titre de : *Instruction et pratique pour les confesseurs*, et en latin il est intitulé : *Homo apostolicus*. Enfin j'ai donné en dernier lieu ce petit livre, où je n'ai pas eu d'autre objet que de fournir aux commençants les notions les plus nécessaires et les plus ordinaires pour les confessions des gens de la campagne ; mais comme bien souvent ces commençants, peu instruits des opinions diverses et des doutes qui existent dans la morale, n'aperçoivent pas seulement, dans une foule de cas, les motifs de douter, et peuvent ainsi tomber en de nombreuses erreurs, j'aurai soin, dans cette instruction, de faire connaître les choses les plus certaines et les plus ordinaires, et puis je noterai seulement les autres questions et doutes qui peuvent s'élever, me référant à mon compendium, que je cite dans cet ouvrage sous le nom d'*Instruction*, et où le lecteur trouvera plus au long les questions et les matières qui ne sont ici qu'indiquées. Il y trouvera en outre des passages cités de mon grand ouvrage, dans lequel ces doctrines sont plus amplement approfondies et appuyées des paroles des auteurs qui les enseignent. Il leur sera donc nécessaire d'avoir ce *Compendium*, ou *Grande Instruction*, s'ils veulent mieux s'instruire des doutes et des doctrines particulières, qui sont à peine indiqués ici, et s'ils veulent connaître les motifs des décisions, motifs qui sont omis dans ce livre à cause de sa brièveté.

---

# LE GUIDE DU CONFESSEUR

POUR LA DIRECTION DES GENS

# DE LA CAMPAGNE.

---

## CHAPITRE I.

### DE LA CONSCIENCE.

La première règle des bonnes actions c'est la loi divine, à laquelle la conscience doit se conformer. La loi divine est néanmoins la règle éloignée; car la règle prochaine est la conscience, puisque le bien ou le mal ne nous apparaissent tels qu'autant que la conscience nous l'indique. « Actus humanus (enseigne saint Thomas) judicatur virtuosus vel vitiosus, secundum bonum apprehensum, et non secundum materiale objectum actus. « (Quodlib. 3, art 27). Aussi on définit la conscience : « Dictamen rationis quo judicamus quid hic et nunc agendum vel fugiendum. » Une voix de notre raison, ou lumière par laquelle nous jugeons ce que dans la pratique nous devons actuellement fuir ou éviter. On distingue en conséquence la conscience en droite, erronée, perplexe, scrupuleuse, douteuse et probable.

## PREMIER POINT.

De la conscience droite, erronée, perplexe et scrupuleuse.

I. La conscience *droite* est celle qui dicte une chose vraie, et suivant laquelle l'homme opère avec rectitude et doit agir.

II. La conscience *erronée* est celle qui dicte une chose fausse. Elle se divise en *invincible* et *vincible*. Elle est *invincible*, lorsqu'il ne s'élève dans l'esprit de l'homme aucun doute, aucune apparence d'erreur ou du danger d'errer; ainsi l'enseignent communément les docteurs, comme saint Antonin, Silvius, Suarez, le card. Gotti, Wigandt, Sainte-Beuve et autres. Voyez notre *Instruction pour les Confesseurs*, chap. VIII, n. 8, § *Ici on demande en cinquième lieu*, etc. En agissant d'après la voix (dictamen) de cette conscience, on ne pèche pas. La conscience *vincible* est celle qui est accompagnée de doute, de soupçon, d'erreur, mais sans effort de l'homme, qui est ainsi averti du danger, pour lever ses doutes et trouver la vérité. Celui qui agit dans cette disposition pèche toujours; car il ne peut que contrevenir à la loi, ou au moins à sa conscience.

III. La conscience est *perplexe*, quand un homme, dans son erreur, croit être astreint à deux devoirs opposés, comme, par exemple, de ne pas porter en justice un faux témoignage, et en même temps de sauver la vie à l'accusé. Que doit-il faire alors? 1° S'il le peut, consulter des hommes sages; 2° s'il ne le peut, choisir le moindre mal, mettant toujours les préceptes de la loi naturelle avant ceux de la loi positive; 3° si enfin il ne peut décider quel est le moindre mal, il ne pèchera point, quelque parti

qu'il prenne; car il n'a point alors la liberté suffisante pour le péché formel.

IV. La conscience *scrupuleuse* est celle qui, sans juste motif, et seulement par vaine appréhension, craint le péché là où il n'est pas. Les docteurs posent plusieurs règles relatives aux scrupules; mais la seule règle, le vrai remède pour les guérir est l'obéissance au confesseur, comme l'enseignent tous nos maîtres spirituels, saint Bernard, saint Antonin, saint François de Sales, saint Jean de la Croix et saint Philippe de Néri, qui disait, comme on le lit dans sa vie : « Qui obéit à son confesseur s'assure de n'avoir pas à rendre compte de ses actions devant Dieu. » Saint Jean de la Croix écrit : « Ne pas s'en tenir à ce que dit le confesseur, c'est orgueil et manque de foi. »

V. Mais, pour en venir aux règles particulières, si le pénitent a des scrupules sur ses confessions passées, bien qu'il ait fait depuis sa confession générale, on qu'il soit exact à confesser ses péchés, le confesseur doit lui interdire de revenir ainsi sur le passé, à moins qu'il ne soit certain que le fait est un péché mortel, et qu'il ne l'a pas confessé. Et en ce point le confesseur doit user de fermeté pour se faire obéir; autrement le pécheur n'avancerait plus dans la vie spirituelle, et même encourrait le danger, ou de perdre la raison, ou de tomber dans le désespoir, ou au moins dans le relâchement. (*Inst.*, ch. 1, n. 10.)

VI. Si le pénitent croit voir des péchés dans toutes les pensées qui lui traversent l'esprit, le confesseur lui ordonnera de ne point s'en confesser, s'appuyant de cette règle générale, enseignée par les théologiens, que quand une personne a la con-

science timorée, toutes les fois qu'elle n'est pas certaine d'avoir péché mortellement, elle n'a point en effet péché; car, comme le remarque le P. Alvarez, le péché mortel est chose si horrible qu'il ne peut entrer dans une âme craignant Dieu sans se faire reconnaître bien clairement.

VII. Si enfin le pénitent craint de pécher dans toute action, on doit lui ordonner d'agir librement et de surmonter même avec effort ses scrupules, tant qu'il ne voit pas clairement que l'action soit péché; car cette crainte excessive d'un esprit scrupuleux à l'égard d'actions qui n'ont rien de répréhensible, n'est point réellement dictée par la conscience, ou du moins (comme s'exprime Gerson) par une conscience complète, mais par une vaine terreur et un pur scrupule, en sorte qu'il ne combattra pas ainsi sa conscience, mais cette vaine terreur qu'il est de son devoir de rejeter sur l'ordre de son confesseur.

## DEUXIÈME POINT.

### De la conscience douteuse.

VIII. La conscience *douteuse* est celle qui reste suspendue entre deux choses, sans donner son assentiment à l'une ou à l'autre. Mais ici distinguons d'abord le doute en *négatif* et *positif*. Le *négatif* a lieu lorsque, ni d'un côté ni de l'autre, il ne se présente aucun motif pour le résoudre; le *positif*, quand il y a des deux côtés, ou au moins de l'un d'eux, quelque grave motif de donner son assentiment. Au reste, quand il se trouve ainsi des deux côtés une raison grave, le doute positif n'est pas autre chose que l'opinion probable dont nous dirons quelques mots plus bas.

IX. Il faut distinguer encore le doute *spéculatif* et le doute *pratique*. Le *spéculatif* est celui qui porte sur la vérité purement théorique d'une chose; par exemple, si une telle guerre est juste ou injuste. Le doute *pratique* est celui que l'on conçoit dans la pratique sur la moralité d'une action; par exemple, s'il est permis dans la pratique de prendre part à cette guerre dont la justice est douteuse. On voit ainsi que le doute spéculatif regarde principalement le vrai, bien qu'il regarde aussi ce qui est licite, mais non principalement et plutôt par conséquence. Le doute pratique au contraire s'applique principalement à ce qui est permis.

X. Cela posé, je dis qu'il n'est jamais permis d'agir avec le doute pratique, parce que l'homme, pour bien agir, doit avoir une certitude morale que son action est licite; autrement il pèche, car s'il veut agir malgré le doute qu'il a de pécher, il viole pratiquement le précepte de la loi. Au contraire, dans le cas du doute spéculatif, il peut bien agir, quand, par un autre principe certain, mais réfléchi ou concomitant, il juge qu'une action est permise en pratique. Par exemple, le sujet doutant spéculativement de la justice d'une guerre ne peut de lui-même y prendre part; mais si le prince le lui ordonne il peut le faire, comme l'enseigne saint Augustin, dans le canon *Quid culpatur* 3, *causa* 23 *qu.* 1, fondé sur ce principe certain réfléchi que tout sujet, tant qu'il n'est pas certain qu'une action ordonnée est illicite, doit obéir à son supérieur. Voilà comment, par un principe réfléchi, on peut se rendre certain de la moralité d'une action. *Instr.*, ch. 1, n. 12 à 14.

XI. Je dois indiquer ici quelques uns des principes généraux certains à l'aide desquels nous pou-

vons résoudre nos doutes. Le premier entre autres est celui-ci : « Melior est conditio possidentis. » De ce principe, il suit que la loi dont l'existence n'est pas certaine n'oblige pas, parce qu'une lo douteuse ne peut imposer une obligation certaine à l'homme qui se trouve en possession de sa liberté. La même chose arrive s'il doute sur la promulgation de la loi, parce que la loi non promulguée n'est pas une loi ou au moins une loi obligatoire. Mais ce point sera mieux éclairci au § 20 où il sera discuté plus au long. Au contraire, si l'existence de la loi est certaine ainsi que sa promulgation, et que le doute existe seulement sur sa révocation ou son abolition ou sur sa dispense, alors on doit l'observer parce que la possession est en faveur de la loi. Il suit encore du même principe que si quelqu'un est possesseur de bonne foi et doute d'avoir contracté une dette, il n'est pas obligé d'y satisfaire, tandis qu'au contraire il doit l'acquitter s'il est certain de l'avoir contractée et doute d'y avoir satisfait. (*Instr.* ch. I, n. 20.) Pareillement, lorsque nous sommes en doute si un précepte doit être observé ou non, il faut examiner à qui appartient la possession du précepte ou de la liberté. Par exemple, un jeune homme doute s'il a ou non passé vingt-un ans; il n'est pas tenu au jeûne, parce que tant qu'il n'est pas certain d'être tombé sous l'empire du précepte, il possède sa liberté. Si, d'un autre côté, un vieillard doute d'avoir accompli sa soixantième année, après laquelle le jeûne n'est plus d'obligation (comme le disent plusieurs auteurs et comme nous le dirons au ch. XII, n. 25), alors il doit jeûner parce qu'il est en possession du précepte du jeûne.

XII. De même celui qui doute le jeudi si l'heure

de minuit est sonnée, après avoir cherché à s'en assurer, peut, dans ce doute, prendre de la nourriture, parce qu'il possède alors sa liberté. C'est le contraire si ce doute est sur le minuit du samedi. De même encore celui qui doute d'avoir fait un vœu n'y est pas tenu, comme l'enseignent unanimement Cabassut, Suarez, Anaclet, Sanchez et beaucoup d'autres. (*Instr.*, ch. 1, n. 17.) Il faut dire la même chose quand on doute si telle obligation est comprise dans un vœu fait; car on n'est alors tenu que de ce qui est certain et non de la partie douteuse, comme on le voit décidé dans le ch. *Ex parte* 18 *de Censib.*; et toujours par la même raison, c'est-à-dire que pour la partie douteuse ce n'est pas le précepte qui est en possession, mais la liberté. C'est le contraire, si on est certain d'avoir fait le vœu et que le doute porte sur son exécution, car ici le vœu est en possession. (*Instr. à l'endr. cité.*) Et nous disons (avec plusieurs autres) que cela est vrai, même lorsqu'il est probable que le vœu a été accompli, qu'il existe aussi une probabilité contraire, parce que tant que la satisfaction n'est pas certaine, on reste obligé au vœu. — Peut-on communier dans le doute si on a rompu le jeûne depuis minuit? L'opinion probable est qu'on le peut, suivant Laymann, Lugo, Sa, Sporer, Busembaum et Lacroix, parce que la loi du jeûne est prohibitive, défendant de communier sinon à jeun, d'où il suit que la personne qui doute de ce fait reste en possession de sa liberté. (*Inst.*, ch. 1, n. 19.)

XIII. L'autre principe certain est celui-ci : « Factum non præsumitur, nisi probetur. » Ainsi on ne doit pas craindre d'avoir encouru la peine si on n'est pas certain d'avoir commis le fait auquel elle

a été attachée. D'autre part, ce principe : « Præsumi-» tur factum, quod de jure faciendum erat » est encore certain. Et ainsi dans le doute si un acte a été bien établi comme il devait l'être, il faut le supposer bien. Par exemple, si on doute qu'une loi juste ait été reçue, il faut la présumer reçue. Cet autre principe est encore certain : « Standum est » pro valore actus, donec constet de ejus nullitate. » Par conséquent, dans le doute sur la validité d'un mariage, d'un contrat, d'un vœu, d'une confession, on doit présumer cette validité jusqu'à ce que la nullité soit prouvée.

## TROISIÈME POINT.

### De la conscience probable.

XIV. La conscience probable est celle qui, suivant quelque opinion probable, nous présente telle action comme permise. Mais pour procéder avec clarté dans une matière aussi scabreuse, il faut d'abord distinguer l'opinion un peu probable, probable, plus probable, très probable et moralement certaine. La peu probable est celle qui s'appuie sur de faibles motifs insuffisants pour attirer l'assentiment d'un homme sage. La probable est celle que de graves raisons font regarder comme vraie, mais en redoutant cependant le contraire. La plus probable a des appuis d'un degré supérieur, mais non pourtant sans crainte du contraire. La très probable, appuyée sur les plus solides fondements, ne peut avoir pour contraire qu'une opinion improbable ou au moins très légèrement ou douteusement probable. Enfin l'opinion, ou pour mieux dire la décision moralement certaine est celle qui

exclut toute crainte raisonnable, en sorte que la contraire soit tout-à-fait improbable.

XV. Disons maintenant qu'il y a cinq cas où nous ne pouvons pas suivre l'opinion probable : 1° quand il s'agit de choses de foi, parce qu'en telle matière, non seulement il n'est pas permis de suivre l'opinion peu probable (contre les termes de la proposition 4 condamnée par Innocent XI), mais même la plus probable, puisque nous sommes tenus d'embrasser la doctrine la plus sûre, et par conséquent la religion la plus vraie, la catholique romaine qui est la nôtre. 2° Quand il s'agit de traiter les malades, car un médecin doit se servir des méthodes et des remèdes les plus sûrs, et il ne lui est point permis d'agir par essai et sans savoir s'il fera bien ou mal. Seulement il est probable que cela peut être admis (ainsi le disent Laymann, Valentia, Sanchez, Bonacina, Filliutius et autres) quand le malade est désespéré et qu'il y a quelque espérance de le sauver par un remède douteux.

XVI. 3° En matière judiciaire, car le juge doit prononcer suivant la doctrine la plus certaine, étant obligé de rendre à chacun la justice qui lui est due. L'opinion contraire a été condamnée par Innocent XI, dans la proposition 2; mais ici il est observé par Cardenas, Filguera, Lacroix et autres, que le légitime possesseur ne peut être dépouillé de ses biens tant qu'il n'est pas certainement prouvé que cette richesse ne lui appartient pas (*Instr.* ch. 1, n. 24).

XVII. 4° Lorsqu'il s'agit de la validité d'un sacrement, car il n'est pas permis à un ministre de suivre en le conférant l'opinion probable, ou même plus probable, comme le portait la proposition première condamnée par le même pape Innocent XI,

et que voici : « Non est illicitum in sacramentis con-
» ferendis uti opinione probabili de valore sacra-
» menti relicta tutiori ; nisi id vetet lex, conventio,
» aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sen-
» tentia probabili tantum utendum non est in colla-
» tione baptismi, ordinis sacerdotalis et episcopalis. »
Mais il doit se servir de la doctrine la plus certaine, et qui assure la validité du sacrement ou au moins d'une opinion moralement certaine. Il est pourtant deux cas seulement où les docteurs s'accordent à dire que nous pouvons nous servir de l'opinion probable, même en matière de validité de sacrement. Le premier cas est celui d'une absolue nécessité, et l'on peut même alors s'arrêter à l'opinion peu probable, comme serait de baptiser un mourant avec de l'eau distillée si la naturelle manquait. Mais alors on doit conférer le sacrement sous la condition : s'il peut valoir ; parce qu'alors l'atteinte portée au sacrement par le risque de son invalidité retombe sur la condition soumise (*Instr.*, ch. 1, n. 26). Le 2e cas est quand l'Église est présumée suppléer ce qui peut manquer à la validité du sacrement ; cela arrive, comme l'enseignent Suarez, Lessius, Lugo, Cardenas, Wigandt, Coninchius et autres, dans deux sacrements, celui du mariage et celui de la pénitence ; car, pour le mariage, si on le contracte comme probablement valide, il est présumé que l'Église lève l'empêchement, s'il en existait, et complète ainsi la certitude de sa validité. Quant à la pénitence, si l'opinion probable est que le confesseur a le pouvoir de l'administrer, l'Église supplée à ce qui manquerait au confesseur. Tout cela s'entend cependant des cas de grave nécessité, ou au moins d'une utilité majeure, comme en avertissent Suar., Wigandt, Sporer

et autres; autrement on ne doit pas présumer que l'Église veuille favoriser la pure volonté et liberté des prêtres (*Instr.*, ch. 1, n. 27).

XVIII. 5° Il n'est pas permis de suivre l'opinion probable avec le danger du dommage d'autrui. Par exemple, si je doute qu'un objet prochain soit un homme ou une bête sauvage, je dois m'abstenir de frapper, quelque persuasion que j'aie que probablement ce soit une bête; car si je découvre après le coup porté que c'est un homme et non une bête, l'opinion probable que j'ai suivie ne me relève pas de sa mort. (*Instr.* ch. 1, n. 21 et 28.)

XIX. Voyons maintenant si, hors de ces cas, on peut suivre l'opinion probable, et disons 1° qu'on peut agir d'après l'opinion très probable, en conséquence de la condamnation faite par Alexandre VIII de cette proposition : « Non licet sequi opinionem vel » inter probabiles probabilissimam. » 2° Qu'il n'est point permis d'agir d'après l'opinion peu probable qui serait favorable à la liberté, contre celle qui serait pour la loi, et cela résulte aussi de la condamnation par Innocent XI de cette proposition : « Generatim, dum probabilitate, sive intrinseca, sive » extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabili- » tatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, » semper prudenter agimus. » 3° Qu'il n'est pas non plus permis d'agir avec l'opinion certainement et évidemment moins probable que la contraire; la raison en est que lorsque l'opinion la plus sûre est d'un degré très supérieur, elle devient moralement, ou quasi moralement certaine, ayant pour elle un motif certain d'être la véritable; au contraire, l'opinion opposée, qui favorise la liberté, étant beaucoup moins probable, n'a point pour elle de motifs

certains d'être la vraie; ce qui la rend très faiblement ou au moins très douteusement probable. 4° Qu'il est permis d'agir suivant une opinion favorable à la liberté, et qui serait également ou presque également probable que la contraire, parce qu'alors la loi est douteuse, et le doute vrai et bien établi, et qu'il est de principe que la loi douteuse ne peut produire une obligation certaine.

XX. Dans une dissertation particulière et détachée, nous avons examiné et discuté au long cette question que la loi douteuse ne peut produire d'obligation certaine. Nous allons en reproduire ici, pour la satisfaction du lecteur, les preuves principales. Nous dirons donc : la loi, pour obliger, doit être certaine et manifeste, comme l'enseignent saint Isidore et saint Thomas. Saint Isidore dit : « Erit autem lex manifesta. » (Can. *Erit*, dist. 4). Et saint Thomas dit que la loi est une mesure sur laquelle l'homme doit régler ses actions, et qu'ainsi elle doit être non seulement certaine, mais certaine au dernier degré : « Mensura debet esse » certissima. » (l. 2, q. 19, a. 4, *object.* 3, *cum resp. ad eand.*) Et ailleurs il dit : « Nullus ligatur per » præceptum aliquod nisi mediante scientia illius » præcepti. » (*Opusc. de verit.*, q. 17, a. 13.) Remarquez qu'il ne dit pas : « Mediante dubio illius » præcepti, » mais « mediante scientia. » Science s'entend, non d'une connaissance douteuse ou obscure du précepte, mais au contraire claire et certaine. Et la raison en est que la loi (comme dit le même docteur angélique) n'a point la vertu d'obliger si elle n'est point promulguée et intimée aux hommes. Voici ses paroles : « Promulgatio necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem. »

(1, 2, q. 90, a. 4.) D'où le saint tire cette définition de la loi : « Quædam rationis ordinatio ad bonum » commune promulgata; » en sorte que la loi non promulguée n'est pas loi, au moins loi qui oblige; et cela s'entend non seulement des lois humaines, mais aussi de la loi divine et naturelle, laquelle (comme l'enseigne le même docteur angélique) est promulguée à chaque homme, quand elle se manifeste à son esprit à l'aide de sa raison : « Promulgatio » legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam men» tibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam. » (1. 2. q. 90, a. 4, ad. 1.) C'est ce qu'explique bien clairement le savant docteur Sylvius par les paroles suivantes : « Actualiter tunc (lex) unicuique pro» mulgatur, quando cognitionem a Deo recipit dic» tantem, quid juxta rectam rationem sit amplecten» dum vel fugiendum. » (1. 2. q. 90, a. 4, *in fin.*) Et de là le P. Gonet déduit avec raison que l'on doit admettre l'ignorance invincible de certains préceptes de la loi naturelle fort éloignés des premiers principes, et qui n'ont pas été tous promulgués.

XXI. Or, quand la loi est douteuse et que l'opinion de sa non-existence est probable, cette loi n'est point alors assez promulguée à l'homme; ce n'est qu'un doute, qu'une opinion que la loi existe; et comment cette opinion pourrait-elle devenir loi obligatoire? « Quandiu (écrit le P. Suarez) est ju» dicium probabile, quod nulla sit lex prohibens » actionem, talis lex non est sufficienter proposita » homini; unde, cum obligatio legis sit ex se one» rosa, non urget, donec certius de illa constet. » (De consc. prob. disp. 12. 7. 6.) C'est ce que dit aussi le P. Paul Segneri, et plus expressément dans ses Lettres sur l'opinion probable : « La loi, dit-il,

n'est pas loi jusqu'à ce qu'elle soit suffisamment promulguée; » d'où Gratien, Dist. 3, écrit : « Leges » instituuntur, dum promulgantur. » Or, comment peut-on réputer suffisamment promulguée une loi à l'égard de laquelle les docteurs même sont en dispute? Tant que la loi demeure ainsi entre les termes opposés de la controverse, elle n'est qu'une opinion, et si elle est opinion elle n'est pas loi. Tant qu'il reste probable qu'une telle loi n'existe pas, il est certain qu'elle n'existe pas en effet comme loi, puisqu'elle n'est pas évidemment promulguée. Ne paraîtrait-il pas une chose cruelle à toutes les bonnes âmes de se voir obligées par toute opinion probable comme par une loi? Il arriverait donc que toutes les opinions probables que l'on trouve par milliers dans les livres des casuistes deviendraient autant de lois? » (Epist. 1, § 2.)

XXII. Beaucoup d'autres auteurs ont parlé de même, et, en dernier lieu et avec développement, le savant P. Eusèbe Amort, dans sa Théologie morale et scolastique, imprimée, à Boulogne, en 1753, et revue, à Rome, par Benoît XIV, sur la demande de l'auteur. Dans cet ouvrage (tom. 1, disp. 2, § 4, 9, 10, pag. 232, et plus amplement p. 283, disp. 2, qu. 5), il prouve que, quand Dieu, selon sa providence, veut rendre une de ses lois obligatoire, il doit la rendre évidemment et notoirement plus probable, autrement il est moralement certain que cette loi n'oblige pas, puisqu'il lui manque une suffisante promulgation. L'auteur ajoute que ça été là certainement le sentiment des Pères, que la loi n'oblige pas lorsqu'elle est douteuse et que le doute est vrai et pressant; et il rapporte un grand nombre de textes à l'appui, que j'ai aussi moi-

même rapportés avec plusieurs autres encore dans ma dissertation déjà citée.

XXIII. Les adversaires opposent que, dans le doute, on doit suivre plutôt l'opinion que la loi existe, parce la loi divine est éternelle, et qu'ainsi elle a une possession antérieure à celle de notre liberté. Mais nous répondrons ici, en peu de mots, que si la loi divine est éternelle en tant qu'elle a été de toute éternité dans l'esprit de Dieu, l'homme aussi est éternel dans ce sens, parce qu'un législateur considère d'abord ses sujets et puis rend la loi qui leur convient ; de même Dieu, *prioritate rationis sive naturæ*, comme disent les théologiens, a d'abord considéré les anges et les hommes, et puis les lois qu'il a voulu leur imposer selon leur diverse nature. C'est là la doctrine sûre enseignée expressément par saint Thomas, en ces termes : « Ea » quæ in se ipsis non sunt, apud Deum existunt, in » quantum sunt ab eo cognita et præordinata. Sic » igitur divinæ legis conceptus habet rationem legis » æternæ secundum quod a Deo ordinatur ad guber- » nationem rerum ab ipso præcognitarum, » (1. 2. q. 91. a. 1. ad. 1.) Notez ces mots : *rerum præcognitarum*, c'est-à-dire qu'en principe Dieu vit l'homme libre et indépendant, et puis conçut la loi dont il a voulu le lier. Ainsi la loi divine, bien qu'éternelle, n'a cependant pu obliger l'homme qu'après lui avoir été promulguée, comme dit saint Thomas (1. 2. q. 91. a. 1. ad 2), dont nous avons déjà rapporté les paroles, et d'après saint Thomas, Sylvius qui dit : « Lex æterna non fuit ab æterno, lex sub ra- » tione legis actualiter obligantis, quia tunc non fuit » actualis promulgatio. » (Ibid.) Le cardinal Gotti dit aussi : « Ab æterno fuit lex in mente Dei, quamvis

» pro æterno non obligans nec ligans, quia non-
» dum applicata et promulgata. » (T. 2. tr. 5. q. 1. dub. 1. n. 13.) Donc l'homme conserve sa liberté tant qu'il n'est point lié par une loi promulguée. Le mot même de loi emporte avec lui cette signification ; car, comme l'écrit le même saint docteur : « Dicitur enim lex a ligando. » (1. 2. qu. 90. a. 2.) Donc l'homme a dû être libre d'abord pour être ensuite lié.

XXIV. Je dis *libre*, non indépendant, parce que l'homme naît certainement sujet de la puissance de Dieu, et, par conséquent, obligé d'obéir à tous les préceptes que Dieu lui impose ; mais afin qu'il devienne lié par ces préceptes, il est nécessaire qu'ils lui soient intimés et manifestés ; autrement il conserve sa liberté, et la loi qui ne lui est point manifestée n'est point une loi pour lui, du moins une loi obligatoire. Cette vérité, que Dieu a d'abord constitué l'homme libre et l'a depuis lié par des préceptes, est constatée par ce texte de l'Ecclésiastique : « Deus ab initio constituit hominem et reli-
» quit illum in manu consilii, sed adjecit mandata
» et præcepta sua. Si volueris mandata servare,
» conservabunt te. » (Eccl. xv. 14.) Notez ces mots : « Adjecit mandata et præcepta » Donc Dieu a d'abord constitué l'homme libre et puis l'a obligé par ces préceptes, qui ne peuvent pourtant l'obliger avant de lui être manifestés et connus avec certitude et sans doute. Afin donc que nous pussions être obligés par une loi douteuse, il faudrait qu'il existât une autre loi, claire et certaine, qui nous ordonnât d'observer toute loi, même lorsqu'il y a doute si elle existe ou non. Mais où est cette loi première ?

XXV. Cette loi, disent les adversaires, mais oui, elle existe ; elle est exprimée dans les sacrés canons, dans le chap. *Illud Dominus*, *de sent. excomm.*, cap. *Ad audientiam*, etc., cap. *Petition*, *de homic.*, Clem. *Exivit.* § *Item. quia*, *de verb. sign.*, etc., Juvenis, *de Sponsal*, où l'on trouve écrite cette règle: « In dubio, tutior via est eligenda. » Mais cette règle, ou plutôt cette maxime des canons, est réputée de conseil et non de précepte par le plus grand nombre de docteurs, et par ceux mêmes que nos adversaires citent comme leur étant favorables. Voici comment en parle saint Antonin: « Eligere viam » tutiorem consilii est non præcepti. » (Part. 1, tit. 3, chap. x, § 10.) Jean Nyder dit de même: « Viam » tutiorem eligere est consilii, non præcepti. » (Consolat. part. 3, cap. XVI.) Tabiena dit également: « Nec valet, quod in dubiis tutior via est eligenda » quia hoc non est præceptum, sed consilium. » (Summa, v. Scrupulus.) La même opinion se trouve dans saint Bonaventure et dans Gerson, cité par Tirille (De probab., q. 26, n. 21). Ils disent en outre que cette règle vaut pour les doutes pratiques, mais non quand il s'agit d'opinions spéculatives. Saint Antonin, dans un autre lieu (part. 2, tit. 1, cap. II, § 28), dit expressément que l'on pèche en agissant avec le doute pratique, mais non si l'on a pour soi une opinion défendue par quelques docteurs, bien que contredite par d'autres. Angelo, Navarre et Sylvestre parlent de même; et aussi le P. Vasquez, dont la doctrine est invoquée si haut contre nous par nos adversaires, parce qu'il est probabiliste, et que cependant il a écrit (disent-ils) que, dans le doute, il faut suivre la voie la plus sûre; mais ils n'ont pas fait attention qu'il parle

des doutes pratiques, non des opinions. Voici ses paroles : « Ubi est varietas opinionum, non est ne» cesse sequi partem tutiorem. » (1. 2. disp. 156, cap. III, n. 12.) Et ailleurs : « Illud vero axioma, » tutior pars est eligenda, intelligitur solum in » dubiis, non in opinionibus » (1. 2. qu. 19. a. 6. disp. 62. c. IX. n. 45.) Et ce qui importe encore plus, c'est que, par les textes mêmes opposés ci-dessus par nos adversaires, il apparaît clairement (comme nous l'avons démontré dans notre dissertation) que dans ces textes on ne traite pas des doutes spéculatifs et du droit, mais des doutes pratiques et du fait ; et, dans les cas d'un tel fait, qui peut nier qu'il ne faille suivre la voie la plus sûre, comme le disent les pontifes? Du reste, une fois qu'on a établi que la loi pour obliger doit être promulguée, et que, tant que la loi n'est pas certaine, il n'y a point promulgation de la loi, mais promulgation du doute sur la question s'il y a loi ou non ; cela posé, dis-je, comment pouvait-il être entendu par les canons que cette maxime (savoir que dans les doutes il faut choisir la voie la plus sûre) était elle-même une loi générale pour tous les cas où on doute si la loi est ou n'est pas? Mais, pour en finir avec nos adversaires, nous leur demanderons : Cette proposition, que la maxime des canons est une loi générale pour toutes les questions spéculatives, est-elle elle-même une doctrine certaine? Non ; car nous avons déjà vu combien d'auteurs la contredisent. Donc elle est une simple opinion, et tellement combattue, que, selon moi, elle est improbable ou au moins très douteuse, et, par conséquent, une telle loi supposée par nos adversaires est au moins douteuse, et, comme telle, n'oblige pas.

XXVI. Mais si pourtant l'opinion qui tient pour la loi se trouve vraie devant Dieu, alors, diront-ils, suivre l'opinion contraire, c'est violer la loi et agir contre la volonté divine. Non, non! ce n'est ni violer la loi, ni agir contre la volonté de Dieu. On n'offense pas la loi, parce qu'une telle loi douteuse n'est point loi; au moins (comme nous l'avons si souvent fait observer) n'est point loi obligatoire : ce qu'on blesse seulement c'est l'opinion de celui qui croit qu'il y a loi, mais non la loi elle-même. On n'agit pas non plus dans un tel cas contre la volonté divine, parce que (selon le docteur angélique, avec tous les théologiens) nous sommes tenus de nous conformer à la volonté formelle de Dieu, non à sa volonté matérielle. Voici les paroles de S. Thomas : «Voluntas igitur humana tenetur con» formari divinæ voluntati formaliter sed non materia» liter. » (1. 2. q. 9. a. 10.) Que faut-il entendre par volonté formelle? C'est celle par laquelle Dieu veut que l'homme veuille ce que Dieu lui-même lui commande. Ainsi l'homme n'est point tenu de vouloir tout ce que Dieu veut; mais seulement ce que Dieu veut que l'homme veuille, dès que cela lui est manifesté par les divins préceptes. Voici comme parle le même saint docteur : « Et si non teneatur » homo velle, quod Deus vult, semper tamen te» netur velle quod Deus vult eum velle et homini » præcipue innotescit per præcepta divina. » (2. 2. q. 104. a. 4. ad. 3.) Et, avant saint Thomas, saint Anselme avait dit : « Non semper debemus » velle quod Deus vult, sed quod Deus vult nos » velle debere.» (Lib. de simil., cap. 159.) Je voudrais bien que nos adversaires me résolussent ces quelques petits arguments, que je viens de leur pré-

senter, et je serai prompt à me dédire; mais pour cela, et n'admettant que des raisons solides et point de vains mots, il faudrait démontrer l'erreur de toute la doctrine de saint Thomas à ce sujet, que je viens de rapporter, et qui est par trop claire. Du reste, plus j'ai jusqu'ici lu, pesé, examiné les doctrines contraires à celle de l'opinion également probable, et plus, au lieu de me persuader, ces doctrines m'ont confirmé dans la mienne. Je dis *mienne*, parce que c'est celle que je tiens et qui me paraît évidente; car, d'autre part, elle appartient à une foule d'autres auteurs anciens et modernes (comme je l'ai dit dans ma Dissertation), tous plus doctes et plus éclairés que moi.

---

# CHAPITRE II.

## DES LOIS.

### PREMIER POINT.

#### De la nature des lois.

I. On définit la loi : *recta agendorum ratio*, la droite raison des actions humaines. Elle se divise en éternelle, naturelle, et positive. La loi *éternelle*, selon saint Augustin, est la raison elle-même qui veut que toutes choses soient bien ordonnées. La *naturelle* est celle qui se manifeste à l'homme par les lumières de la nature, et c'est à elle qu'appartiennent tous les préceptes du Décalogue. La loi *positive* enfin

est celle qui est imposée par Dieu ou par les hommes. La loi positive *divine* contient tous les préceptes cérémoniaires et judiciaires de l'Ancien Testament qui ont cessé d'être en vigueur par la mort de Jésus-Christ; puis tous les préceptes du Nouveau Testament qui à présent regardent les sacrements. La loi positive *humaine* se subdivise en droit des gens, ecclésiastique et civil. La loi *des gens*, qui a été établie du commun consentement des nations, comme, par exemple, celle-ci: que les biens qui n'ont pas de maître sont au premier occupant. La loi *ecclésiastique* est celle que l'Eglise a faite pour le gouvernement spirituel des fidèles; elle est comprise dans les Décrétales, dans la sixième des Décrétales, les Clémentines, les Extravagantes, et toutes les bulles des souverains pontifes; quant aux canons du décret de Gratien, ils n'ont point autrement d'autorité que celle qu'ils tirent de leur propre mérite. La loi *civile* est celle que rendent les princes pour le gouvernement temporel de leurs peuples; elle est comprise dans le Digeste, les Codes, les Institutes, l'Authentique et les Novelles.

II. La loi, pour être obligatoire, doit avoir les qualités suivantes: elle doit être *juste; utile* au bien public, faite dans la vue d'obliger; *manifeste*, c'est-à-dire non obscure ou ambiguë; *moralement possible*, c'est-à-dire pas trop difficile à observer; de plus, elle doit être *promulguée*, comme je l'ai expliqué tout au long ci-dessus, chap. 1, n. 20, parce que, comme enseigne saint Thomas (1. 2. q. 90, a. 4), la loi étant une règle par laquelle doit se régler tout le commun des hommes, elle ne peut être communément observée si elle n'est point ma-

nifeste pour la généralité, ou au moins pour la grande majorité. (Voyez *Instr.*, chap. II, n. 1, *ad.* 5.)

III. On demande 1° si les lois, pour être obligatoires, doivent être promulguées dans chaque province. Je réponds que cela se doit pour les décrets des empereurs et des princes sujets de l'empire; mais que pour les lois des pontifes et des princes non sujets de l'empire, il suffit qu'elles soient promulguées dans leurs cours. (*Instr.* chap. II, n. 7.) On demande 2° dans quel délai, après la promulgation, la loi oblige-t-elle. Pour les lois de l'empire, il a été réglé qu'il fallait deux mois, et nous disons probablement d'accord avec Soto, Sylvestre, Salmatice. et autres, que le même délai doit courir pour les autres lois. (*Instr.* n. 8.) On demande 3° si la loi pour obliger doit être acceptée par le peuple. Il est certain que c'est pécher que de refuser sans juste cause d'exécuter une loi promulguée, comme on le voit par la propos. 28, condamnée par Alexandre VII. Mais il y a doute si la loi non encore acceptée oblige par elle-même. Et nous disons que oui, que la loi soit ecclésiastique ou civile. (*Instr.* n. 9 et 10.) Excepté 1° que la loi n'ait point été acceptée pendant dix ans; 2° si la plus nombreuse et la plus saine partie du peuple ne l'a pas acceptée, parce que, bien que les premiers aient péché en refusant d'accepter la loi et pèchent encore, les autres cependant ne sont point tenus de l'observer tant que le prince n'y force pas; 3° quand il existe de telles circonstances, qu'il est présumable que si le prince les eût connues, il n'aurait point fait la loi. (*Instr.* n. 12 à 13.)

## DEUXIÈME POINT.

### De la force obligatoire des lois.

IV. Il faut distinguer les lois en lois préceptives, lois pénales, et mixtes. Les *réglementaires* obligent jusqu'à la seule faute, les *pénales* jusqu'à la seule peine, et les *mixtes* tant à la peine qu'à la faute; c'est là la vraie doctrine. (*Instr.* ch. II, n. 16.) Il faute d'abord remarquer plusieurs choses touchant les lois préceptives, et ensuite concernant les lois pénales. Et premièrement, sur les lois préceptives, il faut noter que quand la matière est légère, la loi ne peut entraîner de faute grave, si le but lui-même n'est point grave et si la transgression de la loi n'est pas rendue grave par le scandale, ou par le dommage commun, ou par le mépris de la loi; mépris qui est marqué quand quelqu'un transgresse la loi, non pas seulement par négligence ou par passion, mais parce qu'il ne veut pas s'y soumettre, comme on verra au chap. III, n. 3. En outre, observez que la loi oblige jusqu'à faute grave 1° quand la matière est grave; 2° quand elle est communément réputée comme telle; 3° quand les termes ont cette signification, par exemple : *En vertu de la sainte obédience* ou de semblables; 4° quand une peine grave y est attachée ou la censure d'une doctrine. (*Instr.* ch. II, n. 14 et 15.)

V. On doute, 1° si la loi humaine peut commander des actes intérieurs. La réponse est qu'elle le peut, non directement, mais indirectement, quand l'acte interne accompagne l'acte extérieur; par exemple, l'Église, en commandant la confession annuelle, commande aussi le repentir et le bon propos sans lesquels cette confession ne saurait

être bonne. On doute ; 2° si la loi humaine oblige avec un grand dam ou préjudice. Je réponds que non, avec la généralité des docteurs, à moins que l'observation de la loi n'importe au bien commun, ou bien que sa transgression ne se tournât en mépris de l'Église. (*Instr.*, ch. II, n. 17 et 18.) On doute ; 3 si la loi humaine peut lever l'obligation naturelle, comme sont les lois qui annulent les testaments ou les contrats faits selon toutes les formes voulues. (Voy. ce que j'en dis, *Ibid.* au n. 19.) On demande ; 4° si l'on est obligé de lever les empêchements prochains qui s'opposent à l'exécution de la loi ? Et l'on répond qu'oui ; quand ce motif n'est pas capable d'exempter de la loi, mais seulement d'excuser. Ainsi celui-là pèche qui, sans juste cause, se livre à une fatigue qui, par suite, l'excuse du jeûne. Il en est autrement si le motif met en dehors de la loi, comme si on n'est plus au lieu où il est ordonné d'entendre la messe. (*Ibid.*, n. 20 et 21.)

VI. On doute ; 5° si nous sommes tenus d'observer la loi quand la loi est douteuse, ou du moins quand il est douteux que la loi oblige ? La réponse est que non ; 1° quand on doute si la loi existe ou non et que le doute persiste après toute diligence faite pour le lever, comme il est prouvé au ch. I, depuis le n. 20 ; 2° Quand on doute si le cas occurrent est compris dans la loi ou du moins si la loi a commencé d'être obligatoire, comme dans le doute sur sa promulgation. D'un autre côté, la loi doit être observée 1° quand on doute si elle a ou non été reçue, et cela par la règle posée au ch. I, n. 13, que ce qui doit être fait est présumée l'être ; 2° quand on doute si le supérieur est légitime ou

s'il excède son pouvoir, parce qu'étant en possession de sa juridiction la présomption est pour lui; 3° quand on doute si la chose commandée est licite ou illicite, ou seulement si la loi est juste ou injuste, et cela par la même raison de la possession en faveur du supérieur, excepté (disent les docteurs) si la loi portait dommage, ou du moins fût d'une dureté extrême pour les sujets. Enfin dans les doutes sur le précepte ou le conseil, la peine, la faute, ou la faute grave ou légère, il faut se décider pour l'opinion la moins rigoureuse. (Voyez *Instr.*, ch. II, n. 22 et 23.)

VII. Secondement. Quant aux lois *pénales*, il faut observer que si la peine est privative de quelque droit déjà acquis, comme serait la peine d'être privé du droit de présenter à un bénéfice ou celle d'y renoncer, en sorte que le coupable doive lui-même exécuter extérieurement la peine, en ce cas pour y être tenu il faut une sentence de *condamnation* prononcée par le juge, ou au moins une sentence qui *déclare la culpabilité*. Quand la loi est inhabilitante, c'est-à-dire privative d'un droit à échoir dans l'avenir, alors la peine est encourue avant toute sentence, pourvu (disent les docteurs) que le coupable ne soit pas forcé de subir cette peine avec infamie pour lui, comme serait la peine d'être privé de voix active et passive. Mais quant aux empêchements du mariage, irrégularité et censure, tout cela s'encourt évidemment avant la sentence, comme il est prouvé par le canon *Non dubium, de sent. excomm.*, et par le c. *Significasti de hom.* (Voy. *Instr.*, ch. II, n. 24 et 25.)

VIII. On demande si la conscience est obligée par les lois pénales qui sont fondées sur une fausse

présomption. Il faut ici distinguer si la présomption est fausse touchant le *fait;* par exemple, s'il est faussement établi en justice que mon cheval a causé un dommage et que le juge me condamne à la peine; en ce cas, je suis sans doute tenu d'exécuter la sentence pour éviter le scandale; néanmoins, je peux ensuite, en secret, me refaire de ce que j'ai payé. La même chose peut se dire de l'héritier qui, à défaut d'inventaire, est condamné à payer un créancier du défunt lorsque la masse des dettes surpasse l'héritage. Au contraire, si la présomption est fausse par rapport au *droit*, par exemple, si mon cheval a réellement causé du dommage, mais sans qu'il y ait de ma faute, et qu'ainsi la présomption de la faute soit fausse, alors après la sentence je suis tenu de payer la peine et ne puis la compenser, parce que le but réel de la loi n'est pas seulement de punir la faute, mais de rendre chacun attentif à éviter le dommage d'autrui. (*Instr.*, ch. II, n. 26.) On demande en outre, si les peines portées aux contrats doivent être acquittées avant condamnation. (Voy. pour et contre *ibid.*, n. 27.)

IX. Pour ce qui regarde le mode suivant lequel les lois doivent être exécutées, remarquez 1° que pour satisfaire au précepte, il n'est pas besoin de la charité; en sorte que les fidèles en état de péché, bien qu'ils ne puissent mériter, en accomplissant leurs vœux, ou la pénitence imposée par le confesseur, ou les préceptes de la messe, du jeûne et de l'office divin, néanmoins, ils satisfont en les accomplissant, puisque la fin du précepte n'est jamais au-dessous du précepte, comme disent communément les docteurs avec saint Thomas (1, 2, q. 100, a 9 et 10; *ibid.*, n. 28.)

X. Remarquez 2° que pour accomplir le précepte, il est sans doute requis d'avoir l'intention de faire ce qui est ordonné; mais non pas précisément l'intention de satisfaire au précepte. En sorte que celui qui a ouï la messe un jour de fête avec intention de l'entendre; mais sans penser que ce soit un jour de fête, satisfait pleinement au précepte, même alors qu'il aurait l'intention opposée de ne pas y satisfaire, parce que cette satisfaction ne dépend pas de la volonté privée, mais de celle de l'Église, et qu'ainsi celui qui satisfait en entendant la messe ne peut pas ne pas satisfaire. Il en serait autrement s'il s'agissait d'un vœu ou d'une pénitence à accomplir, et que, remettant à le faire, on refusât positivement de satisfaire à l'obligation, parce qu'ici la satisfaction dépendant entièrement de la volonté propre, il n'a pas réellement satisfait. Je dis si l'on refusait positivement de satisfaire, parce que si on oubliait le vœu ou la pénitence, le fait n'en serait pas moins une satisfaction, parce que chacun entend toujours satisfaire d'abord aux choses d'obligation et puis à celles de dévotion. (*Instr.*, ch. II, n. 29.)

XI. Remarquez 3° que dans le même temps on peut satisfaire à plusieurs préceptes. Par exemple, un diacre, en entendant la messe de précepte, peut réciter l'office. Bien plus, par le même acte, on peut satisfaire à deux obligations différentes, mais qui ont le même motif; par exemple, si un jour de fête obligée tombe le dimanche, il suffit d'entendre une seule messe. De même, celui qui est en même temps prêtre et bénéficiaire peut ne réciter qu'un office. C'est autre chose si les deux devoirs ont des motifs différents; par exemple, si l'on est tenu d'ouïr la

messe un jour de fête ou de dire l'office par vœu ou par pénitence. D'où il suit que si quelqu'un est tenu à une observance par deux obligations de motifs divers, par exemple à jeûner tel jour parce que c'est vigile et à cause d'un vœu fait, ne pas jeûner c'est commettre deux péchés, l'un contre l'Église, et l'autre contre le vœu. Ainsi, celui qui tuerait un prêtre pècherait à la fois contre la justice et contre la religion; car l'Eglise, par motif de religion, a prohibé toute offense envers ses ministres. Ibid., n. 35 et 36.

## TROISIÈME POINT.

### De ceux qui peuvent faire les lois.

XII. Les lois civiles ne peuvent être faites que par les princes qui ne reconnaissent pas de supérieur; elles obligent en conscience toutes les fois que le droit canonique n'y déroge pas, comme je l'ai prouvé dans mon grand ouvrage de morale, lib. I, n. 106, in fin. Quant aux lois de l'Eglise, elles peuvent être rendues par le pape ou par les conciles généraux assemblés et confirmés par lui. Elles peuvent être encore faites par les conciles nationaux et provinciaux. Les évêques peuvent aussi faire des règlements pour leurs diocèses, mais avec le conseil de leurs prêtres, chap. *Quanto*, *de iis quæ fiunt a prælat.* Quelques auteurs tiennent que l'évêque peut, dans son diocèse, faire tout ce que fait le pape à l'égard de l'Eglise entière; mais cela n'est point suffisamment établi, et le P. Suarez (traitant de la dispense, 3e part. dist. 7, sect. 4, n. 5), admet à peine ce pouvoir pour les choses à l'égard desquelles il est moralement nécessaire que l'évêque ait la fa-

culté de dispenser pour le bon gouvernement de son Eglise. Voyez Instr. chap. II, n. 35.

XIII. De plus, les déclarations de la sainte Congrégation obligent comme lois, quand elles sont rendues, *consulto pontifice*, comme le prescrit Sixte V, dans sa bulle 74, pourvu qu'elles soient suffisamment promulguées par toute l'Eglise, *de mandato pontificis*, attendu que toutes les déclarations, même celles du pape (comme je l'ai prouvé dans l'Instruction, n. 73 et 74), n'étant point faites par le législateur propre, sont lois nouvelles et requièrent promulgation. Pour ce qui est des décisions de la Rote romaine et des règles de la chancellerie, voyez Instr., chap. II, n. 34 et 35.

## QUATRIÈME POINT.

### De ceux qui sont soumis au lois ecclésiastiques.

XIV. Les enfants y sont tenus dès l'âge de raison. Voyez Instr., ch. II, n. 36 et 37. Sur la question de savoir si les législateurs sont tenus à observer leurs propres lois, voyez Instr., n. 38.

XV. Les voyageurs ne sont point tenus aux lois de leur patrie tandis qu'ils en sont éloignés ou résident en un lieu qui en est exempt. Mais ils sont soumis aux lois du pays où ils se trouvent, toutes les fois qu'ils y ont constitué domicile ou quasi-domicile, lequel s'établit par l'habitation pendant la majeure partie ou au moins une notable partie de l'année. Du reste, le vrai domicile s'établit par un séjour de dix ans dans un pays, avec esprit de permanence indéfinie, ou encore en habitant pendant un temps notable un lieu où on a transporté la majeure partie

de ses biens, ou en achetant une maison pour l'habiter, ou enfin en déclarant expressément son intention d'y habiter toujours. Instr., chap. II, n. 39 et 40. Sur la question si un voyageur est tenu aux lois du lieu où il séjourne peu de temps, et si l'évêque peut le dispenser de vœux, sermons, jeûnes, voyez Instr., n. 41 et 42.

## CINQUIÈME POINT.

Des causes qui excusent de l'observance des préceptes.

XVI. 1° L'ignorance invincible excuse, mais non celle qui ne l'est pas; et celle-ci a lieu quand l'homme doit et peut connaître le précepte, qu'il sait l'obligation de cette connaissance, et que néanmoins il passe outre. (Voyez Instr., ch. II, n. 3; et plus au long au chap. VIII, n. 8, vers. On demande 5°.) On pose la question si on peut admettre l'ignorance invincible à l'égard des préceptes naturels; et on répond que non pour ce qui est des premiers principes de la loi naturelle, comme d'honorer Dieu, ou de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. On ne l'admet pas non plus contre les conséquences prochaines de ces premiers principes, telles que sont les préceptes du Décalogue; mais d'autre part, on l'admet contre les conséquences éloignées, comme l'enseignent unanimement saint Antonin, saint Bonaventure, Maldonat, le cardinal Gotti, Wigandt et beaucoup d'autres avec saint Thomas, qui le déclare expressément, 1. 2. q. 76. a. 3, et avec le P. Gonet, lequel avec raison appelle improbable l'opinion de ceux qui disent que l'ignorance invincible n'est admise

contre aucune des choses qui sont de la loi naturelle. Voyez Instr., chap. I, n. 5.

XVII. 2° *La crainte*. Mais il faut distinguer ici les préceptes positifs des préceptes naturels. Pour les positifs, même divins, la crainte d'un grave dommage excuse, pourvu que l'observance du précepte ne soit point nécessaire pour éviter le scandale ou le mépris de l'Église. Mais la crainte n'excuse jamais des préceptes naturels; observant cependant que dans certains cas, d'après les diverses circonstances, la crainte du dommage n'excuse pas, mais le précepte cesse; comme, par exemple, le précepte de ne pas voler cesse dans une absolue nécessité, et celui de ne pas tuer dans le cas de légitime défense, et ainsi des autres. (*Instr.* chap. II, n. 94.)

XVIII. 3° *L'importance* de l'observation du précepte. On demande si dans l'impossibilité d'accomplir entièrement le précepte, on doit observer la partie qui se peut accomplir. On doit faire cette distinction: si le précepte peut se diviser, de sorte que dans la partie possible se trouve le but du précepte; alors, à défaut du tout, cette partie doit être remplie; par exemple, si vous ne pouvez dire tout l'office, il faut en réciter tout ce que vous pourrez, comme on le voit par la propos. 54, condamnée par Innocent XI. Que si la partie possible ne renferme pas le but du précepte, c'est différent; ainsi celui qui a fait le vœu d'aller à Rome, s'il ne peut faire tout le voyage, n'est point tenu de le commencer. (*Ibid.* n. 45.)

## SIXIÈME POINT.

### De la dispense.

XIX. La dispense excuse de la loi quand il y a un juste motif de dispenser; autrement la dispense est nulle si elle est accordée par un prélat inférieur; elle vaut au contraire si c'est un prélat supérieur qui la donne, mais alors le dispensé pèche au moins véniellement. (*Instr.* n. 46.) Remarquez 1° que la dispense est nulle si dans la demande qui en est faite, on ne dit pas tout ce qu'exige le style de la cour romaine, ou si l'on expose un motif faux; il est entendu un motif direct au fond, non un accessoire et simplement corroborant. Du reste, dans le doute, si le motif a été principal ou accessoire, la dispense vaut. (*Ibid.* chap. II, n. 47.) 2° Que la dispense présumée *de præsenti* est bonne, comme quand le supérieur voit que quelqu'un n'observe pas la loi et se tait, pouvant facilement le reprendre; mais il en est autrement de la dispense présumée *de futuro*, comme quand le sujet présume qu'il l'obtiendrait s'il la demandait? (*Ibid.* n. 49.) 3° Que quand un prélat inférieur dispense sans juste cause, la dispense ne vaut pas, quand bien même il aurait connu que la cause n'était point juste. Au contraire, la dispense vaudrait si la cause était juste, quand le prélat l'aurait jugée insuffisante. (*Ibid.* n. 53.)

XX. Pour comprendre ensuite qui peut dispenser, il faut distinguer le pouvoir ordinaire du délégué. Par pouvoir *ordinaire*, le pape peut dispenser de toutes les lois canoniques et même des préceptes divins, mais de ceux seulement où le droit divin naît de la volonté humaine, et ainsi il peut dispen-

ser des vœux, des serments. Mais quant aux préceptes divins qui dépendent absolument de la volonté divine, il n'en peut dispenser, seulement le pape peut déclarer que dans tel cas particulier le précepte n'oblige pas. (*Instr.* n. 55 et 56.) Les évêques aussi peuvent, de pouvoir ordinaire, dispenser des jeûnes, de l'observance des fêtes, de l'abstinence des viandes et autres choses semblables qui arrivent ordinairement. Ils peuvent aussi dispenser des serments et des vœux non réservés, quand la nécessité est imminente et le recours au pape difficile; et dans un pareil cas même ils peuvent dispenser de l'irrégularité et des empêchements dirimants du mariage. De plus, ils dispensent des lois pontificales où se trouve la clause *Donec dispensetur*, ou au moins quand il y a juste doute si la dispense du pape est ou non nécessaire. (*Instr.* chap. II, n. 57 et 58.) Beaucoup d'auteurs accordent aux évêques le pouvoir de dispenser de tous les canons dont la dispense n'est pas expressément réservée au pape. J'ai pendant un temps tenu cette opinion pour probable, mais depuis je l'ai rejetée. (*Ibid.* n. 58.) Les curés aussi ont le pouvoir de dispenser leurs paroissiens, mais seulement du jeûne et de la défense du travail les jours de fête. (*Ibid.* n. 59.)

XXI. Quant au pouvoir *délégué* de dispenser, il faut remarquer 1° que qui a l'ordinaire (c'est-à-dire le pouvoir annexé à l'office, comme les évêques), peut le déléguer à un autre; 2° que par la mort du délégant le pouvoir délégué s'éteint, quand la délégation est faite sous forme de *commission* pour quelque cas particulier et que la chose est encore entière. Il en est autrement si la délégation est faite en mode de grâce, car alors elle s'interprète large-

ment et ne cesse pas par la mort du délégant. (Voyez *Instr.* chap. II, n. 61); 3° que le délégataire ne peut pas subdéléguer s'il n'en a reçu expressément la faculté. Pour la question si le délégué du pape ou délégué *ad universitatem causarum* peut subdéléguer, il faut voir ce que nous avons dit dans notre grand ouvrage, liv. VI, n. 566, ver. *generaliter*; 4° que qui peut dispenser les autres peut également (pour juste cause) se dispenser lui-même, comme l'enseignent communément les docteurs avec saint Thomas, 2. 2. q. 185, a. 8, *in fine*

XXII. La dispense peut finir de plusieurs manières. 1° Elle finit par la *cessation* de la cause finale, pourvu que celle-ci disparaisse entièrement : pourvu encore qu'à la dispense n'ait pas été jointe quelque commutation de charge imposée, et enfin que la dispense a été concédée sous la condition au moins tacite, *si la cause dure*. 2° La dispense cesse par la *révocation* de celui qui l'a accordée. Quant à savoir si elle cesse par sa mort, on répond : non, quand elle est donnée en mode de *grâce* (comme je viens de le dire), ou quand elle est donnée en termes absolus, ou avec cette formule : *donec revocetur*, ou seulement *ad arbitrium episcopi*. Mais elle cesse si elle a été donnée, *donec nobis placuerit*, ou *ad arbitrium nostrum*. 3° La dispense prend fin par la *renonciation du dispensé*, pourvu que cette renonciation soit acceptée du dispensant. (*Instr.*, n. 66, 67 et 68.)

## SEPTIÈME POINT.

De la cessation, interprétation et extension de la loi.

XXIII. Premièrement. Quant à la *cessation*, il est certain que la force obligatoire de la loi cesse, quand

sa fin adéquate a cessé généralement, c'est-à-dire toute cette fin, parce qu'alors la loi est devenue inutile. (V. saint Thomas, 12, q. 105, a. 4 *ad* 3.) Cette question s'agite entre les docteurs, savoir si la loi cesse, sa fin cessant en particulier; si elle cesse *contrarie* (c'est-à-dire si la loi devient nuisible dans un cas particulier); alors selon la doctrine commune la loi n'oblige pas; si enfin, elle cesse seulement *privative* (c'est-à-dire si la loi devient inutile pour une personne particulière), plusieurs docteurs l'affirment; mais pour moi j'adhère préférablement à l'opinion opposée du même saint Thomas (22, q. 153 a 2, *et in fin.*), et qui est plus générale; la raison en est que, touchant le particulier, on court plutôt le danger de l'hallucination. Pour ce qui est de la lecture des livres défendus, elle est certainement illicite pour tous, bien que telle personne puisse regarder comme certain qu'elle ne saurait lui être nuisible, parce que dans une telle prohition la fin adéquate n'a point cessé. (*Instr.* ch. 11, n. 69 et 70.)

XXIV. Secondement. Pour l'interprétation elle est de trois sortes: authentique, usuelle et doctrinale. L'*authentique* vient du législateur lui-même, ou au moins de son successeur ou supérieur; l'*usuelle* est celle que l'usage consacre; la *doctrinale* est donnée par les docteurs; celle-ci n'est autre chose qu'une déclaration de l'esprit du législateur, étant en outre permis à chacun d'interpréter les lois selon le sens communément reçu par les docteurs, et selon les règles que j'assigne dans l'*Instr.* ch. 11, n. 75 et 76. Remarquez en outre ici que les déclarations que fait le pape sont des véritables lois et n'ont pas besoin de promulgation, alors qu'elles sont faites

par le pontife lui-même qui a fait la loi; autrement la promulgation serait nécessaire si ces déclarations émanaient de ses successeurs. (*Instr.* n. 72 à 74.)

XXV. Troisièmement. Quant à l'extension, laquelle est une présomption de l'intention du législateur de ne pas tenir la loi obligatoire, elle a lieu quand la loi, dans quelque cas, devient nuisible ou par trop lourde. (*Instr.* n. 77.) Pour ce qui est de savoir si la loi peut s'étendre d'un cas à un autre; nous disons que oui, lorsque le même motif existe, et existe tel que si la loi ne s'étendait pas au cas, le législateur pourrait être taxé d'injustice ou d'imprudence : pour cette raison la loi est alors obligatoire. Et cela arrive 1° entre les *corrélatifs*, comme de l'époux à l'épouse; 2° entre choses de même nature, *équiparables*, telles que l'élection et la présentation à un bénéfice; 3° entre les *connexes*, comme diacre et sous-diacre; 4° entre les *contenus*, comme le codicille et le testament, ou comme la chair est défendue à qui les œufs le sont. Hors de là la loi ne s'étend point. (*Instr.* n. 78.)

## HUITIÈME POINT.

### De la coutume.

XXVI. La coutume pour faire loi requiert trois conditions : 1° qu'elle soit introduite par la communauté ou au moins par la majeure partie; 2° que le prince y donne son consentement, au moins tacite; 3° qu'il y ait légitime prescription. Et quant à la prescription, trois choses sont requises pour qu'elle soit légitime : 1° un *long temps*, au moins dix ans; 2° un *temps continu* qui n'ait pas été interrompu par quelque acte contraire; 3° des *actes ré-*

*pétés* et faits librement. Dans le doute, si la coutume oblige sous faute grave ou légère, on doit tenir qu'elle oblige sous faute grave, quand elle est de grand poids elle-même et qu'elle a été consacrée par de longues années, telle que la coutume des religieuses de réciter l'office, et celle qu'on observe en plusieurs lieux de s'abstenir de laitage aux jours de vigile. (*Instr.* ch. II, n. 79.)

XXVII. La coutume qui abroge la loi, appelée proprement désuétude, requiert deux choses: 1° qu'elle soit raisonnable; 2° qu'elle ait prescrit dans l'idée d'abolir la loi. Que si dans la loi se trouve la formule *non obstante quacumque consuetudine*, une telle clause s'entend des coutumes passées, non de celles à venir, et si dans la loi sont réprouvées même les coutumes futures, cela s'entend de celles qui seraient contraires à la loi naturelle ou à la loi divine positive. (*Instr.* ch. II, n. 80, 81 et suiv.)

---

# CHAPITRE III.

## DES PÉCHÉS.

---

### PREMIER POINT.

Des péchés en général.

I. Le péché est défini par saint Thomas : *dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.* Pour constituer le péché mortel formel, il faut trois

choses : la perception, le consentement et la gravité de la matière. Et d'abord quant à la perception, afin que le péché soit mortel, il faut que la connaissance en soit pleine, comme l'enseignent les docteurs et saint Thomas qui dit : « Potest quod est mortale » esse veniale propter imperfectionem actus moralis, » cum non sit deliberatus sed subditus. » (1, 2, q. 88 à 6.) On doit noter cependant que pour encourir la faute grave, il n'est pas nécessaire que cette perception soi tactuelle, il suffit qu'elle soit virtuelle, comme quand l'ignorance de la malice de l'acte est en quelque sorte volontaire, soit par notre négligence ou par passion, ou par mauvaise habitude contractée, bien qu'averti dans le principe, ou enfin par une légèreté d'action volontaire. Mais pour pécher mortellement il faut toujours être actuellement éclairé sur la malice de l'acte, ou sur le danger de pécher, ou au moins sur le devoir de s'enquérir de ce danger, ou au moins qu'on l'ait aperçu au commencement quand on adopta la cause de l'acte mauvais subséquent, comme cela est prouvé dans l'Instruction, dernière édition, au ch. III, n. 25, ou dans l'édition précédente de 1761, au ch. VIII, n. 8, vers. *On demande*, etc.

II. En second lieu, pour que le péché soit mortel, il faut le consentement parfait de la volonté, comme le disent Contenson, Genet, le cardinal Gotti, Tournely, Wigandt, Concina, et autres avec saint Thomas, lequel (in 4. sent. dist. 9. q. 1. a. 4. q. 1) enseigne que l'acte dépravé est mortel alors qu'il est commis *cum deliberato consensu*. Mais je fais observer : 1° que ce consentement peut être donné ou directement ou indirectement en cause, c'est-à-dire en posant une cause mauvaise, en prévoyant (au moins

confusément ) les maux qui peuvent s'ensuivre ; 2° que si on n'est ni consentant ni résistant à la tentation, communément parlant, on ne pèche pas mortellement ; mais cela n'arrive pas dans la tentation des plaisirs de la chair, parce qu'on est tenu positivement de lui résister ; parce que cette espèce de tentation, lorsqu'elle est forte et qu'on ne lui résiste pas, entraîne très facilement le consentement de la volonté. Et le meilleur moyen pour résister en ce cas, c'est de recourir à l'aide de Dieu. Voyez Instr., ch. III, n. 26 à 32.

III. 3° Le péché pour être mortel requiert la gravité de la matière. Mais ici il faut observer plusieurs choses : 1° que la gravité existe toujours dans les choses dont la petitesse ne diminue rien à la malice du péché, comme il arrive dans l'apostasie, l'impureté, la simonie et le parjure ; 2° que plusieurs petites matières réunies peuvent en former une grave quand elles s'unissent moralement, comme les petits larcins, les faibles infractions au jeûne, les omissions légères en récitant l'office ; 3° que la faute vénielle peut devenir mortelle de cinq manières ; 1° par *fin ultérieure ;* par exemple, si quelqu'un tend par quelque parole obscène à entraîner autrui en faute grave ; 2° par *fin extrême*, c'est-à-dire quand on commet une faute vénielle avec un tel entraînement de passion qu'on l'eût commise fût-elle mortelle ; 3° par *mépris formel*, quand on transgresse la loi, parce qu'elle est loi ou qu'elle a été imposée par le supérieur ; du reste, les transgressions, bien que répétées (contre l'opinion de quelques uns), ne constituent pas le mépris, comme dit saint Thomas : « Non peccat ex contemptu, » etiamsi peccatum iteret. » (2. 2. qu. 18. a. 9. a. 3) ; 4° à cause du *scandale* des faibles ; 5° à raison du

*danger;* cela s'entend du danger prochain de tomber en faute grave, et auquel on s'expose sans juste cause; car par la juste cause, le danger est réputé éloigné, comme il arrive au chirurgien obligé de soigner les femmes. Tels sont les cinq modes par lesquels une faute vénielle devient mortelle. D'un autre côté, la faute mortelle devient vénielle de trois façons, savoir: ou parce qu'on n'a pas eu une pleine perception, comme il arrive à celui qui n'est pas bien réveillé, ou qui se trouve fortement distrait, ou qui souffre quelque trouble imprévu, en sorte qu'il n'agit pas avec une pleine connaissance; ou parce que le consentement n'est pas parfait et délibéré, ou enfin parce que la matière est légère en soi.

## DEUXIÈME POINT.

Des péchés en particulier; du péché de désir, de complaisance, et de délectation passionnée.

IV. Le péché de *désir* regarde l'avenir; c'est le désir de faire une action mauvaise. Le péché de *complaisance* regarde le temps passé; c'est de se complaire dans le souvenir du mal qu'on a fait. Enfin le péché de *délectation passionnee* regarde le présent; il consiste à se figurer présent l'acte du péché et à se plaire à cette idée comme à l'acte lui-même.

V. Cela posé, on remarquera: 1° que le désir et la complaisance comprennent toutes les nuances du mal que pouvait offrir l'objet du péché; et ainsi, si quelqu'un s'est vanté d'avoir péché avec une femme mariée, il doit expliquer qu'elle était mariée, parce

que, outre le mal de la jactance à l'égard du péché, il y a la complaisance de l'adultère commis, et ordinairement encore le péché de scandale. Dans le cas de délectation passionnée, doit-on aussi expliquer les circonstances de l'objet qui en changent la nature? Il en est qui répondent que non; nous, nous disons qu'il le faut à cause du danger prochain que la délectation ne soit accompagnée du désir de l'objet même du péché.

VI. Remarquez 2° que (quoi qu'en disent certains auteurs), un fiancé pèche s'il se délecte à l'idée de sa cohabitation future avec sa fiancée, comme si elle avait actuellement lieu. Bien qu'il lui soit permis de désirer cette cohabitation pour le temps où sa fiancée sera sa femme, c'est pourtant une chose très périlleuse, surtout s'il y arrête sa pensée. Quant à savoir si le mari peut goûter la délectation de l'approche passée ou future de sa femme, voyez l'*Instruction*, ch. III, n. 37.

VII. Remarquez 3° la proposition 12, condamnée par Innocent XI, laquelle portait : « Licitum est » filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrie- » tate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex » hereditate consecutas. » Ainsi, bien qu'il soit permis de se réjouir de l'effet qui est l'héritage, il ne l'est pas de se réjouir de la cause qui est la mort de son père. (*Instr.*, n. 38.) De même aussi, il est illicite de désirer le mal du prochain pour quelque utilité propre temporelle, comme il est dit aux propositions 13 et 14, condamnées par Innocent XI. D'autre part, il est licite de désirer le mal temporel du prochain en vue de son bien spirituel et pour réparer ou prévenir le dommage de l'innocent, de la communauté ou de l'Église, comme l'enseigne

saint Thomas : « Potest aliquis ( salva caritate ) op-
» tare malum temporale alicui, et gaudere, in quan-
» tum est impedimentum malorum alterius, vel com-
» munitatis, vel Ecclesiæ. » (In. 3, sent. dist. 30, q.1, a 1 ad 4.) En sorte qu'il est permis de se complaire à l'idée ou de former le désir de la maladie ou même de la mort de l'impie, afin de voir cesser le scandale des autres. Sur la question s'il est permis de se désirer à soi-même la mort pour finir une vie pleine de tourments, voyez l'*Instr.*, ch. III, n. 39, et voyez encore *ibid.* du n. 33 au 40.

## TROISIÈME POINT.

### De la distinction des péchés eu égard à leur espèce et à leur nombre.

VIII. Quant à l'espèce, la distinction spécifique des péchés se tire de deux sources, savoir 1° de leur *opposition à diverses vertus* particulières, comme l'adultère qui est opposé à la chasteté et à la justice; 2° de leur *difformité diverse par rapport à la vertu elle-même;* comme seraient le parjure et le blasphème qui tous deux outragent la religion même, mais en diverses façons. ( *Instr.*, ch. III, n. 41 et 42. )

IX. Quant au nombre des péchés leur distinction se tire également de deux sources : 1° de la *multiplicité des actes moralement interrompus;* de la *diversité des objets entiers.* Et pour la première distinction, afin de connaître quand les actes de la volonté sont moralement interrompus, il faut distinguer les actes internes des externes. Les *actes internes* peuvent avoir lieu dans les péchés dits *du cœur*, qui se consomment intérieurement, comme sont les

haines, les mauvais désirs et autres semblables. Ceux-ci se multiplient aussi souvent qu'on y prête de fois son consentement, et pour cela le pénitent doit exprimer s'il le peut le nombre des consentements donnés à ces actes internes, et s'il ne le peut pas, qu'il fixe au moins le temps pendant lequel il les a répétés ou fréquemment ou rarement.

X. Que si les actes internes tendent à quelque péché de *parole* ou d'*action*, comme de vouloir murmurer ou dérober et autres semblables, ils s'interrompent ou en réprimant la mauvaise intention, ou en s'en détachant librement, et puis si la mauvaise intention se renouvelle, le péché se renouvelle aussi. Il faut bien observer que quand la mauvaise volonté persiste pendant un certain laps de temps, comme plus de deux ou trois jours, alors les actes internes correspondants aux péchés externes s'interrompent par les accidents naturels et ordinaires, comme le sommeil, les distractions, etc. Et ainsi quand un mauvais désir a duré plus de trois jours, le pénitent doit déclarer le temps de sa durée, et le confesseur doit compter qu'il y a eu autant de péchés que d'interruptions, comme en effet il y en a autant devant Dieu. (*Instr.*, ch. III, n. 44 à 46.) Si cependant ces actes internes procédaient tous d'un principal dessein et tendaient tous à quelque effet particulier et à la consommation du péché, alors tous ces actes internes ne constituent qu'un péché. Par exemple, si celui qui veut tuer son ennemi achète le fusil, le prépare, va trouver son ennemi et le tue, il ne commet en tout cela qu'un seul péché, comme disent tous les docteurs avec saint Thomas dans le 2 sent. dist. 42, q. 1 a 1. De même, le voleur pendant le temps qu'il retient

l'objet volé avec intention de ne pas le rendre, ne commet qu'un seul péché. (*Instr.*, ch. III, n, 47.)

XI. Quant aux *actes externes* du péché ils sont interrompus quand ils ne sont pas subordonnés à l'exécution d'un fait principul; par exemple, si on frappe plusieurs fois son ennemi, mais sans dessein de le tuer, chaque coup étant alors un péché distinct; « Idem dicendum de tactibus turpibus cum » muliere sine animo coeundi; » parce que tous ces actes sont autant de faits consommés; ou bien quand des actes répétés se rapportent à l'accomplissement d'un fait, qui cependant n'a pas lieu. Il faut donc que le nombre de tous ces actes soit déclaré. Et l'on doit remarquer que dans le cas où l'on ne parvient pas à consommer le fait, tous les moyens externes employés pour l'exécution, par exemple, de l'homicide, comme l'achat d'un fusil, son apprêt, etc., bien que tous ces actes soient indifférents en soi, ils n'en doivent pas moins, si l'homicide n'a point lieu, être comptés pour autant de péchés, parce que le but mauvais qu'ils avaient leur infère cette qualité. D'autre part, les actes externes peuvent de deux façons s'unir et ne former qu'un seul péché; c'est 1° quand le pécheur, dans le premier élan de la passion, réitère son acte, comme le blasphème, les coups portés à un ennemi, ou *tangit turpiter*, etc.; 2° quand les actes externes se rapportent à la consommation d'un péché, comme dans celui qui prend une arme, va trouver son ennemi et puis le tue; « aut qui præmittit verba » obscœna, oscula, et postea coit. » Alors tous ces actes externes, aussi bien que les internes (comme nous l'avons vu plus haut), constituent un seul péché; en sorte qu'alors il suffit de déclarer qu'on

a commis l'homicide ou le péché de la chair. (*Instr.*, ch. III, n. 48.) Mais si quelqu'un dérobait, un à un, un dépôt de cent ducats, malgré quelques opposants, Lacroix (lib. v, n. 170), et Mazzotta (tom. I, *de Consc.* cap. II, q. 4), disent avec raison qu'il commettrait cent péchés parce que bien qu'il eût l'intention de dérober toute la somme, chaque larcin partiel est séparé des autres et porte avec lui sa malice propre.

XII. La seconde source d'où se tire la distinction numérique, c'est la *multiplicité des objets complets.* Aussi disons-nous, d'après la doctrine générale, que celui-là commet plusieurs péchés qui d'un seul coup de fusil tue plusieurs hommes; qui par un seul discours scandalise plusieurs personnes ou les décrie par une médisance; qui d'une seule fois porte tort à plusieurs ou leur désire du mal; qui se propose d'omettre pendant plusieurs jours la récitation de l'office ou d'enfreindre le jeûne; enfin le confesseur qui, en état de péché, donne plusieurs absolutions. La raison de cette doctrine est que le même acte, de même qu'il peut comprendre plusieurs fautes distinctes par leur espèce, en peut aussi constituer plusieurs en nombre. Au contraire, celui-là commet un seul péché, qui, par exemple, nie à la fois trois articles de foi, ou qui diffame son prochain devant plusieurs personnes. Celui qui désire plusieurs maux à autrui, pauvreté, infamie et mort, s'il les comprend sous un désir général et comme moyens de ruine ne commet qu'un péché qu'il peut accuser ainsi : *J'ai désiré du mal à mon prochain.* C'est le contraire si ces maux sont désirés dans un esprit de persécution, ou même si on les désire spécialement et séparément,

et alors il faut déclarer chaque mauvais désir comme péché distinct. Enfin, un prêtre qui, en état de péché, administre à plusieurs fidèles la communion successivement, mais dans le même temps, ne paraît commettre qu'un seul péché; car ce n'est qu'un seul et même acte, puisque la communion donnée à plusieurs a le caractère d'un seul et unique banquet, comme l'observent plusieurs docteurs. (Voyez l'*Instr.*, ch. III, n. 50, 51.)

---

# CHAPITRE IV.

DU PREMIER PRÉCEPTE DU DÉCALOGUE.

## PREMIER POINT.

### Des vertus théologales.

I. Le premier précepte comprend d'abord les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. La *foi* se définit ainsi : « Est virtus a Deo infusa inclinans nos ad firmiter assentiendum propter divinam veracitatem omnibus quæ Deus revelavit, et per Ecclesiam nobis credenda proponit. » L'objet *matériel* de la foi (c'est-à-dire ce que nous devons croire) est principalement Dieu, et puis toutes les choses que Dieu a révélées, comme l'enseigne saint Thomas. (*De veritat.*, q. 14, a. 8.) L'objet *formel* (c'est-à-dire le motif pour lequel nous devons croire) c'est la véracité de Dieu qui, par le moyen de l'Eglise, nous a révélé toutes les vérités de la foi : il est d'ailleurs de toute évidence par les témoignages de la plus haute créance (tels que la sainteté et la per-

pétuité de la doctrine, la conversion du monde, les prophéties, les miracles et la constance des martyrs) que notre Église catholique romaine est, entre toutes les autres, la seule vraie.

II. Il y a certains mystères qui doivent être crus *de necessitate medii*, et d'autres *de nécessitate præcepti.* Il est certain que nous devons croire explicitement, *de necessitate medii*, deux choses, savoir qu'il y a un seul Dieu et qu'il récompense le bien et punit le mal. Quant aux mystères de la Sainte-Trinité, de l'Incarnation et de la mort de Jésus-Christ, il y a deux opinions également probables sur l'obligation de les croire : de *moyen* ou de *précepte.* Mais il est certain par la propos. 64, condamnée par Innocent XI, que l'absolution sacramentelle ne peut être obtenue par celui qui ne professe pas explicitement ces mystères. On doit ensuite croire et savoir explicitement (au moins en substance), mais seulement *de necessitate præcepti*, les choses suivantes : 1° le *Credo ;* 2° le *Pater noster* et l'*Ave Maria ;* 3° les préceptes du Décalogue et les commandements de l'Église ; 4° les sacrements nécessaires à tout chrétien, qui sont : le baptême, l'eucharistie et la pénitence ; car il suffit d'avoir la croyance implicite des autres, leur croyance explicite n'étant nécessaire qu'à ceux qui les reçoivent. (Voyez *Instr.* chap. IV, n. 1 à 3.)

III. L'infidélité peut être de trois sortes : *négative* dans ceux qui n'ont jamais entendu prêcher les choses de la foi ; cette infidélité est sans péché ; *privative* dans ceux qui par leur faute ignorent les vérités de la foi ; *contraire* dans ceux qui contredisent les choses de foi proposées par l'Église ; c'est par elle que pèchent les païens, les juifs et les hérétiques. Il faut remarquer ici que pour le péché d'hé-

résie formelle, deux choses sont requises : le jugement erroné de l'esprit et la persistance de la volonté; ainsi on n'est point hérétique tant qu'on est prêt à soumettre ses opinions au jugement de l'Église, parce qu'alors la persistance manque ; de même qu'on n'est pas hérétique seulement pour nier extérieurement les choses de la foi ; et cependant tout fidèle étant tenu de confesser sa foi, cette négation extérieure serait un péché très grave. Celui qui doute affirmativement de quelque dogme de foi, affirmant que ce dogme est douteux, est aussi hérétique formel : tandis que celui qui doute négativement, suspendant sa croyance pour se détourner vers d'autres pensées, ne peut être réputé hérétique, ni même de faute grave certaine, puisqu'il n'a pas formé son jugement. Que si cependant il ne suspendait son adhésion que parce qu'il jugerait que tel dogme enseigné par l'Église n'est pas certain, alors il serait hérétique formel, parce qu'il aurait formellement jugé que toutes les vérités proposées par l'Église à notre croyance ne sont point toutes certaines.

IV. L'*espérance* se définit : « Est virtus per quam » cum certa fiducia expectamus futuram beatitudi- » nem, et media illius assequendæ per Dei auxilium. » L'objet *matériel* de l'espérance (c'est-à-dire ce que nous devons espérer) c'est d'abord Dieu lui-même, qui doit être notre béatitude, et puis sa grâce et les bonnes œuvres que nous devons opérer par son moyen. L'objet *formel* (c'est-à-dire les motifs par lesquels nous devons espérer) est la miséricorde, la toute-puissance et la promesse de Dieu faite en vertu des mérites de Jésus-Christ. Les péchés contre l'espérance sont le *désespoir* et la *présomption*, qui

consiste à espérer qu'on fera son salut par ses propres mérites, ou qu'on l'obtiendra par ceux de Jésus-Christ sans bonnes œuvres de sa part. On pèche encore par présomption quand on agit d'après cette manière : *Dieu pardonne aussi bien deux péchés qu'un*, ou quand on se laisse aller à pécher, parce que Dieu est facile à pardonner. Quant à celui qui persiste longtemps dans le péché, comptant se convertir plus tard, il pèche moins contre l'espérance que contre la charité envers lui-même, puisque par là il s'expose au danger de se damner, ou au moins de commettre de nouveaux péchés. (Voyez *Instr.* chap. IV, n. 6 à 8.)

V. La *charité* se définit : « Est virtus qua dili»gimus Deum per se ipsum, ac nos et proximum »propter Deum. » Ainsi l'objet *matériel* de la charité (c'est-à-dire ce que nous devons aimer) est d'abord Dieu, qui, comme notre unique fin, doit être aimé avant toute chose ; le second objet est nous et le prochain que nous devons aimer comme nous-mêmes pour obéir à Dieu. L'objet *formel* de la charité (c'est-à-dire les motifs pour lesquels nous devons aimer Dieu) c'est la considération de son infinie bonté, source et réunion de toutes les perfections. Quant à la question si nous faisons acte de charité en désirant posséder Dieu dans le ciel, et en aimant la divine bonté comme nous étant avantageuse, ou aimant Dieu à cause de ses bienfaits, voyez *Instr.* ch. XIV, n. 9 à 12.

VI. Il en est de même pour la charité que pour la foi et l'espérance ; nous devons en faire des actes explicites, comme on le voit par les propositions 1 et 17 condamnées par Alexandre VII, et les 6e, 7e et 17e condamnées par Innocent XI. Nous

sommes tenus de faire ces actes 1° quand ils nous sont nécessaires pour vaincre la tentation ou accomplir quelque prétexte ; 2° dès que nous sommes parvenus à l'âge de raison ; 3° à la fin de notre vie ; 4° plusieurs fois dans la vie et aumoins une fois l'an ; mais le simple acte de charité doit être plus fréquent et être fait au moins une fois le mois. (*Instr.* n. 13.)

## DEUXIÈME POINT.

### De la charité envers le prochain.

VII. L'ordre de la charité est que nous devons aimer Dieu avant toute chose et notre prochain comme nous-mêmes. Il est dit *comme nous-mêmes*, d'où il suit que nous ne sommes pas tenus de préférer le bien du prochain au nôtre, à moins qu'il ne soit d'un ordre bien plus élevé, comme, par exemple, la vie spirituelle par rapport à la vie temporelle, la vie à la réputation et la réputation aux richesses. Aussi devons-nous préférer le salut spirituel d'autrui à notre propre vie temporelle, la vie du prochain à notre réputation, et la réputation et l'honneur du prochain à nos richesses. Mais cela doit s'entendre des cas d'absolue nécessité, car c'est alors seulement que nous sommes ainsi tenus d'abandonner nos biens d'ordre inférieur. Les évêques et les curés sont *seuls obligés* d'exposer leur vie pour leurs ouailles qui sont en grave besoin spirituel. Mais en temps de peste, tout prêtre, à défaut d'autres, est tenu, disent les docteurs, d'assister les malades. Voilà l'ordre eu égard à la qualité des biens ; mais eu égard à celles des personnes en péril de la vie, les parents doivent être préférés à tous autres ; et dans le cas de grave nécessité par rapport

aux biens, on doit préférer d'abord son époux, puis les enfants, puis les parents (et entre ceux-ci le père et la mère), et puis les frères et sœurs, ensuite les autres alliés, et enfin les domestiques. (*Instr.* chap. IV, n. 14, 15.)

### § I. *De l'amour des ennemis.*

VIII. Nous devons aimer nos ennemis intérieurement, mais aussi extérieurement en leur donnant les témoignages d'amitié accoutumés entre amis et parents, comme de répondre à leurs lettres, de ne pas fuir leur conversation quand ils sont en compagnie d'autrui, de ne pas les exclure des aumônes en commun, et autres choses semblables. Nous sommes ainsi obligés à saluer nos ennemis ou au moins à leur rendre leur salut; mais s'ils sont nos supérieurs, nous devons les prévenir pour le salut; et puis si nous pouvons, sans grave inconvénient, en saluant notre ennemi, lui ôter la haine qu'il a pour nous, nous sommes encore tenus à le prévenir, car la charité veut que, malgré certain dommage, nous tâchions de délivrer notre prochain du péché mortel. D'autre part, plusieurs docteurs, comme Roncaglia, le P. Mazzotta, etc., excusent du péché grave l'offensé qui ne rend point le salut à son ennemi, quand il en a reçu récemment une grave offense. (*Instr.* ch. IV, n. 16.)

IX. Que le confesseur prenne garde à ne pas donner l'absolution à ceux qui ne veulent pas remettre une offense reçue, bien qu'ils assurent avoir pardonné, et que la rigueur qu'ils tiennent n'est que pour la justice; car s'ils n'apportent pas de meilleure raison, cette volonté de se faire justice

doit être mise à côté du désir de la vengeance. (*Instr.* n. 27.)

X. Celui qui adresse des imprécations, mais sans désir de voir se réaliser le mal qu'il appelle, ne pèche que véniellement, comme l'enseigne saint Thomas (2. 2, q. 76, a. 3). Il faut excepter le cas où il les adresse face à face à ses parents, à ses supérieurs ou à quelque personne de meilleure condition que lui ; car alors il pèche mortellement à raison de la grave injure qu'il leur fait.

## § II. *De l'aumône.*

XI. Il faut ici distinguer 1° trois sortes de nécessité : l'*extrême*, celle où la vie du prochain est en danger ; la *grave*, quand le prochain est menacé de perdre un état justement acquis, ou de quelque autre grave dommage ; la *commune*, c'est-à-dire celle que souffrent les mendiants. Il faut distinguer, en second lieu, les biens superflus pour la vie et ceux qui le sont pour notre état. Cela posé, disons que, dans le cas de nécessité grave, nous devons secourir le prochain des biens superflus à notre état; mais que, dans la nécessité extrême, nous devons donner même ceux superflus à la vie. Pour la nécessité commune, ceux qui ont des biens superflus à leur état sont tenus d'obligation étroite de secourir en quelque manière les mendiants, suivant la doctrine et le précepte de l'Evangile: « Quod superest » date in eleemosinam. » (Luc. 12.) J'ai dit *en quelque manière*, parce que (suivant beaucoup de docteurs) il suffit de leur donner deux pour cent et moins si les revenus sont forts. (*Instr.* chap. XIV, n. 18 et 19.)

## § III. *De la correction fraternelle.*

XII. Tout péché mortel où le prochain va tomber ou est déjà tombé et n'en est pas encore sorti, est le sujet de la correction ; et cela a lieu quand même le prochain ne transgresserait la loi que par ignorance invincible, et que la loi soit naturelle ou positive. Plusieurs motifs au reste peuvent dispenser de faire la correction: 1° si le péché d'autrui n'est pas certain ; excepté dans le cas de dommage public ou grave, par exemple d'homicide ou autre semblable, car alors on doit faire la correction même dans le doute ; 2° si on n'espère aucun fruit de sa correction, pourvu que le pécheur ne soit pas en danger de mort ou que l'omission de l'avertissement ne mette pas d'autres en danger de se pervertir; 3° s'il ne manque pas de personnes capables de faire cette correction ; 4° si l'on a de bonnes raisons de croire que le pécheur reviendra de lui-même; 5° si la correction ne peut être faite sans quelque grave inconvénient ; 6° si le temps n'est pas opportun. (*Instr.* chap. XIV, n. 20 et 21.) Saint Thomas ajoute qu'on pècherait seulement véniellement en omettant de corriger par crainte ou par cupidité, pourvu qu'on ne crût pas certain le succès de la correction, car autrement on ne serait pas excusable de péché mortel. « Hujus modi omissio est peccatum » veniale, quando timor, vel cupiditas tardiorem » facit hominem ad corrigendum. Non tamen ita si » ei constaret quod fratrem posset a peccato retra» here. » ( 2. 2. q. 33, a. 2 ad 3.)

XIII. Tout le monde est tenu à la correction du prochain, bien qu'on lui soit inférieur; mais les

supérieurs y sont plus strictement tenus, comme les confesseurs, les parents, les maris, les tuteurs, les patrons et les maîtres; et plus étroitement encore les évêques et les curés qui sont tenus à la correction non seulement par charité, mais encore par justice, et même au péril de leur vie toutes les fois qu'ils peuvent en espérer du fruit. Tous ceux-là sont aussi obligés de s'enquérir des fautes de leurs subordonnés, lorsqu'ils n'en ont pas de suffisants indices. (*Instr.* ch. IV, n. 22.)

## § IV. *Du scandale.*

XIV. Le scandale se distingue en actif et passif. L'*actif*, qui est le scandale proprement dit, se définit : « Dictum vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ. » Le scandale actif peut être *direct* ou *indirect* : *direct*, quand le prochain est induit directement à pécher; *indirect*, quand par nos paroles ou nos actions nous donnons à autrui l'occasion de pécher. Il y a aussi le scandale actif qu'on nomme *diabolique*, quand un homme en excite un autre au péché dans le but principal de perdre son âme. Le scandale *passif* est le péché même dans lequel tombe notre prochain scandalisé. Celui-ci se divise en *donné*, qu'on nomme aussi *des faibles*, parce qu'ils tombent par faiblesse; et en *accepté*, appelé aussi *pharisaïque*, c'est-à-dire de ceux qui chutent par malice. Notons ici que, pour éviter le scandale *des faibles*, nous sommes tenus quelquefois à sacrifier, sauf un trop fort dommage, nos biens temporels et spirituels. Saint Thomas remarque cependant (2, 2, qu. 43, a 7 et 8) qu'après avoir donné un avertissement aux faibles le scandale devient pha-

saïque, et nous ne sommes plus tenus de l'éviter. Pour empêcher le scandale des faibles, nous devons abandonner quelquefois les dévotions de choix, et même celles de précepte, comme de la messe, du jeûne et autres, mais cela pour une ou deux fois seulement (et bien entendu qu'il ne s'agit que de choses indifférentes, comme de se rendre à certain lieu, ou de se montrer à la fenêtre); autrement il y aurait un inconvénient auquel la charité n'oblige pas. (*Instr.* chap. IV, n. 28.)

XV. Un grave péché de scandale est commis par les femmes qui portent immodestement leur sein découvert, et aussi par celles qui introduisent cette mode, quoiqu'elles ne le fassent pas d'abord d'une manière immodérée. C'est péché de scandale également que la composition et représentation de comédies évidemment obscènes, ainsi que la confection et l'exposition de dessins positivement indécents. (*Ibid.*, n. 29.)

XVI. On demande 1° si le scandale est un péché contre la charité, en outre de l'être contre la vertu qu'il induit le prochain à offenser, et on répond qu'il l'est (V. l'*Instr.*, ch. IV, n. 25); 2° si c'est un scandale que de solliciter le prochain à une action mauvaise pour laquelle on était déjà convenu avec lui, et on répond encore affirmativement. (V. *Instr.*, chap. IV, n. 26.) Cependant, quand vous sollicitez une chose indifférente et que l'on ne veut vous accorder qu'avec la condition qui la rend péché, comme l'usurier qui ne veut prêter qu'avec usure, ou le prêtre donner le sacrement qu'avec la simonie; en ce cas, pour demander encore la chose, il faut qu'il y ait, ou nécessité ou extrême utilité. (*Ibid.*, n. 27.) On demande 3° s'il est permis de conseiller

un mal pour en éviter un plus grand que le prochain est déterminé à faire. On répond que cela est permis, encore que le mal moindre soit d'une autre espèce; c'est l'opinion probable de Soto, Gaëtan, Sylvestre, Navarre et autres, appuyés de l'autorité de saint Augustin. (*Ibid.*, n. 30.) De même, beaucoup de docteurs permettent de fournir l'occasion à quelqu'un, par exemple de dérober, lorsque cette facilité donnée au vol est en vue d'un amendement futur. A cela vient ce que dit saint Thomas, parlant de la demande d'un prêt usuraire : « Inducere ad » peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato » alterius ad bonum licitum est. »(2, 2, q. 78, a. 4.) (V. *Instr.*, ch. IV, n. 30.)

XVII. On demande 4° s'il est permis de coopérer au péché du prochain, par exemple en donnant du vin à celui qui veut s'enivrer, ou la clef à qui veut dérober. On répond que cela se peut quand la coopération n'est que *matérielle*, c'est-à-dire telle que le prochain pourrait se servir sans péché et dont il abuse par sa propre malice. Néanmoins, afin que la coopération matérielle soit licite, il est requis trois conditions: 1° que l'acte de coopération soit indifférent en soi; 2° que celui qui coopère ne soit point tenu par état d'empêcher le prochain de pécher; 3° qu'on ait une juste cause de coopérer, et que cette cause soit proportionnée à la coopération; car, plus la coopération approche de l'action même du péché, et plus la cause doit être grave. En cela il faut se régler suivant l'opinion des docteurs, lesquels disent, par exemple, que, pour éviter un grand dommage, il est permis de donner du vin à qui veut s'enivrer, de la nourriture à qui veut rompre le jeûne, etc. Ainsi, en pareil cas, on doit

consulter les livres, et spécialement l'*Instr.*, ch. IV, n. 31 et 32, et le grand ouvrage, liv. 2, n. 59.

## TROISIÈME POINT.

### De la religion et des vices qui lui sont opposés.

XVIII. La vertu de religion se définit : « Est » virtus exhibens Deo debitum cultum. » Il y a deux vices opposés à la religion : la superstition et l'irréligiosité.

### § I. *De la superstition.*

XIX. La superstition se définit : « Est falsa re- » ligio exhibens Deo cultum indebitum. » La superstition peut avoir deux bases : le culte indû et la chose honorée du culte. Elle existe par *culte indû*, lorsqu'on rend à Dieu un culte faux, comme serait l'exposition de fausses reliques, l'établissement de faux miracles, qui sont des péchés mortels. La superstition par la *chose honorée* a lieu quand on rend aux créatures le culte qui ne se doit qu'à Dieu, et elle s'appelle alors idolâtrie. On compte dans ce même genre la *divination*, par laquelle on cherche, avec l'aide du démon, à connaître les événements futurs. Ainsi, sont illicites 1° l'*astrologie judiciaire*, qui prédit les choses dépendantes de la volonté des hommes, mais non la *naturelle*, qui tire des conjectures sur les pluies, la sécheresse, ou les tempéraments du corps humain. 2° La croyance aux songes, à moins qu'il n'y ait des motifs suffisants de croire qu'ils viennent de Dieu. 3° Le psaume constitutif, c'est à dire une oraison composée de diverses paroles choisies, avec laquelle on croit fermement obtenir telle chose. 4° Le *sortilége*, ou *sort divinatoire*, qui

est la recherche des choses cachées ou futures par le moyen de signes tirés du sort. Aussi déclarons-nous illicite la *verge divinatoire* dont plusieurs prétendent se servir pour découvrir les mines ou les sources d'eau souterraines. Le *sort divisoire*, au contraire, qui est employé pour la division des biens, ou pour décider des différends, ou enfin pour distribuer des offices séculiers (non des ecclésiastiques), est chose très permise. (*Instr.*, ch. IV, n. 34 et 35.)

XX. Un péché grave contre la religion est encore la *vaine observance*, c'est-à-dire l'usage de quelque moyen sans mesure de certains signes ou de prières faites en tels termes ou telles circonstances, pour obtenir, par exemple, d'être préservé des bêtes féroces, du tonnerre, et autres semblables. L'usage de la *poudre sympathique*, des coraux, et choses de ce genre, ne paraît pas illicite. Au reste, quand un remède paraît innocent, il suffit, pour lever tout scrupule, de protester contre toute intention de recours à toute œuvre diabolique.

## § II. *De l'irréligiosité.*

XXI. L'irréligiosité comporte trois espèces : la tentation de Dieu, le sacrilége et la simonie. Et d'abord, premièrement, la *tentation* de Dieu se nomme *formelle*, quand quelqu'un doute positivement de quelque perfection divine, et veut en faire l'épreuve ; par exemple, si Dieu est puissant, s'il est juste, etc., et c'est là une faute grave; elle se nomme *interprétative*, quand quelqu'un se précipite dans les flammes, comptant que Dieu le sauvera, et c'est encore une faute grave. (*Instr.*, ch. IV, n. 38.)

XXII. Secondement, le *sacrilége* est de trois sortes : personnel, local et réel. Il est *personnel*, quand on frappe un ecclésiastique, un religieux, ou quand on commet quelque acte impudique avec une personne liée par vœu de chasteté. Il est *local*, lorsque « polluitur Ecclesia per effusionem humani » seminis, aut sanguinis, in aliqua copia. » Et, selon l'opinion la plus probable, il suffit d'une effusion, même occulte, et quoique par suite de l'usage du mariage, à moins d'une morale nécessité. Cependant, pour que l'Église demeure souillée, il faut qu'elle l'ait été par faute grave. De même encore sont, de toute probabilité, sacriléges, les attouchements, regards, paroles déshonnêtes qui ont lieu dans l'église, et les vols commis dans les lieux sacrés. Les *lieux sacrés* sont toutes les églises et chapelles bénites par l'évêque, depuis le toit jusqu'au pavé, ainsi que les cimetières. Enfin, le sacrilége *réel* consiste dans l'administration ou la réception illicite d'un sacrement ou la profanation de quelque relique d'une sainte image, d'un vase, d'un habit, ou autre chose consacrée ou bénite, comme une aube, une nappe d'autel et autres semblables. (*Inst.* ch. IV, n. 39.)

XXIII. Troisièmement, la *simonie* se définit : « Studiosa voluntas emendi pretio temporali aliquid » spirituale, vel spirituali annexum ; » comme serait le revenu d'un bénéfice, ou un habit sacré, ou seulement la peine intrinsèque prise dans l'administration d'un sacrement. Je dis *intrinsèque*, parce qu'à vrai dire la peine extrinsèque se peut rémunérer. La simonie est de quatre sortes : mentale, conventionnelle, réelle et confidentielle. La *mentale* a lieu, quand le spirituel se donne pour le temporel,

mais sans convention. La *conventionnelle* s'entend lorsqu'il y a pacte, mais non encore exécuté; la *réelle*, quand le pacte a reçu son exécution, et enfin la *confidentielle*, quand on résigne un bénéfice, avec pacte de le reprendre ou charge de le résigner à d'autres. (*Instr.*, ch. IV, n. 40.)

XXIV. Les dons qui peuvent avoir du prix pour obtenir le spirituel se nomment : *munus à manu*, qui s'entend de toute chose ayant une valeur ; *manus ab obsequio*, qui s'entend de tout service personnel ; *munus à lingua*, c'est-à-dire toute intercession, même médiate, qui mérite d'être écoutée. (*Instr.*, ch. IV, n. 41.) Recevoir des biens temporels pour admettre quelqu'un en religion est encore simonie, à moins que le récipiendaire ne soit vieux ou infirme, ou que le monastère ne soit très pauvre. On peut toujours recevoir les dons des religieuses. (*Instr.*, n. 43.) Si quelqu'un suivait un évêque dans le but de l'obliger à lui conférer un bénéfice, ou seulement en vue principale de l'obtenir, il pècherait par simonie, comme il résulte de la proposition 46 condamnée par Innocent XI. Il en est autrement si le service a été rendu en vue de se rendre l'évêque favorable et d'en obtenir une récompense quelconque. (*Instr.*, n. 44.)

XXV. Il est également permis de recevoir pour dire la messe ou pour administrer les sacrements, mais non à titre de prix de la chose, et seulement comme subside pour l'entretien du ministre occupé au service d'autrui. Il n'importe que ce ministre ne soit pas pauvre, c'est la doctrine générale confirmée par saint Thomas (*Quod lib.*, 7, a. 10) qui l'appuie de ce mot de l'apôtre : *Nemo militat suis stipendiis.*

(I, Cor. IX.) Qu'il y ait d'ailleurs péché mortel à administrer les sacrements ayant pour principal motif le gain temporel, la proposition est plutôt probable que non. (V. *Instr.*, ch. IV, n. 45.) Il est permis d'échanger ou de vendre les choses sacrées dans lesquelles le spirituel est subséquent au temporel, comme sont les calices, les vêtements sacerdotaux et autres, pourvu qu'on n'ait pour but que la valeur de ces objets. (*Ibid.* n. 47.)

XXVI. On demande si un prétendant à un bénéfice peut donner un prix pour s'affranchir des oppositions. En cela il faut observer la règle de saint Thomas : si le droit est *in re*, c'est-à-dire déjà acquis, et qu'il soit certain, nul doute que pour écarter l'éviction il ne puisse donner une chose temporelle (mais non une spirituelle); que si le droit est *ad rem*, c'est-à-dire non encore acquis, il peut alors donner quelque prix à ceux qui peuvent lui nuire injustement ou par haine afin qu'ils s'en abstiennent, mais non à ceux qui en même temps ont à lui donner leur suffrage pour l'obtention. (*Instr.*, ch. IV, n. 48.) S'il arrive qu'un prêtre vous refuse injustement un sacrement dont vous avez grand besoin, vous pouvez lui donner quelque prix pour le déterminer. D'un autre côté, vous pécheriez si, prétendant à un bénéfice, vous payez à un compétiteur pour qu'il ne concoure plus en ayant le droit. (*Instr.* n. 48.)

XXVII. Les peines contre la simonie sont les suivantes : 1° pour la simonie à l'entrée en religion, la communauté encourt la suspense, et les particuliers (*id præsumentibus*, comme il est dit cap. I, *de Simon.*) l'excommunication papale. Et il faut remarquer ici que toutes les élections de quelque

office spirituel que ce soit dans les communautés sont nulles dès qu'il y a simonie. (*Instr.* c. IV, n. 49. 2° Pour la simonie dans la collation des ordres, l'évêque et les intermédiaires encourent l'excommunication papale et l'interdit; pour les ordonnés, outre l'excommunication et la suspense des ordres obtenus par simonie, ils ne peuvent prendre les autres ordres. 3° Dans la simonie réelle des bénéfices, le bénéficié encourt l'excommunication papale et l'inhabileté à recevoir d'autres bénéfices (bien entendu que la condamnation est prononcée). Du reste sont nulles les présentations, élections, etc., en sorte que le bénéficié ne peut retenir ni le bénéfice, ni les revenus échus. Et cela a lieu encore qu'il ignorât la peine qu'il encourait, et même qu'il ignorât la simonie faite par d'autres pour lui; il faut seulement excepter le cas d'une possession de bonne foi pendant trois ans, ou seulement s'il a improuvé la simonie et que d'autres l'aient faite sans qu'il pût le savoir. 4° Quant à la simonie confidentielle, outre les peines déjà indiquées, on encourt la privation des bénéfices, même obtenus d'avance; mais il faut ici que la condamnation soit prononcée. (*Instr.*, ch. IV, n. 50 à 52.)

XXVIII. Remarquons 1° que les peines sus-indiquées s'encourent seulement pour la simonie en matière de religion, d'ordres, de bénéfices conférés, mais non en autre matière, et elles ne s'encourent que quand la simonie est complète de part et d'autre, excepté la simonie confidentielle. (*Instr.*, n. 53.); 2° que les examinateurs qui reçoivent quelques dons des concurrents aux paroisses ne peuvent être absous en confession, *nisi dimissis beneficiis*, comme il est dit par le concile de Trente, sess.

24, cap. XVIII, *de benef.*; 3° que le prix de la simonie doit être restitué à celui qui l'a donné; mais si celui qui l'a reçu avait déjà donné la chose spirituelle, il est plus probable qu'il faut le remettre à l'Église ou le donner aux pauvres. Les fruits du bénéfice donné par simonie doivent être aussi donnés à l'Église ou aux pauvres, ou au moins, selon les docteurs, au successeur dans ce bénéfice. (*Instr.*, ch. IV, n. 53.)

---

# CHAPITRE V.

## DU SECOND PRÉCEPTE.

---

### PREMIER POINT.

#### Du blasphème.

I. Le blasphème s'opère, soit quand on attribue à la créature un attribut divin, comme d'appeler le démon, *tout-puissant*, *saint*, etc., ou quand on profère quelque injure contre Dieu ou les saints, contre les fêtes ou les choses saintes; par exemple, *malédiction*, *malheur à N. S. ou à la Pâque*, etc.; c'est un blasphème aussi que de dire : *au mépris de Dieu* ou seulement *sang de Christ*, avec colère contre le Seigneur. S'écrier : *O Dieu! tu n'agis pas justement*, si la chose est dite avec conscience de la tenir pour vraie, c'est un blasphème entaché d'hérésie, qui devrait être dénoncé à l'évêque par celui qui l'a entendu dans le délai d'un mois au plus. On blas-

phème aussi en action, par exemple, en crachant vers le ciel, en foulant aux pieds les couronnes ou les images saintes.

II. Cette exclamation de quelques uns *actes de N. S.*, n'est point un blasphème; comme peut être celle-ci (*Potta di S. N.*), parce que le mot *potta* porte en toscan un sens d'impatience. Rien non plus pour ces exclamations : *Malheur à sainte Agathe*, *à saint Cyprien*, pourvu qu'on entende le pays et non le saint. On peut sans blasphème maudire les créatures, comme le vent, le feu, l'année, le jour, etc., pourvu qu'on n'ajoute pas les mots *de Dieu*, comme *feu de Dieu*, et pourvu que ce ne soit pas des créatures telles qu'elles réfléchissent directement la divine puissance, comme le ciel, l'âme de l'homme, etc. (*Instr.*, ch. v, n. 1 et 2.) Il en est de même de maudire la foi de quelque chrétien, pourvu qu'on ne nomme pas la *foi au Christ* ou la *sainte foi*, parce qu'alors on ne peut entendre que la foi en général. Point de blasphème encore de maudire les morts, si l'on ne dit pas *morts du Christ* ou *morts saints*, et qu'on n'entende pas non plus maudire les âmes en purgatoire; car alors on ne maudit aucune chose sainte, et il n'y aurait ni blasphème ni faute grave, mais seulement vénielle. (Voy. *Instr.*, ch. v, n. 3 et suiv.), où ce point est longuement débattu avec les arguments et l'autorité de nombreux docteurs. Mais maudire les âmes des morts est toujours faute grave comme nous l'avons dit.

## DEUXIÈME POINT.

### Des jurements.

III. Le jurement se définit : « Est invocatio nominis Domini in testimonium veritatis. » On jure donc quand on dit *par Dieu* ou *par tel saint*, ou quelque chose sacrée comme *par les sacrements*, *par la Croix*, *par l'Évangile*, *par l'Église*, etc., ou même si on jure par les créatures en qui brille la puissance de Dieu, comme *par l'âme*, *par le monde*, *par le ciel*, etc. Il n'y a point jurement à dire, *par ma conscience*, ni même *par ma foi*, pourvu qu'on n'entende pas la foi chrétienne; non plus qu'à dire, *vive Dieu*, *Dieu le voit*, *c'est vrai comme l'Évangile*; ni *je jure qu'il en est ainsi*, à moins qu'on ne fût dans le cas même requis de jurer véritablement. (*Instr.*, ch. v, n. 12.)

IV. Le jurement est de quatre espèces : 1° *affirmatif*, quand on assure que quelque chose est; 2° *promissoire*, quand on promet avec jurement; 3° *exécratoire* ou imprécatoire; par exemple, *Dieu me châtie si*, etc.; 4° *comminatoire*; par exemple, *Si tu fais cela*, *par Dieu*, *je te châtierai*. Cela posé, il faut savoir que dans le jurement affirmatoire un mensonge est péché grave, même quand il ne s'agit que de choses légères. On pèche dans le promissoire si l'on entend ne pas jurer, ou si l'on n'a pas l'intention de tenir sa promesse; je dis *sans intention*, parce que si d'abord il a eu cette intention qui l'aurait quitté depuis et que la chose soit légère, il est probable que la faute n'est que vénielle. Quant au jurement imprécatoire, point de faute grave si le nom de Dieu n'y est pas mêlé, ou au moins s'il

l'est que la chose soit juste; disons de même du comminatoire. (*Instr*,, ch. v, n. 13.)

V. Trois choses doivent concourir pour rendre le jurement licite : le discernement, la justice et la vérité. Le *discernement*, c'est-à-dire qu'on doit jurer pour un juste motif; car jurer pour des choses vaines est une faute vénielle. *La justice*, c'est-à-dire que la chose que l'on jure soit licite, autrement c'est faute grave de jurer, de faire une chose illicite, ne le fût-elle que véniellement. La *vérité*, c'est-à-dire que la chose affirmée ou l'intention de la promesse faite soit certaine. Quand il y a juste motif on peut répondre avec équivoque ou avec restriction; mais *non restriction purement mentale*, j'entends par là que certaines circonstances peuvent laisser voir aux autres qu'on parle avec équivoque; par exemple, si vous savez une chose sous le secret vous pouvez dire, *je l'ignore;* c'est-à-dire je ne la sais pas pour la divulguer. C'est l'opinion de Gonet, Soto, Wigandt, Tour. et grand nombre d'autres. Quant à la *restriction mentale*, on ne peut l'employer pour affirmer, encore moins pour jurer avec équivoque quand rien ne peut en donner la connaissance; c'est ce qu'on voit par les propositions 26 et 27 condamnées par Innocent XI. Notez encore que devant les tribunaux il n'est jamais licite de parler avec équivoque. (*Instr.*, ch. v, n. 14 et 15.) Hors de là, on observera (*ibid.* au n. 16) les cas où l'équivoque est licite.

VII. Il faut aussi observer deux règles touchant le jurement. La première, que le jurement ne peut obliger à faire une chose illicite; la seconde, que le jurement doit toujours s'accomplir quand on peut le faire sans péché. Exceptez-en les promesses contraires à la loi, comme la promesse de contracter

mariage ou des fiançailles extorquée par la violence. Du reste, toute promesse jurée s'entend avoir été faite avec les conditions suivantes : 1° que la personne à qui on l'a faite l'accepte ou du moins ne la remet pas; 2° que les choses n'éprouvent pas de notable changement, ou au moins qu'on n'ait point prévu quelque circonstance, laquelle arrivant, la promesse n'eût point été faite ; 3° si la cause finale cesse; 4° si la promesse ne peut être accomplie sans un grave dommage. Instr., ch. v, n. 18.

VII. L'obligation née de la promesse jurée peut être ôtée par l'opposition d'un père, d'un prélat, d'une abbesse, d'un mari, d'un tuteur, et de tout autre qui a la puissance sur la personne, et cela malgré le préjudice qu'en éprouveraient les tiers. Elle peut être aussi ôtée par dispense ou adoucissement, ce qui peut être fait par tout prêtre investi du droit de relever des vœux ou les changer, mais pourvu toujours que le motif soit juste. Quant à l'opposition, elle peut être exercée sans cause. Pour savoir qui peut relâcher des serments faits au bénéfice d'autrui, voyez Instr., ch. v, n. 19 et 20.

## TROISIÈME POINT.

### Du vœu.

VIII. Le vœu se définit : « Est promissio facta » Deo deliberata de bono possibili et meliori. » Il est dit *promissio deliberata*, parce qu'elle doit être faite avec intention de s'obliger par vœu, autrement elle n'obligerait pas. Dans le doute cependant sur cette intention, on présume qu'elle existe, principalement quand le promettant a craint depuis de pécher s'il

n'accomplissait pas sa promesse. Instr., ch. v, n. 21 et 22. D'autre part, le vœu est nul s'il est fait d'après une impulsion injuste extrinsèque, donnée par une autre personne dans le but d'extorquer le vœu. Ainsi on doit regarder comme nul le vœu fait avec erreur touchant la substance ou telle circonstance qui eût empêché le vœu (ou la promesse jurée) pourvu que cela ait été prévu dès le commencement, comme dit saint Thomas, in 4. dist. 38. qu. 1. a. 3. ad 1. etc. Voyez Instr., ch. v, n. 23. Il est dit encore, *de bono possibili et meliori.* On dit *bien possible* par rapport à la substance du vœu qui doit pouvoir s'accomplir au moins en partie; car autrement le vœu n'oblige pas. Il est dit ensuite, *bien meilleur*, parce que le vœu est sans force quand il s'agit d'opérer un bien de moindre mérite. Ibid., n. 24.

XI. Ici se présentent plusieurs questions dont les solutions peuvent se voir dans l'Instruction citée. Les voici : 1° si le vœu fait à mauvaise fin est nul; voyez ch. v, n. 25; 2° si le vœu de ne pas demander de dispense est obligatoire, n. 26; 3° et si celui de se marier est valable, n. 27; 4° et le vœu de faire plusieurs vœux, n. 28. 5° Pèche-t-on en négligeant de faire une œuvre légère, mais promise avec vœu de l'accomplir chaque jour pendant quelque temps? n. 29. 6° Comment obligent les vœux conditionnels ou seulement portant disjonction? n. 30. 7° Si on fait vœu de jeûner le samedi prochain, par exemple, et qu'on laisse passer le jour; n. 32. 8° Quel est le retard dans l'accomplissement des vœux qui est faute grave? n. 33. 9° A quoi est tenu celui qui fait des vœux religieux? n. 34. Notez que celui qui, ne se souvenant plus de son vœu, vient à en accomplir l'œuvre, n'est tenu à rien de plus, comme il a été

dit plus haut, et comme le confirment Lessius, Sanchez, Laymann, et autres, parce que chacun a généralement la volonté d'accomplir d'abord les choses d'obligation et puis celles de dévotion, n. 31. Mais d'ailleurs s'il est douteux que quelqu'un ait accompli son vœu, il est tenu d'y satisfaire, encore même qu'il y eût probabilité qu'il l'a fait, parce que dans le doute la possession est en faveur de l'obligation née du vœu. Voyez Instr., au n. 3 cité, ou à la fin du tome VIII, n. 1.

X. L'obligation du vœu peut être levée de deux manières : 1° par le *changement de la matière*, comme quand celle-ci devient impossible ou inutile dans l'esprit du vœu, ou quand il survient quelque importante circonstance qui n'avait pas été prévue ; Inst., ch. v, n. 35 ; 2° par l'*autorité des supérieurs*, c'est-à-dire par l'opposition, la commutation ou la dispense. *L'opposition* se fait par ceux qui ont la puissance sur la personne, comme nous l'avons dit au n. 7, et cette opposition, même faite sans cause, est valide et exempte au moins de la faute grave. Ainsi, les parents, tuteurs et curateurs peuvent infirmer les vœux des impubères et même des pubères, quand les vœux sont réels; de même les prélats peuvent infirmer les vœux de leurs subordonnés profès, et les abbesses de leurs religieuses. Les maris ont le même pouvoir sur les vœux de leurs femmes, même à venir, et les femmes aussi à l'égard des vœux de leurs maris qui seraient à leur préjudice ; mais les vœux faits avant le mariage ne peuvent être que suspendus et non annulés. Notez cependant que de tels vœux sont valides et obligatoires tant que l'opposition n'a pas eu lieu. Instr., chap. v, n. 36 et 37.

XI. La *commutation* des vœux ne peut se faire que par l'autorité de l'Église quand l'œuvre substituée est moindre ou égale à celle du vœu, et cette commutation doit avoir un juste motif. Que si l'œuvre est évidemment meilleure, chacun peut faire de lui-même la commutation. Il faut noter que la commutation n'empêche jamais de revenir à la première condition du vœu; pour la *dispense*, il est requis de plus grands motifs. Sur cela et le reste, voyez le n. 39. Sur la question de la validité de la dispense donnée par l'évêque en mauvaise foi, mais avec juste cause, ou en bonne foi et sans juste cause, V. le n. 40. Et pour la dispense du vœu fait en faveur du prochain, voyez le n. 41.

XII. La faculté de dispenser des vœux appartient 1° au pape, à l'égard de tous les fidèles; 2° aux évêques pour tous leurs subordonnés; 3° aux prélats réguliers pour leurs religieux; 4° aux confesseurs des ordres mendiants, même pour les séculiers, pourvu que leurs supérieurs leur en aient transmis le pouvoir. Tout prélat qui a le pouvoir ordinaire peut déléguer la faculté de dispenser à tout clerc, pourvu qu'il ait au moins la première tonsure; et qui peut dispenser les autres peut aussi se dispenser soi-même; et qui peut dispenser des vœux peut dispenser des serments. Instr., chap. v, n. 42 et 43. L'évêque peut-il délier des vœux des étrangers? Ibid., n. 44; et au chap. ii, n. 41 et 42.

XIII. Il y a cinq vœux dont la dispense est réservée au pape. Ce sont: les vœux de religion, celui de chasteté perpétuelle (bien que le mariage survenant, l'évêque peut aussi dispenser), et le vœu des trois pèlerinages, de la Terre-Sainte, de Saint-Pierre et Saint-Paul à Rome, et de Saint-Jacques en Galice.

En cas cependant de nécessité, les prélats désignés plus haut peuvent dispenser de ces vœux ; et même hors l'urgente nécessité, si ces vœux n'ont été prononcés que par une injuste terreur inspirée par autrui, ou s'ils ont été disjoints, comme seraient ceux d'observer la chasteté ou de jeûner tous les jours, voyez ch. v, 45 et 46 ; ou encore si ces vœux sont pris comme peines, par exemple : « Si je joue, je fais vœu d'entrer en religion, » n. 46. Il y a encore la question si le serment de chasteté est aussi réservé. Si le vœu réservé étant commué, la matière substituée demeure aussi réservée. Si la réserve atteint le vœu conditionnel de chasteté, de religion et autres semblables. Voyez n. 47 à 49.

---

# CHAPITRE VI.

## DU TROISIÈME PRÉCEPTE.

### PREMIER POINT.

#### De l'abstinence des œuvres serviles.

I. Il faut avant tout savoir que ce troisième précepte, pour ce qui est de l'obligation d'honorer Dieu en quelque temps de l'année d'un culte public et particulier, est de loi divine et naturelle; mais que quant à la fixation de ce temps. qui était le sabbat dans l'ancienne loi, et le dimanche dans la nouvelle, il fut d'abord de cérémonie et maintenant de droit ecclésiastique, comme l'enseigne saint Thomas (2. 2. qu. 22. a. 4. ad. 4). « Observantia diei dominicæ

» in nova lege, succedit non ex vi præcepti legis, sed » ex constitutione Ecclesiæ. » Il faut dire encore que ce troisième précepte ne commande qu'un culte extérieur; aussi, d'après l'opinion la plus probable et la plus générale de saint Thomas et autres, celui qui pèche un jour de fête ne commet pas pour cela double péché. Voyez l'Angélique, in 3. sent. dist. 37. q. 2. a. 5. ad. 2, où il est dit, que par les œuvres serviles défendues par ce précepte il faut entendre seulement celles qui s'opèrent par les arts mécaniques. Et il confirme cela dans sa Somme 22. qu. 10. a. 9. ad. 2, où il en donne la raison : « Non enim idem est finis » præcepti et id de quo præceptum datur. »

II. L'Eglise nous ordonne deux choses aux jours de fête : l'abstinence des œuvres serviles et l'assistance à la messe. Quant à l'abstinence des œuvres, il faut savoir qu'il y en a de trois sortes : les *serviles*, qui se font seulement par les ouvriers et serviteurs à gages, comme bâtir, travailler la terre, façonner le bois ou les métaux, etc.; les *libérales*, qui sont le fait d'hommes libres, et procèdent plutôt de l'intelligence que du corps, comme lire, écrire et autres; et les *communes*, que tout le monde fait, comme voyager, chasser, etc. Les œuvres serviles sont les seules prohibées aux jours de fête. Il n'est donc pas défendu d'étudier, d'écrire, d'enseigner, encore qu'on le fasse pour le gain, comme le disent les docteurs avec saint Thomas : « Nullus spiritualis » actus exercitium est contra observantiam sabbati, » puta si quis doceat verbo vel scripto. » 2. 2. q. 112. a. 4. ad 3. Il est par conséquent permis de copier les Écritures comme disent Suar., Castrop. Bonac., Salmant., etc.; voyez Instr., chap. VI, n. 7 à 9; de peindre, bien qu'on ne puisse dire

absolument que ce soit une œuvre libérale, comme plusieurs le prétendent; néanmoins elle est très probablement réputée œuvre commune, laquelle n'est pas servile, comme dit l'Angélique à l'endroit cité, parlant en général des œuvres communes : « In » quantum vero sunt communia et servis et liberis » servilia non dicuntur. » On ne peut ainsi la dire œuvre défendue. On peut dire la même chose de la chasse au fusil et au filet. La pêche serait plutôt servile, mais l'usage l'excuse pourvu qu'elle n'entraîne pas une grande fatigue; Instr., n. 10 et 11. Outre les œuvres serviles, on doit aux jours de fête s'abstenir des œuvres foraines (cap. ult. *de Feriis*). Les œuvres *foraines* s'entendent : 1° de tous les actes de palais, comme les citations, les procédures, les exécutions de sentence; il faut en excepter les dispenses, les excommunications ou tout autre acte qui n'entraîne pas de débats judiciaires. 2° On entend encore par œuvres foraines les marchés, à moins qu'ils ne soient de choses nécessaires à l'usage quotidien. Au reste, l'usage a rendu aujourd'hui permises les foires universelles, et en plusieurs lieux même les foires particulières, et aussi les ventes d'effets (hors des boutiques publiques) et les contrats de négociations, de locations, et autres semblables. Voyez l'Instr., ch. VI, n. 12 et 13.

III. Les motifs d'excuse du travail dans les jours de fête, sont : 1° la *dispense* du pape pour toute l'Eglise, et de l'évêque (quand il y a une juste cause) dans son diocèse, et même du curé à ses paroissiens dans quelque cas particulier. Instr., ch. VI, n. 14; 2° l'*usage*, lequel excuse le soin des blés, l'apprêt des mets, l'arrosement des jardins, le service de porter les hommes en chaise ou de guider

les carrosses et même les bêtes chargées d'effets. L'usage ne l'ayant pas admis, il est défendu hors le cas de nécessité de tuer ou écorcher les animaux; il en est de même de moudre du grain, de faire la barbe, quoique cela soit permis aux gens de peine qui n'ont pas d'autre temps pour cela. *Instructton,* chap. VI, n. 15; 3° la *piété* qui fait permettre de porter les statues aux processions; d'orner les autels et les églises; la construction des reposoirs pour le Saint-Sacrement, le balayage des lieux sacrés et choses semblables. Il est encore permis avec probabilité, quand il y a urgence et nécessité, ou au moins permission de l'évêque, de bâtir une église ou de charrier les pierres pour la bâtir, ou de cultiver les champs qui en dépendent. Voyez Soto, Gaëtan, Suarez, Castrop., Sanchez, Bonacina, etc., et Instr., n. 16 et 17; 4° la *charité* quand il s'agit de secourir les pauvres ou quelque institution pieuse. Ibid. n. 17.

IV. Cinquièmement. La *nécessité*, quand l'œuvre servile ne peut être interrompue sans quelque grand dommage de soi ou du prochain. Ainsi, il est permis de continuer les travaux qui regardent la médecine, la cuite de la chaux, des briques, du verre, et de même pour tous les travaux qui ne peuvent être interrompus sans grand préjudice. Le travail est encore permis aux tailleurs pour les noces et les funérailles, aux boulangers publics; car d'autres, hors le cas de nécessité, ne peuvent faire le pain. L'usage a fait permettre de recueillir le blé, les fruits, le foin, pour éviter leur perte. (Voyez ch. VI, 19 à 21.) Beaucoup de docteurs comme Gaëtan, Navar., Suar., Castrop., Sanch., etc. (en opposition avec d'autres), excusent avec probabi-

lité celui qui travaille pour ne pas perdre un gain considérable parce que la perte d'un tel gain équivaut à un grand dommage, comme il est dit dans la l, *unic.* c. *de sentent.* (V. *Instr.*, ch. VI, n. 22.) Quant à travailler pour éviter l'oisiveté et par là le danger de pécher, c'est une opinion pour moi très peu probable. (N. 23.) Sixièmement. Le service de la publique allégresse est aussi une excuse comme de construire des machines, de faire des feux pour les victoires ou les naissances de princes, etc. Septièmement, enfin, on est excusé par la *petitesse de la matière.* Une heure et demie et même deux de travail sont communément réputées faible matière par les docteurs. (Voy. n. 25.) Un patron pèche-t-il gravement en ordonnant à dix serviteurs de travailler chacun une demi-heure? (Voy. n. 26.)

## DEUXIÈME POINT.

### De l'assistance à la messe.

V. Pour accomplir ce précepte, il faut 1° l'*intention*, c'est-à-dire que le fidèle ait la volonté d'entendre la messe, car on ne satisferait pas en y assistant par violence. Celui-là satisfait cependant qui assiste par crainte d'un père ou d'un patron. On satisfait encore en y assistant avec intention, mais sans entendre accomplir le précepte, parce qu'on accomplit l'œuvre qu'il impose. (*Instr.*, ch. VI, n. 27.) 2° L'*attention* est aussi requise. Il faut que la personne s'applique au moins moralement à entendre la messe. Ainsi, on ne satisfait pas en dormant ou étant privé de ses sens. Satisfait-on en assistant, mais avec des distractions internes et volontaires? Oui, disent Suar., Less., Lugo, Coninch., Silvest., La-

croix et autres, parce que pour accomplir le précepte de la messe il suffit d'assister par la présence morale; mais plus généralement la chose est niée par Laym., Bonac., Salm. et d'autres avec saint Thomas; mais ils entendent que la personne s'aperçoit de sa distraction et y persiste. (Instr., ch. VI, n. 28.) Au reste, on assiste comme il faut en récitant l'office, ou la pénitence donnée en confession, ou en lisant quelque livre de pieuses méditations ou d'actes de dévotion. Mais on n'entend pas la messe en se confessant. Celui qui sommeille satisfait encore, pourvu qu'il rappelle son attention à ce qui se fait; mais non celui qui tient conversation pendant une notable partie de la messe. (N. 29 à 32.)

VI. Pour parler maintenant de la légèreté de la matière; c'est matière légère que tout ce qui se dit jusqu'à l'Évangile exclusivement, et probablement encore jusqu'à l'Evangile inclusivement, d'après l'opinion de Azor., Suar., Lugo, Laym., Castrop., Bonac., Salm., etc., d'autant que, selon saint Isidore, la messe anciennement ne commençait qu'à l'offertoire; est encore matière légère tout ce qui se dit après la communion; c'est matière grave au contraire de manquer depuis la consécration jusqu'au *Pater noster*, comme aussi de manquer la consécration ou l'élévation. Celui qui arrive après la consécration de la dernière messe est-il tenu d'entendre le reste? Nous disons qu'il l'est, parce que ne pouvant satisfaire certainement au précepte, il doit au moins, le pouvant, y satisfaire probablement. (*Instr.*, ch. VI, n. 33.)

VII. Celui-là ne satisfait pas, qui entend deux moitiés de messe en même temps, comme on le voit par la propos. 55, condamnée par Innocent XI. Et

nous regardons comme très probable qu'on ne satisfait pas en assistant à la consécration d'un prêtre et à l'élévation d'un autre. Il en serait autrement si l'on assistait à la consécration et élévation par un même prêtre et successivement au reste. (N. 34.) On satisfait en entendant la messe derrière l'autel ou par une fenêtre donnant dans l'église, ou placé derrière quelque pilier du temple, et même hors de l'église, pourvu qu'on soit uni à la masse des assistants et qu'on puisse être averti par les autres de ce qui se fait. (N. 34.) Pour le cas où on est séparé par la rue, voy. au n. 35.

VIII. On doit remarquer que dans les oratoires particuliers concédés par le pape par privilége, il n'y a (excepté encore les fêtes principales) que les patrons nommés dans l'indult et leurs parents qui habitent avec eux, et vivent à leurs frais; et les serviteurs, mais seulement ceux qui sont nécessaires à leurs patrons dans le temps de la messe qui satisfassent au précepte de la messe. Remarquons encore que dans de tels oratoires on ne peut célébrer que cette seule messe à laquelle assistent les personnes à qui l'indult a été accordé, comme l'a déclaré Benoît XIV, en 1751, dans sa bulle *Magno*, etc. De plus, que dans ces oratoires on ne peut ni confesser, ni communier sans la permission de l'évêque et sans juste cause. Mais cela ne s'entend pas des oratoires bénits par l'évêque, dont une porte ouvre sur la voie publique; car la messe y vaut comme dite dans une église publique. Il en est de même des oratoires érigés dans les maisons religieuses ou celles des évêques. Les évêques peuvent en outre célébrer ou faire célébrer à un autel portatif dans toute maison où ils se trouvent (même hors de leurs dio-

cèse) pour cause de visite, de voyage, ou même pour cause de résidence hors de leur diocèse à eux permise *à jure* ou par le Saint Siége, comme on le voit par la bulle de Benoît XIII. (Voy. *Instr.*, ch. VI, n. 37.) Les évêques peuvent-ils permettre de célébrer dans des maisons privées avec juste cause et pour un temps limité? (Voy. n. 38.)

IX. On est excusé du précepte d'entendre la messe par toute cause d'impuissance physique et même morale, c'est-à-dire qui apporterait un dommage considérable ou un grave inconvénient spirituel ou temporel, pour soi ou pour autrui. Ainsi, 1° sont excusés les malades, les convalescents, à qui la sortie de leur maison peut notablement nuire; 2° les prisonniers et les excommuniés; mais ceux-ci sont tenus de se procurer la liberté ou l'absolution quand ils le peuvent sans grave inconvénient; 3° ceux qui ne peuvent venir à l'église sans un grand danger soit pour eux, soit pour leurs troupeaux, leurs maisons, les malades ou les enfants qui sont à leur garde; 4° les fils ou serviteurs quand leur ouvrage est nécessaire pendant le temps de la messe, ou même si, en refusant de travailler, ils ont à craindre un inconvénient grave ou l'indignation de leurs parents ou patrons; mais les serviteurs sont tenus de tâcher de quitter le service de tels patrons s'ils le peuvent sans grand dommage; 5° sont excusées les femmes *inhoneste prægnantes*, et même celles qui n'auraient pas les vêtements ou les serviteurs convenables à leur rang; mais celles-ci doivent au moins entendre la messe avant le jour ou dans quelque église retirée; 6° les voituriers, les cochers, les meuniers ou autres qui, pour ouïr la messe, seraient forcés de souffrir un tort grave. On est encore ex-

cusé de manquer la messe pour quelque péché grave, ou si l'on est dans le péché et que l'on ne puisse se confesser de long-temps, si l'on veut ouïr la messe ce jour-là; 7° sont excusés les marins et voyageurs en cas de grave nécessité; 8° la distance de l'église excuse aussi, par exemple, si elle est de trois milles; selon Suar., Castrop., Filliuc., Salm., Lacroix, etc.; 9° enfin, l'usage excuse en certains lieux de ne pas sortir de la maison dans le temps du deuil. (V. *Instr.*, chap. VI, n. 39 à 44.)

---

# CHAPITRE VII.

## DU QUATRIÈME PRECEPTE.

---

### PREMIER POINT.

Du devoir des enfants envers leurs parents, et des parents à l'égard de leurs enfants.

I. Les enfants doivent porter à leurs parents amour, révérence et obéissance. Ainsi, 1° ils pèchent non seulement contre la charité, mais encore contre l'*amour* ou la *piété filiale*, s'ils désirent du mal à leur parents, s'ils les empêchent de faire un testament, s'ils leur causent de forts chagrins, et s'ils ne les secourent pas dans une grave nécessité temporelle ou spirituelle, comme aussi s'ils négligent de leur faire administrer les sacrements quand ils sont en danger de mort; 2° ils pèchent gravement contre le respect

s'ils les frappent, même légèrement, ou seulement font signe de les frapper, s'ils les contrefont en leur présence, ou si en leur présence ils leur adressent des imprécations ou les appellent fous, bêtes, ivrognes ou autres injures semblables; 3° ils pèchent gravement contre l'obéissance, s'ils contractent mariage sans leur consentement avec déshonneur pour la famille, et s'ils leur désobéissent en choses graves et justes, commandées expressément, par exemple, de ne pas sortir de nuit, ou fréquenter les jeunes femmes ou les mauvaises compagnies, de ne pas jouer aux jeux de hasard ou autres semblables. Du reste, quant à l'état du mariage ou du célibat, les enfants ne sont pas tenus d'obéir à leurs parents, comme l'enseigne saint Thomas: « Non tenentur filii » parentibus obedire de matrimonio contrahendo » vel de virginitate servanda. (2, 2, q. 104, a 5.) (V. *Instr.*, ch. VII, n. 1 à 3.)

II. Les parents de leur côté sont tenus à nourrir et à élever leurs enfants. Et quant aux aliments, ils sont tenus de les leur fournir quand même ils ne seraient pas légitimes ou quoiqu'ils aient pris l'état de mariage contre leur volonté. Ainsi ils pèchent 1° s'ils dilapident leurs biens en sorte qu'ils ne puissent plus alimenter leurs enfants; 2° si en mourant ils les privent injustement de leur légitime, ou si pendant leur vie ils leur refusent leur patrimoine voulant que leurs fils se fassent prêtres, ou retiennent la dot de leurs filles, voulant les forcer à se marier ou à se faire religieuses. (Voy. *Instr.*, ch. VII, n. 4.) Quand un père peut-il déshériter son fils? (Voy. ch. X, n. 238.) A l'égard de l'éducation, les parents pèchent 1° s'ils négligent de les instruire ou de les faire instruire dans les choses de la foi;

2° s'ils les scandalisent en blasphémant ou tenant des discours déshonnêtes; 3° s'ils ne les corrigent pas; 4° s'ils ne prennent pas soin que leurs enfants observent les fêtes, les jeûnes, le précepte pascal, etc.; 5° s'ils leur permettent de hanter des personnes mal famées; 6° s'ils les empêchent sans juste cause de se marier ou même s'ils les forcent à prendre l'état de mariage, ecclésiastique ou religieux. Et ici remarquons que selon le concile de Trente (sess. xxv, ch. 8) les parents encourent l'excommunication s'ils forcent leurs filles à entrer dans un monastère, même pour leur éducation, comme aussi s'ils les empêchent de se faire religieuses. (*Instr.*, ch. VII, n. 5.) Et sur cette question d'interdire aux enfants l'état religieux, voy. au chap. XIII, n. 25. Les frères aînés sont aussi tenus de fournir les aliments à leurs autres frères et sœurs, si ceux-ci ne peuvent d'ailleurs trouver à vivre; et quant aux sœurs, ils sont encore tenus de les doter, et cela non seulement dans la nécessité extrême, mais seulement grave. (*Instr.*, ch. VII, n. 6.)

## DEUXIÈME POINT.

### Des devoirs des patrons, des serviteurs et des époux.

III. Les patrons pèchent 1° s'ils ne prennent soin que leurs serviteurs accomplissent les préceptes; 2° s'ils ne les corrigent pas quand ils pèchent; 3° s'ils leur refusent leur salaire. Sur quoi voyez plusieurs questions douteuses résolues dans l'*Instr.*, ch. VII, n. 7.

IV. Les serviteurs pèchent s'ils manquent à leur service, et s'ils n'empêchent, le pouvant, qu'il n'ar-

rive préjudice au patron; et puis si les effets sont confiés à leur garde, ou si le tort est causé par des étrangers à la maison, ils sont tenus à la restitution. Remarquons ici que d'après la propos. 37, condamnée par Innocent XI, le serviteur ne peut pas compenser clandestinement la mesure de son travail avec son salaire qu'il trouve trop peu élevé. On fait ici plusieurs questions : Que faut-il décider si le serviteur quitte la maison avant le terme convenu? S'il prétend toucher son salaire après deux mois de service? S'il a servi sans que le salaire fût déterminé? S'il s'est contenté d'un salaire de beaucoup inférieur au raisonnable? S'il a fait des travaux extraordinaires? (Voy. l'*Instr.*, ch. VII, n. 8 à 11.)

V. Quant aux époux, le mari pèche 1° s'il maltraite sa femme sans juste cause, comme serait celle du déshonneur; 2° s'il l'empêche de remplir les préceptes; 3° s'il lui refuse injustement les aliments. Je dis *injustement*, parce qu'il peut les lui refuser si elle est adultère ou si elle se sépare de lui sans juste cause. Peut-il aussi lui refuser sa dot? (Voy. le n. 12.) D'un autre côté la femme pèche 1° si elle n'obéit pas à son mari en tout ce qui n'est pas injuste; 2° si elle dépense contre sa volonté; 3° si elle refuse de cohabiter avec lui, à moins qu'il n'y ait pacte contraire ou autre juste motif qui la puisse excuser. (Voy. n. 13.)

## TROISIÈME POINT.

### Les devoirs des curés et des évêques.

VI. Un curé est obligé : 1° A la *résidence*, comme le veut le concile de Trente (sess. 23, ch. 1 de res.),

qui ne lui permet pas de s'absenter plus de deux mois de sa cure, pourvu encore qu'il y ait un juste motif et qu'il ait obtenu la permission de l'évêque *in scriptis* ou au moins verbale. (Voy. *Instr.*, ch. VII, n. 20.) Les justes motifs sont : 1° La *charité*, par exemple pour faire cesser de graves scandales ou des inimitiés; 2° la nécessité, par exemple pour éviter le danger de mort en cas de guerre ou de peste; 3° l'*obéissance* à l'évêque pour le bien commun ou celui de sa propre église, mais non pour servir le prélat comme vicaire ou comme visiteur; 4° l'*utilité* de l'Église ou de la sienne, comme pour défendre sa paroisse ou tout le diocèse ou même sa personne dans une cour royale. Quand il s'agit d'un procès de famille, l'évêque ne peut accorder au curé que les deux mois fixés par le concile. (Voy. *Instr.*, ch. VII, n. 19.) Le curé qui manque à la résidence non seulement pèche gravement, mais ne fait plus les fruits siens des revenus, en sorte qu'il doit les restituer (suivant le temps de son absence) ou aux pauvres du lieu ou à la fabrique de l'église, et cela avant même toute sentence portant condamnation ou déclaration. (Voy. n. 23.) Il en est de même pour les curés qui résident inutilement, comme le déclare Benoît XIV dans sa bulle *Grave*; comme aussi pour ces curés qui négligent de remplir eux-mêmes les principaux offices, par exemple de prêcher (n'en étant pas empêchés) ou d'administrer les sacrements. (Voy. *Inst.*, ch. XII, n. 14, 15.) Les curés absents avec juste motif, mais sans la licence de l'évêque, sont-ils tenus à restituer les fruits? (Voy. n. 16 à 21.), Je dis qu'ils le sont: (Voy. n. 16 à 21.) Et si cette restitution doit être complète, voy. n. 22.

VII. Remarquez 1° que le curé s'absentant pour les deux mois fixés et avec juste cause, ne peut néanmoins quitter sa paroisse que l'évêque n'ait approuvé non seulement ses motifs, mais le choix de son remplaçant; ainsi l'ordonne le concile de Trente: «Causa » prius per episcopum cognita et probata vicarium » idoneum ab ipso ordinario approbatum relinquant.» (Sess. 23, cap. 1.) Il faut excepter le cas où l'urgence du départ ne souffrirait aucun retard et où le substitut laissé fût capable. Pour ce qui est de la matière faible à l'égard de l'absence, Benoît XIII, dans son Synode romain, défend aux curés de s'absenter plus de deux jours de leurs paroisses sans la permission de l'évêque. Du reste, l'opinion commune des docteurs, et celle de plusieurs autres comme Tourn., Cabassut, Sanch., etc., est que l'espace d'une semaine est matière faible. (*Instr.* ch. VII, n. 17.) Remarquez 2° que le curé doit habiter la maison attenant à son église s'il y en a une, et autrement une maison qui soit dans les limites de la paroisse, au moins moralement, de sorte qu'il puisse aisément se porter de là au service de son église, et qu'ainsi ses paroissiens puissent facilement accourir vers lui dans leurs besoins; aussi les docteurs n'estiment pas qu'un curé réside s'il est logé à deux milles de sa paroisse. (*Ibid.* n. 17 et 18.)

VIII. Secondement. Le curé doit *administrer les sacrements* lui-même et spécialement celui de la pénitence, et cela non seulement dans le temps pascal ou en cas de grave nécessité, mais pour satisfaire à la dévotion des pénitents, à moins qu'il ne soit légitimement empêché et qu'il y ait d'autres confesseurs, ou s'il était demandé par quelqu'un trop fréquemment. Toutefois, y ayant un vicaire approuvé par

l'évêque, le curé n'est pas obligé si rigoureusement. (*Instr.* ch. VII, n. 24.) Quant à la communion, le curé doit l'administrer toutes les fois qu'il en est requis raisonnablement. Et notez que, selon le décret de la sainte Congrégation du concile, approuvé par Innocent XI, le curé et même l'évêque ne peuvent prescrire le jour de la communion à la généralité du peuple ; mais en cela ils doivent s'en remettre aux confesseurs. (Voyez n. 25.) Le curé doit aussi donner ses soins à la communion des enfants au temps de Pâques, quand ils en sont capables, c'est-à-dire, généralement, de l'âge de dix à douze ans, comme disent Lugo, Castrop., les Salm. et autres, ou au moins à quatorze, comme d'autres le disent. Mais saint Charles Borromée, dans son Synode VIII, ordonne aux curés de préparer à la communion tous les enfants de dix ans. Et cependant quelques curés répugnent à les faire communier à douze ans! (Voyez n. 26.)

IX. Quant au viatique, le curé doit veiller à le faire prendre à ses malades dès que le mal offre un danger de mort, et ne pas attendre que le malade soit désespéré et abandonné des médecins. Pour l'extrême-onction, voyez ce qui sera dit au ch. XVI, n. 6; et on avertit que, comme le dit le Catéchisme romain, que le curé pèche quand il attend pour administrer ce sacrement que le malade commence à perdre ses sens. Quel est le devoir des curés en temps de peste ? (Voyez *Instr.* ch. VII, n. 28.)

X. 3° Les curés sont tenus de célébrer la messe à toutes les fêtes et de l'appliquer au peuple, comme le déclare Benoît XIV, dans sa bulle *Cum semper*, etc., et cela quand bien même il ne jouirait pas de la portion congrue (*licet con-*

*gruis reditibus destituatur*, paroles de la bulle), et encore que dans ce lieu l'usage contraire fût immémorial. Il est de plus déclaré que, quels que soient les revenus, le curé n'est pas tenu de célébrer pour le peuple les jours ordinaires. Quand la cure est vacante que doit-on faire? (Voyez *ibid.* n. 29.)

XI. 4° Le curé doit, même au péril de sa vie, *corriger* ses paroissiens quand ils sont en état de péché mortel ou en danger prochain d'y tomber, et non seulement dans la nécessité extrême, mais même dans la grave, quand il y a quelque espoir d'amendement, et même encore sans cet espoir quand il est besoin de faire la correction, afin qu'au moins les autres n'en prennent pas autorité de se plonger dans le péché par défaut de repréhension. Puis, si le curé ne peut absolument empêcher la ruine d'une âme, il doit au moins en avertir l'évêque. (*Instr.*, chap. VII, n. 30 et 31.) Et il faut dire que le curé est obligé à cela non seulement par devoir de charité, mais aussi de justice, en sorte que, manquant à la correction, il doit restituer quelque partie des revenus. Il faut aussi qu'il s'informe si quelqu'un de son troupeau n'accomplit pas ses devoirs; surtout qu'il avertisse l'évêque s'il connaît quelque clerc indigne qui se présente pour les ordres. (Voyez n. 33 et 34.)

XII. 5° Le curé est obligé *d'instruire* les ignorants dans les rudiments de la foi, ou par soi-même, ou par d'autres s'il en est empêché, selon le concile de Trente, sess. 5, chap. II, et quand ils ne se rendent pas à l'église, il est tenu d'aller lui même les trouver. Il est aussi tenu de *prêcher* tous les dimanches en se mettant à la portée de son peuple, comme dit le même concile à l'endroit

cité : « Diebus saltem dominicis et festis solemnibus » plebes sibi commissas pro sua et earum capacitate » pascant salutaribus verbis. » (Voyez *Instr.*, ch. VII, n. 35, 36.) Aussi les docteurs disent qu'un curé pèche grièvement quand il omet de prêcher pendant un mois consécutif ou pendant la valeur de trois mois sur toute l'année. (Voyez *Instr.*, VI, 5,) Quant aux meilleurs sujets de prédication, voyez le c. VII, n. 37 à 44.

XIII. Enfin le curé a encore cinq obligations : 1° donner un bon exemple afin d'enseigner la vertu par ses actions avant de le faire par ses paroles ; 2° l'assistance des mourants et surtout des pécheurs d'habitude qui sont en danger de mort ; il ne lui est pas permis de commettre celle-ci à d'autres ; 3° secourir les pauvres du surplus du revenu de sa paroisse, et même de ses deniers si elle est pauvre ; 4° examiner les sages-femmes pour s'assurer qu'elles savent ce qu'il faut faire pour baptiser les enfants en cas de nécessité ; 5° tenir registre des noms des baptisés avec ceux de leurs parents et parrains. (*Instr.*, chap. VII, n. 45.) Quant aux obligations de l'evêque, il y a d'abord toutes celles du curé déjà dites et d'autres encore qu'on peut voir. (*Ibid.* au § 1 et 2.)

---

# CHAPITRE VIII.

DU CINQUIÈME PRÉCEPTE.

## PREMIER POINT.

### Du suicide.

I. Il n'est permis à personne d'attenter à sa vie ou de se mettre en danger évident de mort; sauf le cas d'une juste cause comme, par exemple cela arrive au soldat obligé de garder son poste où il prévoit qu'il recevra la mort. Est-il permis, en cas de naufrage ou de famine, de céder ses aliments à son ami? Saint Thomas l'admet. (3 sent. dist. 20, a. 5 ad 3.) En cas d'incendie, est-il permis de s'élancer par la fenêtre en vue d'éviter la mort? Une vierge peut-elle s'exposer à la mort pour sauver sa virginité? Un condamné peut-il ne pas fuir quand il le peut, ou se présenter devant ses juges pour subir son supplice? Une personne dévote peut-elle pousser les mortifications jusqu'à abréger sa vie? « An teneatur » puella manus chirurgi subire in verendis ut mor- » tali suo morbo occurratur? » (Voyez *Instr.* ch. VIII, n. 1 et 2.) Et s'il est permis de châtrer les jeunes enfants pour leur conserver la voix? (Voyez n. 23.)

II. L'ivrognerie est un péché mortel quand elle est volontaire et complète, c'est-à-dire quand un homme boit volontairement jusqu'à perdre la raison, comme l'enseigne saint Thomas: « Volens et sciens

» privat se usu rationis.» (II. 2, q. 15, ar. 2.) Aussi le saint dit que celui-là ne pèche pas grièvement qui, en buvant, ne juge pas que le vin (bien que bu immodérément) puisse l'enivrer, pourvu, ajoute-il, qu'il n'ait pas fait la fréquente expérience du contraire. (*Instr.* chap. VIII, n. 4.) On impute à l'ivrogne tous les péchés faits pendant son ivresse, prévus par lui, ou qu'il pouvait prévoir, ou qu'il est accoutumé de faire dans cet état, et ceux auxquels il est reconnu sujet. Mais cela s'entend toujours pourvu qu'il ait agi en connaissance du résultat de son intempérance. (Voyez n. 8.) Ensuite est-il permis de s'enivrer pour se guérir d'une maladie mortelle ou pour éviter la mort dont on est menacé par un autre sous l'alternative de s'enivrer? Peut-on induire le prochain à s'enivrer pour l'arracher à un plus grand mal? (N. 5, 6 et 7.)

## DEUXIÈME POINT

### Du meurtre d'autrui.

III. Il n'y a que deux causes qui peuvent rendre le meurtre permis. L'autorité publique qui condamne les malfaiteurs à la mort par la main du bourreau, et donne aussi la permission de tuer les proscrits appelés vulgairement *hors la loi.* (*Instr.* ch. VIII, n. 11.) Notons ici 1° que les clercs, encore que juges, ne peuvent condamner à mort; seulement ils peuvent céder à un laïque cette juridiction s'ils l'ont; 2° que tout juge doit accorder au condamné à mort le temps et de se confesser et de communier. (Voyez *ibid.* n. 10.)

Il est en outre permis de tuer un injuste agresseur pour la défense de sa propre vie, quand on n'a

pas d'autre moyen de la sauver; ainsi que le disent S. Thomas (2. 2.qu. 64, a. 7) et d'autres docteurs généralement, comme au ch. *Si vero* III, *de sent. excom.*. où il est dit: « Cum vim vi repellere omnes » leges, omniaque jura permittant, etc. » Et qu'on ne dise pas que la vie spirituelle du prochain doit nous être préférable à notre propre vie, parce que (comme répond le docteur Angélique et la généralité des docteurs) cela n'arrive que quand le prochain est en extrême danger de cette vie; par exemple, nous sommes tenus, même au péril de notre vie, de baptiser un enfant qui est en pressant danger de mourir sans baptême; mais cela n'a pas lieu quand l'agresseur s'expose volontairemeut au péril de périr et de se damner, parce qu'alors sa mort est imputée tout-à-fait à sa volonté et méchanceté. (*Instruction* chap. VIII, n. 11.) Est-il licite de tuer quelqu'un pour la défense de son honneur, ou de quelque objet de grand prix, ou de sa pudeur attentée, ou de celle d'un prochain en âge d'innocence, voyez n. 12 à 16. Est-il permis de devancer l'agresseur? L'adultère peut-il tuer le mari qui l'assaillit? Peut-on tuer des enfants indirectement, comme il peut arriver en temps de guerre? (Voyez *Ibid.* n. 17 à 19.)

IV. Procurer l'avortement, que l'enfant soit animé ou non, est chose toujours défendue. L'opinion générale, d'accord avec S. Thomas (3, sent. d. 3, q. 5, a. 2) veut que l'animation du mâle ne se fasse pas avant le quarantième jour après la conception, et de la femme pas avant le quatre-vingtième. Tournely dit que c'est là l'opinion tenue à la grande pénitencerie. Il faut savoir que l'avortement pour un fœtus animé fait encourir, *ipso facto*, l'excommunication papale,

selon la bulle *Sedes apostolica*, de Grégoire XIV. Et remarquez 1° que l'on peut être absous de cette excommunication par les évêques et par les députés des évêques *ad hoc*, et encore par les réguliers; 2° que la bulle portant le mot *scienter*, cette excommunication n'est point encourue par ceux qui l'ignorent, même par ignorance crasse. (*Instr.*, ch. VIII, n. 20.) On demande si les femmes enceintes qui se font avorter l'encourent, et on répond qu'il est très probable que non. (V. n. 21.)

V. En outre, l'avortement du fœtus animé entraîne la peine de l'irrégularité, laquelle, frappant l'homicide, ne peut être levée que par le pape. Mais ici se présente la question si une telle irrégularité est encourue lorsqu'il est douteux que le fœtus fut animé, et on répond que non avec une multitude de docteurs; et la raison en est que l'irrégularité ne s'encourt que lorsqu'elle est exprimée dans la loi. (Ch. *His qui, de sent. excom.*) Et bien que dans le ch. *Ad audientiam, de homic.*, il soit dit que l'irrégularité est encourue par celui dont le concours à l'homicide est même incertain, néanmoins, dans le cas posé dans ce texte, l'homicide est certain, tandis que dans le nôtre, l'animation étant douteuse, l'homicide l'est aussi; en sorte que ce cas est totalement en dehors de l'autre. Que faut-il dire, dans le cas où il est douteux qu'une personne ait concouru par son ordre ou ses conseils à l'avortement? (V. *Instr.*, n. 13.)

VI. On demande encore s'il est permis à une mère de se faire avorter en prenant une médecine, et l'on répond qu'il n'est jamais permis de prendre une médecine dans le but unique de procurer l'avortement, encore que le fœtus soit inanimé et que la

mère soit en un certain danger de mort, si le fœtus n'est expulsé, ou que ce danger soit appréhendé d'après de précédents exemples, ou seulement craint des parents. On le voit par la proposition 34 condamnée par Innocent XI. Néanmoins la mère peut très bien, quand le fœtus est inanimé et que sa maladie est mortelle, prendre tous les remèdes, dans l'intention directe de se guérir, bien qu'il y ait danger indirect d'avortement; mais quand le fœtus est animé et que l'on a lieu de craindre l'avortement si la mère prend la médecine, alors elle ne peut la prendre, à moins qu'il ne fût jugé comme certain que la mort de la mère entraînerait celle de l'enfant. (*Instr.*, ch. VIII, n. 23.) Que doit-on faire s'il y a espoir que, la mère mourant, son fruit peut naître et être baptisé? (V. n. 24.)

## TROISIÈME POINT.

### Du duel et de la guerre.

VII. Le duel est un combat entre plusieurs personnes qui conviennent des armes, du lieu et du jour. Le duel n'est jamais permis, sinon pour terminer une guerre générale avec moins de perte, ou dans la vue de mettre une armée en considération chez l'ennemi. Dans le cas où un ennemi en veut à votre vie, et que, par forfanterie, il vous permet de prendre une arme pour vous défendre, alors, si vous ne pouvez éviter le combat, vous pouvez l'accepter, car vous êtes dans le cas de légitime défense. Le concile de Trente inflige trois peines aux duellistes (sess. 21, ch. XIX), savoir : 1° l'infamie avec la perte des biens; 2° la privation de la sépul-

ture pour ceux qui meurent dans le combat, bien qu'ils reçoivent les sacrements; 3° l'excommunication papale, qui est encourue *ipso facto*, même quand le combat n'aurait pas eu lieu, non seulement par les parties, mais aussi par leurs seconds, leurs conseillers, et tous ceux qui ont favorisé le duel, même par ceux qui y assistent *data opera*, et par leur présence encouragent au combat. (V. *Instr.*, ch. VIII, n. 25 et 26, où vous trouverez notées les cinq propositions sur cette matière condamnées par Benoît XIV, par lesquelles on voit qu'un officier militaire ne peut accepter le duel sans encourir les censures, bien qu'il en doive perdre l'honneur et l'emploi qui le fait vivre, et quand bien même il serait certain que le combat ne devrait pas s'ensuivre.)

VIII. Quant à la guerre, pour qu'elle soit juste, il faut trois conditions : l'autorité du prince souverain, l'intention du bien public, et la cause juste et grave. Est-il permis d'attaquer un autre prince qui possède un royaume de bonne foi? Peut-on prendre pour auxiliaires des infidèles ou des hérétiques? et le soldat peut-il prendre part à une guerre dont la justice lui paraît douteuse? Enfin quels actes d'hostilités sont permis dans une guerre juste? (Voyez *Instr.*, 27 à 30.)

---

# CAPUT NONUM.

DE SEXTO PRÆCEPTO.

## PUNCTUM PRIMUM.

De tactibus, aspectibus, et verbis obscœnis.

I. Ante omnia advertendum, in materia luxuriæ non dari parvitatem materiæ, ex propos. 4 damnata ab Alexandro VII. Hinc omnes tactus, oscula, et amplexus cum delectatione carnali habiti extra matrimonium sunt peccata mortalia, et explicandum, an sint habiti cum persona ejusdem vel diversi sexus, et an cum conjugata, cognata, aut sacra. Tactus autem propriorum genitalium etiam est mortalis, nisi fiat ex necessitate, aut ex quadam levitate obiter sine mora, et sine commotione spirituum, scandalo, aut periculo delectationis. Sic pariter tactus verendorum alterius corporis vix unquam excusabitur a mortali, maxime diversi sexus, nisi fiat ob necessitatem, puta a chirurgo. Hinc peccat etiam mulier, vel adolescens, si non resistat tactibus alterius impudicis, aut osculis morosis, aut furtivis. Sic etiam peccant ducentes choreas cum tactibus aut gesticulationibus turpibus vel periculosis. (*Instruc.*, c. IX, n. 3. 4. 5.) An autem puella oppressa teneatur clamare, ut se liberet a viro invasore, et an teneatur pati potius occisionem, quam sui violationem per-

mittere sine consensu in turpitudinem, vide n. 6. et 7.

II. Aspectus deliberatus verendorum personæ diversi sexus non excusatur a mortali. Aspicere concubitum humanum tanto magis erit mortale; brutorum vero est valde periculosum; vix itaque permittendum tantum iis, quibus incumbit animalia conjungere ad generationem, modo absit periculum consensus in turpia. Aspicere pectus, crura, aut etiam faciem puellæ morose, et affectu inordinato, vix etiam non erit mortale; (*Inst.* cap. IX, n. 8.) De picturis obscenis, vide ibid.

III. Verba inhonesta prolata cum delectatione in res prolatas sunt quidem mortalia. Prolata autem ex ira, vel joco, ut solent messores, excusantur a mortali; nisi sint nimis turpia, aut nisi adsit scandalum aliorum, puta si proferantur coram puellis, aut adolescentibus. Qui autem se jactat de peccato turpi, frequenter tria peccata committit, ut diximus cap. III, n. 5. De audientibus autem sermones obscenos, vel comedias turpes, et de his repræsentantibus, vide n. 10.

## PUNCTUM SECUNDUM.

### De actibus turpibus consummatis naturalibus.

IV. Hi actus sunt : 1. Fornicatio. 2. Stuprum. 3. Adulterium. 4. Incestus. 5. Sacrilegium. 1° *Fornicatio* est coitus inter marem et fœminam solutos ex mutuo consensu. Concubinatus autem est fornicatio continuata, habita modo uxorio in eadem, vel alia domo. Quæ autem ad concubinarios spectent, vide cap. IX, n. 11. An permittendæ sint mé-

retrices. (*Instr.* cap. IX, n. 12.) An fornicatio sponsorum sit diversæ speciei. Hoc probabiliter negatur, vide n. 15. 2° *Stuprum* est defloratio virginis ipsa invita, et ideo præter fornicationis habet etiam injustitiæ malitiam. An autem stuprum, consentiente virgine, sit speciale peccatum, negatur cum communiori sententia Barbosæ, Sanch., Bonac., etc., vide n. 14. 3° *Adulterium* est copula cum personna conjugata, est que duplex peccatum, luxuriæ et injustitiæ, quamvis adsit consensus alterius conjugis. An autem, dissentiente conjuge, adsit duplex injustilia, probabiliter negat Viva cum Gaet. et Turiano, contra Lugo et Lessium. Copula autem sodomitica cum uxore est etiam sine dubio adulterium; viden. 16.

V. 4° *Incestus* est congressus illicitus cum consanguinea, vel affine, usque ad quartum gradum ex copula licita, et usque ad secundum, si illa est affinis ex copula illicita. Quæritur 1. an incestus cum consanguinea differat specie ab incestu cum affine. Negatur probabilius cum S. Thoma sic docente : « Ejusdem rationis inconvenientiam facit consan- » guinitas, et affinitas. » (2. 2. qu. 154. ar. 9.) Certe autem omnes incestus inter affines sunt ejusdem speciei, præterquam inter privignum et novercam, vel socerum et nurum, vide Instr., cap. IX, n. 17. Quæritur 2. an omnes incestus cum consanguineis sin ejusdem speciei. Probabiliter affirmant (contra alios) Pontius, Cajet., Soto, Navar., Castrop., etc., excepto tamen primo gradu in linea recta. Incestus autem inter cognatos spirituales et legales (scilicet ratione adoptionis) sunt equidem diversæ speciei ab incestu inter consanguineos et affines. (Instr., cap. IX, n. 18.) Quæritur 3. an cognati, obtenta et executa dispensatione ad ineundum matrimonium,

committant incestum, si ante conjugium coeant. Communius et probabilius negatur cum Cajetan., Sanch., Lugo, etc., quia sublata prohibitione matrimonii, cessat ratio incestus, n. 19.

VI. 5° *Sacrilegium* est, cum per actum venereum violantur sacra, nimirum persona, locus, aut res. Hinc 1. *circa personam* peccat sacrilegio qui lædit castitatem habens votum castitatis, vel si coeit cum habente illud. (*Instruct.*, cap. IX, n. 20. 2.) Circa *locum* committit sacrilegium, qui agit turpiter in ecclesia, vel oratorio, vel cœmeterio benedicto ab episcopo. Quæritur 1. an sit sacrilegium copula maritalis, aut occulta, habita in ecclesia. Communius et probabilius de utraque affirmatur; tantum excusari possint conjuges coeuntes, si aliter sint in periculo proximo incontinentiæ, vel si diu (nempe per mensem) cogantur in ecclesia permanere, vide n. 21. Quæritur 2. an omnes actus impudici, nempe tactus, aspectus, aut verba obscena habita in ecclesia, sint sacrilegia. Probabilius affirmatur cum Suarez, Sanch., Salmant., etc., contra alios; negatur vero de actibus internis, nisi sint de peccando externe in ecclesia. (*Inst.*, cap. IX, n. 22. 3). Circa *rem* denique committit sacrilegium, qui abutitur rebus sacris ad turpia, vel sacerdos qui turpiter peccat indutus ad missam, aut gestans Eucharistiam, vel si peccat infra mediam horam post communionem, vide n. 23.

## PUNCTUM TERTIUM.

### De actibus turpibus consummatis contra naturam.

VII. Hi actus sunt tres, nempe sodomia, bestialitas, et pollutio. Et 1° *sodomia* habet specialem deformitatem, estque concubitus ad indebitum

sexum (potius quam, ut alii dicunt, ad indebitum vas), ut communius et probabilius sentit S. Thomas cum aliis. Hinc infertur 1. quod coitus masculi cum masculo, et feminæ cum femina est perfecta sodomia, in quacumque parte corporis fiat congressus, si fit cum affectu ad indebitum sexum; quamvis ad incurrendum casum reservatum requiratur seminatio intra vas. Semper autem explicare debet pœnitens an ipse fuerit agens, vel patiens. Infertur 2. coitum viri in vase præpostero mulieris esse sodomiam imperfectam specie distinctam a perfecta. Si quis autem polluitur inter crura, brachia, aut aliam partem mulieris, duo peccata specie diversa committit, unum fornicationis inchoatæ, alterum contra naturam. Hic notandum 1. quod qui polluitur tactibus alienis, peccat dupliciter, nempe consentiendo in pollutionem, et permittendo ut ab alio polluatur; non tenetur vero tunc explicare, an pollutus sit tactibus maris, vel feminæ, debet autem explicare si alter ille sit personna conjugata, vel habens votum castitatis. Notandum 2. cum probabiliori sententia, quod sodomiæ (sicut et omnes tactus turpes) inter cognatos carnales, sive spirituales, induunt etiam malitiam incestus. (*Instr.*, cap. IX, n. 24 et 25.) Notandum 3. quod sodomitæ (sive sint agentes, sive patientes), si sunt laici, incurrunt pœnam mortis et combustionis cadaveris; si vero sunt clerici, aut religiosi, privantur officiis, beneficiis, et privilegiis clericalibus, dummodo sodomia sit perfecta cum alio viro, et consummata intra vas, ac etiam frequentata. Hæ autem pœnæ non incurruntur, nisi post sententiam, ut communius et probabilius tenent Suar., Navar., Less., Barbosa, Salmant., etc., contra alios. Vide n. 26.

VIII. 2. Bestialitas autem est coitus cum bestia. Non oportet explicare, an illa fuerit mas vel femella, quia tota deformitas hujus sceleris est in accessu ad diversam speciem. Coitus cum dæmone reducitur communissime a DD. ad culpam bestialitatis, addita vero malitia contra religionem, ac etiam affectivæ fornicationis, aut sodomiæ, prout dæmon apparet in forma mulieris, aut pueri; et etiam affectivi adulterii, vel incestus, si dæmon apparet in forma nuptæ, vel cognatæ. (*Instr.*, cap. IX, n. 27 et 28.)

IX. Pollutio demum est seminis effusio sine coitu: estque peccatum contra naturam ex propos. 49. damnata ab Innoc. XI, induitque malitiam sacrilegii, si fit ab habente votum castitatis : item adulterii, si fit a conjugato : item fornicationis affectivæ, si quis se polluendo delectatur de pollutione tanquam de coitu cum femina ; aut sodomiæ, si delectatur tanquam de coitu cum puero. (*Instr.*, cap. IX, n. 29.) Hic notandum 1. quod distillatio, nempe fluxus humoris, qui est inter semen et urinam, debet omnino vitari, si est cum aliqua delectatione venerea, aut commotione spirituum; si vero est sine ulla commotione et sensu, poterit tantum permitti, sed nunquam data opera et directe procurari. Notandum 2. non adesse obligationem per se impediendi pollutionem incœptam in somno, quæ postea in vigilia consummatur, ut communiter DD. docent; modo absit consensus in delectationem, aut proximum ejus periculum; ita Navarr., Azor., Sanch., Concina, Salm., etc. Cæterum recte monet Joannes Gerson semper expedire, ut homo conetur pollutionem impedire quantum potest, saltem ut sua mens eo tempore avertatur ab illa delectatione, sæpius tunc invocando SS. nomina Jesus et Mariæ.

Nemo autem damnandus de mortali, si accidit ei pollutio ( adhuc si ipse de illa delectetur aliquo modo) dum est in semi-plena vigilia, quia in ea caret homo expedito usu rationis ; vide n. 32.

X. Quæritur demum, an homo teneatur omnes pollutionis causas vitare. Respondetur distinguendo, si causæ sint graviter influentes, prout sunt illæ quæ sunt graviter culpabiles in eadem materia turpi, sicut tactus, vel aspectus impudici, aut delectationes morosæ; tenetur quidem homo eas vitare; alioquin imputabitur ei ad culpam pollutio subsequens, prævisa saltem in confuso. Excusatur autem chirurgus qui involuntarie polluitur tangendo in necessitate partes mulieris ægrotantis, aut studendo de rebus medicis. Sic etiam excusatur confessarius qui, excipiendo confessiones, nolens pollutiones patitur; ita communiter Navarr., Cajet., Petrocor., Sanchez, et alii plures cum S. Antonine, qui ait: « Ubi pollutio sit omnino involuntaria, non est peccatum, sicut cum quis audit in confessione turpia, aut loquens cum mulieribus ex causa honesta.» Quid vero si chirurgus aut parochus aliquoties in pollutionem consenserint? et an liceat ei, qui patitur magnum pruritum in verendis, tactu illum abigere, si pollutio subsequatur? (Vide *Instr.*, cap. IX, n. 34.) De cætero communiter DD. aiunt, non vetari alicui equitare ob honestam causam, aut decumbere in aliquo situ ad commodius quiescendum, aut cibos alidos mo derate sumere, propter pollutiones quæ absoleverint evenire, sed absque consensu; vide cit. n. 34.) Hinc autem (expletur altera pars distinctionis) si causæ sint leviter per se influentes in pollutionem, communius dicunt S. Antonin., Suar., Silvest., Bonac., Roncag., Sanch., Anacl., Salm., et

alii, non adesse obligationem gravem eas vitandi, nisi (limitant) frequenter quis ob causas illas expertus fuerit pollui. ( *Instr.*, cap. IX, n. 35. ) Expedit autem, ut homo hujusmodi calamitatem patiens, ab enumeratis causis ordinarie se avertat, nisi particularis aliqua adsit necessitas.

---

# CHAPITRE X.

DU SEPTIÈME PRÉCEPTE.

## PREMIER POINT.

De la justice, du droit et de la propriété.

I. La *justice* se divise en *légale*, qui regarde les droits et les peines selon les lois; *distributive*, qui regarde les mérites des personnes, et *commutative* qui regarde la valeur des objets revenant à chacun. Le *droit* se divise en *jus ad rem*, qui donne action pour prendre quelque objet non encore engagé, et *jus in re* qui donne action sur l'objet déjà engagé. La *propriété* (*dominium*), se divise en domaine *direct* que le prince a sur un fief, ou le maître sur un fonds donné en emphytéose, et en domaine *utile*; c'est celui du feudataire sur le fief ou du preneur sur le fonds donné en emphytéose. (*Instr.*, ch. X, n. 1.)

II. La propriété s'acquiert de trois manières, savoir 1° par la volonté du maître de la chose, comme dans les contrats; 2° par le droit des gens, comme il arrive par l'*occupation* des choses qui n'ont pas de maître; 3° par la *naissance* des petits des ani-

maux qui nous appartiennent, et aussi par *alluvion spécification*, *accession*, *édification*, *plantation*, *perception des fruits* et *tradition;* titres qui sont tous expliqués dans l'*Instr.*, ch. x, n. 9. Mais on acquiert spécialement par la *commixtion*, (par exemple, de deniers avec des deniers, d'huile avec de l'huile, etc.) par laquelle le maître de la plus forte partie reste possesseur du tout, sauf à restituer le prix de la plus faible à son propriétaire; 3° la propriété s'acquiert aussi par le droit positif au moyen de la prescription pour laquelle trois choses sont requises : la bonne foi du possesseur; le titre juste de possession, et cette possession continuée pendant trois ans si les biens sont mobiliers, comme on le voit au § 1, *Instit. de usu cap.*, que ce soit entre présents ou absents, et encore que ce soit biens d'église, comme le disent avec probabilité Lessius, Molina, Laym., Castrop., Lugo et Bonac. Que si les biens sont immeubles, il faut dix ans entre présents, et vingt entre absents. Quand il y a possession sans titre, voyez l'*Instr.*, chap. x, n. 10 et aux numéros suivants, tout ce qui concerne la prescription. Notons surtout (*Instr.*, n. 13) que par la prescription, la chose est bien acquise, même dans le for de la conscience.

III. Il faut ensuite distinguer les diverses sortes de biens qui peuvent appartenir aux fils de famille, aux femmes, aux clercs. Pour les fils, il y a quatre sortes de bien sou pécules savoir 1° le pécule *castrense*, c'est-à-dire les biens que le fils acquiert à la guerre; 2° le *quasi-castrense*, ce sont ceux qu'il acquiert dans des offices publics, comme juge, lecteur, médecin, avocat ou notaire. Les acquets du clerc dans ses offices cléricaux sont de même espèce. Le fils a la pleine

propriété de ces deux pécules; 3° les biens *profectifs*, c'est-à-dire ceux qui sont donnés au fils à cause du père, ou que le fils a gagnés en négociant avec les fonds de son père; ce pécule est tout au père (mais voyez l'*Instr.*, ch. x, n. 3); 4° les biens *adventifs*, c'est-à-dire ceux qui sont donnés au fils par considération pour lui-même ou qui parviennent au fils non par son père, mais de toute autre part. L'usufruit de ceux-ci est au père, mais la propriété est au fils. (V. n. 4.)

IV. Quant aux femmes, certains biens sont *paraphernaux*, et elles en ont la pleine propriété, et les autres dotaux, dont l'usufruit et l'administration sont réservés au mari, et la propriété à la femme, pourvu qu'il n'y ait pas d'enfant; car s'il y en a, la propriété est à eux. Quel autre droit peut avoir la femme sur sa dot? (Voyez chap. x, num. 5.)

V. Pour ce qui regarde les clercs, il y a quatre sortes de biens: 1° *patrimoniaux*, c'est-à-dire ceux qui parviennent au clerc par toute voie profane; 2° *industriels*, qui sont ceux que le clerc retire de l'honoraire des messes, des prédications, ou d'autres fonctions ecclésiastiques; 3° *ecclésiastiques*, ce sont les revenus des bénéfices; 4° *parcimonieux*, qui proviennent des économies du clerc sur son entretien qu'il doit prendre sur les revenus du bénéfice. Quant aux biens patrimoniaux, industriels ou d'épargnes, les docteurs sont d'accord pour les attribuer entièrement au clerc, et la même opinion est étendue avec probabilité par Azor., Sylvest., Less., Lugo, Salm., etc. (contrairement à Navarre et Sanchez), aux distributions journalières qui se font aux chanoines, parce qu'elles n'ont pas tant pour motif

le titre du bénéfice que le service personnel dont elles sont comme le salaire. (*Instr.*, ch. x, n. 6.)

VI. Mais il y a doute touchant les biens ecclésiastiques (savoir les fruits des bénéfices), qui surpassent l'entretien du possesseur, s'ils deviennent sa propriété. Il est certain d'abord que le bénéficiaire est tenu, sous peine de faute grave, à distribuer cet excédant de fruits aux pauvres, ou de l'employer en œuvres pies; car ainsi le commande l'Église. Mais on demande si, l'ayant dépensé en choses mauvaises ou frivoles, il est tenu à restitution. Les uns le nient, comme Cabass., Less., Lugo, Salm. et autres avec saint Thomas, qui dit que le clerc a la propriété de ces biens, comme des siens propres : « De his autem, quæ sunt specialiter » sua usui deputata, videtur esse ratio eadem, quam » de propriis bonis. » (2, 2, q. 185, art. 7.) D'autres sont pour l'affirmative, comme Nav., Laym., Habert, Conc., etc.; l'une et l'autre opinion est probable. (V. *Instr.*, n. 7 et 8.)

## DEUXIÈME POINT.

### Du vol.

VII. Le vol se définit : « Est occulta et injusta » rei alienæ ablatio, invito rationaliter domino. » On dit *occulta*, pour distinguer le vol de la rapine, laquelle se fait avec violence et ajoute une nouvelle injure au maître de la chose; *injusta*, parce que ce ne serait pas, par exemple, un vol d'enlever le vin à qui veut s'enivrer, ou du moins le couteau à qui veut vous frapper; puis enfin *invito rationaliter domino*, car il n'y a pas vol dans la soustraction de la

chose d'autrui, quand le maître ne s'y refuse pas, ou dans le cas d'absolue nécessité ou de compensation.

VIII. Quand donc la nécessité est extrême, il devient licite de prendre le bien d'autrui, parce qu'alors les biens sont censés communs. Et la même opinion est donnée par les docteurs sur la nécessité quasi-extrême, par exemple du danger probable de mort, ou d'esclavage, ou de très grave maladie, ou d'infamie. (V. l'*Instr.*, ch. x, n. 15.) On propose ici plusieurs questions : Si les riches sont tenus de racheter des Turcs les esclaves chrétiens; si le pauvre nécessiteux pèche en prenant la chose d'autrui sans la demander au maître; s'il peut prendre une chose de grand prix, quand elle est nécessaire au soutien de son existence actuelle; si le larron ayant consommé la chose dérobée en nécessité extrême est tenu à la restitution; si le riche manquant à secourir le pauvre extrême est tenu à la restitution quand cet état de pauvreté a cessé? (V. *Instr.*, ch. x, n. 16 à 20.)

IX. Quant à la compensation, quand elle est juste, on peut prendre la chose du débiteur sans son consentement; mais pour que la compensation soit juste il faut trois conditions : 1° que la créance soit certaine et liquide; 2° que la compensation ne s'opère pas avec dommage pour le débiteur; 3° que l'on ne puisse pas autrement obtenir le paiement de la créance. Ainsi le créancier doit commencer par faire sa demande en justice; mais, eût-il négligé cela, il n'y aurait pas faute grave, et pas même vénielle, si le recours en justice est trop dispendieux ou doit amener des rancunes et autres graves inconvénients. (V. n. 21.)

X. Pour décider à quel taux le vol atteint la matière grave ou non, il ne faut pas seulement considérer l'importance de la chose dérobée, mais aussi les circonstances des personnes, des temps, des lieux, à l'égard du dommage que peut avoir souffert le maître de la chose. Au reste, on mesure ordinairement la matière du vol sur la qualité du maître. Ainsi, suivant la commune opinion des docteurs : 1° à l'égard d'un mendiant, le vol d'un carlin, et même d'un demi, peut être matière grave; 2° à l'égard des gens de peine, deux carlins, et des artisans deux et demi; 3° à l'égard des gens à leur aise vivant de leurs revenus, quatre carlins; moins cependant s'ils vivent étroitement; mais pour ceux qui sont dans l'opulence, six à sept carlins; 4° pour les marchands très riches, huit carlins; mais pour les autres de moindre fortune quatre, et même moins; 5° à l'égard des grands et de la classe opulente, dix carlins; 6° à l'égard enfin des monarques, la somme est grave quand elle excède vingt carlins. (V. l'*Instr.*, ch. x, n. 22.)

XI. Il faut ici noter plusieurs choses importantes. Premièrement, que le vol des choses exposées sur la voie publique, comme des fruits, du blé, du bois, doit être assez considérable pour atteindre la matière grave, même pour les raisins et pommes, objets de peu de valeur. Il est probable qu'on peut en manger à satiété, pourvu qu'on n'en emporte pas hors de la vigne, suivant le texte du Deutéronome (23, 24) : « Ingressus vineam proximi comede » uvas quantum tibi placuerit, foras autem ne afferas » tecum. » Et parlant du bois, au cas où la forêt est communale, bien qu'il y ait prohibition, suivant l'opinion de Soto, Sanchez, Salman. et autres, il

n'y a pas péché, au moins grave, à ce que les paysans en coupent pour leur usage, ou pour soulager leur famille en en vendant quelques fagots au bout de la semaine. La même chose est dite par Molina, Lugo, Monac., etc., des forêts de la commune voisine de la sienne, présumant qu'elle se contente de la peine qu'elle a établie pour la contravention; mais cela s'entend pourvu qu'on ne fasse pas un grand abattage et pourvu que la forêt ne soit pas affermée à des particuliers, et encore moins s'ils en sont propriétaires. (V. *Instr.*, ch. x, n. 24 et 25.)

XII. Secondement, les vols multiples, bien que chacun très minimes et faits à diverses époques, peuvent néanmoins être graves, s'ils forment une grande somme; et cela contre la proposition 38 condamnée par Alexandre VII, qui portait : « Non » tenetur quis sub peccato mortali restituere abla- » tum per pauca furta, quantumcumque sit magna » summa totalis. » La faute redouble-t-elle toutes les fois qu'elle atteint à la matière grave? (*Instr.*, ch. x, n. 31.) Remarquez cependant que, pour les vols de petites sommes, il est requis une matière plus grave que pour les vols de sommes importantes; plus grave encore, s'ils sont faits à divers maîtres, et d'un degré de plus s'ils sont faits à divers temps. Par exemple, si pour le taux de la matière grave il faut en une fois quatre carlins, en plusieurs fois il en faudra six et huit, si les maîtres et les temps sont différents. Mais faut supposer en tout cela que le larron n'avait pas l'intention, dès le principe, de dérober jusqu'à la matière grave, parce qu'alors tous les vols se prennent comme un seul fait d'abord. D'autre part les docteurs disent que si les vols sont très faibles, et faits sans intention d'aller jusqu'à la

matière grave, et qu'entre les vols il y ait eu de notables intervalles de temps, comme de deux ou trois mois, alors de tels vols ne s'unissent point pour former matière grave; ainsi parlent Tolet., Nav., Filliutius, Roncaglia, Viva, etc. (V. l'*Instr.*, ch. x, n. 26.)

XIII. Troisièmement, quand ces petits vols sont commis envers beaucoup de personnes, comme, par exemple, par les détaillans qui fraudent légèrement en vendant du vin, de l'huile, et choses semblables, si les personnes frustrées sont incertaines, comme celles du quartier voisin, la restitution doit se faire aux pauvres ou à des lieux de dévotion de l'endroit; et quand les personnes sont connues, elle doit être faite à elles-mêmes; mais dans un tel cas on serait excusé de faute grave en donnant aux pauvres, et même de faute vénielle, si en restituant à chacune des personnes trompées, on courait le risque de l'infamie, ou de souffrir un grand dommage, et qu'à raison de cela on restituât aux pauvres. (Voyez-en les motifs au n. 28.) Remarquez quatrièmement que quand les vols minimes atteignent la matière grave, l'obligation de la restitution est grave aussi, encore que le larron n'ait pas commis en cela de péché mortel. Il est vrai cependant, que, restituant la portion qui complète la matière grave, il reste excusé de la faute grave. Remarquez cinquièmement que si les vols minimes ont été faits par plusieurs, sans qu'ils eussent agi d'un commun accord, aucun d'eux ne pèche gravement contre la justice, encore que chacun eût connaissance du vol des autres et pût prévoir le dommage grave du maître, et cela même quand ils auraient fait leurs vols dans le même temps, selon Soto, Lessius, Sanchez, etc., contre Lugo. Que si

pourtant chacun d'eux, par son exemple, a excité les autres à commettre le vol, alors chacun d'eux aura péché gravement par scandale contre la charité, mais non contre la justice. Aussi nul n'est tenu à restituer la totalité du vol, disent Molina, Lessius, Bonacina, Sanchez, Lugo, etc., parce que l'exemple n'est pas une cause qui influe positivement sur le dommage fait comme il est requis pour obliger à restitution. (V. l'*Instr.*, ch. x, n. 30.)

XIV. Sixièmement, remarquez que pour les personnes de la maison, les vols, pour constituer un vol grave, doivent atteindre une matière plus considérable. Et 1° touchant les larcins des fils, Nav., Lessius et Filliutius disent que le fils ne pèche pas gravement quand il dérobe deux ou trois écus à son père riche, et même, s'il est très riche, cinq ou six, comme disent Sànchez et Holzmann. Et dans le cas même où le fils aurait commis un vol grave, Lessius enseigne que généralement il faut présumer que le père n'en exigerait pas la restitution. 2° Quant aux femmes, les docteurs leur permettent de prendre ce qui est nécessaire aux dépenses de la famille, et, de plus, disent Navarre, Lessius, Castropalao et autres, de quoi secourir leurs parents ou enfants d'un autre mariage, et aussi leurs frères pauvres, comme le confirment Molina, Lugo, Sanchez, etc. En outre, la femme peut dépenser à sa fantaisie ce qui communément est accordé à ses pareilles. 3° Pour les serviteurs qui vivent aux frais du maître, les vols qu'ils font d'aliments ordinaires atteignent difficilement la faute grave, pourvu qu'ils ne soient pas en quantité excessive, et pourvu qu'ils ne les expédient pas hors de la maison (V. l'*Instr.*, ch. x, n. 32 à 34.)

## TROISIÈME POINT.

### De la restitution.

§ I. *Des racines ou fondement de la restitution; du degré de faute qu'elle requiert.*

XV. La restitution se définit : « Est actus justitiæ » commutativæ, quo reparatur damnum illatum » proximo per injuriam. » On dit : 1° *Actus justitiæ commutativæ*, parce que la restitution n'oblige pas pour celui qui blesse la justice *légale* qui regarde l'observation des lois, ou la *distributive* qui regarde le seul mérite des personnes; mais seulement pour celui qui viole la *commutative* qui regarde le droit du prochain sur les choses qu'il possède. 2° *Damnum illatum per injuriam*; parce que pour l'obligation grave de la restitution deux choses sont requises, savoir : l'influence positive, grave, externe, dans le dommage fait au prochain, et en second lieu l'injure grave envers le maître de la chose.

XVI. Il y a deux fondements ou racines de la restitution et qui en produisent l'obligation : le premier *ex injusta acceptione*, à quoi se joint la racine *ex injusta damnificatione*; le second, *ex injusta retentione*, à quoi se joint la racine *ex obligatione contractus*. En outre, les docteurs assignent deux sortes de fautes : la *théologique* qui regarde la conscience, et c'est proprement le péché; et la *juridique* qui regarde le for extérieur, et celle-ci se divise en *large*, *légère* et *très légère*. (Voy. pour les développements l'*Instr.*, ch. x, n. 38.)

XVII. Cela posé, disons que la faute théologique

oblige seule en conscience à la restitution; parce qu'afin que la conscience reste engagée il faut que le délit ait été commis avec conscience, et aussi pour cela qu'il y ait obligation grave de la conscience il faudra qu'il y ait eu péché grave. (Voy. *Instr.*, n. 39.) La faute vénielle, d'ailleurs, quand elle est telle à cause de la petitesse de la matière, oblige à restituer, mais seulement sous peine de faute légère; que si elle est vénielle parce que la connaissance du fait n'aurait pas été entière ou le consentement parfait (conditions nécessaires toutes deux pour constituer le péché mortel, comme il est dit au ch. III, n. 1 et 2), alors bien que la matière soit grave, selon l'opinion de Less., Azor., Sa, P. Navar., Sanch., Roncaglia et beaucoup d'autres, il n'y a aucune obligation de restituer. (Voy. n. 40.) Quand il s'agit de contrats, suffit-il de la faute juridique pour obliger à restituer le dommage advenu? (Voy. ce qui est dit au n. 41.)

§ II. *Des coopérants qui sont tenus à la restitution.*

XVIII. Les coopérants obligés à la restitution sont énumérés dans les deux vers suivants :

1. Jussio. 2. Consilium. 3. Consensus. 4. Palpo. 5. Recursus.
6. Participans. 7. Mutus, non obstans, non manifestans.

XIX. 1. *Jussio*, s'entend du commandement fait à un autre de causer un dommage. Toutefois, si le mandant révoque son ordre et le fait savoir au mandataire avant que le dommage soit fait, il n'est plus tenu à rien.

XX. 2. *Consilium*, s'entend de celui qui conseille

le dommage, lequel est certainement tenu à restitution, contre la propos. 39, condamnée par Innocent XI. Mais remarquez 1° que le conseiller n'est point tenu à la restitution de la matière grave quand il n'a pas péché grièvement; mais il est tenu cependant par justice à empêcher le dommage, au moins quand il le peut sans grave inconvénient; 2° que le conseiller n'est tenu à rien quand l'exécuteur était auparavant déterminé à agir, comme disent les docteurs d'après saint Thom. (*Opusc.* 73, ch. 20), où il dit que pour obliger à la restitution, il ne suffit pas de l'injure faite, mais qu'il faut la suite réelle du dommage. (*Instr.*, ch. x, n. 41.) Dans le doute si le conseil a été ou non la cause du dommage fait, le conseiller est-il tenu à la restitution? l'opinion négative, soutenue par Sylvest., P. Navar., Salmant. et d'autres, est très probable, parce qu'on ne peut imposer l'obligation certaine de restituer à qui n'est pas certainement la cause du dommage. Et cela est confirmé par ce que dit saint Thomas, savoir que le conseiller et le flatteur ne sont tenus à restituer que quand « probabiliter æstimari potest quod ex » hujus modi causis fuerit injusta acceptio subsecuta. » (2. 2. q. 61, ar. 7.) Par ce mot *probabiliter* on doit entendre sans probabilité contraire, c'est-à-dire moralement certain. (V. c. x, n. 45.) Que si quelqu'un est déjà déterminé à faire le dommage et que vous lui suggériez les moyens d'action ou d'abréviation du temps, ou seulement si vous lui insinuez de faire un dommage moindre, voy. pour cette question au n. 46 et 47. Quant à savoir si le conseiller révoquant son conseil avant l'exécution reste irresponsable, il me paraît que l'opinion la plus probable est celle des docteurs, qui disent que quand le con-

seil n'a pas été simple, mais qu'en même temps on a insinué des motifs ou un mode d'exécution, le conseiller est tenu à restitution ; du reste, nous ne réputons pas improbable l'opinion contraire de saint Antonin, Merbes., Navar., Azor., Salmat., Concina, etc., lesquels l'excusent même dans ce cas. (Voy. n. 48 et 49.)

XXI. 3. *Consensus*, s'entend de celui qui injustement donne son adhésion et par là est cause du dommage. (Voy. *Instr.*, n. 50.) 4. *Palpo* s'entend du flatteur qui anime autrui à faire le mal. 5. *Recursus*, c'est l'action de celui qui fournit au voleur une retraite pour sa personne, un dépôt pour les choses volées. Celui-là est tenu à restituer quand il est cause des vols futurs, mais non s'il reçoit les effets ou la personne du voleur, comme ami ou comme hôte, s'il en exerce la profession. (Voy. n. 51 et 52.) Ici on fait la question si l'acheteur de la chose dérobée peut la restituer au voleur pour en récupérer la valeur. Les uns le nient; mais l'opinion la plus générale et la plus probable est celle de saint Antonin, Soto, Navar., Less., Lugo et autres qui l'affirment, parce que l'acheteur a droit de rompre le contrat, puisque le voleur lui a vendu une chose qui n'était pas sienne, mais il ne peut le faire sans restituer cette chose au vendeur. Et cet argument s'applique même à l'acheteur de mauvaise foi. (V. *Instr.*, ch. x, n. 53.)

XXII. 6. *Participans*. On peut être participant de deux manières: en prenant une part des choses volées, et alors on est tenu de restituer cette part; ou seulement en étant partie dans l'action du vol; mais sur cette seconde participation les questions sont nombreuses. On demande 1° si chacun des

participants au dommage est tenu de restituer solidairement la totalité de ce dommage. Il faut distinguer si la chose est divisible, comme un tas de grains, un magasin d'effets, alors le principal moteur est tenu du tout et avant tous ; les autres ne doivent que la part qu'ils ont reçue, quand bien même ils eussent dérobé d'un commun accord, mais sans que l'un ait excité et poussé l'autre, comme disent Nav., Les., Lugo, Bonac., Salm., etc. Au contraire, si tous dérobant d'accord, l'un excitait l'autre ou l'animait à l'action, chacun alors est tenu pour le tout, les autres ne restituant pas. Il faut pourtant avertir ici que dans la pratique on parvient difficilement à persuader aux gens ignorants de restituer ce qu'ils n'ont pas pris eux-mêmes. De là, si le confesseur s'aperçoit que quelqu'un de ces gens-là soit de bonne foi et n'a pas une conscience très timorée, il fera mieux de l'exhorter seulement à restituer ce que sa conscience lui indiquera, sans lui expliquer comment il est obligé à restituer le tout. D'autant plus qu'on présume dans ce cas que les maîtres se contenteront de cette seule portion par crainte de n'en recevoir aucune, si les voleurs étaient contreints à restituer le tout. (*Instr.* ch. x, n. 54.)

XXIII. Mais quand la chose est indivisible, par exemple si plusieurs ont incendié une maison, coulé à fond une barque, on demande si chacun de ceux qui y ont coopéré est tenu à la restitution totale. L'affirmative est donnée avec probabilité par Soto, Sanch., Gaëtan, Salmat., etc. ; mais plusieurs autres le nient aussi avec probabilité, comme Nav., Silvest., Lugo, Sporer, etc., lesquels disent que chacun n'est tenu qu'à la part proportionnée au degré de sa coopération au dommage qui s'en est suivi.

Mais cela s'entend pour le cas où le dommage serait arrivé de même sans sa coopération particulière ; car dans celui où un des coopérateurs manquant, le dommage ne fût pas arrivé alors (le dommage fût-il divisible ou indivisible), chacun certainement est tenu au tout. (*Instr.* n. 55.)

XXIV. On demande, en second lieu, si celui qui, par crainte d'un grave dommage pour lui-même, coopère à celui d'autrui, est excusé quelquefois du péché et de la restitution. Quant à la restitution, le coopérant peut être excusé si le dommage qu'il prévoit pour lui est beaucoup plus grand que celui du prochain; par exemple, pour éviter la mort, l'infamie, je peux bien coopérer pour un autre à la perte de quelque effet, et, dans ce cas, je ne suis pas sujet à restitution, parce que mon extrême nécessité obligeait envers moi le prochain à souffrir la perte de sa chose pour me sauver la vie ou la réputation. Quant au péché pour cause de coopération à celui du larron, je peux bien coopérer matériellement (par exemple) au vol qu'entend faire le larron quand j'en ai une cause juste et grave, comme serait la menace de mort par le voleur si je ne l'aidais à transporter les objets volés. Cependant je ne pourrais, sous l'excuse d'aucune crainte, agir de manière à augmenter ou encourager la mauvaise volonté du larron, comme serait de lui garder l'échelle, ou de l'avertir de l'heure, ou de lui fournir un moyen plus expéditif, parce que de tels actes sont formellement et intrinséquement mauvais. (*Instr.* ch. x, n. 56 et 58.) Quant à celui qui empêcherait un autre de porter lui-même au mal d'autrui, nous disons qu'il est tenu à la restitution. (Voyez n. 58.)

XXV. 7. *Mutus, non obstans, non manifestans.* Ce sont ceux qui par convention ou par état doivent empêcher le mal, comme les gardiens, les tuteurs, administrateurs, magistrats, les satellites, les commandants de troupe, etc., et qui ne le font pas. Tous ceux-là sont tenus de restituer tout le dommage. Les serviteurs sont tenus, sous peine de restitution, d'empêcher le dommage que causent des étrangers, mais non celui que font les autres domestiques, parce qu'ils ne sont pas établis spécialement par leur maître comme gardiens de la maison, ainsi que nous l'avons dit ch. VII, n. 8.

XXVI. Notez ici 1° que parmi les coopérants, sont tenus à la restitution d'abord celui qui détient l'objet; puis le mandant, si l'objet n'existe plus; ensuite les influents positifs, comme les conseillers, les participants, etc., et enfin les influents négatifs. Notez 2° que si le créancier libère de la restitution le principal coupable, les autres le sont tous par cela même; que si le créancier promet à l'un des principaux de ne pas le molester, cela s'entend qu'il lui remet toute sa portion. (Voyez n. 60.)

XXVII. Notez 5° que l'obligation de la restitution atteint ceux qui empêchent un autre d'acquérir justement quelque bien. Mais il faut distinguer si la chose lui était due par justice, de quelque façon que vous l'empêchiez de s'en saisir, vous êtes tenu à la restitution du dommage; que si la chose ne lui était pas due, alors vous n'êtes tenu qu'autant que vous auriez employé la violence, ou la fraude, ou même (ajoutent les Salmat.) les prières importunes, ou la crainte révérencieuse; parce que chacun a le droit de ne pas être empêché par mauvaises menées d'acquérir justement un bien. Dans ce dernier cas, la

restitution se mesure au degré de chance qu'avait le prochain d'obtenir ce qu'il désirait. Rien de cela n'a lieu si vous avez empêché sans mauvaises manœuvres; car alors, bien que vous l'ayez fait par haine, vous n'êtes tenu à rien, comme le disent communément et très probablement Soto, Navar., Less., Petrocor, Roncaglia, Molina, Laymann et beaucoup d'autres, et cela parce que, comme nous l'avons dit plus haut, pour produire l'obligation de la restitution, il ne suffit pas de la mauvaise intention, mais il faut l'action extérieure gravement injuste qui, par elle-même, blesse extérieurement le droit d'autrui. Ainsi le malveillant pèchera contre la charité, non contre la justice. (*Instr.* ch. x, n. 63.) Est-on tenu à restituer ce qu'on empêche le fisc de percevoir? (Voyez *Instr.*, n. 62.)

### § III. *A qui doit être faite la restitution.*

XXVIII. S'il s'agit de biens *certains*, c'est-à-dire dont le maître est connu, c'est à lui-même qu'il faut restituer, à moins que la chose ne soit reçue par le fermier ou le gardien même. (*Instr.*, ch. x, n. 64.) Notez ici 1° que quand le maître de la chose est éloigné, si elle a été prise de bonne foi, le port est aux frais du maître; si elle l'a été de mauvaise foi, aux frais du larron; et cela quand même ce port serait d'un coût plus que double de la valeur de l'objet, comme dit le cardinal de Lugo; que si les frais sont encore plus excessifs et qu'il y ait espoir de faire tenir plus tard au maître la chose ou son prix, alors il faut attendre; mais quand cet espoir n'existe pas, il faut restituer aux pauvres. Notez 2° que quand la restitution ne peut avoir

lieu sans un grave dommage pour le débiteur, il peut, comme disent probablement Less., Lugo et Bonac., la différer quelque temps, pourvu que ce délai ne porte pas préjudice au créancier, parce qu'il est de règle générale que tout dommage souffert par le maître de la chose, à raison du vol, doit être réparé par le voleur. (*Instr.*, ch. x, n. 65.) Dans le cas où vous auriez acheté de bonne foi du voleur, et revendu l'objet à un autre, si le maître vient alors à vous être connu, êtes-vous obligé à restituer le prix? (Voyez n. 66.)

XXIX. Quant aux biens *incertains*, c'est-à-dire dont le maître n'est pas connu, s'ils ont été pris de mauvaise foi et qu'il n'y ait plus d'espoir de retrouver leur maître, ils doivent être restitués aux pauvres, ou à des lieux de dévotion, selon le ch. *Cum tu, de Usur.*, soit du lieu qu'habite le maître, ou de celui qu'habite le débiteur. (*Instr.*, ch. x, n. 67.) Il peut encore pour une telle restitution de biens incertains obtenir composition du pape. (Voyez ce qui est dit au n. 68.)

XXX. Mais quand ces biens incertains ont été pris de bonne foi ou même trouvés par hasard, on demande si l'on peut les retenir. Distinguons : tant qu'il reste quelque espoir de retrouver le maître, la chose ou au moins son prix doit être conservé. C'est le contraire si, moralement parlant, cet espoir n'existe plus, et le possesseur peut retenir la chose; car alors la chose est réputée abandonnée, et selon le droit des gens elle est acquise au premier occupant, comme le disent fort bien Lugo, Lacroix et Holzmann, avec saint Thomas dont voici les paroles : « Si (res) pro derelictis habeantur, et hoc » credit inventus, licet sibi eas retineat, non com-

» mittit furtum. » (2. 2. qu. 66. a. 5. ad. 2.) La même chose arriverait en faveur des pauvres à qui dans ce cas on eût restitué la chose qu'ils ne seraient pas tenus de rendre, bien que plus tard le maître vînt à être connu. (Voyez *Instr.*, chap. x, n. 69.) A qui appartiennent les trésors cachés que l'on retrouve et les animaux tués à la chasse? (Voyez n. 70 et 71.)

XXXI. A propos de la chasse, avertissons que toutes les sortes de chasses ne sont pas défendues aux clercs par les canons, mais seulement la *bruyante*, c'est-à-dire faite aux aboiements des chiens ou au moyen des oiseaux de proie. Bien plus, Molina, Sa, Gaetan, Sporer, etc., disent que la chasse bruyante elle-même n'est défendue aux ecclésiastiques que quand elle est fréquente, ou faite avec scandale ou avec de grandes dépenses. Et en outre, Lessius, Laymann, Valentia et autres disent avec probabilité qu'elle est hors de toute faute grave pour eux, pourvu qu'elle soit modérée, et quand on la fait pour cause de nécessité ou pour l'exercice utile à la santé. (Voyez *Instr.*, n. 72.)

### § IV. *Quelle chose doit être restituée par le possesseur de bonne foi et par celui de mauvaise foi.*

XXXII. Le possesseur de bonne foi, c'est-à-dire qui détient la chose d'autrui, mais sans injure formelle (*formelle* s'entend avec faute, *matérielle* sans faute) est tenu quand il connaît le maître à restituer seulement ce qu'il en reste, et s'il n'en reste rien, la chose dont seulement son avoir réel a été augmenté. Que s'il l'a consommée de bonne foi et qu'il ne lui en reste aucun profit, il n'est tenu à rien. (*Instr.*, chap. x, n. 73.)

XXXIII. En outre, le possesseur du bien d'autrui, qu'il soit de bonne ou mauvaise foi, doit restituer la chose avec ses fruits. Mais ici il faut distinguer quatre sortes de fruits : les naturels, les civils, les mixtes et les industriels. Les *naturels* sont ceux que la nature seule produit, comme l'herbe, les glands, le croît des animaux, etc. Les *civils* sont ceux que l'on retire du fermage des maisons ou du louage des animaux, ou même des objets mobiliers ou des habits. Les *mixtes* sont ceux qui se produisent par nature, mais au moyen de l'industrie, comme l'huile, le vin, le fromage, et autres semblables. Les *industriels* enfin qui se recueillent par la seule industrie du possesseur, comme est le produit de l'argent appliqué au commerce, ou même des améliorations faites à la chose. Cela posé, disons que les industriels ne doivent pas être restitués même par le possesseur de mauvaise foi, parce qu'ils sont entièrement siens ; mais cela s'entend du cas où si le maître eût tenu sa chose, elle eût été infructueuse ; mais si elle eût été productive en ses mains, alors il faut restituer à cause du dommage causé par le vol, déduction faite de la somme qu'il est probable que le maître eût donnée pour être dispensé de la peine d'une telle industrie. Au contraire, les fruits naturels et civils doivent être restitués entièrement (les dépenses déduites) aussi bien par le possesseur de bonne foi que par l'autre, avec cette différence cependant que le possesseur de bonne foi n'est point tenu de restituer les fruits non perçus ou consommés sans augmentation d'avoir, ou même ceux de trois ans, sans condition, s'il avait titre de possession, comme il est dit au n. 2. Mais le possesseur de mauvaise foi doit satisfaire pour tous les fruits,

même non perçus, toutes les fois que le maître les eût perçus s'il eût tenu sa chose. Quant aux fruits mixtes, les docteurs disent qu'on n'est tenu de restituer que la valeur de ce que produit la nature seule, parce que la valeur provenant de l'industrie du possesseur lui appartient; mais cela ne pourrait être vrai que pour le possesseur de bonne foi; car, quant au possesseur de mauvaise foi, il faut dire comme ci-dessus pour les fruits industriels, qu'il doit restituer l'entière valeur de ces fruits, que le maître aurait perçus s'il eût tenu sa chose, déduisant seulement la somme qu'il eût abandonnée pour les travaux relatifs à ces fruits (*Instr.*, ch. x, n. 74.) On demande ici 1° Si l'on doit restituer au maître l'argent (ou chose semblable) que l'on a reçu du voleur après le mélange avec le sien. (V. n. 75.) 2° A quoi est tenu celui qui jette méchamment dans la mer une pierre précieuse, pensant qu'elle vaut 10 tandis qu'elle vaut 100? (Voyez n. 76.) Du reste, il est certain que le possesseur ou auteur du dommage doit restituer tout le dommage advenu au maître et tout le gain perdu par suite du vol, pourvu qu'on ait pu le connaître au moins en gros. (Voyez n. 77.)

XXXIV. Remarquez que si l'objet volé augmente de prix, c'est toujours au profit du maître, bien que s'il l'eût tenu lui-même il l'aurait consommé avant l'augmentation. Mais que faut-il dire 1° si la valeur de l'objet après avoir haussé vient à reperdre de son prix? (Voyez n. 78.) 2° et quand l'objet dépérit dans les mains du voleur, et qu'il en eût été de même entre celles du maître? (V. n. 79.) 3° et quand quelqu'un achète un objet avec doute s'il ap-

partient au vendeur? (Voyez n. 80.) 4° et enfin, que dire de la fraude de la gabelle? (Voyez n. 84.)

### § V. *De la restitution pour cause d'homicide.*

XXXV. Qui tue ou frappe le prochain doit restituer d'abord tous les frais faits pour sa curation, et puis tout le gain perdu pour le frappé à raison des coups qu'il a reçus. (*Instr.* ch. x, n. 82.) On demande : 1° Si le dommage causé dans la vie ou la réputation, peut, quand on ne peut le réparer, se compenser avec de l'argent. Il est très probable et généralement reçu que non. (Voyez n. 88.) On demande 2° si celui-là est tenu à réparation qui voulant tuer son ennemi en tue un autre. Cette question a pour pendant celle-ci : Si celui-là est tenu du dommage qui voulant brûler la maison de son ennemi brûle celle d'un ami. Les uns sont pour l'affirmative; d'autres nient, comme Lugo, Molina, Lacroix, Sporer, etc., et ils en donnent pour motif que pour être obligé à réparer un dommage fait, il faut deux choses : l'opération du dommage et l'injure faite au prochain. Quand un homme, par erreur, tue son ami en place de son ennemi, il y a bien opération de dam, mais non injure, et ainsi, disent-ils, il n'y a point alors d'obligation à restitution. (V. n. 84.) On demande 3° si l'excommunication du canon est encourue par celui qui voulant tuer un ecclésiastique en tue un autre; et on répond que oui, parce qu'il a néanmoins offensé l'état ecclésiastique. L'irrégularité est de même encourue par celui qui voulant tuer son ennemi tue son ami, parce qu'il commet toujours l'homicide, auquel est attachée

l'irrégularité. Elle n'est pas cependant encourue par le mandant si le mandataire tue une autre personne que celle qu'on lui a désignée. (Voyez n. 85.)

XXXVI. Remarquez ici 1° que le père du fils frappé peut remettre la restitution des dommages au meurtrier, même au préjudice de ses enfants, comme disent avec l'opinion générale Soto, Bonac., Sanchez, etc., contre Lugo et Lacroix (Voyez *Instr.*, c. x, n. 86.); 2° que le meurtrier n'est tenu envers les héritiers indirects que des frais de curation et du gain manqué par le défunt pendant la maladie; mais il doit restituer de plus aux héritiers nécessaires (comme fils, parents, femme) tout le gain que le défunt aurait pu faire et leur aurait donné pour aliments s'il eût vécu. Mais cela n'a pas lieu pour les frères et sœurs que le défunt aurait alimentés de son vivant, à moins que le meurtrier n'ait eu intention de porter dommage à toute la famille. Il en est de même pour les créanciers du défunt. (Voyez n. 87.) Le meurtrier est-il tenu de restituer le dommage advenu à un tiers à qui son crime a été imputé? (Voyez n. 88.) Et la restitution est-elle due par celui qui tue l'agresseur, mais au-delà d'une juste défense? (Voyez 88, 89 et 90.)

## § VI. *De la restitution pour cause de viol.*

XXXVII. Quand il n'y a point de promesse de mariage et qu'une fille consent spontanément à son déshonneur, l'auteur n'est tenu ni à l'épouser ni à la doter. C'est le contraire s'il l'a déshonorée avec violence ou en la trompant, et alors il doit la doter ou au moins augmenter sa dot, et même

l'épouser s'il ne peut autrement réparer le dommage. (*Instr.*, chap. x, n. 91 et 92.)

XXXVIII. Quand il y a une promesse, le coupable est tenu à épouser encore que cette promesse soit feinte, comme disent généralement les docteurs avec saint Thomas. (Suppl. q. 46. ar. 2. ad 4.) Et la raison principale en est, parce que dans les contrats innommés (*Do ut des*), quand l'un met sa part, l'autre est tenu par la loi naturelle de mettre la sienne, bien qu'il l'ait faussement promise, car autrement il ne pourrait plus y avoir commerce entre les hommes. Ce que nous disons pour une fille s'applique à une veuve de bonne réputation. (V. n. 93.) Et si l'homme était lié par le vœu de chasteté, ou était parent de la personne violée, il serait tenu d'obtenir la dispense pour accomplir le mariage, parce que qui est tenu à la fin l'est aussi aux moyens. (Voyez n. 97 et 98.)

XXXIX. Mais cela souffre exception 1° si la dame pouvait facilement s'apercevoir de la tromperie, comme si l'homme était d'un rang de beaucoup supérieur au sien; c'est ainsi que le décident les docteurs avec saint Thomas. (Suppl. cit. q. 46, art. v, ad 4.) Et alors, dit le saint, le violateur n'est pas même tenu à compenser le dommage : « Et etiam » quod ad hoc (c'est-à-dire quant à la compensation) » non tenetur quia præsumi probabiliter potest quod » sponsa non fuerit decepta sed decipi se finxerit. » (*Loc. cit. ad* 3, voyez *Instr.*, n. 34.) 2° Si le mariage fait craindre un résultat pire; 3° si la dame remet au coupable toute obligation de l'épouser; 4° si l'homme ne peut épouser sans un grand déshonneur pour sa famille; 5° si l'homme n'a eu avec la dame que de simples privautés, pourvu que la dame ne

fût point noble, ou que l'homme n'eût fait promesse de mariage pour ces simples privautés, dont la connaissance eût entaché l'honneur de la dame; 6° si déjà la dame avait souffert le viol; 7° si après avoir consenti sous promesse de mariage, la dame refuse ensuite d'épouser; car l'homme n'est alors tenu à rien, pourvu qu'il n'ait pas feint d'être d'une meilleure condition qu'il n'était; car il est alors obligé à compenser le dommage. Il en est de même si les parents s'opposaient au mariage. (Voyez *Instr.*, ch. x, n. 95 et 96.)

### § VII. *De la restitution pour cause d'adultère.*

XL. Voyons à quoi sont tenus la femme adultère et son complice quand il survient des enfants de leur commerce criminel. La femme ne pouvant réparer le mal causé à son mari et à ses fils légitimes, doit compenser avec ses biens propres ou par son industrie, ou au moins en se privant de ce qu'elle pourrait prétendre du patrimoine de la maison, en induisant aussi le fils adultérin (si c'est possible) à se faire religieux. En cas extrême, elle est tenue de faire connaître à ce fils son illégitimité, si certaines circonstances forcent son fils à la croire; mais difficilement elle serait obligée à le révéler à son mari, parce qu'elle aurait peu de chance de le faire sans courir risque de la vie ou d'un très grave dommage. (*Instr.*, ch. x, n. 99 et 100.)

XLI. L'homme complice de l'adultère doit au contraire restituer aux fils légitimes non seulement l'héritage laissé par le mari à sa fausse postérité, mais encore tout ce qui a été dépensé pour ceux-ci

depuis l'âge de trois ans. Mais dans le doute si ces enfants sont à lui ou au mari, selon l'opinion commune, celle de Soto, Tournely, Concina, Lessius, Lugo, etc., il *n'est tenu à rien, parce que* dans le doute il est en possession de l'exemption de la satisfaction du dommage; Soto, Sanch., Salm., disent de même si le doute est entre deux hommes adultères. Mais nous disons que dans un tel cas c'est le dernier coupable qui est tenu de tout le dommage. (Voy. le motif n. 102.) Les adultères opulents qui se déterminent à mettre leurs enfants à l'hôpital doivent-ils payer les frais à cet établissement? Nous disons, suivant l'opinion la plus probable, que non, parce que les hôpitaux sont faits non seulement pour les pauvres, mais aussi spécialement pour les enfants illégitimes, afin de les délivrer de la mort temporelle et éternelle. (*Instr.*, n. 103.)

### § VIII. *Du temps et du mode de la restitution.*

LXII. Quant au temps, le larron est tenu à restituer le plus tôt qu'il peut, autrement il reste constamment en état de péché. Et quand il a quelque juste cause de différer la restitution, il est ensuite obligé à compenser le dommage que le retard a fait souffrir. Du reste (communément parlant), le confesseur ne doit point absoudre le débiteur avant qu'il ait restitué, parce que la restitution étant une chose d'exécution dure, rarement serait-elle exécutée par celui qui déjà serait absous. (*Instr.*, ch. x, n. 104 et 105.)

XLIII. Quant au mode, celui qui ne peut restituer par lui-même sans risquer l'infamie, doit restituer au moins par le moyen du confesseur ou d'une au-

tre personne fidèle. Mais si cette personne ne restitue pas, quelle que soit l'opinion de quelques uns, nous disons et affirmons avec Lessius, Sylvius, Lugo, etc., que le voleur est tenu à restituer de nouveau. Et de même si le maître de la chose étant connu, le confesseur qui devait restituer a fait dire des messes avec cet argent. (Voy. n. 106.)

§ IX. *De l'ordre à garder touchant les personnes auxquelles la restitution doit être faite.*

XLIV. Quand le débiteur ne peut satisfaire tous les lésés, voici les règles qu'il doit suivre : 1° si l'effet existe, il doit le restituer au maître même, ou à son défaut aux pauvres; 2° les dettes onéreuses doivent être restituées avant les gratuites; 3° quand elles sont toutes onéreuses, on doit d'abord satisfaire ceux qui ont une hypothèque, en second lieu, ceux qui ont une hypothèque tacite, et parmi ceux-ci, il faut préférer les femmes pour raison de leur dot; ensuite les pupilles, puis les lieux de piété, puis les créanciers personnels. Mais à tous ces créanciers il faut toujours préférer celui qui a fourni des fonds pour la conservation de la chose, ou pour cultiver le champ, selon la l. 3, ff, *qui potiores*, etc. (V. l'*Instr.*, ch. x, n. 107 à 109.)

XLV. Notez ici 1° que comme les dettes personnelles venant de délit ou de contrat doivent, suivant l'opinion la plus probable, être rendues *pro rata* (voyez n. 110); il est aussi probable que ce mode a lieu, que les dettes soient certaines (c'est-à-dire le créancier connu), ou qu'elles ne le soient pas. (Voy. n. 111.) 2° Que parmi les créanciers hypothécaires on préfère toujours les plus anciens. En est-il de

même pour les créanciers personnels ? Le pour et le contre sont probables, mais l'affirmative l'emporte. De même, il paraît encore très probable que parmi les personnels, on ne peut pas préférer le plus pauvre ; mais l'opinion contraire est aussi probable et s'accorde avec saint Thomas. (*Opusc.* 75, c. 18.) 3° Notez que si l'un des créanciers personnels a recouvré sa créance entière, selon l'opinion commune, il ne doit rien aux autres ; aussi, Navar., Sylv. et Bonac., disent que quand, parmi de tels créanciers, un homme demande son dû, le débiteur doit le satisfaire, parce que la loi favorise le plus diligent. D'un autre côté, si aucun ne demande, le débiteur qui ne peut les satisfaire tous ne peut satisfaire entièrement l'un d'eux, et s'il le fait, celui-ci ne peut retenir le prix entier restitué. (Voy. n. 114.) Le serviteur peut-il recevoir ses gages d'un maître accablé de dettes ou de la femme d'un mari usurier? (Voy. *Instr.*, ch. x, n. 115.)

§ X. *Quelles causes peuvent excuser de la restitution.*

XLVI. A l'égard du maître, 1° la présomption que le maître consent que quelqu'un prenne un certain objet ou que l'ayant pris il le retienne, comme l'admettent Navar., Sylv., Less., Lugo et autres avec saint Antoine, qui dit : « Si credit dominum » permissurum, et subest justa causa credendi, » (restituere) non tenetur. » (2. p. tit. 1, cap. xv, in principio.) Et cela est confirmé par la l. 46, § 7, ff. *de Furt.*, où il est dit : « Recte dictum est, qui » putavit domini voluntate rem attingere non esse » furem ; quid enim dolo fuit, qui putat dominum » consensurum fuisse ? » 2° On est excusé aussi de

la restitution par la crainte que le maître doive abuser de la chose qui lui serait restituée; ainsi parlent Soto, Less., Lugo, avec S. Thom., qui dit : « Quando » res restituenda apparet esse graviter nociva ei (sa- » voir le maître) vel alteri, non ei debet tunc resti- » tui. » (2. 2 q. 62, art. 4. ad 2.) 3° On est dispensé de la restitution par le paiement fait au créancier de son créancier, parce qu'alors le débiteur compense justement en acquérant cette créance. (*Instr.*, n. 117.)

XLVII. A l'égard du débiteur lui-même, il est excusé 1° s'il ne peut restituer sans un dommage beaucoup plus grand pour lui, comme nous l'avons dit au n. 28. Mais on doit observer que dans ce dommage, on ne doit pas comprendre le gain que le débiteur peut perdre par suite de la restitution de la chose. 2° S'il ne le peut sans la ruine spirituelle de sa famille, ou sans courir le risque de sa vie ou de sa réputation, pourvu que le dommage causé ne soit pas tel qu'il l'emporte sur cette perte de réputation. 3° Il est excusé par la cession de ses biens, comme la loi le permet, en ne se réservant que ce qu'il faut pour son strict entretien. Sur cette cession, voyez n. 117. 4° Il l'est par la pauvreté, si en restituant il devait réduire à une nécessité extrême ou même grave lui-même ou seulement ses conjoints, comme père, mère, fils ou femme. On entend par nécessité *grave*, quand par suite de la restitution ils ne pourraient plus vivre décemment selon leur état justement acquis. Ainsi parlent saint Antonin, Scot, Azor., Navar., Lugo, etc. Mais cela ne peut être si le débiteur s'est déjà trouvé en état de grave nécessité, car alors le débiteur est obligé de restituer, même quand il devrait retomber dans une nécessité

pareille. Je dis *pareille*, car cela ne serait pas s'il devait tomber dans la nécessité extrême ou quasi-extrême, comme le disent Less., Sylv., Castrop., Roncaglia, etc. Mais il y serait obligé, si la chose existait encore en nature, ou si le vol avait réduit le créancier à la nécessité grave. (Voy. ch. x, n. 117 à 120.)

XLVIII. Ici on demande si le débiteur qui donne quelque chose à son créancier sans se souvenir, est néanmoins tenu de le satisfaire. Nous disons que non, toutes les fois qu'il est certain que le débiteur, s'il se fût souvenu de sa dette, eût préféré appliquer la chose donnée à son acquittement qu'à cet acte de générosité, parce que, dans ce cas, en vertu de la volonté générale qu'il a eu de restituer dans le principe en contractant la dette, il se trouve avoir satisfait; ainsi parlent Rebellius, Cardenas, Lacroix, Rodriguez, Mazzotta et autres. Il en est de même pour les vœux quand quelqu'un accomplit l'œuvre promise sans se souvenir du vœu, comme disent Suar., Azor, Bonac., Less., Laym., Sanchez, etc. (Voyez l'*Instr.* au ch. x, *in fine*, au n. 120.)

## QUATRIÈME POINT.

### Des contrats.

### § I. *Du contrat en général.*

XLIX. Le contrat est constitué de quatre manières : 1° par le seul consentement, comme dans la vente, la location, etc.; 2° par les paroles, comme dans la stipulation; 3° par écrit, comme une constitution de rente; 4° par la tradition, comme dans la

donation et le prêt. Observez que celui qui contracte, mais sans esprit de s'obliger, ne s'oblige pas, pourvu qu'il ne reçoive pas la part de l'autre. (Voy. n. 38.)

L. Pour ce qui est des contrats honteux, comme ceux qui ont pour but l'assassinat, la fornication, etc., il est certain que de tels contrats n'engagent pas avant l'exécution ; car nul ne peut être obligé à faire une chose illicite; mais, le mal commis, il est probable qu'il n'y a pas obligation de payer le prix convenu, comme le pensent Comitole, Adrien, Tournely et Concina, suivant la l. *Pacta*, c. *de pact.*, où on lit : « Pacta quæ contra bonos mores fiunt, » nullam vim habere indubitati juris est. » Et il n'y a point de doute que la loi a bien pu ôter toute force à de pareils contrats afin de leur ôter toute excitation. D'autre part la proposition contraire est aussi probable et plus généralement reçue par Soto, Gaetan, Less., Lugo et beaucoup d'autres pour plusieurs raisons, mais surtout par celle que nous avons rappelée plusieurs fois : que dans les contrats, quand un apporte sa part, l'autre doit mettre la sienne, et cela est certain à l'égard de la femme prostituée à qui, sous peine de péché, on doit payer la récompense promise, d'après la l. 44 *ff de Condit. ob turp. caus.* (Voy. l'*Instr.*, ch. x, n. 122 et 123.) Que doit-on dire sur les contrats faits par erreur, dol ou crainte, sans les formalités requises? (Voy. n. 124 à 126.)

## § II. *De la promesse, des donations, du commodat, du prêt précaire et du dépôt.*

LI. L'opinion probable et celle de Gaetan, Ban-

nez, Salmat., etc., est que la *promesse* simple n'oblige que sous peine légère, sa force ne venant pas de la justice, mais de la fidélité ou honnêteté (comme dit saint Thom., 2 2, qu. 88, art. 3. ad. 1), pourvu que (bien entendu) le promettant n'ait pas eu intention de s'obliger sous faute grave. Il est certain d'ailleurs que la promesse n'oblige pas lorsqu'elle est devenue illicite, nuisible ou inutile, ou au moins qu'il est survenu un notable changement dans les choses, comme l'enseigne le docteur Angélique (2 2, qu. 110, art. 3 ad. 5), avec la généralité des docteurs. (Voy. l'*Instr.*, ch. x, n. 127.)

LII. Quant à la *donation*, observez 1° que les pupilles ne peuvent donner, ni les impubères, si ce n'est pour œuvres pies; ni les administrateurs de communauté, ni les chargés de dettes, et que ceux qui reçoivent de ces derniers sont tenus de restituer si cette donation a dû empêcher de satisfaire le créancier. 2° Que les donations entre époux ne sont pas valables, à moins qu'elles ne soient confirmées par serment, ou par la mort du donateur après la tradition du don opéré pendant sa vie. Il en est de même des donations de père à fils, à moins qu'elles ne soient faites en faveur du mariage. (*Instr.*, ch. x, n. 129.) 3° Que la donation, même jurée, n'oblige pas avant d'être acceptée. Il faut excepter seulement le cas où elle est faite à des mineurs, parce qu'alors la loi accepte pour eux. Que si elle est faite pour quelque œuvre pieuse, il est néanmoins besoin qu'une personne au moins quelconque l'accepte. Si la donation est faite par envoyé ou par lettre, voy. au n. 130 et 131.

LIII. La *donation* peut être révoquée pour les causes suivantes, savoir: 1° pour l'ingratitude com-

plète du donataire; 2° s'il survient au donateur des enfants; 3° si la donation porte atteinte à la légitime des enfants. Mais cela s'entend des donations irrévocables entre vifs, parce que celles faites *causa mortis* sont toujours révocables. (Voy. ce qui est dit de plus au ch. x, n. 133 et 134.)

LIV. Le *commodat* a lieu quand on prête un objet à rendre dans un temps déterminé; le *précaire* est quand la remise est à la volonté du maître ou de ses héritiers. Les frais ordinaires pour l'entretien de la chose sont à la charge du commodataire, et les extraordinaires à celle du maître. Le *dépôt* est la consignation d'une chose à la garde d'autrui, lequel pèche s'il s'en sert sans le consentement du maître. Le dépositaire n'est pas tenu de conserver la chose d'autrui par la perte de la sienne, tandis que le commodataire l'est. Maintenant, tous ceux-là sont-ils tenus par la seule faute juridique sans la théologique, et peuvent-ils refuser de remettre la chose au propriétaire qui veut en abuser? (Voy. 135 à 138.)

## § III. *Du prêt et de l'usure.*

LV. Le *prêt* a lieu quand on donne, sous obligation de restituer, une chose consomptible par l'usage, comme l'argent, le blé et autres choses semblables. Observez 1° que le prêt fait à l'université, aux mineurs, aux églises ou autres causes pieuses, sans le consentement de l'évêque et du chapitre, ne peut être répété si on ne prouve qu'il leur a été réellement utile; 2° que les fils de famille qui n'ont pas de biens castrense ou quasi-castrense, ne sont pas tenus en conscience de rembourser le prêt à eux fait, selon la l. 1. c. de S. C. Macedon., pourvu

qu'ils n'aient pas fait avec serment la promesse de restituer, ou que le prêt n'ait pas été fait au fils du consentement formel ou tacite du père, parce qu'alors le père est tenu de restituer. (*Instr.*, ch. x, n. 139 à 141.)

LVI. L'*usure* est le gain évalué que l'on exige à raison de l'usage de la chose donnée en prêt. Or ce gain est déclaré illicite par toutes les lois et doit être restitué par le prêteur. L'usure payée doit-elle être restituée par les serviteurs de l'usurier, ou au moins par ceux qui lui ont conseillé l'usure ou fourni des deniers pour la faire? (Voy. n. 163 et 164.) Non seulement il est illicite de donner en prêt avec condition de gain, mais encore avec espoir de ce gain, quand cet espoir est le motif principal qui fait prêter, en sorte qu'on n'aurait pas prêté sans lui. Donner la chose au contraire pour s'acquérir la bienveillance de l'emprunteur, mais sans aucun pacte, est chose permise. (Voy. n. 142 et 143.) Outre cela, le prêteur peut-il accepter ce que le débiteur lui donne de lui-même et sans demande pour ne pas paraître ingrat, ou même par crainte qu'à l'avenir il ne lui soit plus prêté, et le prêteur peut-il exiger quelque chose pour s'obliger à ne répéter le prêt qu'après un long intervalle? (Voy. n. 144, 145 et 146.)

LVII. Il y a quatre titres auxquels un prêteur peut exiger quelque intérêt au-delà de sa chose. Le premier titre est celui de *dommage naissant*, souffert par le prêteur à raison du prêt. Le second titre est de *lucre cessant*, toujours à raison du prêt. Mais il faut observer que pour exiger intérêt à ces deux titres, trois conditions sont requises: 1° que le pacte avec le titre de l'intérêt soit exprimé dans le contrat même du prêt, comme le veut Benoît XIV dans

sa bulle *Vix pervenit*, etc.; 2° que quant au titre du lucre cessant, il ne soit pas exigé au-delà de la valeur probable de ce gain, déduction faite, à dire d'experts, des dépenses et du prix des travaux nécessaires pour réaliser ce gain; 3° que le prêt soit réellement la cause de la perte ou du gain; parce que si le prêteur en livrant sa chose ne perdait réellement rien d'un tel bénéfice, il faudrait appliquer à ce cas plusieurs réflexions. (Voy. *Instr.*, ch. x, 148 à 152.)

LVIII. Le troisième titre est le *danger* de perdre la chose elle-même donnée en prêt, pourvu que ce danger ne soit pas commun, mais extraordinaire. Ce titre du danger est approuvé par la généralité des docteurs et confirmé par saint Thomas qui dit: « Res extra periculum plus æstimantur, quam existentes in periculo.» (*Opusc.* 73, ch. 6.) Ce titre est aussi confirmé par ce qui est dit au cinquième concile de Latran, 8, sess. 10, où le gain pour prêt est condammé, mais quand *nullo periculo conquiri studetur*, et aussi par une déclaration de la S. C. *de propaganda fide* approuvée par Innocent XI et rapportée par Cabassut, par Ban., par le continuateur de Tournely et d'autres. On oppose à ce titre le texte du chap. *naviganti, de usuris*; mais on y répond. (Voy. *Instr.*, ch. x, n. 153 et 154.)

LIX. Le quatrième titre est celui de la *peine conventionnelle;* c'est quand on convient que si la chose n'est pas rendue dans un temps déterminé, le débiteur paiera une certaine somme en sus. Ce titre est aussi généralement admis par les docteurs, comme par Scot, Cabass., Tournely, Wig. et autres. Or pour exiger une telle peine, il faut trois conditions: 1° que le retard de la remise de la chose soit nota-

ble et coupable ; 2° que la peine soit proportionnée à la faute ; 3° que l'emprunteur se soit engagé à restituer dans un temps où la chose devait lui être possible. On demande ensuite si la peine doit être payée avant la sentence du juge ; l'affirmative nous paraît plus probable. (*Instr.*, n. 156 et 157.)

LX. Du reste on saura que tout pacte qui impose à l'emprunteur quelque prix fixé pour raison du prêt est usuraire, encore que l'on dise qu'il est fait par gratitude ; c'est ce qu'on voit par la proposition 42 condamnée par Innocent XI. Il y aurait usure dans le pacte qui porterait que la chose sera rendue dans un temps où il serait probable qu'elle aurait augmenté de valeur ; par exemple, si on donne du grain en août, à charge d'en rendre la même quantité en mai. Il faut excepter cependant le cas où le prêteur devrait, lui, conserver ce grain jusqu'au même mois de mai ; car alors il pourrait exiger la même quantité, mais déduction faite des dépenses. (V. ch. x, n. 157 à 160.) Il serait encore usuraire le pacte où, par raison du prêt, un médecin s'obligerait à aller soigner des malades qu'il était d'ailleurs tenu de soigner par charité, parce que le pacte ajouterait l'obligation de justice qui n'existait pas auparavant. (V. n. 161.) Observons enfin que les Monts-de-Piété sont très licites, ayant été approuvés par le 5e concile de Latran. Ils peuvent exiger un gain de l'argent qu'ils donnent en prêt, et ce gain sert à payer les employés et les frais de conservation des gages, lesquels sont vendus après le temps fixé, et le restant remis au propriétaire, s'il se présente, ou autrement aux pauvres, ou appliqué à l'amélioration de l'établissement. (V. n. 155.)

## § IV. *De l'achat et de la vente.*

LXI. Relativement au contrat de vente, on observe les règles suivantes : 1° Afin que le contrat de vente soit valide, il faut fixer le prix et la chose, au moins en évaluation ; par exemple, pour du vin de tel tonneau, à dix jules la barrique. Et il faut remarquer que quand on donne des arrhes, le vendeur (et de même le fermier) peuvent très bien se dégager en les abandonnant, pourvu que tel soit l'usage. (*Instr.*, ch. x, n. 165 et 166.) 2° Le contrat de vente est parfait par le seul consentement ; mais le domaine de la chose ne se transfère que lorsque la tradition a eu lieu et que le vendeur a donné gage ou caution du prix. (V. n. 167.) A qui maintenant appartiennent les pertes ou les profits de la chose avant la tradition, et le vendeur peut-il admettre la demande des fruits pendant qu'il n'est pas payé du prix? (V. n. 169 et 170.) 3° La vente conditionnelle est valide à partir du jour où elle a été faite, si la condition vient à s'accomplir. 4° Quand quelqu'un achète une chose, bien qu'elle ne soit pas de ses deniers, elle devient sienne par la l. *si eo*, c. *de Rei vendit.* Les docteurs exceptent le cas où l'argent appartiendrait à l'Église, aux mineurs ou aux troupes. Au contraire, si on vend la chose d'autrui, bien que la vente soit nulle, la propriété du prix reste acquise; mais le vendeur est tenu toujours ensuite de restituer ce prix à l'acheteur, encore qu'il ait vendu de bonne foi. (V. n. 171.)

LXII. Cinquièmement. Quant au *taux du prix*, quand ce taux est établi par l'autorité, tous doivent s'y tenir, même les ecclésiastiques. Si le prix n'est

point taxé, un objet a toujours son haut, moyen et bas prix, selon la commune estimation, et tous ces prix sont justes. Ainsi, par exemple, ce qui vaut dix peut être acheté huit et douze; s'il vaut cent, on peut acheter à quatre-vingt-quinze et cent cinq. Cela est ainsi pour les choses ordinaires; car, pour celles de grand prix, il y a une tout autre latitude. Remarquons ici 1° que, s'il y a dans le prix lésion *ultra dimidium*, la partie lésée peut rescinder le contrat en justice; mais si la lésion est *infra dimidium*, le contrat ne peut être rescindé en justice; mais, en conscience, on doit compenser la perte à la partie lésée, au moins jusqu'au plus bas prix. D'ailleurs, le prix hausse et baisse suivant la commune estimation du lieu, le concours ou la rareté des acheteurs, l'abondance ou la pénurie de la chose. (*Instr.*, ch. x, n. 172, 173.) Il faut encore noter que l'on peut acheter ultérieurement une marchandise offerte au-dessous du prix le plus bas, jusqu'au tiers de sa valeur. Au contraire, le vendeur ne peut vendre sa chose plus du juste prix, encore que l'acheteur payât volontiers par le grand désir qu'il a de l'objet; excepté cependant si le vendeur vendait contre son gré par quelque motif d'affection. Quand la chose se vend au détail, elle peut très bien se vendre au-dessus du plus haut prix, à raison de la peine à prendre et des pertes qu'on court. (V. n. 174.)

LXIII. Sixièmement, la chose qui se vend *sub hasta*, ou exposée publiquement par les courtiers, peut se vendre ou s'acheter à tout prix offert, suivant la l. 2, c. *de Rescind. vendit.*; parce qu'alors tout est juste, pourvu qu'il n'y ait point fraude, ou de la part du vendeur en supposant des acheteurs, ou de l'acheteur en les éloignant. On demande si

l'acheteur peut convenir avec les autres acheteurs de ne pas offrir un prix plus élevé que le sien. Nous dirons positivement qu'il ne le peut, parce que, d'après la règle de la licitation, comme le vendeur risque d'être obligé de donner la chose au-dessous du prix le plus bas, de même il doit avoir la chance d'avoir plus que le plus haut prix. Seulement il est admis par les docteurs, comme Tournely, Lugo, Castropalao, Navarre, Tapia, Salmant., etc., que l'acheteur peut prier ses concurrents de ne pas surenchérir sur lui, pourvu que ses prières ne soient pas importunes (V. l'*Instr.*, chap. x, n. 175, 176 et 177.)

LXIV. Septièmement. C'est usure que d'accroître ou diminuer le prix à raison de délais ou d'anticipation de paiement. Cependant beaucoup de docteurs, comme Canus, Tolet, Molina, Lessius, Sanchez, Castrop., Bonacina, etc., disent que, vendant à crédit, on peut exiger quelque chose de plus que le plus haut prix, en raison de la commune estimation qui rend juste ce prix, puisque dans les ventes à crédit il y a plus d'acheteurs, relativement, que de vendeurs. Ils parlent de même pour les acheteurs qui, payant par anticipation, donnent un prix moindre que le plus bas, parce qu'ici il y a moindre concurrence d'acheteurs. (*Instr.*, ch. x, n. 178.) Par la même raison, Gaëtan, Navarre, Azor, Tournely, Anaclet et Lugo, disent que les polices de crédit encore que ce soient des dettes liquidées peuvent être achetées au-dessous du prix le plus bas, parce que l'action sur deniers est estimée communément de moindre valeur que l'argent lui-même. Mais cela n'a pas lieu pour les crédits en banque, parce que

ceux-ci se prennent ordinairement pour argent. (V. n. 179.)

LXV. Huitièmement. Le pacte de revente est valable, mais sous trois conditions : 1° que le prix soit diminué, les uns veulent jusqu'au quart, d'autres jusqu'au tiers; 2° que le péril de la chose soit entièrement aux risques de l'acheteur; 3° que le fonds soit revendu dans le même état où il était lors du premier achat. Est-il ensuite licite de faire pacte de rachat, c'est-à-dire que le vendeur soit obligé à racheter sa chose à la volonté de l'acheteur? (*Instr.* ch. x, n. 180 et 181.) Cependant le contrat appelé *de moha tra*, et qui consiste à convenir expressément ou tacitement que la chose soit revendue à un moindre prix, est réprouvée dans la propos. 40, condamnée par Innocent XI. Est également usuraire le contrat appelé *antichryseos*, vulgairement dit *à jouir*, et qui consiste à faire jouir quelqu'un des fruits d'un fonds jusqu'à ce que le prêt qu'il a fait lui soit remboursé. (*Instr.*, chap. x, n. 182.) Mais remarquons le cas du texte au chap. 1, *de Feudis*, où il est dit que si le maître reçoit de son vassal le fief en gage du prêt qu'il lui a fait, avec convention que le vassal ne sera tenu d'aucune servitude, en ce cas le patron peut jouir des fruits sans rien précompter sur le prêt. La même chose a lieu pour l'emphytéose.

LXVI. Neuvièmement. Le *monopole* est illicite dans deux cas : 1° lorsqu'on empêche l'entrée dans un pays d'une marchandise, pour vendre la sienne à plus haut prix; 2° quand une ou plusieurs personnes accaparent une totalité de marchandises avec convention entre elles de les vendre au-dessus du plus haut prix qui aurait eu lieu si elles n'eussent

pas exercé le monopole. Au reste, le concert des marchands entre eux ne rend pas illicite le gain modéré qu'ils seraient convenus de faire sur les marchandises. (V. *Instr.*, n. 183.) Qu'est-ce, si l'on convient de ne la vendre qu'au plus haut prix? (V. n. 184.)

LXVII. Dixièmement. Quand on vend une chose défectueuse, et que le vice est dans la *substance*, le contrat est nul, ou au moins le vendeur doit compenser le dommage. Quand on vend une chose pour une autre, le vendeur peut être excusé si la chose livrée est d'égale valeur, et si d'autre part il a diminué le prix. (*Instr.*, chap. x, n. 185.) Si le vice est dans la *quantité*, le dommage doit encore être réparé, pourvu que le prix soit devenu trop élevé par la fraude du vendeur ou la taxe injuste. Que si enfin le vice est dans la *qualité*, et caché, le vendeur est tenu de le révéler, à moins qu'il ait déclaré vendre, comme on dit, *à sac d'os brisés* (proverbe italien : sans garantie), ainsi qu'il se pratique communément dans les foires; mais pourvu toujours que le prix ne surpasse pas le plus haut de la marchandise. Mais si le vice est manifeste, on n'est pas tenu d'en parler, pourvu que l'ignorance et l'incapacité de l'acheteur ne soient pas certaines. (n. 187.) Un marchand peut-il vendre au prix courant la marchandise qu'il sait positivement devoir perdre sous peu? (V. n. 188.)

LXVIII. Onzièmement. Les marchands qui prennent une chose qu'ils se chargent de vendre ne peuvent retenir le gain qu'ils en retirent, encore que le maître ait lui-même fixé le prix qu'ils en voulaient, et bien qu'ils aient vendu la chose en lieux éloignés, ils ne peuvent retenir que le prix de leur

peine. Il faut excepter le cas où les circonstances rendent probable que le maître leur eût abandonné tout le gain qu'ils ont fait. La même règle s'applique à ceux qui se chargent d'achats de marchandises. (V. n. 189.) A qui appartient la chose, si elle a été vendue à deux personnes? (V. n. 190.)

LXIX. S'il arrive que la chose vendue périsse; si elle est déterminée, comme tel troupeau, tel tonneau, alors elle périt pour l'acheteur, pourvu que le vendeur n'ait pas été constitué en retard de livrer; si la chose n'est pas déterminée en un seul tout, comme dix têtes de ce troupeau, ou même n'est déterminée que par mesure, comme ce tonneau de vin à tant la barrique, alors la perte est pour le vendeur, à moins qu'il n'ait constitué l'acheteur en retard de recevoir la chose ou de la faire mesurer; ainsi veut la l. *Lector. ff. de Peric.* Quant à l'augmentation ou au déchet de la chose, c'est toujours l'affaire de l'acheteur, comme disent Less., Bonacina, Salmant., etc. Le péril de la chose est toujours au risque de l'acheteur après la livraison. (*Instr.*, chap. x, n. 191.)

## § V. *Du négoce.*

LXX. Le négoce proprement dit consiste à acheter une marchandise pour la revendre à un plus haut prix sans y rien changer. Ce négoce est défendu aux religieux et aux clercs ordonnés *in sacris*, mais non aux minorés, à moins qu'ils ne soient pourvus de bénéfices, comme le disent communément les docteurs, d'après le ch. *Placuit*, III, cau. 21, q. 26. Or ceux-là pèchent gravement s'ils négocient plus d'une fois en matière grave et plus de trois en

matière moindre. Il y a excusè pour les clercs qui auraient fait le négoce par nécessité, pour leur strict entretien ou celui de leur famille suivant leur état, comme disent Castrop., Lacroix, Sporer et Mazzotta. De plus, Benoît XIV a déclaré dans sa bulle *Apostolica*, que le clerc qui négocie pour compte d'autrui ou bien par le moyen d'autrui, encourt les mêmes peines que s'il le faisait pour lui-même. Pour savoir si le clerc peut négocier pour lui-même, mais par le moyen d'autrui; s'il peut acheter des troupeaux pour les nourrir de son fonds ou de celui d'autrui; s'il peut acheter les laines pour les faire tisser et les vendre, voyez *Instr.*, chap. x, n. 192 à 194.)

## § VI. *De la rente, ou cens.*

LXXI. Le *cens*, c'est-à-dire la vente des rentes annuelles, a lieu quand quelqu'un, par exemple, pour cent ducats qu'il donne, exige annuellement cinq ducats sur les fruits d'un fonds. Ce contrat est licite pourvu qu'il y ait les trois conditions requises dans la bulle de Nicolas V, savoir: 1° que la rente soit constituée spécialement sur un fonds certain et immobilier, et généralement ensuite sur tous les autres biens du vendeur; 2° qu'il y ait pacte de revente au même prix; 3° que la rente n'excède pas 10 pour cent. (*Instr.* n. 195 et 196.) Il y a ensuite la bulle de saint Pie V qui requiert plusieurs autres conditions qu'on peut lire au n. 197; mais cette bulle n'est communément acceptée dans aucun pays.

LXXII. On propose ici plusieurs doutes: 1° si le *cens personnel*, c'est-à-dire celui par lequel le consti-

tuant s'oblige à donner tant pour cent sur les produits de son métier ou de son office est licite; 2° s'il est licite de stipuler le cens rachetable même de la part de l'acheteur; 3° si, le fonds périssant, la rente périt avec lui; 4° si l'argent dû par le débiteur peut être constitué comme prix de rente. (Voyez ces questions résolues dans l'*Instr.* ch. x, n. 198 à 201.)

### § I. *Du change, du louage, de l'emphytéose, du fief et du libelle.*

LXXIII. Le *change* consiste à donner une monnaie pour une autre avec un certain bénéfice. Il est de quatre sortes : 1° *de détail*, quand on donne une monnaie plus faible pour une plus forte, ou réciproquement; 2° *par lettre*, quand le changeur reçoit des fonds pour les faire payer dans un autre lieu; 4° *sec* ou *feint*, quand le lieu du paiement est supposé et que cependant il a pris un bénéfice. Les trois premières sortes de changes sont licites, mais la quatrième est une véritable usure; c'est à cette sorte qu'on doit rapporter le change dit *avec recours*. (*Instr.* n. 202.) Disons ici que si quelqu'un possède une monnaie fausse dans sa substance, par exemple étain pour argent, il ne peut la donner en paiement, ou alors il en doit la restitution. Il n'en est pas de même si l'empreinte seule est fausse, comme disent Lacroix et Sporer. (*Instr.* chap. x, n. 203.)

LXXIV. Le *louage* consiste à livrer sa chose ou sa personne au service d'un preneur pour une certaine récompense. Ici se présentent plusieurs questions. Quand la chose devient inutile au preneur, doit-il encore payer le prix convenu? A qui tom-

bent les dépenses nécessaires pour la chose? A quoi est tenu le preneur, la chose venant à périr? Y a-t-il des cas où le loueur peut redemander sa chose avant le temps convenu? Le louage est-il terminé par la mort du loueur? La perte amenée par la stérilité est-elle toute à la charge du preneur? Est-il licite d'affermer le droit de mendier? Le courrier, allant au même lieu, peut-il recevoir la récompense de plusieurs personnes pour le même objet? Le maître doit-il payer le salaire à son serviteur malade pendant quelque temps? On voit toutes ces questions résolues au ch. x de l'*Instr.* n. 204 à 209.

LXXV. L'*emphytéose* a lieu quand un propriétaire donne un objet immobilier à perpétuité ou au moins pour dix ans afin de l'améliorer, avec charge de payer ce qui est réglé par an. Dans un tel contrat, si le possesseur utile manque à payer ce qui est convenu pendant trois ans (ou deux ans si c'est d'église), le propriétaire direct peut reprendre sa chose. Le *fief* est le fonds donné par le prince à un sujet à charge de lui en rendre hommage personnel. Le *libelle*, enfin, est la cession faite à un tiers par l'emphyteutaire ou le feudataire aux mêmes conditions. (*Instr.* ch. x, n. 210 à 212.)

## § VIII. *De la gageure et du jeu.*

LXXV. La *gageure* a lieu quand deux personnes, disputant sur la vérité d'un fait, gagent de donner une certaine somme en faveur de celui pour qui se trouvera la vérité. Pour que de telles conventions soient justes, il faut qu'il y ait égalité des gages, et même incertitude sur le fait; aussi quand l'un d'eux

sait positivement la vérité, il ne peut retenir le prix, encore qu'il ait déclaré qu'il savait la chose certaine, et que l'autre néanmoins ait persisté follement à vouloir gager, tenant pour vrai ce qui lui est assuré. Mais je pense qu'il en est autrement si le second doutait de l'assertion, parce qu'alors il n'y a pas de sa part folie réelle et que sa volonté est de poursuivre son droit. (*Instr.* n. 213 et 214.)

LXXVII. Quant au jeu, il faut distinguer celui qui est permis et celui qui ne l'est pas. Touchant le jeu *permis*, remarquez 1° que comme celui qui gagne une certaine somme à un fils de famille est obligé à la restituer (ordinairement parlant), de même le fils de famille, s'il la gagne, ne peut la retenir. Il en est de même pour les religieux qui ont fait vœu de pauvreté. On demande ensuite si les religieux qui ont la permission générale de leurs supérieurs de dépenser à leur gré le pécule ou pension qu'ils possèdent, en le perdant au jeu, pèchent contre le vœu de pauvreté, et si les gagnants sont tenus à restitution ; et nous disons que oui, parce qu'une pareille licence ne peut être présumée donnée par les supérieurs, qui n'ont pas le droit de la donner. (*Instr.* ch. x, n. 215.) Observez 2° que si le joueur se servait de moyens frauduleux, comme de marquer les cartes, il doit restituer tout l'argent gagné; il en est autrement des ruses que l'usage permet, par exemple de regarder les cartes de l'autre ou de noter celles qui sont marquées d'elles-mêmes. (Voyez n. 216.)

LXXVIII. Quant aux jeux *prohibés*, tous les jeux de hasard, comme dés, bassettes et autres, sont défendus tant par la loi civile, l. *Alearum, de Rel. et sumt. fund.*, que par la loi canonique dans le ch.

*Clerici., de vita et honest. cler.* Notons ici que le gagnant peut retenir le gain fait à ces jeux jusqu'à ce qu'il soit condamné par le juge à restituer. D'autre part, suivant l'opinion la plus générale de Nav., Tolède, Molina, Less., Lugo, Laym., Sanch., Salmat., etc., le perdant n'est pas tenu de payer, à moins de l'avoir promis par serment. (Voyez n. 217 et 218.)

LXXIX. Notez encore que de tels jeux ne sont pas défendus aux laïques sous faute grave; mais les clercs ordonnés *in sacris* ou pourvus de bénéfices pèchent mortellement s'ils jouent fréquemment, ou long-temps, ou en grande quantité aux jeux de hasard, mais non à d'autres jeux de cartes, comme l'hombre, par exemple, et autres semblables, pourvu qu'il n'y ait point de scandale ou une défense spéciale de l'évêque en quelque lieu. Les religieux de stricte observance et les évêques, à quelque jeu de cartes qu'ils jouent, peuvent difficilement être excusés de scandale grave. (*Instr.* chap, x, n. 219 à 221.

## § IX. *De la société, de l'assurance, de la caution, du gage, de la tutelle et du testament.*

LXXX. La société a lieu quand deux personnes mettent ensemble leur avoir et leur peine pour se partager plus tard le bénéfice qui en sera advenu, sauf la déduction des dépenses et de la valeur des pertes éprouvées. De là, on infère 1° que si l'un fournit le capital et l'autre sa peine, en fin de société, il faut d'abord restituer le capital versé et partager ensuite le gain dans la proportion qu'on peut établir en comparant la peine prise par l'un, non à

la valeur simple, mais à la valeur de convenance des fonds fournis par l'autre. Cependant cette convention qui, dans une société où seraient fournis des animaux, admettrait le pacte de *tête sauve*, c'est-à-dire qu'à la fin le bailleur retirerait le même nombre de têtes et de même qualité, quelles que pussent avoir été les pertes, pour partager ensuite le reste, serait injuste. Nous regardons aussi comme injuste le pacte de suppléer, pendant la durée de la société, les têtes de bétail mortes avec les croîts, parce que ceux-ci sont des fruits de la société et doivent se diviser comme bénéfice commun. (*Instr.* chap. x, n. 222 à 226.)

LXXXI. On fait ici la grande question, s'il est licite de contracter dans la forme appelée *des trois contrats*, savoir de la société, de l'assurance du capital et de l'assurance du gain, le bailleur renonçant, en faveur de ses assurances, au plus fort gain qu'il eût attendu. Nous sommes pour l'affirmative avec l'opinion la plus probable et la plus générale approuvée par la faculté de théologie de Cologne, de Trèves, de Salamanque, de Mayence et autres; opinion tenue par Navarre, Tolet, Less., Lugo, Roncaglia, Salm. et beaucoup d'autres, parce qu'un pareil contrat est de nature à ne pas tomber dans le cas du chap. 1, *De feudis*, qu'on peut voir dans les Décrétales. Il faut cependant, dans ce contrat, que la proportion soit bien établie, et pour cela il doit en bonne règle être fait avec le conseil des théologiens. (Voyez n. 227.) Le fils, négociant avec les deniers du père, peut-il prendre une part du gain proportionnée à sa peine? (Voyez n. 228.) Et pour la société entre frères, quand est-elle réputée

formée? quand terminée? comment le gain se divise-t-il? (Voyez n. 229 et 230.)

LXXXII. L'*assurance* est l'obligation que quelqu'un prend sur soi, moyennant un juste bénéfice, de répondre du péril de la chose, et d'en payer le prix si elle se perd. La *fidejussion*, dite vulgairement *caution* ou *garantie*, a lieu quand quelqu'un promet de satisfaire pour un autre au cas où il ne pourrait payer; on peut exiger un bénéfice pour une telle obligation. Le *gage* est une chose mobiliaire remise aux mains du créancier pour assurance de paiement. L'*hypothèque* est l'engagement d'un objet immobilier. (*Instr.*, ch. x, n. 231 à 233.)

LXXXIII. La *tutelle* et *curatelle* concerne les pupilles et les mineurs. Quelles sont les obligations des tuteurs et des curateurs à leur égard, et jusqu'où peuvent-ils s'obliger eux-mêmes? (Voyez n. 234.) Quant au *testament*, il y a des choses qui n'appartiennent qu'au for extérieur; mais pour ce qui regarde la conscience, remarquons 1° que pour les dispositions pieuses, quand la volonté du testateur lui est connue, l'héritier est tenu d'y satisfaire, bien qu'il n'ait pas de preuves extérieures; mais s'il n'en est pas certain, il n'est pas tenu d'en croire un seul témoin, comme on voit au chap. *Licet, de testibus*, où on lit: « Nulla tamen est causa quæ unius testimonio, quamvis legitimo, terminetur. » Ainsi il faut au moins deux témoins. (N. 235.) Remarquons 2° que les testateurs sont tenus sous faute grave de laisser leurs biens à leurs enfants, parents ou aïeux, jusqu'à la légitime, et même à leurs frères et sœurs pauvres, autant qu'il est besoin de les secourir dans leur nécessité extrême ou grave. Pour les autres parents mieux partagés, on peut les oublier sans

faute grave, mais non vénielle. (N. 237.) Pour quelle cause un père peut-il déshériter ses fils? Voyez *Instr.*, chap. x, n. 238 : et voyez aussi ce qui est noté au n. 236, touchant les legs laissés aux vierges et touchant les dernières volontés pour œuvres pies, si elles peuvent être changées et par qui?

---

# CHAPITRE XI.

DU HUITIÈME PRÉCEPTE.

## PREMIER POINT.

Du jugement téméraire, du mépris et de la détraction.

I. Le *jugement téméraire* est un péché mortel toutes les fois que, sans preuves suffisantes, on juge que le prochain a commis une faute grave. Mais de pareils jugements atteignent rarement le péché mortel, lorsqu'au surplus ou le fondement du jugement paraît suffisant, ou que ces jugements sont moins des jugements que des soupçons, ils sont ordinairement (bien que téméraires) excusés de faute grave, à moins qu'ils soient conçus de *crimes énormes*, comme d'hérésie, de parricide et semblables. (*Instr.*, ch. XI, n. 1 et 2.)

II. *L'injure* consiste dans les paroles et les actes qui offensent l'honneur du prochain en sa présence. Si l'injure a été publique, l'offenseur doit la réparer publiquement, en en demandant le pardon, ou au

moins en témoignant ce désir par des signes particuliers ; si l'injure a été secrète, c'est aussi en secret que se fait la satisfaction, à moins qu'il ne soit présumable que l'offensé ne veut pas de cette réparation, ou que la demande qu'on lui ferait renouvellerait sa haine. ( Voy. n. 3 et 4. )

III. Ouvrir et lire les lettres d'autrui est aussi une injure grave ou légère suivant leur contenu, même quand la lettre serait rompue. On n'excepte que le cas où on peut présumer le consentement, soit de celui qui écrit, soit du correspondant. Il est permis cependant aux princes, ministres et supérieurs ecclésiastiques d'ouvrir les lettres pour de justes causes, et cette permission s'étend même aux particuliers quand ils ont été calomniés, et quand, par l'ouverture des lettres, ils peuvent réparer le dommage. (Voy. l'*Instr.*, ch. XI, n. 6 et 7. )

IV. La *détraction* enfin est illicite quand on publie faussement un délit attribué au prochain ou même un péché vrai, mais caché, dont les brefs n'ordonnent point la publication. D'autre part, la détraction n'est plus illicite et ne peut pas s'appeler détraction, quand on révèle un péché du prochain, non pour le diffamer, mais pour le corriger ou pour éviter un dommage à soi ou à autrui, comme l'enseigne saint Thomas : « Si verba per quæ fama alterius » diminuitur, proferat quis propter aliquod bonum » necessarium, non est peccatum, neque potest dici » detractio. » (2. 2. q. 73, art. 2. ) Il n'est pourtant pas permis d'opposer un faux délit pour se laver soi-même d'une calomnie, selon la propos. 44, condamnée par Innocent XI. ( Voyez *Instr.*, ch. XI, n. 7 et 10. ) On demande ensuite si, pour s'éviter un grand dommage, une personne peut divulguer le délit caché

d'une autre qu'elle n'a elle-même connu que par fraude et violence. (Voy. n. 8 et le n. 9, où je traite du secret que nous devons garder quand il n'y a pas danger de grand dommage pour nous ou le prochain.)

V. Il est permis de découvrir le péché d'autrui quand il est nécessaire de prendre conseil ou de recevoir assistance dans quelque grave injure. Beaucoup de docteurs excusent, au moins de péché grave, la découverte à une ou deux personnes discrètes; ainsi parlent Gaëtan, Navar., Bonac., Less. et autres, parce que ce n'est point là une véritable diffamation, si on s'appuie de ce que dit saint Thomas : « Si ex » incautela alicui dixerit hoc (le péché d'autrui) ita » tamen quod non proveniat inde infamiæ delin- » quenti, tunc non peccat mortaliter. » (Quod lib. 11 a 13, ad 3; voy. ch. XI, n. 11.)

VI. Je tiens pour probable avec Navarre, Gaëtan, Lacroix, Salm., que ce n'est pas faute grave de découvrir dans un lieu un péché déjà publié dans un autre. Au contraire, c'est péché grave que de publier la faute d'autrui qui a été publique un temps, et qui actuellement est ignorée, à moins que le péché n'ait été publié par sentence du juge ou par la confession publique du pécheur. (Voy. n. 12 et 13.)

VII. Celui qui raconte un péché secret d'autrui, mais en le donnant comme venant de gens de peu de foi, ne pèche que véniellement. (N. 15.) On pèche gravement en diffamant un religieux d'un monastère ou de quelque ordre, quand même on ne le nommerait pas. Exceptez seulement, avec le P. Concina, s'il avait nommé quelque ordre très nombreux. (N. 16.) Quant à celui qui écoute la médisance sans l'empêcher, saint Thomas dit (1. 1. q. 3, art. 4) qu'il ne

pèche pas gravement, sinon quand il sait positivement qu'il l'empêcherait en reprenant le médisant. Mais pour les autres il suffit qu'ils se retirent de la conversation, ou cherchent à la changer, ou au moins témoignent leur déplaisir en détournant la face, baissant les yeux, etc. (*Instr.*, chap. XI, n. 17.)

VIII. Le détracteur injuste, est tenu non seulement de rétablir la réputation d'autrui, mais même de réparer le dommage qui s'en est suivi, et cela soit que le délit imputé fût faux ou vrai, mais caché. Quand il est faux, il faut avant tout le démentir expressément devant tous ceux à qui il a été annoncé; s'il est vrai, on ne peut le démentir; car on mentirait; on peut alors parler en quelque une de ces manières : *J'ai fait erreur; il m'a pris une absence; j'avais perdu la tête.* Si l'on estime que la médisance est assez démentie, il sera mieux de louer l'offensé du mieux possible sans renouveler aucun souvenir de la diffamation. Le détracteur peut être encore excusé de la réparation de la réputation 1° si le fait est devenu public par une autre voie; 2° s'il est présumable que le diffamé remette la réparation; 3° si celle-ci fait courir risque de la vie; 4° s'il y a lieu de croire que l'on n'a pas cru à la détraction; 5° si le diffamé vous a également ôté votre réputation, parce qu'alors vous n'êtes tenu à réparation qu'autant qu'il vous offre le réciproque. (*Instr.*, chap. XI, n. 17 et 18.)

IX. Quant à la question de savoir si le détracteur, ne pouvant réparer la réputation, doit compenser le mal par de l'argent, l'opinion la plus commune le nie. Au contraire, il est certain que le diffamé lui-même ne peut accepter une pareille compensation, puis-

qu'elle ne peut se faire que quand cet argent lui est réellement dû. (*Instr.*, n. 21 à 22.) Quelles peines portent sur les libelles diffamatoires? (Voy. n. 22.)

---

# CHAPITRE XII.

## DES COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE.

---

### PREMIER POINT.

#### De l'obligation du jeûne.

I. Le jeûne oblige à trois choses : s'abstenir de la chair, ne manger qu'une fois le jour et observer l'heure du repas. La première obligation est donc l'abstinence de la chair à laquelle, un jour de jeûne, sont obligés tous les fidèles et même les enfants, dès qu'ils ont atteint l'âge de raison, mais non les aliénés, et non plus probablement les enfants au-dessous de sept ans. Il est donc défendu de se nourrir aux jours de jeûne, et les vendredis et samedis, de certains animaux qui sont communément réputés chair, on ne considère pas comme tels les grenouilles, les limaces, les tortues et les coquillages, qui sont réputés poissons. (*Instr.*, ch. XI, n. 1.)

II. On demande ici 1° si, dans les jours de jeûne, les laitages et les œufs sont prohibés. Dans le carême cela est certain, par la propos. 32, condam-

née par Alexandre VII. Quant aux autres jours de jeûne en dehors du carême, les uns disent que ces aliments sont permis seulement dans les lieux où l'usage les admet ; mais plus généralement les autres, comme saint Antonin, Navarre, Laymann, Sanch., Concina, Salm., etc., disent qu'on peut les manger dans tous les lieux où l'usage ne les a pas prohibés. (Voy. *Instr.*, n. 1 à 3.) On demande 2° si l'abstinence des laitages étant en usage doit être observée sous faute grave. Quelques uns le nient, mais nous l'affirmons avec l'opinion commune et saint Thom. (2. 2. q. 157, art. 8, ad 3.) (Voyez-en la raison, *Instr.*, n. 4.) On demande 3° si lorsque les laitages sont permis, le lard ou la graisse fondus le sont aussi. Nous disons que non, avec l'opinion générale, contre Sylvestre et quelques autres, parce que la graisse est une vraie chair. (*Instr.*, n. 5.) On demande 4° si les dispensés pour la chair peuvent y joindre quelque poisson, et nous répondrons que non; parce que Benoît XIV, dans sa bulle *Libentissime*, ordonne aux médecins de ne donner licence de la chair à personne que sous deux conditions: la première de ne faire qu'un seul repas; la seconde de ne pas mêler chair et poisson; permettant le poisson seulement aux dispensés pour les laitages, et il déclare que cela doit s'observer tous les jours de jeûne, en carême ou hors du carême. On demande 5° si la chair de porc est défendue comme nuisible aux dispensés pour la chair? Le P. Concina l'affirme d'après un décret de Clément XI; mais les autres le nient généralement, comme Lugo, Sanchez, Lacroix, Salmat., Trullench., Villalob., etc., parce que ce décret ne fut qu'un simple édit pour le territoire romain, où généralement les viandes nuisibles étaient prohi-

bées. D'autant plus que la chair de porc n'est pas réellement nuisible par elle-même, et si elle fut défendue aux Hébreux, ce fut par une loi canoniale (qui n'oblige point aujourd'hui), comme chair immonde (*Lévit.*, 11, 8.), et encore parce que la chair de porc était absolument malsaine dans cette partie de la Palestine. (*Inst.*, ch. XI, n. 6, 7 et 8.)

III. La seconde obligation du jeûne est de ne faire qu'un repas. Quelques uns pensaient anciennement que les dispensés de la chair n'étaient pas tenus à cette observance, parce que, l'abstinence de la chair ôtée, l'essence du jeûne n'existait plus. Mais Benoît XIV, dans la même bulle, déclare le contraire, disant que l'abstinence de la chair et le repas unique sont deux préceptes principaux, et il conclut que dans la réfection du soir les dispensés doivent se servir des mêmes aliments et en même quantité que les jeûneurs à conscience timorée. Néanmoins, le même pontife permet les repas doubles aux malades ou à ceux dont les forces sont éteintes. Il permet aussi de diviser le repas pour quelque juste cause et pendant un long intervalle, par exemple pendant une heure. Du reste, quand la personne n'a pas pris sa nourriture suffisante, en sorte qu'elle ne puisse supporter le jeûne sans une grande incommodité, alors elle peut réitérer son repas ; car l'Église n'entend pas obliger à passer la journée sans une réfection suffisante, comme le disent fort bien Less., Filliuc., Salm., etc. Le repas, d'ailleurs, peut se prolonger même pendant deux heures. On peut aussi prendre les choses données comme médicaments, telles que les électuaires composés de sucre, de genièvre ou de citron, comme

dit saint Thomas : « Electuaria assumuntur ad di-
» gestionem, unde non solvunt jejunium, nisi quis
» in fraudem in magna quantitate assumat. » (*Instr.*, ch. XII, n. 9, 10 et 11.)

IV. En outre, on peut prendre toutes les boissons qui ne se prennent point pour aliment, comme le lait, le bouillon ou le suc de fruits, mais qui se prennent comme simples boissons, comme le café, le thé, le vin, la bière. On peut en dire de même de la *limonade* ou *sorbet*, bien que glacé, comme l'admettent communément Bannez, Wigandt, Concina, Ronca., Lacroix, Salm., etc., pourvu qu'il y ait peu de sucre ou d'autre matière et que le mélange d'eau soit abondant. Le *chocolat* rompt-il le jeûne? Beaucoup d'auteurs disent que non, parce qu'il est comme une boisson. Nous le nions; mais nous disons qu'aujourd'hui une telle potion est permise par l'usage général, comme le confirment Holzmann, Roncaglia, Salmat., le P. Viva, mons. Milante, etc. Mais nous avertissons que l'usage veut aussi qu'on n'en prenne qu'une seule tasse dans la journée et pas en plus grande quantité qu'une once et demie avec la quantité d'eau que contiennent les vases ordinaires. (*Instr.*, ch. XII, n. 12 à 15.)

V. Cinquièmement. L'usage permet une petite réfection le soir, usage aujourd'hui généralement reçu, toléré, on peut dire approuvé par les prélats. Saint Thomas dit à propos du jeûne : « Ex hoc
» ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere ; »
(2. 2. qu. 147 à 4, ad. 3.) et il accorde même à ceux qui ont besoin de peu de nourriture la quantité de huit onces; ainsi parlent Castrop., Bonac., Roncaglia, mons. Milante, Salmat., Holzmann, Lacroix, Viva et autres. A la vigile de Noël, on permet aussi

la collation double. Quant à la qualité des aliments dans ces collations, sont permis les fruits, herbages, le pain, et selon l'usage actuel les poissons salés et les petits poissons frais, et encore quelque petite quantité de gros poisson (c'est-à-dire deux ou trois onces), comme l'attestent mons. Milante et autres cités plus haut. (Voy. au ch. XII, n. 16 et 17.) Il n'est pas permis cependant de prendre huit onces de pain cuit avec l'eau; à peine quatre onces de pain cuit sont-elles permises, dit Roncaglia. Il est permis de manger une salade avec de l'huile ou du vinaigre; mais l'huile et le vinaigre doivent compter sur les huit onces. (*Instr.*, ch. XII, n. 18.) Anciennement, quelques auteurs permettaient aux dispensés un peu de fromage à la réfection; mais cela a été reprouvé depuis par Benoît XIV dans une déclaration particulière et la défense confirmée par le présent pontife Clément XIII, dans sa lettre encyclique de l'année 1759, où deux choses ont été déclarées; « 1° Non licere per diem potiones lacte permixtas » sumere. 2° Tantummodo ad unicam comestionem » posse carnem adhibere, vel ea quæ ex carne tra- » hunt originem, » comme sont les œufs, le fromage; d'où il est ajouté que dans la collation les dispensés « æqui parandos esse iis, quibuscum nulla est dis- » pensatio. » (*Instr.*, n. 19.)

VI. Que si quelqu'un a rompu le jeûne, il faut qu'il explique en confession de quelle manière il l'a rompu, parce qu'autant de fois il aura mangé de la chair ou des laitages, autant de fois il a péché; mais s'il avait mangé les aliments permis plus d'une fois en quantité notable, il ne pèche que la première fois (gravement s'entend) parce que l'essence du jeûne étant rompue par le second repas, le jeûne

est rompu et ne peut plus être observé. Il en est autrement, selon Azor, Navar., etc., si l'infraction a été faite par inadvertance, parce qu'alors n'y ayant point l'infraction formelle, le jeûne ne reste pas rompu. (*Instr.*, ch. XII, n. 20.) Quelle est la quantité notable qui rompt le jeûne? Les docteurs communément fixent deux onces. (Voy. n. 21.)

### § II. *Des causes qui excusent du jeûne.*

VII. Il y a quatre choses qui excusent du jeûne : la dispense, l'impuissance, le travail et la piété. 1° La *dispense*. Le pape peut dispenser l'universalité des chrétiens; l'évêque, seulement tel de ses subordonnés en particulier ; car pour dispenser toute une population il faut la dispense pontificale, comme l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle *Ambigimus*. Les curés peuvent aussi dispenser du jeûne tel ou tel de leurs paroissiens. Tout supérieur régulier, même local, a la même faculté avec ses religieux. (N. 22.)

VIII. 2° L'*impuissance* physique et morale. Sont dispensés par impuissance *physique*, les malades et les convalescents ; les femmes grosses ou qui allaitent ; les pauvres qui n'ont pas la nourriture suffisante pour une seule réfection, comme dit saint Thomas : « Qui non possunt simul habere quod eis » ad victum sufficiat. » (2. 2. q. 147, art. 4, ad 4.) Aussi Sanch., Roncaglia, Salmat., etc., disent-ils que celui qui n'a pour son repas que du pain avec des herbes ou des légumes n'est pas tenu de s'y borner. (*Instr.*, ch. XII, n. 23.) Il y a excuse par impuissance *morale* quand le jeûne entraîne une grave incommodité, comme l'insomnie ou autre semblable. Aussi sont généralement exemptés les

soldats, tant ceux qui se trouvent dans les camps que ceux qui sont dans les hôpitaux. (*Instr.*, ch. XII, n. 24.) Par là aussi sont exceptés les jeunes gens au-dessous de vingt ans et les sexagenaires, comme le disent Azor, Sanch., Castrop., Roncaglia, Holzmann, Salmat., etc., parce que les vieillards, bien qu'ils paraissent valides, n'ont pas une santé ferme, en sorte que s'ils tombent dans quelque maladie grave ils récupèrent bien difficilement leur premier état de santé, puisqu'à leur âge la santé est naturellement en décadence. Cette excuse atteint même le sexagenaire qui aurait fait le vœu de jeûner certain jour de la semaine à perpétuité, pourvu qu'il n'ait point eu l'intention de jeûner jusqu'à la mort. Les femmes sont excusées à cinquante ans, d'après quelques uns, justement contredits par d'autres, n. 25.

IX. 3° Le *travail* excuse quand il est incompatible avec le jeûne, comme celui des agriculteurs, des tailleurs de pierre, les faucheurs, potiers de terre, marins, rameurs, fourniers, cordonniers, boulangers et semblables; comme aussi les cuisiniers qui apprêtent une grande quantité de vivres, les serviteurs très occupés, les marchands qui parcourent pendant la journée presque toute la ville, et enfin les cochers, voituriers ou muletiers. Sont aussi excusés les voyageurs à pied qui vont au moins à 15 milles, comme disent Castrop., Trullench., Bonac., Filiuc., Salmat., Lacroix, etc.; mais le voyageur à cheval pour un seul jour n'est point excusé, comme le prétendait la propos. 31 condamnée par Alexandre VII. Ce sera le contraire si le voyage à cheval ou en calèche est de plus d'un jour et que la personne coure le risque d'en être gravement incommodée. D'autre part, tout artisan ou ouvrier qui peut jeûner

sans danger est tenu de le faire. On avertit cependant que l'artisan peut être excusé du jeûne, même dans ses jours de repos, si le jeûne l'empêche de travailler le jour suivant, comme disent plusieurs docteurs. Mais les barbiers, les tailleurs, les peintres et les écrivains ne sont pas excusés. (*Instr.*, ch. XII, n. 26 à 30.) On demande s'il y a péché, quand on n'est pas artisan, à se créer un travail afin qu'il vous dispense du jeûne? Quoi qu'en disent quelques uns, nous soutenons le contraire avec Laym., Sanch., Lacroix et S. Thomas (2.2.7.71a.5), parce que tout précepte veut que sans juste cause on ne porte pas soi-même obstacle à son exécution. Il a été dit : *Quand on n'est pas artisan*, parce que les artisans pour leur métier, bien qu'opulents, ne pèchent pas et sont excusés du jeûne. Observons encore que celui qui a fait un travail pour se dispenser du jeûne, bien qu'il ne soit pas excusé du péché, l'est pourtant du jeûne lui-même auquel la fatigue l'a rendu impuissant. (*Instr.*, ch. XII, n. 31 à 33.)

X. 4. Enfin la *piété* excuse ; par exemple, quand quelqu'un devant s'exercer dans quelque œuvre de piété plus importante que le jeûne, et ne pouvant la différer, comme serait s'il devait assister à grand'-peine beaucoup de malades ou même faire un pèlerinage lointain de grande édification et qu'il ne pût différer, entreprend tout cela en rompant le jeûne, comme dit saint Thomas, 2. 2. q. 147, ar. 4. ad 3. Les uns excusent les prédicateurs quotidiens du carême; mais à peine peut-on admettre l'excuse pour ceux qui prêchent avec une grande agitation de corps, comme sont les prédicateurs des missions. Les autres excusent ensuite les lecteurs, chantres, avocats, juges et confesseurs qui emploient beau-

coup de temps aux confessions; mais nous disons que tous ceux-là ne sont pas excusés sinon au cas où il est certain qu'en jeûnant ils ne pourront pas remplir leurs offices. Je dis *certain*; car, dans le doute, ils sont tenus à jeûner, puisque dans le doute c'est le précepte qui est en possession. (N. 34.)

## DEUXIÈME POINT.

### Du précepte de la confession annuelle et de la communion pascale.

XI. Quant à la confession annuelle, elle fut ordonnée par Innocent III dans un concile général, comme on le voit au chap. *Omnis*, XII, *de Pœnit. et remis.*, en ces termes: « Omnis utriusque sexus fidelis » postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia » sua peccata, omnino semel in anno, fideliter con- » fiteatur proprio sacerdoti. » Il est dit *Omnis fidelis*, par où on entend même les enfants qui ont atteint l'âge de raison. *Omnia peccata*, cela s'entend des péchés mortels. *Saltem semel in anno* s'entend de l'intervalle d'une pâque à l'autre d'après la coutume générale. Mais, comme le remarquent les docteurs, celui qui prévoit ne pouvoir faire sa confession au temps pascal, doit l'anticiper. *Fideliter confiteatur*; aussi la confession sacrilége ou invalide ne satisfait point au précepte, comme le prétendait la proposition 14, condamnée par Alexandre VII. *Proprio sacerdoti* s'entend non seulement du curé, mais de tout confesseur autorisé, selon l'opinion commune et certaine. (*Instr.*, chap. XII, n. 35.)

XII. On demande ensuite si celui qui a laissé passer l'année est tenu de se confesser tout d'abord, et nous l'affirmons, disant que dans ce cas il pèche

toutes les fois qu'il manque une occasion de se confesser. (N. 36.) Si celui qui manque à l'année précédente satisfait à la fois pour celle-là et pour la présente, qu'en est-il? (V. n. 37.) Le transgresseur du précepte de la confession annuelle, comme de celui de la communion pascale, par le même texte du chapitre *Omnis*, encourt deux peines, la privation d'entrer dans l'Église et celle de la sépulture ecclésiastique; mais ces peines ne sont point encourues avant la sentence de condamnation. (N. 38.)

XIII. En ce qui regarde la communion pascale, le précepte est ainsi posé dans le même ch. *Omnis :* « Suscipiens reverenter ad minus in pascha Eucha- » ristiæ sacramentum. » Il l'est encore par le concile de Trente, sess. 13, ch. VI. Le temps pascal dure depuis le dimanche des Rameaux jusqu'au dimanche *In albis*, comme Eugène IV l'a déclaré dans sa bulle *Fide digna*; mais les évêques peuvent le prolonger jusqu'à la Pentecôte, comme ils le font. (*Instr.*, ch. XII, n. 39.) Nous avons dit pour la confession, que si on doute pouvoir la faire à la fin de l'année, il fallait l'anticiper; mais cela n'est pas vrai pour la communion pascale, comme disent avec raison Suarez, Azor et autres, parce que cette obligation n'existe spécialement que pour le temps pascal, en sorte qu'anticiper ne serait pas satisfaire au précepte. (V. n. 40.) On doit faire la communion pascale dans sa propre paroisse, ou au moins dans la cathédrale lorsqu'il y a permission expresse de l'évêque ou présumée par l'usage commun de quelques diocèses. (V. n. 41.) Mais nous, dans notre diocèse, nous avons déclaré le contraire, savoir qu'on est transgresseur en communiant à la cathédrale et non à sa paroisse, parce que nous avons pensé que chaque

brebis devait être reconnue par son pasteur, qui sait le mieux si elle est digne ou non de la communion.

XIV. Sont exempts de cette obligation : 1° les prêtres qui satisfont au précepte dans toute église où ils célèbrent la messe; 2° les voyageurs qui se trouvent fort éloignés de leurs paroisses ; 3° les servants des monastères qui vivent sous la même clôture et de plus sous l'obédience de leur abbé, mais non les autres, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation dans plusieurs décrets. (*Instr.*, XII, n. 42.) Observons enfin qu'on peut très bien donner la communion aux enfants, dès que « possunt aliquam » devotionem concipere, » comme dit saint Thomas, 3. p. q. 80. ar. 9, et comme on lit aussi au *can. penult.*, caus. 2, q. 6. La communion doit être donnée aux enfants, en général, non avant dix ans, mais non après douze. Du reste, la communion quand il la désire, et surtout à l'article de la mort, ne peut être refusée à l'enfant qui a été jugé capable de l'absolution sacramentelle. C'est l'opinion commune des docteurs. On peut, selon le Rituel romain, donner aussi la communion aux aliénés, pourvu qu'ils aient des intervalles lucides, ou même, dit saint Thomas avec le Catéchisme romain, quand ils l'ont demandée avant de perdre la raison. Aux demi-fous habituels comme aux sourds-muets de naissance, la communion ne doit se donner qu'à la mort ou au temps pascal. (*Instr.*, ch. XII, 43 et 44.) Pour terminer, nous observerons ici que dans la Clément. *Ne in agro*, § *Sanc. de statu monach.*, il est ordonné que les moines (et la même chose s'applique aux religieuses dont parle le concile de Trente, sess. 25, chap. X, *de Reg.*) se confessent et communient au

moins une fois par mois; mais plus communément les docteurs, comme Soto, Canus, Gaetan, Nav. et autres, disent que ce précepte n'oblige pas sous faute grave. Bien plus, Suarez, Castropal., Canus, Prépos. et autres, disent que de tels décrets n'emportent point force de précepte, mais seulement de conseil, si d'ailleurs il n'est pas constant que la règle religieuse oblige sous faute grave. Nous traiterons ailleurs des autres commandements de l'Église.

---

# CHAPITRE XIII.

DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL, ET SPÉCIALEMENT DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION.

---

## PREMIER POINT.

### Des sacrements en général.

I. Le sacrement se définit : *Est visibile signum invisibilis gratiæ a Christo institutum.* On dit *visibile signum,* parce que dans le sacrement la matière qui frappe les sens est requise; *invisibilis gratiæ,* parce que tout sacrement produit la grâce *ex opere operantis*, comme se reçoivent ordinairement les autres grâces; *a Christo institutum*, parce que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ, qui, d'après l'opinion la plus probable, a lui-même réglé en substance toutes les formes et matières des sacrements, et n'a pas réglé seulement (comme certains disent) quelques unes en général, qui l'ont été ensuite