qui nous fait aimer par-dessus toutes choses Celui qui est la bonté infinie[1].

Telles sont les trois vertus maîtresses qui doivent donner à notre vie sa véritable orientation et exercer sur toute notre conduite leur salutaire influence : la foi, que le Concile de Trente appelle « le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification ; sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu et d'arriver à la société de ses enfants[2] » ; l'espérance, cette ancre solide et ferme que nous jetons au ciel[3], afin que ni les orages ni les tempêtes de la vie présente ne soient capables de nous détacher de Dieu et de jeter loin du port notre fragile nacelle ; la charité enfin, la plus noble et la plus excellente des trois ; la charité, cette reine incomparable qui donne aux autres vertus leur forme et leur perfection dernière, en

---

1. « Ad hoc quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit : scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest : et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicæ sunt tres : scilicet fides, qua Deum cognoscimus ; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus ; et charitas, qua eum diligimus. » (S. Th., *De Virt. in comm.*, q. un., a. 12.)

2. « Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis : sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. » (*Conc. Trid.*, sess. VI, c. 8.)

3. « Spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam » cafirmam, et incedentem usque ad interiora velaminis. (Hebr., VI, 19.)

faisant converger leurs actes vers son objet propre, Dieu la bonté suprême, et en les rendant méritoires de la vie éternelle.

III

Si précieuses et excellentes que soient les vertus théologales, elles ne suffisent cependant pas pour régler, à elles seules, toute la vie du chrétien ; d'autres vertus doivent prêter leur appoint et leur concours à cette œuvre complexe ; nous avons nommé les vertus *morales*. Sans doute, la première et la plus indispensable condition du salut consiste à être bien ordonné par rapport à la fin dernière ; mais encore faut-il que cette bonne disposition s'étende jusqu'aux moyens qui doivent nous conduire au terme. Au surplus, ce n'est pas seulement envers Dieu que nous avons des devoirs à remplir, d'autres nous incombent encore à l'égard du prochain et vis-à-vis de nous-mêmes. Si donc pour incliner notre intelligence à adhérer à Dieu comme à la vérité première, si pour disposer notre volonté à se porter vers lui en tant qu'objet de notre félicité suprême et à l'aimer comme bonté infinie, nous avons besoin des vertus théologales, pour l'accomplissement fidèle, prompt et facile de nos obligations morales, d'autres vertus nous sont également nécessaires : la prudence, pour éclairer et diriger notre conduite, et nous apprendre à discerner ce que nous devons faire et ce qu'il faut éviter ; la justice, pour nous préparer à

rendre à chacun ce qui lui est dû ; la force, pour nous faire triompher des difficultés qui se rencontrent dans la pratique du bien ; la tempérance, enfin, pour modérer les plaisirs des sens et les maintenir dans de justes limites.

A ces quatre vertus principales, communément appelées *cardinales*, parce qu'elles sont comme l'axe autour duquel roule toute notre vie morale, se rattache une multitude de vertus secondaires et annexes, qui toutes ont leur objet et leur fin propres et contribuent, chacune dans sa sphère, à l'ordonnance et à la sanctification de notre existence terrestre jusque dans ses moindres détails.

Mais en est-il des vertus morales comme de la foi, de l'espérance et de la charité ? Sont-elles divinement infuses pour être les organes et les instruments de la vie surnaturelle, ou devons-nous les acquérir par nos actes ? Sont-elles un don de l'Esprit-Saint ou un produit de la nature ? Faut-il, en un mot, admettre dans le juste, en outre des vertus morales naturelles qui constituent l'honnête homme et s'acquièrent par la répétition fréquente des mêmes actes, d'autres vertus analogues d'un ordre supérieur, des vertus morales chrétiennes ou surnaturelles que Dieu produirait directement et répandrait dans les âmes avec la grâce et qui seraient l'apanage exclusif de ses enfants adoptifs ? Question vivement débattue jadis, et où la diversité des opinions peut encore se donner libre carrière.

Un certain nombre de théologiens médiévistes, considérant d'une part que l'influence de la charité est suffisante pour rendre méritoires de

la vie éternelle des actes émanés de principes naturels, ne voyaient pas la nécessité de ces vertus infuses ; et, d'autre part, ils en contestaient l'existence comme contraire à l'expérience, sous le prétexte qu'après leur justification les hommes éprouvent les mêmes difficultés pour le bien qu'auparavant. Or, le propre de la vertu est d'incliner au bien qui la possède et de lui en rendre la pratique facile.

Nonobstant ces raisons, plus spécieuses que convaincantes, la grande majorité des docteurs a toujours tenu et enseigné comme plus probable l'opinion qui admet l'existence des vertus morales infuses. Nous ne pouvons pas, il est vrai, apporter ici en faveur de ce sentiment, comme nous l'avons fait plus haut pour les vertus théologales, l'autorité du Concile de Trente ; car il ne fait aucune mention des vertus morales. Mais ce serait se tromper étrangement que de vouloir arguer de ce silence pour combattre un enseignement commun dans l'Ecole. Si le saint Concile ne parle pas des vertus morales infuses, la raison en est facile à donner ; c'est pour demeurer fidèle à son programme et à la résolution prise dès le principe de concentrer tous ses efforts sur les vérités niées par l'hérésie et de ne pas dirimer les questions controversées entre catholiques.

Et pour qu'on ne se méprît pas sur sa véritable pensée, le Catéchisme officiel entrepris par ses ordres et approuvé par le grand pape saint Pie V énumère parmi les effets du baptême, « le très noble cortège *de toutes les vertus* qui sont divinement infusées dans l'âme avec la grâce : *Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum*

comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur[1]. » Expressions bien singulières, si ce cortège se composait uniquement des trois vertus théologales.

Ce n'est pas la seule circonstance où l'Eglise ait manifesté son sentiment sur le point qui nous occupe. Déjà, au XIIIe siècle, à propos d'une controverse relative aux effets du baptême dans les enfants, question sur laquelle les théologiens étaient partagés en deux camps, les uns soutenant que la vertu du sacrement remet simplement aux enfants la faute originelle, sans leur conférer ni la grâce, ni les vertus infuses, dont ils ne voyaient pas la nécessité tant que l'enfant est incapable d'en faire les actes, les autres étant d'un avis contraire, un illustre Pontife, Innocent III, sans se prononcer sur le fond du débat, faisait pourtant remarquer que l'assertion de ceux qui prétendent que « ni la foi, ni la charité, ni les *autres vertus*, ne sont conférées aux enfants, faute de consentement, n'est pas admise absolument par le plus grand nombre[2] ».

En effet, la majorité des théologiens tenaient pour l'infusion de la grâce et des vertus à l'état d'habitudes, non seulement dans les adultes, mais dans les enfants eux-mêmes. Et de quelles vertus s'agissait-il? Des vertus théologales? Sans

1. *Catech. Conc.*, part. II, de Baptismo, n. 51.

2. « Illud vero, quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem *aliasque virtutes* parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute. » (Innoc. III, *c. Majores*, de Baptismo.)

doute, mais aussi *des autres*, suivant l'expression d'Innocent III. Or, si les premières avaient été seules en cause, quoi de plus simple et de plus naturel que de compléter l'énumération en ajoutant l'espérance à la foi et à la charité déjà nommées? Et pourquoi ce pluriel, les *autres vertus*, pour n'en désigner qu'une seule?

IV

Un siècle plus tard, en 1312, dans le Concile œcuménique de Vienne, un autre Pontife, Clément V, reprenant cette même question toujours débattue entre scotistes et thomistes, se prononçait cette fois nettement pour le sentiment de saint Thomas, et, sans faire une définition de foi, déclarait adopter, avec l'approbation du Concile, « comme plus probable et plus conforme aux enseignements des saints et des théologiens modernes, l'opinion d'après laquelle la grâce informante et les vertus sont conférées à tous les baptisés, enfants ou adultes[1] ».

1. « Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam. » (Clemens V, in Conc. Vienn., *De summa Trinit., et Cathol. Fide.*)

En présence d'une telle autorité, les théologiens se sont depuis communément rangés à l'opinion qui admet l'existence des vertus morales infuses. Et l'Ecriture, ainsi que la Tradition, viennent à l'appui de ce sentiment. Les saintes Lettres nous parlent, en effet, de vertus cardinales qui sont, non le résultat du travail humain, mais le fruit de la sagesse divine. « Car c'est elle qui enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus utile en cette vie[1]. » Saint Augustin déclare pareillement que « les vertus qui doivent diriger notre vie sont au nombre de quatre, selon la doctrine des sages et les enseignements de l'Ecriture. La première s'appelle la prudence ; elle nous fait discerner le bien d'avec le mal. La seconde est la justice, par laquelle nous rendons à chacun ce qui lui appartient. La troisième est la tempérance, au moyen de laquelle nous refrénons nos passions. La quatrième est la force, qui nous rend capables de supporter tout ce qui est pénible. Ces vertus nous sont données de Dieu avec la grâce dans cette vallée de larmes : *Istæ virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei dantur nobis*[2]. »

A l'appui de cette doctrine, saint Thomas apporte une raison théologique de grand poids. Il faut, dit-il, que les effets correspondent et soient proportionnés à leurs causes ou principes. Or toutes les vertus, tant intellectuelles que

1. Sap., VIII, 7.
2. S. Aug., *in Ps.* LXXXIII, n. 11.

morales, que nous pouvons acquérir par nos actes, procèdent de certains principes déposés dans le fond de notre être, de certains germes naturels dont elles sont l'épanouissement. Au lieu et place de ces principes, Dieu nous confère, dans l'ordre de la grâce, les vertus théologales, qui nous ordonnent vers notre fin surnaturelle. Il faut donc, pour qu'il y ait harmonie dans le plan divin, qu'à ces vertus théologales divinement infuses correspondent d'autres habitudes surnaturelles, de même origine et du même ordre qu'elles, qui aient pour but de surnaturaliser notre vie morale et d'en rendre les actes méritoires de la vie éternelle ; des habitudes qui soient aux vertus théologales ce que les vertus humaines, intellectuelles ou morales, sont aux principes naturels d'où elles procèdent[1].

Car, il ne faut pas se le dissimuler, les vertus acquises ne sont pas proportionnées aux vertus théologales : *non sunt proportionatæ virtutibus theologicis*[2] ; issues de principes naturels, elles ne sauraient étendre leur activité au delà des bornes de la nature. Sans doute, en opérant sous l'influence et l'empire de la charité, elles peuvent accomplir des œuvres méritoires ; mais toute la valeur de ces œuvres provient en définitive du principe qui les inspire, et l'acte émané d'une vertu naturelle demeure intrinsèquement un acte naturel, sans proportion par lui-même avec la récompense céleste.

1. S. Th., Ia IIae, q. LXIII, a. 3.
2. Ibid., ad 1.

Le chrétien peut donc posséder deux sortes de vertus morales, spécifiquement différentes, les unes naturelles et acquises, les autres surnaturelles et infuses : une prudence naturelle et une prudence infuse, une justice naturelle et une justice infuse, etc., ayant un même objet matériel, mais se distinguant entre elles non seulement par leur origine et leur mode d'accroissement[1], mais encore par leur objet formel et par leur règle. Ainsi, pendant que la tempérance naturelle nous fait garder, dans l'usage des aliments, une juste mesure fixée par la raison et consistant à éviter tout excès capable de nuire à la santé du corps ou d'entraver les opérations de l'intelligence, la tempérance infuse ou chrétienne, s'élevant plus haut, nous incline, sous la direction de la foi, à châtier notre corps et à le réduire en servitude par le jeûne, l'abstinence,

1. Les vertus naturelles se développent, comme elles s'engendrent, par la réitération fréquente des mêmes actes, qui deviennent ainsi la cause efficiente de ces habitudes. Quant aux vertus surnaturelles, par le fait même qu'elles sont supérieures aux forces de la nature, leur infusion, comme leur accroissement, est l'œuvre directe et immédiate de Dieu. Par conséquent, les actes même surnaturels produits sous l'influence de la grâce actuelle avant la justification, loin d'en être la cause efficiente, sont simplement une disposition préalablement requise dans les adultes à la réception de la grâce sanctifiante et des vertus qui l'accompagnent. Après la justification, nos actes surnaturels peuvent bien être et sont effectivement une cause morale ou méritoire de l'accroissement de la grâce et des vertus infuses, mais ils n'en sont point la cause physique ou efficiente.

les veilles, et autres mortifications[1]. On voit par là combien diffèrent entre elles la tempérance acquise et la tempérance infuse ; et il en est de même des autres vertus morales, suivant qu'elles sont un produit de la nature ou un don de Dieu. Les unes peuvent se rencontrer dans le pécheur, les autres sont le privilège exclusif des justes.

Mais alors, d'où peuvent donc provenir les difficultés et les répugnances qu'éprouvent dans la pratique de certaines vertus des hommes pourtant justifiés, et qui devraient par conséquent les posséder toutes ? Car enfin la meilleure marque, le signe le plus authentique de la présence d'une habitude, c'est la facilité et le plaisir qu'on éprouve à en faire les actes.

Saint Thomas, à qui nous avons emprunté l'objection, nous fournira de même la réponse. « Il n'est pas rare, dit-il, de trouver quelqu'un possédant une habitude intellectuelle ou morale et éprouvant néanmoins de la difficulté à en faire les actes, et n'y ressentant ni plaisir ni satisfaction par suite de certains obstacles extrin-

1. « Manifestum est quod alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum ; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie ; et eadem ratio est de aliis virtutibus. » (S. Th., Ia IIae, q. LXIII, a. 4.)

sèques qui viennent se mettre à la traverse. Ainsi, un savant rencontre parfois une vraie difficulté à s'occuper de la science qu'il a acquise, quand le sommeil ou quelque autre indisposition vient entraver l'exercice de ses facultés. Pareillement, quelqu'un qui possède les vertus morales infuses pourra à l'occasion éprouver une certaine difficulté dans la pratique des bonnes œuvres, par suite d'une inclination mauvaise contractée antérieurement et que ces vertus n'ont point fait disparaître, parce qu'elles ne lui sont pas directement opposées. Il en va autrement des vertus acquises ; car les actes qui les engendrent, en se renouvelant fréquemment, détruisent par le fait même les dispositions contraires [1]. »

Ajoutons, pour être complet, qu'il n'est pas universellement vrai que le pécheur justifié ressente, après une sincère et généreuse conversion, les mêmes répugnances pour le bien qu'auparavant. Combien de difficultés, qui semblaient d'abord insurmontables, se trouvent soudainement aplanies par l'action de la grâce et disparaissent comme par enchantement ! Témoin saint Augustin qui raconte de lui-même : « Que soudain il me parut doux de renoncer aux douceurs des vains amusements ! J'avais craint de les perdre, ma joie était maintenant de les quitter. Car vous les chassiez loin de moi ces douceurs, vous, la véritable et souveraine douceur ; vous les chassiez et vous entriez à leur place, vous qui êtes plus doux que toute volupté, mais d'une douceur inconnue à la chair et au sang... Déjà mon âme était libre des soins cuisants qu'excitaient en moi l'ambition, la cupidité, l'amour des voluptés grossières ; et mon plaisir était de m'entretenir avec vous, Seigneur mon Dieu, qui étiez désormais ma gloire, mes richesses et mon salut [1]. »

1. S. Th., Ia IIae, q. LXV. a. 3. ad 2.

1. « Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum ! et quas amittere metus fuerat, jam dimittere gaudium erat. Ejiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas : ejiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini... Jam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi, et acquirendi, et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum : et garriebam tibi claritati meæ, et divitiis meis, et saluti meæ Domino Deo meo. » (S. Aug., *Conf.*, l. IX, c. I.)