

## CHAPITRE III.

*De la Distinction des Péchés.*

247. Les péchés se distinguent les uns des autres ou par l'espèce qui leur est propre, ou par le nombre qui les multiplie : de là, comme s'exprime l'école, la distinction spécifique et la distinction numérique des péchés.

## ARTICLE I.

*De la Distinction spécifique des Péchés.*

248. En général, la différence spécifique des péchés se tire de la nature de l'acte moralement mauvais. L'hérésie, par exemple, le désespoir, le blasphème, la calomnie, le mensonge, sont évidemment des péchés d'espèces différentes. Deux vols au contraire, dont l'un est d'un franc, et l'autre de cent francs, sont deux péchés d'une seule et même espèce : le plus ou le moins ne change point la nature d'un acte.

249. Mais lorsqu'il s'agit de fixer d'une manière précise le principe de la diversité spécifique des péchés, les théologiens ne s'expliquent pas d'une manière uniforme, quoiqu'ils s'accordent, généralement, à nous donner comme spécifiquement distincts les péchés qui sont réellement d'espèce différente.

On reconnaît que les péchés diffèrent les uns des autres quant à l'espèce, premièrement, quand ils sont opposés à différentes vertus : ainsi, l'hérésie, le désespoir, le blasphème, sont des péchés distincts par l'espèce, parce qu'ils sont opposés à différentes vertus ; savoir, l'hérésie à la foi, le désespoir à l'espérance, le blasphème à la religion. Secondement, quand ils sont opposés à différentes fonctions d'une même vertu. A ce titre, le vol et l'homicide, quoique opposés à une même vertu, à la vertu de justice, sont néanmoins des péchés d'une nature différente. Il en est de même de l'idolâtrie, de la superstition, du blasphème et du sacrilège, qui sont autant de péchés spécifiquement distincts, étant contraires à différents offices de la vertu de religion. Troisièmement, quand ils sont opposés à une

même vertu, mais en sens contraire. C'est ainsi que le désespoir et la présomption, l'avarice et la prodigalité, forment différentes espèces de péché. Quatrièmement, les péchés sont encore distincts quant à l'espèce, quand ils sont opposés à une même vertu d'une manière différente, quoique non contraire : tels sont, relativement à la vertu de justice, le vol simple, *furtum*, et la rapine, *rapina*.

250. Il arrive assez souvent qu'un seul et même acte se trouve opposé à différentes vertus, et contienne plusieurs espèces de péchés. Ainsi, par exemple, celui qui, étant obligé par vœu de jeûner tous les vendredis de carême, vient à y manquer, pèche tout à la fois et contre la vertu de religion qui l'oblige d'observer son vœu, et contre la vertu de tempérance qui nous oblige particulièrement pendant ce saint temps. Il est donc important d'avoir égard aux différentes circonstances qui changent l'espèce du péché, ou qui, sans en changer l'espèce, en aggravent ou diminuent plus ou moins la malice.

251. Les circonstances changent l'espèce du péché, lorsqu'elles lui impriment un nouveau caractère de malice qu'il n'a pas par lui-même. C'est ainsi, par exemple, que la circonstance de la personne avec laquelle on commet le péché de fornication peut y ajouter, et y ajoute en effet la malice de l'injustice, si cette personne est mariée ; ou celle de sacrilège, si elle est consacrée à Dieu. Les circonstances aggravantes sont celles qui, sans changer la nature ou l'espèce du péché, en rendent plus grave la malice. Le même vol, quoique plus grave à l'égard du pauvre qu'à l'égard du riche, peut cependant n'être qu'un simple vol.

252. Les différentes circonstances qui peuvent modifier la nature ou la malice du péché, sont renfermées dans le vers suivant :

*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

*Quis* : ce terme signifie l'état, l'âge, la condition de la personne qui agit, les engagements particuliers qu'elle peut avoir contractés. En effet, il est des choses qui ne sont permises, prescrites ou défendues qu'à certaines personnes, qui ne sont interdites qu'à un certain âge.

*Quid*, exprime certaines qualités accessoires, qui différencient et caractérisent l'acte que l'on fait. On commet un vol ; la chose volée est-elle une chose sacrée ou profane ? Est-elle considérable, ou de peu de valeur ?

*Ubi* : est-ce dans un lieu sacré ou dans un lieu profane que le crime a été commis ? Cette circonstance va quelquefois jusqu'à

changer l'espèce du péché, en lui donnant un nouveau caractère de malice qu'il n'aurait pas ailleurs. Par exemple, la sainteté d'un lieu consacré au culte ajoute la malice du sacrilège au vol, au meurtre, à la fornication, à l'adultère.

*Quibus auxiliis* : quels sont les moyens qu'on a employés pour faire une action ? S'est-on servi de moyens illicites, superstitieux ? Avait-on des complices ?

*Cur* : c'est la fin qu'on s'est proposée. Elle influe singulièrement sur la nature des actes humains bons ou mauvais.

*Quomodo* : comment a-t-on agi ? Est-ce avec ignorance, ou avec pleine connaissance ? Est-ce avec violence ?

*Quando* : ce terme exprime le temps où l'action a été faite. On s'accuse d'avoir été au cabaret le dimanche. Est-ce pendant les offices divins ?

253. Il est certain qu'on doit déclarer en confession toutes les circonstances qui changent l'espèce du péché : le concile de Trente est exprès (1). Le pénitent est également obligé de répondre exactement, et toujours conformément à la vérité, aux questions que le confesseur croit devoir lui faire, pour assurer l'intégrité de la confession (2).

Mais est-on obligé de faire connaître les circonstances notablement aggravantes, c'est-à-dire celles qui, sans changer l'espèce du péché, en aggravent ou augmentent notablement la malice ? C'est une question controversée ; les uns sont pour l'affirmative (3) ; les autres (4), parmi lesquels nous remarquons saint Thomas (5) et saint Alphonse de Liguori (6), soutiennent la négative, et enseignent que, généralement, on n'est point obligé de confesser les circonstances dont il s'agit.

254. Comme cette question doit être examinée ailleurs, nous nous contenterons de faire observer que, l'obligation de déclarer en confession les circonstances notablement aggravantes n'étant point certaine, le confesseur peut, sans compromettre son ministère, se borner aux interrogations qu'il juge nécessaires pour connaître les circonstances qui changent l'espèce du péché. Nous ajouterons même que la prudence le demande ; du moins quand il s'agit des interrogations qui concernent le sixième précepte et les obliga-

(1) Sess. XIV. cap. v. — (2) Benoît XIII, *Instruction pour les enfants qui se préparent à la première communion* ; voyez le concile de Rome, de l'an 1725.

— (3) Voyez Suarez, Billuart, Collet, Bailly, etc. — (4) Voyez Tolet, de Lugo, Bonacina, Lessius, etc. — (5) In 4. Sentent. dist. 16. quæst. 3. art. 2. quæst. 5, etc. — (6) Voyez sa Théologie morale, de *Penitentia*, n° 468.

tions des époux ; car, sur ce point, il vaut beaucoup mieux, toutes choses égales d'ailleurs, rester en deçà que d'aller trop loin. Le prêtre ne doit pas oublier que, s'il est obligé de procurer l'intégrité de la confession, il est obligé, plus strictement encore, de ne pas scandaliser les pénitents, et d'éviter tout ce qui pourrait affaiblir en eux l'idée qu'ils ont de la sainteté et de la modestie sacerdotale.

## ARTICLE II.

*De la Distinction numérique des Péchés.*

255. On doit, autant que possible, déclarer en confession le nombre des péchés mortels, tant intérieurs qu'extérieurs, dont on s'est rendu coupable (1) : il est donc nécessaire de les distinguer numériquement les uns des autres. Or, la distinction numérique des péchés se tire de deux sources, savoir : de la multiplicité des actes de la volonté moralement interrompus, et de la diversité des objets.

Premièrement, elle se tire de la multiplicité des actes de la volonté moralement interrompus. Il s'agit d'une interruption morale plus ou moins prolongée, plus ou moins sensible ; l'interruption physique, qui ne dure qu'un instant, ne suffit pas pour multiplier les actes de la volonté. Ainsi, lorsque les interruptions sont d'un court intervalle, lorsqu'elles sont peu marquées et à peine sensibles, il ne faut pas beaucoup insister sur ce point. Il est vrai que parmi ces sortes d'interruptions il peut se glisser quelques interruptions morales ; mais comment les apercevoir et les démêler (2) ? Sur quoi nous distinguerons les actes intérieurs et les actes extérieurs. Parmi les premiers, les uns sont purement intérieurs, et se consomment dans le cœur ; les autres s'unissent aux actes extérieurs, et se consomment par parole ou par action.

256. Les péchés purement intérieurs, que l'on appelle péchés du cœur, se multiplient par leur interruption ; il y a autant de péchés que d'actes consentis par la volonté, autant d'actes de la volonté que d'interruptions morales. Or, un acte n'est pas seulement interrompu par un acte contraire et positif, il l'est encore par le sommeil et par les distractions, du moins lorsque le sommeil ou les distractions ont duré un certain temps, au moins quelques heures. De là, comme le pensent assez communément les théolo-

(1) Concile de Trente, sess. XIV. cap. VI. — (2) Conférences d'Angers, sur les Péchés, conf. IV. quæst. 3. art. 1.

giens, le pénitent est obligé d'exprimer, autant que possible, le nombre des actes auxquels il a consenti, en disant le nombre de fois qu'il a renouvelé son consentement; et s'il ne peut le faire avec précision, il doit déclarer le temps pendant lequel les actes se sont multipliés, en faisant connaître si les interruptions, sans parler de celles qui proviennent naturellement du sommeil, ont été rares ou fréquentes. Cependant il ne faudrait pas exiger cela, si tous les actes procédaient d'un même mouvement de concupiscentence; parce que ces mêmes actes, quoique séparés par un court intervalle, ne constituent qu'un seul péché (1).

257. Les actes intérieurs de la volonté, qui sont accompagnés et soutenus d'actions extérieures dont ils sont le principe, et qui conduisent à l'exécution d'un projet, peuvent être interrompus de deux manières: 1<sup>o</sup> par la rétractation de la volonté; 2<sup>o</sup> par la cessation volontaire; ce qui a lieu lorsque la personne abandonne librement le mal qu'elle s'était proposé de faire. Si, après avoir abandonné volontairement son dessein, elle le reprend de nouveau, alors elle commet un nouveau péché.

Lorsque ces actes intérieurs procèdent tous d'un premier dessein, et tendent à la consommation du même crime, ils ne forment qu'un seul péché, tant que l'intention de laquelle ils dépendent n'est point révoquée. Ainsi, celui qui, dans un mouvement de fureur et de vengeance, prend la résolution de tuer son ennemi, dispose tout en conséquence, va le chercher, l'attend, l'attaque, le combat, le frappe et le tue, ne commet qu'un péché, quoique peut-être, durant le temps qu'il a employé à le commettre, il lui soit survenu diverses pensées sur d'autres objets.

258. De même, suivant plusieurs docteurs, il est probable que le voleur qui persévère, même pendant un temps considérable, une année, par exemple, dans l'intention qu'il a eue en volant, de ne pas restituer la chose volée, ne se rend coupable que d'un seul péché. La raison qu'on en donne, c'est que la détention volontaire n'étant point rétractée fait subsister virtuellement la première volonté (2).

Quant aux actes extérieurs du péché, ils sont moralement interrompus, quand ils ne tendent pas à l'exécution d'un fait principal, qu'ils ne se rattachent pas à un acte complet. Par exemple, si quelqu'un frappe son ennemi plusieurs fois, successivement et à

(1) S. Liguori, *Instruct. pratiques pour les Confesseurs, des Péchés*, n<sup>o</sup> 50.  
— (2) S. Alphonse de Liguori, *Theol. moral., de Peccatis*, n<sup>o</sup> 40.

différentes reprises, sans avoir l'intention de le tuer, tous ces coups sont autant de péchés, parce que chaque acte a sa malice complète et distincte. *Idem dicendum de tactibus turpibus, adhibitibus sine animo coeundi.*

259. Mais les actes extérieurs peuvent se réunir à un seul acte complet et ne former qu'un seul péché, en deux manières: 1<sup>o</sup> s'ils procèdent de la même impulsion; comme lorsque, dans le premier élan de la passion, on réitère son acte, on frappe son ennemi plusieurs fois en même temps, on se permet plusieurs libertés criminelles sur soi ou sur un autre; 2<sup>o</sup> si les actes extérieurs tendent à la consommation d'un même crime, comme dans celui qui prend ses armes, cherche son ennemi, lui donne plusieurs coups et le tue. *Ita etiam, si quis ad copulam consummandam præmittit tactus, oscula, et sermones; sufficit, si confiteatur tantum copulam obtentam. Utrum autem explicandi sint tactus qui statim copulam sequuntur? Respondetur negative, semper ac tactus (et idem est de complacentia quæ habetur de copula) statim post copulam habeantur, et non dirigantur ad novam copulam consummandam; quia tunc verosimiliter tactus illi adhibentur ad primæ copulæ complementum (1).*

260. Mais les différents moyens extérieurs employés pour consommer le péché, comme sont les paroles obscènes, les voyages dans une maison de débauche, la préparation des armes pour assouvir une vengeance, et autres actes semblables, doivent être regardés comme autant de péchés distincts, quand le crime qui est l'acte principal n'a pas été consommé. On est obligé par conséquent de les faire connaître en détail à son confesseur. *Item, si quis habens oscula, tactus, etc., nolisset ab initio copulam, sed postea ob libidinem auctam copulam perfecerit, non sufficit, si tantum copulam confiteatur; tunc enim omnes actus tanquam distincta peccata debent explicari, quia cum in illis sistitur, quivis actus habet in se malitiam suam consummatam (2).*

261. Secondement, la distinction numérique se tire de la diversité des objets. Ainsi, suivant le sentiment le plus commun, celui qui commet plusieurs péchés, 1<sup>o</sup> qui d'un seul coup donne la mort à plusieurs; 2<sup>o</sup> qui par un seul discours scandalise ou diffame plusieurs personnes; 3<sup>o</sup> qui par le même vol fait tort à plusieurs; mais cela ne s'entend pas du cas où quelqu'un volerait les biens d'un

(1) S. Liguori, *de Peccatis*, n<sup>o</sup> 41; et *Instruct. prat. pour les Confesseurs, des Péchés*, n<sup>o</sup> 54. — (2) S. Liguori, *de Peccatis*, n<sup>o</sup> 43.

monastère, d'un chapitre, d'une commune; car les biens d'une communauté n'appartiennent à personne en particulier; 4° qui conjugatus copulam habet cum conjugata; duplicem enim committit injustitiam, unam quia violat jus suæ uxoris, alteram quia cooperatur ut illa violet jus sui mariti; 5° qui par un seul acte de la volonté se propose d'omettre plusieurs jours de suite, sans nécessité, le jeûne ou un office d'obligation. Il en est de même de celui qui désire du mal à plusieurs. Item, si quis unico actu cupiat ad plures feminas, aut pluries ad eandem accedere; tanto magis si eadem nocte pluries eandem feminam cognoscat; quælibet enim fornicatio habet suum terminum completum.

262. Mais, suivant le sentiment assez probable de plusieurs théologiens, on ne commet qu'un seul péché, en ni ant par un seul acte plusieurs articles de foi, ou en diffamant son prochain en présence de plusieurs personnes. De même, le prêtre qui, étant en état de péché mortel, administre en même temps la sainte communion à plusieurs fidèles, ne se rend coupable que d'un seul sacrilège; car alors il n'y a qu'une seule administration, qu'un seul banquet. Mais si un confesseur, qui n'est pas en état de grâce, donnait l'absolution à plusieurs pénitents, il commettrait autant de sacrilèges qu'il accorderait d'absolutions; parce que chaque absolution peut être regardée comme un acte distinct (1).

#### CHAPITRE IV.

##### *Du Péché mortel et du Péché véniel.*

263. Le péché mortel est ainsi appelé, parce qu'il nous prive de la grâce sanctifiante, qui est la vie de notre âme, et nous rend dignes de la mort ou damnation éternelle. Le péché véniel est celui qui ne détruit pas la grâce sanctifiante, mais qui l'affaiblit.

Pour un péché mortel, il faut trois choses, savoir: 1° la matière doit être grave, ou en elle-même, ou à raison des circonstances, ou à raison de la fin que se propose le législateur; 2° l'advertance actuelle ou virtuelle, claire ou confuse de la malice de l'objet, doit être pleine et parfaite; 3° il faut que le consentement

(1) S. Liguori, de Peccatis, n° 45, etc.

de la volonté, direct ou indirect, soit également plein, parfait. A défaut d'une seule de ces trois conditions, le péché ne peut être que véniel.

264. Soit qu'on considère un acte dans son objet matériel, soit qu'on s'arrête à la manière dont il s'est fait, on est souvent embarrassé, quand il s'agit de décider s'il y a péché mortel ou non. Il est très-difficile, dit saint Augustin, et par là même dangereux, du moins en certains cas, de faire le discernement du péché mortel et du péché véniel: « Difficillimum est invenire, periculosum definire (1). » « Quæ sint levia et quæ gravia peccata, non humano, sed divino pensanda sunt judicio (2). » Un prédicateur, un catéchiste, un confesseur doit donc être extrêmement circonspect sur cet article, ne se permettant de traiter un acte de péché mortel, pour ce qui regarde la matière ou l'objet du péché, que lorsque l'Écriture, ou la tradition, ou l'Église, ou l'enseignement général des docteurs, se prononcent clairement à cet égard. « Omnis quæstio in qua de mortali peccato quæritur, nisi *expresse* veritas habeatur, *periculose* determinatur. » Ainsi s'exprime le Docteur angélique (3). Et voici ce que dit saint Antonin: « Nisi habeatur auctoritas *expresse* sacræ Scripturæ, aut canonis, seu determinationis Ecclesiæ, vel *evidens* ratio nonnisi *periculosissime* peccatum mortale determinatur. Nam si determinetur quod ibi sit mortale, et non sit, mortaliter peccabit contra faciens, quia omne quod est contra conscientiam ædificat ad gehennam (4). » Sur quoi ajoute saint Alphonse de Liguori: « Hinc animadvertatur in qualem discrimen se immittant, illi qui rigidam doctrinam sectantes facile damnant homines de peccato mortali, in iis in quibus gravitas malitia *evidenti* ratione non apparet, eos sic exponendo periculo damnationis æternæ. Et idem dicendum de iis qui de facili notam laxitatis inurunt sententiis quæ *aperte* improbables non videntur (5). »

265. C'est pourquoi, lorsqu'on consulte les ministres de la religion, soit au tribunal de la pénitence, soit ailleurs, on ne doit pas toujours exiger d'eux qu'ils déterminent avec précision le degré d'énormité des péchés dont on s'accuse, ou sur lesquels on les consulte. Ce qu'on est en droit d'attendre, c'est qu'ils décident avec exactitude si la chose est bonne ou mauvaise, permise ou défendue, dangereuse ou non. Cette connaissance est nécessaire pour savoir ce

(1) De Civit. lib. xxi. c. 27. — (2) Enchyr. c. 77. — (3) Quodlibet. ix. art. 15. — (4) Sum. part. 2. tit. 1. c. 11. § 13. — (5) De Peccatis, n° 51.

qu'on doit faire ou éviter; mais elle est suffisante pour régler les mœurs des fidèles. Dès qu'ils savent qu'une chose est prescrite ou défendue, souvent c'en est assez pour les engager à la faire, si elle est commandée; ou à s'en abstenir, si elle est défendue, quoiqu'on ne puisse pas dire précisément s'il y a péché mortel, ou péché véniel seulement.

266. Le péché mortel en son genre, *ex genere suo*, peut devenir véniel de trois manières: 1<sup>o</sup> quand il y a légèreté de matière; 2<sup>o</sup> quand l'avertance n'est qu'imparfaite; 3<sup>o</sup> quand il y a défaut d'un parfait consentement. Ainsi, pour ce qui regarde la matière, le péché sera mortel ou véniel, suivant qu'elle sera grave ou légère. Une légère médisance ne sera qu'un péché véniel; si elle est grave, si elle tend à perdre la réputation d'un homme, elle est mortelle.

Nous ferons remarquer que plusieurs matières légères peuvent former une matière grave et suffisante pour un péché mortel; ce qui arrive lorsqu'elles sont unies par elles-mêmes ou moralement, comme sont les omissions de l'office, les violations du jeûne, répétées plusieurs fois en un seul jour.

Il est important de remarquer aussi qu'il est des péchés qui n'admettent pas de légèreté de matière; tels sont, entre autres, l'idolâtrie, l'apostasie, l'hérésie, la simonie, le parjure, le duel, l'homicide, la fornication, l'adultère.

267. Le péché mortel, même celui qui n'admet pas de légèreté de matière, peut devenir véniel à raison de l'imperfection de l'avertance. Par conséquent, on excuse de péché mortel celui qui est à demi endormi, ou qui est distrait, ou qui éprouve un trouble imprévu et violent, de manière à ne presque pas savoir, ou ne savoir qu'imparfaitement ce qu'il fait. Il en est de même lorsqu'il n'y a qu'un consentement imparfait. Et l'on doit généralement le présumer tel dans les personnes d'une conscience délicate et timorée, à moins qu'elles ne soient certaines d'avoir consenti pleinement au péché.

268. Le péché véniel, de sa nature, peut devenir mortel en cinq manières: 1<sup>o</sup> par la fin qu'on se propose: celui, par exemple, qui profère une parole un peu trop libre, dans l'intention d'amener son prochain à commettre une faute grave, pèche mortellement; 2<sup>o</sup> lorsque, en commettant une faute légère, on la commet dans la disposition actuelle de commettre un péché mortel, plutôt que de s'en abstenir; 3<sup>o</sup> par le mépris formel de la loi ou du législateur considéré comme tel; 4<sup>o</sup> à raison du scandale à l'égard des enfants, des domestiques ou d'autres personnes; 5<sup>o</sup> à raison du danger pro-

chain de tomber dans une faute grave. Dans ce cas il faut déclarer en confession l'espèce du péché auquel on s'est exposé, soit qu'on l'ait commis, soit qu'on ne l'ait point commis.

Le danger est prochain, lorsqu'il a une telle liaison avec le péché, qu'il en est presque toujours ou du moins fréquemment suivi. Il n'est qu'éloigné, lorsque le péché en est rarement la suite. Ce que nous disons du danger prochain s'applique au cas où le danger ne serait que probable. Ainsi, on commettrait un péché mortel, en faisant une faute légère de sa nature, avec le danger probable de pécher mortellement; car, quoique la chute soit incertaine, le danger n'en existe pas moins (1).

## CHAPITRE V.

### *D.-s. Péchés capitaux.*

269. On compte sept péchés capitaux: l'orgueil, l'avarice, l'envie, la luxure, la gourmandise, la colère et la paresse. On les appelle *capitaux*, non qu'ils soient toujours mortels, mais parce que chaque péché capital est la source de plusieurs autres péchés.

L'orgueil est un amour déréglé de soi-même et de tout ce qui peut nous faire valoir aux yeux des hommes. « *Superbia est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ* (2). » Il est comme le principe de tous les autres péchés: « *Initium omnis peccati est superbia* (3). » Aussi, est-il odieux devant Dieu et devant les hommes: « *Odibilis coram Deo et hominibus superbia* (4). » Le péché d'orgueil peut être mortel, mais il ne l'est pas toujours; sa malice varie suivant les degrés dont elle est susceptible.

270. Quoiqu'on puisse regarder l'orgueil comme l'origine de tous les autres péchés, il en est néanmoins qui en découlent plus directement, et qu'on appelle pour cela les enfants de l'orgueil, *filii superbiæ*. Les principaux sont la vaine gloire, la jactance, le faste, la hauteur, l'ambition, l'hypocrisie, la présomption, l'opiniâtreté.

La vaine gloire est cette complaisance qu'on a en soi-même, à

(1) S. Liguori, *de Peccatis*, n<sup>o</sup> 63. — (2) S. Thomas, *Sum. part. 2. 2. quæst. 162. art. 8.* — S. Augustin, *de Civit. lib. xiv. c. 13.* — (3) *Eccli. c. 10. v. 15.*

(4) *Eccli. ch. 10. v. 7.*

cause des avantages qu'on a, ou qu'on se flatte d'avoir, au-dessus des autres : de là ce désir désordonné d'être estimé, loué et honoré ; cette attention à se montrer et à faire connaître plus ou moins adroitement tout ce qui peut nous attirer la considération des hommes.

La jactance est le péché de ceux qui se donnent à eux-mêmes des louanges par vanité, font valoir leur mérite, leur crédit, leurs succès, leurs bonnes œuvres (1). Toutefois, ce n'est pas toujours un péché de faire connaître le bien qu'on a fait ; on peut en parler, non pour en tirer une vaine gloire, mais pour se justifier de quelque reproche injuste, ou pour l'instruction et l'édification du prochain (2).

Il y a faste, quand on cherche à s'élever au-dessus des autres, au-dessus de sa condition, par la magnificence de la tenue, des ameublements, des équipages. Ce luxe est encore de la vanité, de l'orgueil.

La hauteur s'annonce par la manière impérieuse avec laquelle on traite le prochain, la fierté avec laquelle on lui parle, l'air dédaigneux dont on le regarde, le ton méprisant qu'on tient à son égard.

L'ambition est le désir déréglé de s'élever aux dignités de l'Église ou de l'État, qu'on recherche principalement en vue de la considération et des honneurs qui y sont attachés.

L'hypocrisie est un vice par lequel on cherche à s'attirer l'estime des hommes en empruntant les dehors de la vertu, en cherchant à paraître homme de bien sans l'être effectivement. Ce vice est aussi dangereux qu'il est odieux.

271. Il y a présomption à se confier trop en soi-même, à ses propres lumières. On se persuade qu'on est capable de mieux remplir que tout autre certaines fonctions, certains emplois qui surpassent nos forces et notre capacité. Ce péché est bien commun ; d'autant plus commun que ceux qui y sont sujets ne veulent point le reconnaître, se faussant facilement l'esprit et le jugement sur leur peu d'aptitude. Mais le Seigneur humilie les présomptueux.

L'opiniâtreté consiste dans l'attachement à son propre sentiment, malgré les observations fondées de ceux qui ne pensent pas comme nous. Il en coûte à l'amour-propre de convenir qu'on s'est trompé.

(1) S. Thomas, Sum. part. 2. 2. quæst. 112 art. 1. — (2) Epist. ad Galat. c. 5. v. 26.

La notion que nous venons de donner de l'orgueil et de ses principaux effets suffit pour nous faire connaître combien ce vice est général, et combien il est difficile de s'en défendre. Nous trouvons le remède contre l'orgueil dans l'humilité chrétienne. L'humilité est pour le bien ce que l'orgueil est pour le mal. Aussi le Seigneur accorde sa grâce aux humbles et résiste aux orgueilleux : « Deus « *superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (1). »

272. L'avarice, qui est le second péché capital, est un amour immodéré de l'argent, des biens de la terre : « *Avaritia est immoderatus amor habendi* (2). » Ce vice nous éloigne de Dieu, l'homme ne pouvant servir deux maîtres (3) ; il nous rend insensibles à la misère du prochain, et nous porte à la fraude, à l'injustice, au parjure, à la trahison : « *Avaro nihil scelestius* (4). »

273. L'envie est la tristesse qu'on éprouve du bien qui arrive au prochain, en considérant ce bien comme diminuant notre propre gloire, notre mérite. Ce vice est contraire à la charité (5). Nous renvoyons au cinquième et au sixième précepte ce que nous avons à dire de la colère et de la luxure.

274. La gourmandise est un désir déréglé de boire et de manger, un usage immodéré des aliments nécessaires à la vie : « *Appetitio edendi vel bibendi inordinatus* (6). » Ce n'est ni le plaisir ni le goût qu'on trouve dans la nourriture qui caractérise le péché de gourmandise, c'est l'excès ou le défaut de modération qui en fait la malice. « *Licet uti delectatione ad cibum percipiendum pro corporis salute* (7). » Mais il n'est pas permis de boire et de manger jusqu'à satiété uniquement à cause du plaisir. Le pape Innocent XI a censuré la proposition contraire, ainsi conçue : « *Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui* (8). »

On se rend coupable de gourmandise en cinq manières : 1° en mangeant avant le temps convenable, surtout les jours de jeûne ; 2° en recherchant des mets trop somptueux, d'un trop grand prix eu égard à la condition de celui qui se fait servir ; 3° en mangeant ou buvant avec excès ; 4° en se jetant sur la nourriture avec voracité, ce qui ne convient qu'à la brute ; 5° en exigeant trop d'ap-

(1) Jacob. c. 4. v. 6. — (2) S. Thomas, Sum. part. 2. 2. quæst. 18. art. 1. — (3) Matth. c. 6. v. 24. — (4) Eccli. c. 10. v. 9. — (5) S. Thomas, Sum. part. 2. 2. quæst. 36. art. 1. — (6) Ibid. quæst. 148. art. 1. — (7) S. Liguori, de Peccatis, n° 73. — (8) Décret de l'an 1679.

prêt pour les aliments, comme font ceux qui cherchent plutôt à satisfaire leur goût que le besoin qu'éprouve la nature.

275. Le péché de gourmandise est mortel : 1<sup>o</sup> quand on s'abandonne habituellement aux plaisirs de la table, qu'on met en quelque sorte sa fin dernière à boire ou à manger; 2<sup>o</sup> quand on boit ou qu'on mange jusqu'à nuire notablement à sa santé; 3<sup>o</sup> lorsqu'on viole les lois du jeûne ou de l'abstinence; 4<sup>o</sup> lorsqu'on se rend incapable de remplir une fonction qu'on est obligé de remplir sous peine de péché mortel; 5<sup>o</sup> quand l'excès dans le boire va jusqu'à l'ivresse, et prive l'homme de l'usage de la raison; 6<sup>o</sup> quand on s'excite au vomissement, afin de pouvoir continuer de boire ou de manger (1).

Mais y a-t-il péché mortel à boire ou à manger jusqu'au vomissement? Cela n'est pas certain; il est même probable que, dans le cas dont il s'agit, le péché n'est que véniel, à moins qu'il n'y ait scandale, ou que la santé n'en souffre notablement : « Comedere vel bibere usque ad vomitum, probabile est peccatum esse tantum veniale ex genere suo, nisi adsit scandalum, vel notabile nocumentum valetudinis (2). » Il y aurait certainement scandale et faute grave, si cela arrivait à un ecclésiastique, à un prêtre, à un pasteur, à moins qu'on ne pût attribuer cet accident à une indisposition.

276. Celui qui s'enivre volontairement, sans avoir été surpris par la force du vin, pèche certainement; saint Paul met l'ivresse au nombre des péchés qui excluent du royaume des cieux : « Neque ebriosi regnum Dei possidebunt (3). » Mais pour qu'il y ait péché mortel, il est nécessaire, suivant le sentiment certainement probable de plusieurs docteurs, que l'ivresse prive entièrement de l'usage de la raison : « Ad hoc ut ebrietas sit peccatum mortale, requiritur ut sit perfecta, nempe quæ omnino privet usu rationis. Unde non peccat mortaliter qui ex potu vini non amittit usum rationis (4). » On reconnaît qu'un homme n'a pas entièrement perdu l'usage de la raison, lorsqu'il peut encore discerner entre le bien et le mal.

Il n'est jamais permis de s'enivrer, quand même il s'agirait de la vie. C'est le sentiment de saint Alphonse de Liguori; il le soutient comme plus probable que le sentiment contraire (5).

Il n'est pas permis non plus d'enivrer qui que ce soit, pas même

(1) S. Liguori, *de Peccatis*. — (2) Ibidem. — (3) I. Corinth. c. 16. v. 16. — (4) S. Liguori, *de Peccatis*, n<sup>o</sup> 75. — Voyez aussi S. Thomas, Sum. part. 2. 2. quæst. 150. art. 2; le P. Antoine, *de Peccatis*, cap. vii art. 3. — (5) Voyez S. Liguori, *de Peccatis*, n<sup>o</sup> 75.

celui qui est incapable de pécher formellement. Si l'ivresse n'est point imputable à un enfant, à un insensé, elle le serait pour celui qui en serait l'auteur.

277. On ne doit pas engager un convive à boire, lorsqu'on a lieu de craindre que cette invitation n'aboutisse à l'ivresse. Ce serait également une imprudence blâmable de faire boire ceux qui ont déjà pris trop de vin, ou qui ne peuvent en prendre davantage sans danger de s'enivrer.

Mais on doit excuser celui qui sert du vin à ceux qui en abusent ou qui en abuseront, lorsqu'il ne peut le leur refuser sans de graves inconvénients; lorsque, par exemple, ce refus serait une occasion d'emportement, de blasphème; car servir du vin est en soi une chose indifférente, et l'abus qu'en font ceux qui l'exigent leur est personnel.

278. Ne peut-on pas enivrer quelqu'un, pour l'empêcher de faire un plus grand mal; de commettre, par exemple, un homicide, un sacrilège? Nous ne le pensons pas, quoique le sentiment contraire paraisse assez probable à saint Alphonse de Liguori (1). Il nous semble que ce serait coopérer directement à une chose mauvaise de sa nature; ce qui n'est point permis. Cependant il ne faudrait pas inquiéter ceux qui le feraient; car on peut facilement les supposer de bonne foi sur une question de cette nature. Nous n'oserions pas non plus, pour la même raison, empêcher un malade de suivre l'avis de son médecin, qui, à tort ou à raison, lui prescrirait, comme remède nécessaire à sa guérison, de prendre du vin ou d'une liqueur enivrante, en assez grande quantité pour lui procurer par l'ivresse une crise qui peut être salutaire (2).

279. Si l'ivresse arrive par surprise, ce qui peut avoir lieu pour les personnes qui éprouvent quelque indisposition, ou qui ne connaissent pas la force du vin, des liqueurs qu'on leur sert, alors elle n'est point imputable, parce qu'elle n'est point volontaire. Si elle est volontaire, on est coupable, non-seulement à raison de l'ivresse, mais encore à raison du mal qu'on a fait durant l'état d'ivresse; des blasphèmes, par exemple, qu'on a proférés, de l'homicide qu'on a commis; pourvu toutefois que cet homicide, ces blasphèmes aient été prévus, d'une manière au moins confuse, par celui qui s'est enivré volontairement.

280. La paresse, que quelques auteurs anciens confondent avec la tristesse, est une espèce de langueur de l'âme, un dégoût pour

(1) *De Peccatis*, n<sup>o</sup> 77. — (2) Voyez S. Liguori, *ibidem*.

la vertu, qui tend à nous empêcher d'accomplir les devoirs communs à tout chrétien, ou propres à chaque état. La paresse devient péché mortel, toutes les fois qu'elle nous fait manquer à une obligation grave. « Langor animi quo bonum vel omittitur, vel negligenter fit, est mortalis, si bonum sit graviter preceptum; et semper valde periculosus est, dispositive ad mortale (1). »

---

## TRAITÉ DES VERTUS.

---

### CHAPITRE PREMIER.

#### *Notion de la Vertu et des différentes espèces de Vertus.*

281. Le mot *vertu*, dans sa signification littérale, signifie *force*. Il faut en effet de la force pour faire le bien. Aussi toute action louable qui exige un effort de notre part, est un acte de *vertu*. Saint Thomas définit la vertu, une qualité bonne, une habitude ou disposition de l'âme qui nous fait agir conformément à la droite raison : « Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur (2); » ou, comme il s'exprime ailleurs, « Quidam habitus perficiens hominem ab bene operandum (3). »

On distingue trois sortes de vertus : les vertus *intellectuelles*, les vertus *morales* et les vertus *théologiques*. Les vertus *intellectuelles* sont ainsi appelées parce qu'elles perfectionnent l'entendement ; les trois principales sont l'intelligence, la sagesse et la science (4). Les vertus *morales* sont celles qui perfectionnent la volonté de l'homme par la pratique du bien, par le bon usage de la raison. Si elles nous font agir par un motif naturel, elles ne sont que des vertus purement morales, naturelles, humaines, stériles pour le salut. Si elles ont un motif tiré de la foi, elles deviennent surnaturelles et chrétiennes. Les vertus *théologiques* sont celles qui ont un rapport plus direct à la béatitude surnaturelle ; on les appelle *théologiques*, soit parce qu'elles ont Dieu pour objet immédiat, soit parce qu'elles nous viennent de Dieu seul, qui nous les communique à nous-mêmes.

(1) Le P. Antoine, *de Peccatis*, cap. vii. art. 7. — (2) Sum. part. 1. 2. quæst. 55. art. 4. — (3) Ibidem, quæst. 58. art. 3. — (4) Ibidem, quæst. 57. art. 2.

mes sans nous ; soit enfin parce qu'elles sont fondées sur la révélation divine : « Virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinantur in Deum ; tum quia a solo Deo in nobis infunduntur ; tum quia sola revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur (1). »

282. Les vertus théologiques sont au nombre de trois : la foi, l'espérance et la charité. « Nunc autem manent fides, spes, et caritas : tria hæc (2). » Par la foi, nous croyons en Dieu, parce qu'il est la vérité même ; par l'espérance, nous espérons en Dieu, parce qu'il est fidèle en ses promesses ; par la charité, nous aimons Dieu, parce qu'il est infiniment parfait. Ces trois vertus, comme on le voit, ont Dieu pour objet immédiat, à la différence des vertus morales, qui n'ont pas Dieu pour objet immédiat, qui n'ont pas un rapport direct à la béatitude éternelle.

Quoique dans le vrai chrétien qui fait tout pour la gloire de Dieu, *omnia in gloriam Dei*, en faisant tout au nom de Jésus, *omnia in nomine Jesu*, les vertus *morales* soient *surnaturalisées* et sanctifiées par la grâce, nous leur conservons leur dénomination, afin de les distinguer des vertus *théologiques*, dont nous parlerons dans le traité du Décalogue, en expliquant le premier commandement.

Toutes les vertus morales n'occupent pas le même rang ; il en est quatre, savoir : la prudence, la justice, la force et la tempérance, qu'on appelle vertus *cardinales*, *principales*, parce qu'elles sont comme les principes, les sources des autres vertus.

---

## CHAPITRE II.

### *De la Prudence.*

283. La prudence est la science pratique de ce que l'on doit faire et de ce que l'on doit éviter : « Prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia, » dit saint Augustin (3).

La prudence est une des vertus les plus nécessaires à l'homme ; mais elle est nécessaire surtout à ceux qui sont chargés de la direction des autres, du gouvernement spirituel ou temporel. Les autres

(1) S. Thomas, Sum. part. 1. 2. quæst. 61. art. 1. — (2) I. Corinth. c. 13. v. 13. — (3) De lib. arb. lib. 1. c. 13.