la justice et non à la force.

3<sup>o</sup> La force porte sur la crainte et l'audace ; a-t-il été déjà dit bien souvent. Or comme la timidité est opposée à la force par excès de crainte, il y a de même un vice contraire ou qui forme l'extrême opposé, c'est l'absence de toute crainte. Si donc l'audace est opposée à la force par

fier hennisement? Ce cri de l'intépide coursier, c'est la voix de la prédication sainte. Le prédicateur, en effet, reçoit la force avant tout, et la voix ensuite qui s'élève en faveur de la vérité. Quand une fois il a terrassé les vices en lui-même, il entre dans la carrière de la prédication pour instruire et corriger les autres.... Il faut que dans le prédicateur la vie et la parole soient d'un accord parfait, pour que le ministère devienne efficace.... »

Ad tertium dicendum, quòd quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum in IV *Ethicor.* (cap. 10 et 11). Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipuè autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum, sicut patet de odio, timore, ira et audacia. Spes autem et amor habent bonum pro objecto : et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

## ARTICULUS II.

### *Utrum audacia opponatur fortitudini.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione

procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinatè ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundùm quòd est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est (qu. 123, art. 3). Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundùm excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundùm defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter ex-

excès, il faudra bien aussi un vice contraire, c'est-à-dire un défaut d'audace ; et c'est là ce qui n'a pas lieu. Donc l'audace non plus ne doit pas être regardée comme un vice opposé à la force.

Mais c'est le caractère que lui assigne le Philosophe, *Ethic.*, II, 7, et III, 8.

(CONCLUSION. — L'audace est opposée à la force, puisque celle-ci a justement pour effet de modérer la crainte et l'audace.)

Rappelons ce principe : Il appartient à chaque vertu morale d'observer dans sa propre matière le mode prescrit par la raison. De là vient que tout vice, dont l'essence est de méconnoître ce mode dans la matière d'une vertu morale, est par là même l'opposé de cette vertu, comme le désordre est l'opposé de l'ordre. Entendue comme vice, l'audace implique l'excès de cette même passion que ce nom désigne. Il est donc manifeste qu'elle est ainsi opposée à la force, puisque cette vertu a pour objet de réprimer la crainte et l'audace, d'après ce qui a été démontré plus haut.

Je réponds aux arguments : 1<sup>o</sup> Pour saisir l'opposition entre un vice et une vertu, ce qu'il faut principalement remarquer ce n'est pas la cause ou la source du vice, c'est son espèce. Par conséquent, de ce que la présomption, cause de l'audace, est opposée à telle vertu, il ne s'ensuit pas rigoureusement qu'il doive en être de même de l'audace.

2<sup>o</sup> Si l'opposition d'un vice à l'égard d'une vertu ne doit pas être déterminée d'après la cause de ce vice, elle ne doit pas l'être non plus d'après son effet. Or l'effet de l'audace, c'est le préjudice qu'elle porte. Ce n'est donc pas ce préjudice qui peut servir à déterminer l'opposition de l'audace avec une vertu.

3<sup>o</sup> Le mouvement propre à l'audace, c'est d'attaquer ce qui nous est contraire ; et cette inclination nous vient de la nature, mais seulement

cessum audaciæ, pari ratione opponetur ei ali-  
quod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc  
non invenitur. Ergo nec audacia debet poni  
vitium oppositum fortitudini.

Sed contra est, quod Philosophus in II et  
III *Ethic.*, ponit audaciam fortitudini opposi-  
tam.

(CONCLUSIO. — Audacia adversatur fortitu-  
dini, quæ circa timores et audacias versatur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dic-  
tum est (qu. 126, art. 3), ad virtutem moralem  
pertinet modum rationis servare in materia  
circa quam est. Et ideo, omne vitium quod im-  
portat immoderantiam circa materiam alicujus  
virtutis morales, opponitur illi virtuti morali,  
sicut immoderatum moderato. Audacia autem,  
secundum quod sonat vitium, importat exces-  
sum passionis quæ audacia dicitur. Unde mani-

festum est quod opponitur virtuti fortitudinis,  
quæ est circa timores et audacias, ut supra  
dictum est (qu. 123, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio  
vitii ad virtutem non attenditur principaliter  
secundum causam vitii, sed secundum ipsam  
vitii speciem : et ideo non oportet quod audacia  
opponatur eidem virtuti cui opponitur præ-  
sumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directa  
oppositio vitii non attenditur circa ejus causam,  
ita etiam non attenditur secundum ejus effectum.  
Nocumentum autem quod provenit ex audacia,  
est effectus ipsius : unde nec etiam secundum  
hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ  
consistit in invadendo id quod est homini con-  
trarium (1) ; ad quod natura non inclinat, nisi

(1) Sive quod ei nocivum est, aut nocumentum qualecumque inferre potest, cum in pro-  
fecta jam est vel paratum ad inferendum.

en tant que cet objet peut nous faire craindre un préjudice (1). Ainsi donc le vice qui consiste dans un excès d'audace n'a pas de défaut opposé autre que la crainte elle-même. Mais l'audace ne suppose pas toujours précisément le défaut ou l'absence de la timidité, puisque le Philosophe a dit, *Ethic.*, III, 10 : « Les audacieux se précipitent et sont pleins d'ardeur avant le danger ; quand ils le voient de près ils se retirent, » par un sentiment de crainte, bien entendu.

(1) Il y a dans l'appétit sensible une double puissance, comme nous l'avons appris de notre maître dans sa théorie des facultés de l'âme humaine : par l'une nous nous portons vers le bien extérieur, par l'autre nous triomphons des obstacles. L'audace est un mode de cette dernière puissance, mais qui doit, comme tous les autres, être soumis à la raison.

---

<p>in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocentem ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum ti-</p>	<p>miditatis, quia, sicut Philosophus dicit in III <i>Ethic.</i>, « audaces sunt prævolantes et volantes ante pericula, sed in ipais discedunt, » scilicet præ timore.</p>
---	--

---

# TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE NEUVIÈME VOLUME.

---

## SECONDE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE).

---

### TRAITÉ

DES VERTUS THÉOLOGALES (SUITE).

#### QUESTION LXXX.

Des parties potentielles de la justice.

ARTICLE I. Assigne-t-on convenablement les vertus conjointes à la justice ? 2

#### QUESTION LXXXI.

De la religion.

ARTICLE I. La religion se rapporte-t-elle à Dieu seul ? 9  
ARTICLE II. La religion est-elle une vertu ? 14  
ARTICLE III. La religion est-elle une seule vertu ? 16  
ARTICLE IV. La religion est-elle une vertu particulière et distincte des autres vertus ? 18  
ARTICLE V. La religion est-elle une vertu théologique ? 20  
ARTICLE VI. La religion l'emporte-t-elle sur les autres vertus morales ? 22  
ARTICLE VII. La religion a-t-elle des actes extérieurs ? 24  
ARTICLE VIII. La religion est-elle la même chose que la sainteté ? 27

#### QUESTION LXXXII.

De la dévotion.

ARTICLE I. La dévotion est-elle un acte spécial ? 30  
ARTICLE II. La dévotion est-elle un acte de la religion ? 32  
ARTICLE III. La contemplation ou la méditation est-elle la cause de la dévotion ? 35  
ARTICLE IV. La joie est-elle un effet de la dévotion ? 38

#### QUESTION LXXXIII.

De la prière.

ARTICLE I. La prière est-elle l'acte de la puissance appetitive ? 41

ARTICLE II. Devons-nous prier Dieu ?	44
ARTICLE III. La prière est-elle un acte de la religion ?	47
ARTICLE IV. Ne devons-nous prier que Dieu seul ?	49
ARTICLE V. Devons-nous demander à Dieu dans la prière des choses déterminées ?	52
ARTICLE VI. Devons-nous demander à Dieu dans nos prières les biens temporels ?	54
ARTICLE VII. Devons-nous prier pour les autres ?	57
ARTICLE VIII. Devons-nous prier pour nos ennemis ?	60
ARTICLE IX. Les demandes de l'Oraison dominicale sont-elles convenablement énoncées ?	62
ARTICLE X. La prière est-elle propre à la créature raisonnable ?	68
ARTICLE XI. Les saints qui sont dans la céleste patrie prient-ils pour nous ?	70
ARTICLE XII. La prière doit-elle être vocale ?	73
ARTICLE XIII. L'attention est-elle une condition nécessaire de la prière ?	76
ARTICLE XIV. La prière doit-elle être de longue durée ?	79
ARTICLE XV. La prière est-elle méritoire ?	83
ARTICLE XVI. Les pécheurs obtiennent-ils quelque chose par la prière ?	86
ARTICLE XVII. Doit-on distinguer, comme parties de l'exercice spirituel dans lequel nous implorons la miséricorde divine, l'obsécration, la prière, la postulation et l'action de grâces ?	89

## QUESTION LXXXIV.

## De l'adoration.

ARTICLE I. L'adoration est-elle un acte de religion ou de latrerie ?	93
ARTICLE II. L'adoration implique-t-elle des actes corporels ?	97
ARTICLE III. L'adoration doit-elle s'accomplir en un lieu déterminé ?	99

## QUESTION LXXXV.

## Des sacrifices.

ARTICLE I. Est-il prescrit par la loi naturelle d'offrir des sacrifices à Dieu ?	103
ARTICLE II. Ne devons-nous offrir le sacrifice qu'à Dieu ?	105
ARTICLE III. L'oblation des sacrifices est-elle l'acte spécial d'une vertu déterminée ?	108
ARTICLE IV. Tous les hommes sont-ils obligés d'offrir des sacrifices ?	111

## QUESTION LXXXVI.

## Des oblations et des prémices.

ARTICLE I. Les hommes sont-ils tenus, par nécessité de précepte, de faire des oblations ?	113
ARTICLE II. Les oblations ne sont-elles dues qu'aux prêtres ?	116
ARTICLE III. Peut-on consacrer aux oblations toutes les choses possédées licitement ?	118
ARTICLE IV. Tous les hommes sont-ils tenus de payer les prémices ?	122

## QUESTION LXXXVII.

## Des dîmes.

ARTICLE I. Est-on tenu, par nécessité de précepte, de payer les dîmes ?	125
ARTICLE II. Est-on tenu de payer la dîme de tous ses biens ?	132
ARTICLE III. Doit-on donner les dîmes aux prêtres ?	137
ARTICLE IV. Les prêtres sont-ils tenus de payer la dîme ?	140

## QUESTION LXXXVIII.

## Du vœu.

ARTICLE I. Le vœu consiste-t-il dans le seul propos de la volonté ?	143
ARTICLE II. Le vœu doit-il être du plus grand bien ?	145
ARTICLE III. Le vœu oblige-t-il en conscience ?	150
ARTICLE IV. Le vœu est-il utile ?	152
ARTICLE V. Le vœu est-il un acte de la religion ?	156
ARTICLE VI. Est-il meilleur et plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu ?	158
ARTICLE VII. Le vœu est-il rendu solennel par les ordres sacrés ou par la profession religieuse ?	162
ARTICLE VIII. Celui qui est sous la puissance d'autrui peut-il faire des vœux ?	163
ARTICLE IX. Les enfants peuvent-ils faire le vœu d'entrer en religion ?	168
ARTICLE X. Peut-on dispenser du vœu ?	171
ARTICLE XI. Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?	174
ARTICLE XII. L'autorité du supérieur ecclésiastique est-elle nécessaire pour la commutation ou pour la dispense du vœu ?	181

## QUESTION LXXXIX.

## Du serment ou jurement.

ARTICLE I. Jurer ou faire serment est-ce prendre Dieu à témoin ?	186
ARTICLE II. Est-il permis de jurer ?	189
ARTICLE III. Assigne-t-on convenablement les conditions du serment, quand on dit qu'il doit être accompagné de la justice, du jugement et de la vérité ?	193
ARTICLE IV. Le serment est-il un acte de religion ?	195
ARTICLE V. Le serment doit-il être désiré et souvent employé comme une chose utile et bonne ?	197
ARTICLE VI. Est-il permis de jurer par les créatures ?	200
ARTICLE VII. Le serment peut-il obliger la conscience ?	202
ARTICLE VIII. L'obligation du serment est-elle plus grande que celle du vœu ?	207
ARTICLE IX. Peut-on dispenser du serment ?	208
ARTICLE X. La condition des personnes ou les circonstances du temps peuvent-elles s'opposer au serment ?	212

## QUESTION XG.

## De l'adjuration.

ARTICLE I. Est-il permis d'adjurer l'homme ?	217
--	-----

ARTICLE II. Est-il permis d'adjurer les démons ?	220
ARTICLE III. Est-il permis d'adjurer les créatures privées de raison ?	223

## QUESTION XC I.

*De la louange de Dieu.*

ARTICLE I. Devons-nous louer Dieu de bouche ?	226
ARTICLE II. Devons-nous employer le chant dans les louanges de Dieu ?	229

## QUESTION XCII.

*Des vices opposés à la religion, et d'abord de la superstition.*

ARTICLE I. La superstition est-elle un vice contraire à la religion ?	234
ARTICLE II. Y a-t-il diverses espèces de superstition ?	237

## QUESTION XCIII.

*Du culte illégitime du vrai Dieu.*

ARTICLE I. Peut-il y avoir quelque chose de pernicieux dans le culte du vrai Dieu ?	240
ARTICLE II. Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte du vrai Dieu.	243

## QUESTION XCIV.

*De l'idolâtrie.*

ARTICLE I. L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ?	246
ARTICLE II. L'idolâtrie est-elle un péché ?	251
ARTICLE III. L'idolâtrie est-elle le plus grand des péchés ?	255
ARTICLE IV. L'idolâtrie a-t-elle trouvé sa cause dans l'homme ?	258

## QUESTION XCV.

*De la divination.*

ARTICLE I. La divination est-elle un péché ?	263
ARTICLE II. La divination est-elle une espèce de la superstition ?	268
ARTICLE III. La divination a-t-elle plusieurs espèces ?	270
ARTICLE IV. La divination qui se fait par l'invocation du démon est-elle défendue ?	275
ARTICLE V. La divination qui se fait par les astres est-elle défendue ?	281
ARTICLE VI. La divination qui se fait par les songes est-elle défendue ?	285
ARTICLE VII. La divination qui se fait par les augures, par les présages et autres pronostics est-elle défendue ?	289
ARTICLE VIII. La divination par le sort est-elle défendue ?	293

## QUESTION XCVI.

*Des vaines observances.*

ARTICLE I. Les observances de l'art notoire sont-elles défendues ?	300
ARTICLE II. Les observances qui ont pour but d'agir sur le corps, de	



**DU NEUVIÈME VOLUME.**

**707**

- rendre la santé ou de produire des effets semblables, sont-elles défendues ? 305
- ARTICLE III. Les observances qui ont pour but de connaître les événements heureux ou malheureux sont-elles défendues ? 308
- ARTICLE IV. Est-il permis de porter au cou des paroles divines ? 314

**QUESTION XCVII.**

**De la tentation de Dieu.**

- ARTICLE I. La tentation de Dieu consiste-t-elle dans certains actes où l'on n'attend l'effet que de la puissance divine ? 316
- ARTICLE II. Est-ce un péché de tenter Dieu ? 320
- ARTICLE III. La tentation de Dieu est-elle opposée à la vertu de religion ? 323
- ARTICLE IV. La tentation de Dieu est-elle un plus grand péché que la superstition ? 326

**QUESTION XCVIII**

**Du parjure.**

- ARTICLE I. Le parjure implique-t-il la fausseté de la chose que l'on affirme par le serment ? 329
- ARTICLE II. Tout parjure est-il péché ? 331
- ARTICLE III. Tout parjure est-il un péché mortel ? 334
- ARTICLE IV. Est-ce un péché d'imposer le serment à celui qui doit commettre le parjure ? 337

**QUESTION XCIX.**

**Du sacrilège.**

- ARTICLE I. Le sacrilège consiste-t-il dans la violation d'une chose sacrée ? 341
- ARTICLE II. Le sacrilège est-il un péché spécial ? 343
- ARTICLE III. Les espèces du sacrilège se distinguent-elles d'après les choses sacrées ? 345
- ARTICLE IV. Doit-on punir le sacrilège d'une peine pécuniaire ? 348

**QUESTION C.**

**De la simonie.**

- ARTICLE I. La simonie est-elle la volonté délibérée de vendre ou d'acheter une chose spirituelle ou annexée au spirituel ? 351
- ARTICLE II. Est-il toujours défendu de donner de l'argent pour les sacrements ? 356
- ARTICLE III. Est-il permis de donner ou de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ? 361
- ARTICLE IV. Est-il permis de recevoir de l'argent pour les choses annexées au spirituel ? 367
- ARTICLE V. Est-il permis de donner les choses spirituelles pour un service corporel ou pour un service oral ? 371
- ARTICLE VI. Est-il convenable de punir le simoniaque par la privation des choses qu'il a acquises par simonie ? 375

## QUESTION CI.

## De la piété filiale.

ARTICLE I. La piété filiale concerne-t-elle des personnes déterminées parmi les hommes ?	382
ARTICLE II. La piété filiale commande-t-elle d'entretenir ses parents ?	384
ARTICLE III. La piété filiale est-elle une vertu spéciale, distincte de toute autre ?	386
ARTICLE IV. Doit-on omettre les devoirs de la piété filiale pour remplir les devoirs de la religion ?	388

## QUESTION CII.

## Du respect.

ARTICLE I. Le respect est-il une vertu spéciale, distincte de toute autre ?	394
ARTICLE II. Le respect a-t-il pour objet de rendre le culte et l'honneur aux hommes constitués en dignité ?	397
ARTICLE III. Le respect est-il une vertu plus élevée que la piété filiale ?	399

## QUESTION CIII.

## De la vertu de dulie.

ARTICLE I. L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel ?	401
ARTICLE II. L'honneur n'appartient-il qu'aux supérieurs ?	404
ARTICLE III. La vertu de dulie se distingue-t-elle de la vertu de latricie ?	406
ARTICLE IV. La vertu de dulie a-t-elle différentes espèces ?	409

## QUESTION CIV.

## De l'obéissance.

ARTICLE I. L'homme doit-il obéir à l'homme ?	412
ARTICLE II. L'obéissance est-elle une vertu spéciale ?	414
ARTICLE III. L'obéissance est-elle la plus grande des vertus ?	419
ARTICLE IV. Faut-il obéir à Dieu dans toutes choses ?	423
ARTICLE V. Les inférieurs doivent-ils obéir à leurs supérieurs dans toutes choses ?	425
ARTICLE VI. Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir à la puissance temporelle ?	429

## QUESTION CV.

## De la désobéissance.

ARTICLE I. La désobéissance est-elle un péché mortel ?	432
ARTICLE II. La désobéissance est-elle le plus grand des péchés ?	435

## QUESTION CVI.

## De la reconnaissance.

ARTICLE I. La reconnaissance est-elle une vertu spéciale distincte des autres ?	439
---	-----

**DU NEUVIÈME VOLUME.****709**

<b>ARTICLE II. L'innocent est-il plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pé- nitent ?</b>	<b>441</b>
<b>ARTICLE III. L'homme doit-il rendre grâces à tous ses bienfaiteurs ?</b>	<b>443</b>
<b>ARTICLE IV. Doit-on compenser le bienfait aussitôt après l'avoir reçu ?</b>	<b>448</b>
<b>ARTICLE V. La compensation du bienfait a-t-elle pour règle l'effet ou l'af- fection du bienfaiteur ?</b>	<b>450</b>
<b>ARTICLE VI. Faut-il rendre dans la compensation plus qu'on n'a reçu dans le bienfait ?</b>	<b>452</b>

**QUESTION CVII.****De l'ingratitude.**

<b>ARTICLE I. L'ingratitude est-elle toujours un péché ?</b>	<b>455</b>
<b>ARTICLE II. L'ingratitude est-elle un péché spécial ?</b>	<b>457</b>
<b>ARTICLE III. L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel ?</b>	<b>459</b>
<b>ARTICLE IV. L'ingrat doit-il être privé des bienfaits ?</b>	<b>462</b>

**QUESTION CVIII.****De la vengeance.**

<b>ARTICLE I. La vengeance est-elle permise ?</b>	<b>464</b>
<b>ARTICLE II. La vengeance est-elle une vertu spéciale distincte des autres ?</b>	<b>469</b>
<b>ARTICLE III. La vengeance doit-elle s'accomplir par les peines usitées parmi les hommes ?</b>	<b>471</b>
<b>ARTICLE IV. La vengeance doit-elle s'exercer contre ceux qui font le mal involontairement ?</b>	<b>473</b>

**QUESTION CIX.****De la vérité.**

<b>ARTICLE I. La vérité est-elle une vertu ?</b>	<b>480</b>
<b>ARTICLE II. La vérité est-elle une vertu spéciale ?</b>	<b>483</b>
<b>ARTICLE III. La vérité est-elle une partie de la justice ?</b>	<b>486</b>
<b>ARTICLE IV. La vertu de vérité penche-t-elle vers le moins plutôt que vers le plus ?</b>	<b>489</b>

**QUESTION CX.****Des vices contraires à la vérité, et d'abord du mensonge.**

<b>ARTICLE I. Le mensonge est-il toujours contraire à la vérité ?</b>	<b>491</b>
<b>ARTICLE II. Doit-on diviser le mensonge en trois espèces : le mensonge officieux, le mensonge joyeux et le mensonge pernicieux ?</b>	<b>495</b>
<b>ARTICLE III. Tout mensonge est-il un péché ?</b>	<b>499</b>
<b>ARTICLE IV. Tout mensonge est-il un péché mortel ?</b>	<b>506</b>

**QUESTION CXL.****De la dissimulation et de l'hypocrisie.**

<b>ARTICLE I. Toute dissimulation est-elle un péché ?</b>	<b>511</b>
<b>ARTICLE II. L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation ?</b>	<b>516</b>

ARTICLE III. L'hypocrisie est-elle contraire à la vertu de vérité?	519
ARTICLE IV. L'hypocrisie est-elle toujours un péché mortel?	522

### QUESTION CXII.

#### De la jactance.

ARTICLE I. La jactance est-elle contraire à la vérité?	521
ARTICLE II. La jactance est-elle un péché mortel?	527

### QUESTION CXIII.

#### De la fausse modestie.

ARTICLE I. La fausse modestie est-elle un péché?	531
ARTICLE II. La fausse modestie est-elle un plus petit péché que la jactance?	534

### QUESTION CXIV.

#### De l'amitié ou affabilité.

ARTICLE I. L'amitié est-elle une vertu spéciale?	537
ARTICLE II. L'amitié est-elle une partie de la justice?	540

### QUESTION CXV.

#### De la flatterie.

ARTICLE I. La flatterie est-elle un péché?	543
ARTICLE II. La flatterie est-elle un péché mortel?	548

### QUESTION CXVI.

#### De la contradiction blessante.

ARTICLE I. La contradiction blessante est-elle contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité?	549
ARTICLE II. La contradiction blessante est-elle un plus grand péché que la flatterie.	554

### QUESTION CXVII.

#### De la libéralité.

ARTICLE I. La libéralité est-elle une vertu?	554
ARTICLE II. La libéralité a-t-elle l'argent pour matière?	557
ARTICLE III. La libéralité a-t-elle pour acte l'usage de l'argent.	559
ARTICLE IV. La libéralité a-t-elle pour acte principal de donner.	561
ARTICLE V. La libéralité est-elle une partie de la justice.	564
ARTICLE VI. La libéralité est-elle la plus grande des vertus?	566

### QUESTION CXVIII.

#### Des vices contraires à la libéralité, et d'abord de l'avarice.

ARTICLE I. L'avarice est-elle un péché?	569
ARTICLE II. L'avarice est-elle un péché spécial?	572
ARTICLE III. L'avarice est-elle opposée à la libéralité?	574

	<b>DU NEUVIÈME VOLUME.</b>	<b>711</b>
<b>ARTICLE IV.</b>	L'avarice est-elle toujours un péché mortel?	<b>577</b>
<b>ARTICLE V.</b>	L'avarice est-elle le plus grand des péchés?	<b>580</b>
<b>ARTICLE VI.</b>	L'avarice est-elle un péché spirituel?	<b>583</b>
<b>ARTICLE VII.</b>	L'avarice est-elle un péché capital?	<b>586</b>
<b>ARTICLE VIII.</b>	La trahison, la fraude, les tromperies, l'inquiétude, la violence et la dureté opposée à la miséricorde, sont-ils engendrés par l'avarice?	<b>588</b>

### **QUESTION CXIX.**

#### **De la prodigalité.**

<b>ARTICLE I.</b>	La prodigalité est-elle opposée à l'avarice?	<b>592</b>
<b>ARTICLE II.</b>	La prodigalité est-elle un péché?	<b>593</b>
<b>ARTICLE III.</b>	La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice.	<b>597</b>

### **QUESTION CXX.**

#### **De l'épique ou équité.**

<b>ARTICLE I.</b>	L'épique est-elle une vertu?	<b>604</b>
<b>ARTICLE II.</b>	L'épique est-elle une partie de la justice?	<b>608</b>

### **QUESTION CXXI.**

#### **De la piété.**

<b>ARTICLE I.</b>	La piété est-elle un don?	<b>606</b>
<b>ARTICLE II.</b>	La seconde béatitude, « Heureux ceux qui sont doux » répond-elle au don de piété?	<b>609</b>

### **QUESTION CXXII.**

#### **Des préceptes de la justice.**

<b>ARTICLE I.</b>	Les préceptes du décalogue sont-ils des préceptes de justice?	<b>614</b>
<b>ARTICLE II.</b>	Le premier précepte du décalogue est-il convenablement établi?	<b>614</b>
<b>ARTICLE III.</b>	Le second précepte du décalogue est-il convenablement établi?	<b>617</b>
<b>ARTICLE IV.</b>	Le troisième précepte du décalogue, celui qui nous ordonne la sanctification du sabbat, est-il convenablement établi?	<b>620</b>
<b>ARTICLE V.</b>	Le quatrième précepte, qui concerne l'honneur à rendre aux parents, est-il établi d'une manière convenable?	<b>628</b>
<b>ARTICLE VI.</b>	Les six autres préceptes du décalogue nous sont-ils convenablement donnés?	<b>631</b>

### **QUESTION CXXIII.**

#### **De la force.**

<b>ARTICLE I.</b>	La force est-elle une vertu?	<b>635</b>
<b>ARTICLE II.</b>	La force est-elle une vertu spéciale?	<b>639</b>
<b>ARTICLE III.</b>	La force a-t-elle pour objet de repousser la crainte et l'audace?	<b>641</b>
<b>ARTICLE IV.</b>	La force n'a-t-elle pour objet que des dangers de mort?	<b>644</b>

ARTICLE V. La vertu de force envisage-t-elle proprement les dangers de mort qui se rencontrent dans la guerre ?	647
ARTICLE VI. L'acte principal de la force consiste-t-il à supporter les maux ?	649
ARTICLE VII. Celui qui possède la force agit-il pour le bien propre à cette vertu ?	651
ARTICLE VIII. L'homme qui possède la vertu de force trouve-t-il son plaisir dans l'acte de cette vertu ?	653
ARTICLE IX. La vertu de force se produit-elle surtout dans les choses sujettes et imprévues ?	657
ARTICLE X. L'homme fort a-t-il recours à la colère dans son acte ?	658
ARTICLE XI. La force est-elle une vertu cardinale ?	662
ARTICLE XII. La force l'emporte-t-elle sur toutes les autres vertus ?	664

## QUESTION CXXIV.

## Du martyre.

ARTICLE I. Le martyre est-il un acte de vertu ?	667
ARTICLE II. Le martyre est-il un acte de force ?	670
ARTICLE III. Le martyre est-il un acte de la plus haute perfection ?	673
ARTICLE IV. La mort est-elle essentielle au martyre ?	676
ARTICLE V. Est-ce pour la foi seule qu'on peut souffrir le martyre ?	679

## QUESTION CXXV.

## De la crainte.

ARTICLE I. La crainte est-elle un péché ?	683
ARTICLE II. Le péché de crainte est-il opposé à la force ?	685
ARTICLE III. La crainte est-elle un péché mortel ?	689
ARTICLE IV. La crainte excuse-t-elle du péché ?	690

## QUESTION CXXVI.

## Du défaut de crainte.

ARTICLE I. Le défaut de crainte est-il un péché ?	693
ARTICLE II. L'absence de toute crainte est-elle opposée à la force ?	696

## QUESTION CXXVII.

## De l'audace.

ARTICLE I. L'audace est-elle un péché ?	698
ARTICLE II. L'audace est-elle opposée à la force ?	700

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU NEUVIÈME VOLUME.



~~MAY 11 1970~~





3 2044 069 637 718

THOMAS Aquinas  
Somme theologique.

604.7  
T30.6  
1874f  
v. 9

