Cavenda est conscientia nimis larga, et nimis stricta; nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Prima sæpe salvat damnandum, secunda contra damnat salvandum. *S Bonavent. Comm. Theol. Verit. lib.* 2. *cap.* 32. *num.* 1.

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
RUE JACOB, 30.

ŒUVRES COMPLÈTES

DU BIENHEUREUX

A.-M. DE LIGUORI,

ÉVÊQUE DE SAINTE AGATHE DES GOTHS,

PUBLIÉES

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES SOUS LA DIRECTION DE

MM. LES ABBÉS VIDAL, DEVALLE ET BOUSQUET.

Ouvrage dédié à Mgr. l'Archevêque de Paris.

TOME VINGT-TROISIÈME.

ŒUVRES MORALES.

INSTRUCTION PRATIQUE POUR LES CONFESSEURS.

TOME 1er.

PARIS,

PARENT-DESBARRES, EDITEUR

RUE DE SLINE, 48.

1837

PRÉFACE DE L'AUTEUR

QU'IL IMPORTE DE LIRE

POUR L'INTELLIGENCE DE L'OUVRAGE.

J'ai jugé à propos de présenter cette notice pour expliquer le but et la nature de cet ouvrage. J'ai déjà mis au jour, à Naples, un grand ouvrage de théologie morale qui, en dernier lieu, a été réimprimé, à Venise, avec plusieurs additions, en trois volumes *in-folio*, par Rémondini, et que toute l'Europe a accueilli avec empressement.

Cet ouvrage m'a coûté environ quinze années de travail, employées à lire et à discuter les opinions d'un grand nombre d'auteurs que j'ai étudiés; parmi eux, j'en ai rencontré de trop indulgents, qui, entraînés par un zèle mal dirigé de faciliter le salut des âmes, ont fait trop de concessions à la liberté, au préjudice des lois divines et ecclésiastiques; d'autres, au contraire, repoussant une telle condescendance, ont montré une rigueur excessive. C'est ici que mon travail a été le plus pénible, car il m'a fallu choisir au milieu de cet amas confus d'opinions et de doctrines, celles qui s'attachent à maintenir l'observation exacte des préceptes de Dieu et de l'Eglise; sans cependant ajouter des obligations qui ne sont pas imposées par Dieu, et qui obligeraient chaque

chrétien à s'élever à une perfection qui, suivant la faiblesse humaine, est moralement impossible au commun des fidèles. C'est pour cela que je me suis attaché à la lecture des ouvrages de théologie, que j'ai eu soin d'étudier avec un jugement impartial; et c'est avec ces matériaux et l'instruction acquise par une expérience de trente années dans la confession et les missions, que j'ai mis au jour l'ouvrage que je viens de mentionner pour l'instruction des jeunes gens de notre congrégation. Mais parce qu'un ouvrage si volumineux et si diffus ne peut être étudié avec assez de facilité, ou être lu par un assez grand nombre de personnes, j'ai jugé convenable, excité d'ailleurs par plusieurs personnes qui le désiraient, de mettre au jour ce petit traité. En le composant j'ai eu pour but principal de donner une instruction pratique pour administrer convenablement le sacrement de pénitence; cependant comme dans la pratique on ne peut administrer ce sacrement comme il doit l'être, ni diriger les âmes sans la connaissance des principes et même des opinions et des questions les plus importantes de la morale, j'ai eu soin, dans des sommaires sur tous les traités de cette science, d'exposer avec précision et clarté tout ce qui peut compléter l'instruction d'un confesseur : j'ai reproduit aussi les décrets des canons, des bulles pontificales, ainsi que les décisions des saintes congrégations, dont parlent bien peu d'auteurs. J'ai donné peu d'étendue à cet ouvrage, afin qu'on pût se le procurer à peu de frais; en

outre, je l'ai écrit en langue vulgaire, afin que la lecture en fût plus facile et l'étude plus simplifiée; d'autant plus qu'il y a beaucoup de choses dans la pratique que l'on comprend avec plus de facilité quand on les lit dans l'idiome vulgaire. Quant à l'ordre que j'ai adopté : en premier lieu, je parlerai des préceptes du Décalogue et de l'Eglise; en second lieu, je traiterai des sacrements et des censures; en troisième lieu, je parlerai des priviléges, et de la faculté qu'ont les évêques et les prélats réguliers de donner l'absolution des cas et des censures réservés; en quatrième lieu, je parlerai de la manière dont le confesseur doit se conduire dans la pratique avec des pécheurs qui se trouvent dans l'occasion prochaine de faillir, ou sont coupables d'habitude et de récidive, ainsi qu'avec les personnes de toutes conditions, telles que les ignorants, les enfants, les sourds, les moribonds, les condamnés à mort, les possédés, les jeunes filles et les autres femmes. Dans cet ouvrage, j'ai reproduit non seulement toute l'essence de la théologie dont j'ai parlé, mais encore j'y ai consigné plusieurs choses qui ne se trouvent pas dans mon grand ouvrage.

Et tout cela, je l'ai fait pour la gloire de Jésus et de Marie.

AVERTISSEMENT AU LECTEUR.

On ne doit pas préjuger que j'adopte dans le cours de cet ouvrage certaines opinions, par la raison que je ne les rejette pas; je ne fais que les reproduire

fidèlement avec leurs raisons et le nom des auteurs qui les soutiennent, afin que les lecteurs puissent dans leur sagesse en apprécier la valeur.

Je préviens aussi que quand je cite quelque opinion plus vraisemblable, alors je ne considère pas la proposition contraire comme probable, sans cependant en décider positivement l'improbabilité. De même quand je reproduis une opinion probable sans discuter la probabilité de la contraire, ou plutôt, quand je dis que je n'ose pas la rejeter, je n'entends pas pour cela en admettre la probabilité, mais seulement m'en remettre au jugement des docteurs.

INTRODUCTION.

Une grande récompense, un salut assuré sont certainement réservés aux bons confesseurs qui travaillent à la conversion des pécheurs. Saint Jacques s'exprime ainsi à ce sujet : « Celui qui ramène un pécheur des erreurs de sa vie, obtient le pardon d'un grand nombre de péchés et rachète son âme de la mort (1). » Cependant l'Église gémit de voir la perdition d'une foule de ses enfants causée par les mauvais confesseurs; parce que c'est principalement de leur bonne ou mauvaise direction que dépend le salut ou la perdition des peuples. « Qu'on nous donne de bons confesseurs, disait saint Pie V, et l'on verra arriver la réforme complète des chrétiens. » Il est certain que, si dans tous les confesseurs on rencontrait la science et la sainteté qui conviennent à un ministère si important, le monde ne serait pas si infecté par le péché, et l'enfer n'engloutirait pas un aussi grand nombre d'âmes. Toutefois, par sainteté, je n'entends pas cette sainteté habituelle, qui constitue le simple état de grâce, mais une sainteté positive telle qu'elle convient à un ministre de la pénitence ;

(1) Epis. cap. 5. v. 20.

sainteté qui lui est aussi nécessaire qu'une nourriture abondante à une nourrice, tant pour se soutenir elle-même, que pour nourrir l'enfant qu'elle allaite. Si le confesseur doit diriger les consciences des autres sans se laisser égarer ou par trop de condescendance, ou par trop de rigueur, il doit traiter de si grandes plaies sans y porter le feu, et se conduire avec les femmes et les jeunes personnes en écoutant leurs fautes les plus honteuses sans en recevoir aucun dommage ; il ne doit jamais user d'une trop grande rigueur à l'égard de personne, mais cependant ne pas se laisser vaincre par le respect humain : en un mot, il doit être rempli de charité, de mansuétude et de prudence. Or, pour posséder toutes ces qualités, il a besoin d'une sagesse peu ordinaire, qu'il n'acquerra jamais, s'il ne s'identifie pas, pour ainsi dire, avec la prière, en se livrant journellement à la méditation ; autrement, il n'aura pas les lumières et les grâces nécessaires pour bien remplir un ministère aussi redoutable, et, comme on a coutume de dire, « pesant même pour les épaules des anges. »

Outre la bonté morale, le confesseur étant le juge des consciences est tenu aussi, comme on l'a dit plus haut, à posséder la science nécessaire pour bien juger. C'est pour cela que j'ai eu l'idée de consigner dans cet opuscule, non seulement tout ce qui concerne la pratique, mais encore les résumés les plus précis pour bien comprendre les principaux traités de la morale, connaître les définitions, les principes, ainsi que les lois civiles et ecclésiastiques,

J'ai joint à tout cela les décrets consacrés par les bulles des saints pontifes, et les déclarations émanées du sein des congrégations : on y trouvera de plus les doctrines les plus nécessaires et les plus accréditées; quant aux matières qui peuvent soulever plus de discussions, mon lecteur pourra recourir à ma théologie morale, dans laquelle il trouvera la reproduction de toutes les opinions avec leurs motifs, ainsi que les citations des auteurs qui les ont avancées; je n'ai fait qu'en présenter le texte, parce que le lecteur peut à son loisir en examiner l'autorité. Il rencontrera quelques opinions qui pourront lui paraître ou trop rigides ou trop indulgentes; mais je l'invite, avant de les condamner, à parcourir mon grand ouvrage imprimé déjà plusieurs fois à Naples et à Venise, parce que toutes les citations qui y sont consignées sont accompagnées de leurs motifs et de l'autorité des docteurs qui les défendent; de cette manière j'espère que de telles opinions ne lui paraîtront pas mal fondées.

Dans tout le cours de cet ouvrage, si l'on rencontre quelques citations sans noms d'auteurs, c'est que je voudrai parler de ma théologie morale.

DE

LA CONSCIENCE.

CHAPITRE PREMIER.

1. De la loi prochaine et éloignée pour faire le bien.

2. Des différentes sortes de consciences.

I. La première règle pour faire le bien c'est la loi divine à laquelle la conscience doit se conformer ; mais comme la bonté ou la malice de nos actions nous apparaît telle que la conscience les apprécie, il s'en suit que la loi divine est la loi éloignée ou matérielle de nos actions, tandis que la conscience en est la loi formelle et prochaine, comme l'enseigne saint Thomas lorsqu'il dit : « La raison humaine est la règle de la volonté humaine sur laquelle on mesure sa bonté (1). » Le même saint dit dans un autre endroit encore plus positivement : « Un acte humain est regardé comme bon ou mauvais, suivant le bien apparent vers lequel la volonté se porte, et non point suivant l'objet matériel de l'acte (2). » C'est pour cela que nous traiterons, dans ce premier traité, de la conscience, et dans le second, des lois.

II. En parlant de la conscience, nous avons besoin de distinguer plusieurs choses : il faut d'abord distin-

(1) 1. 2. Qu. 19. art. 4.
(2) Quodlib. 3. art 27.

guer la conscience de la syndérèse. La syndérèse est la connaissance des principes généraux, tels que ceux-ci : « On doit honorer Dieu ; on doit fuir le mal ; ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît. » La conscience est le jugement pratique qui se forme, d'après ces principes, sur les opérations présentes que l'on doit faire ou éviter actuellement suivant les circonstances où l'on se trouve ; on peut donc la définir : « La lumière de la raison, qui nous fait connaître ce que nous devons faire ou éviter actuellement. »

En second lieu nous devons distinguer diverses sortes de conscience, savoir : la conscience droite, erronée, perplexe, scrupuleuse, douteuse et probable ; nous parlerons séparément de chacune d'elles.

PREMIER POINT.

De la conscience, droite, erronée, perplexe, et scrupuleuse.

3. De la conscience droite.

4. De la conscience erronée.

5. Si l'on doit admettre une ignorance des préceptes naturels.

6. Si un mauvais désir doit être réputé péché.

7. De la conscience perplexe.

8 jusqu'à 11. De la conscience scrupuleuse.

III. La conscience droite est celle qui fait connaître la vérité d'une chose, et contre laquelle on ne peut agir sans pécher certainement.

IV. La conscience erronée est celle qui dicte une chose fausse. La conscience erronée se divise en invincible et vincible ou bien coupable. Elle est invincible lorsqu'aucun doute d'erreur ne se présente à l'esprit ; alors nous nous trouvons obligés d'agir d'a-

près elle, puisqu'elle est la loi prochaine de nos actions (comme nous l'avons dit plus haut), et que c'est d'après cette loi que nous devons agir. Elle est vincible quand le moindre doute d'erreur existe dans l'esprit, et que, malgré l'obligation où l'on est de détruire l'erreur, on néglige le soin ordinaire (non le plus grand) qu'on est obligé d'employer pour découvrir la vérité. Celui qui agit avec une telle conscience pèche toujours, soit qu'il agisse d'après elle ou contre elle.

V. On demande si l'on doit admettre une ignorance invincible des préceptes naturels. Si cette ignorance est invincible, les actes qui en résultent sont innocents, cela est certain d'après la deuxième proposition de Michel Baius, condamnée par Alexandre VIII : «Quoiqu'on puisse admettre une ignorance invincible du droit naturel, elle ne peut, dans l'état de nature déchue, excuser du péché formel. » Nicole reproduit la même opinion, sous le nom de Vendroch, en disant : « Qu'une semblable ignorance est le châtiment du péché originel; » mais cela avait déjà été condamné dans Baius. Il nous reste donc seulement à examiner si on doit admettre une ignorance invincible des préceptes naturels. Je répondrai, contre Sinnich et un petit nombre d'autres auteurs, d'après le sentiment commun, soutenu par saint Antonin, Soto, Maldonat, Suarez, Azor, Sanchez, Gammache, Duval, Wigandt, Gonet qui regarde avec raison la proposition contraire comme absurde et improbable, et beaucoup d'autres docteurs parmi lesquels il faut compter le savant cardinal Gotti, qu'il faut distinguer entre les premiers principes et leurs conséquences immédiates et leurs conséquences médiates ; cela posé, il faut dire, en suivant le sentiment des

docteurs cités, qu'à l'égard des premiers principes ou bien des préceptes principaux de la loi naturelle qui sont connus par eux-mêmes ou bien enseignés par la syndérèse, comme ceux qui ont été exposés plus haut : «Dieu doit être honoré, etc., » on ne saurait admettre une ignorance invincible. Quant aux conséquences immédiates, ou prochainement déduites des premiers principes, tels que sont les préceptes du Décalogue, on ne doit point admettre l'ignorance invincible, excepté dans des êtres tout-à-fait grossiers, et cela pour un temps bien limité, ou à moins qu'il ne s'y trouve une circonstance en apparence honnête. Quant aux conséquences médiates ou éloignées, déduites par le raisonnement des préceptes du Décalogue, telles que la défense relative à l'usure, le précepte d'éviter le scandale, et autres choses semblables, dans ce cas nous disons qu'il peut exister une ignorance invincible, et par suite innocente, quand, cependant, comme nous l'avons dit plus haut, une attention soutenue n'a pu faire disparaître le doute. Le lecteur peut voir, dans mon ouvrage sur la morale (1), les preuves de cette assertion principalement basées sur l'autorité de saint Thomas (2), qui dit, dans un passage cité, « que l'ignorance n'exclut pas entièrement le péché en deux cas, soit pour une partie de la chose ignorée, soit pour une partie de ce même état d'ignorance. Dans une partie de la chose ignorée, l'ignorance (et ici il veut parler de l'ignorance du fait) peut être coupable, quand, par exemple, un homme frappe son semblable sans savoir que c'est son père. En ce cas l'i-

(1) Lib. I. n° 169.
(2) 1. 1. q. 76. a. 3.

gnorance exclut le péché contre la piété filiale, mais non contre la charité. D'un autre côté l'ignorance peut être coupable pour une partie de ce même état d'ignorance parce qu'elle est volontaire : soit *directement* lorsque quelqu'un veut rester dans l'ignorance pour pécher avec plus de liberté; soit *indirectement* quand il néglige d'acquérir la connaissance de ce qu'il doit savoir, soit pour éviter la peine de cette étude, soit pour ne pas contrarier ses autres occupations. Cette négligence de sa part rend alors son ignorance coupable, et par suite il pèche; d'où saint Thomas conclut que si l'ignorance n'est pas volontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle dépend de choses que l'homme n'est pas tenu de connaître, alors elle le décharge de tout péché. « Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius » ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est volun- » taria : vel directe, sicut cum aliquis studiose vult » nescire aliqua, ut liberius peccet : vel indirecte, » sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias, » occupationes negligit addiscere id, per quod a » peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit, » ignorantiam ipsam esse voluntariam, et peccatum, » dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur, et » potest; et ideo talis ignorantia non totaliter excusat » a peccato. Si vero sit talis ignorantia, quæ omnino » sit involuntaria, sive quia (notez) est invincibilis, » sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, » talis ignorantia omnino excusat a peccato. » Par conséquent ce saint docteur, en disant que l'ignorance exclut tout péché, soit lorsqu'elle est invincible, soit lorsqu'elle dépend de choses que chacun n'est pas obligé de connaître, émet certainement deux doctrines : la première, qu'on peut admettre

une ignorance invincible même pour les préceptes que l'homme doit connaître; la seconde, que cette ignorance ôte tout péché à l'acte. Le père Lacroix confirme cette opinion par l'autorité de saint Bonaventure et d'Albert-le-Grand. On peut y joindre à l'appui la condamnation portée contre la deuxième proposition de Baius. On doit, en effet, en conclure que l'Église pense, ou du moins regarde comme très probable, la possibilité d'une ignorance invincible même à l'égard de la loi naturelle; car si elle pensait autrement, elle n'aurait point déclaré que l'ignorance invincible excuse l'homme de péché, en condamnant une proposition relative à un événement impossible.

VI. Quelques docteurs excusent de péché mortel ceux qui pensent que l'acte seul est coupable et non le désir de l'acte : mais je ne pourrai jamais acquiescer à cette opinion, car je ne puis comprendre comment il peut se faire que celui qui sait déjà qu'un tel acte, celui de la fornication, par exemple, est un péché, peut sans se rendre coupable désirer de propos délibéré de l'accomplir. Il me paraît impossible qu'on puisse croire ne pas pécher, quand on désire de propos délibéré commettre un acte que l'on regarde comme une offense envers Dieu (1).

VII. La conscience est *perplexe* lorsque quelqu'un se trouve placé entre deux préceptes, par exemple celui qui recommande de sauver la vie à son prochain et celui qui défend de jurer contre la vérité, et qu'il ne sait à quoi se résoudre. Que doit-il faire alors? il doit, s'il le peut, consulter d'abord des hommes éclairés, et s'il ne le peut pas, il doit choisir

(1) Lib. I. n° 9.

le moindre mal en évitant la transgression d'un précepte naturel, plutôt que celle d'une loi humaine ou divine. Enfin, s'il ne peut reconnaître de quel côté se trouve le moindre mal, il ne péchera pas quelle que soit sa détermination, parce qu'alors il manque de la liberté nécessaire pour pécher.

VIII. La conscience *scrupuleuse* est celle qui, sans motif plausible, mais par une vaine appréhension, craint de pécher en faisant un acte qui n'est pas coupable. Les docteurs ont indiqué plusieurs moyens de guérir le scrupule : mais il est certain que le remède le plus puissant (le remède unique, comme l'a bien dit le père Segneri), c'est après la prière une obéissance entière à son directeur. Avant toutes choses un confesseur doit tâcher de persuader à son pénitent les deux choses suivantes : la première, qu'il marche en toute sûreté devant Dieu, s'il obéit exactement à son père spirituel, quand il est dans le doute du péché, parce qu'alors il n'obéit pas à l'homme, mais à Dieu lui-même, qui a dit : « Celui qui vous écoute, m'écoute. » Cette même maxime est enseignée par tous les docteurs et les maîtres de la vie spirituelle, avec saint Bernard, saint Antonin, saint François de Sales, saint Philippe, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Ignace de Loyola, Denis Rickel ou le Chartreux, le bienheureux Humbert, Avila, Gerson, etc. La seconde chose dont il faut instruire le pénitent c'est que le plus grand scrupule dont il doive être tourmenté, c'est sa désobéissance par laquelle il s'expose au danger, non seulement de perdre la tranquillité d'âme, la dévotion, son avancement dans la vertu, mais encore la raison, la santé, et ce qui est pire, il s'expose à perdre son âme; car les scrupules pourraient le réduire à un

tel désespoir qu'il finirait par se suicider, comme cela est malheureusement arrivé à un grand nombre de personnes, ou bien par se jeter dans toutes sortes de vices. De plus, le confesseur doit insinuer à un pénitent scrupuleux, comme le recommande principalement l'auteur de l'*Instruction pour les jeunes confesseurs* (1), qu'il ne doit pas avec Dieu ramasser les raisons avec une plume, car Dieu veut pour notre bien que nous vivions dans l'incertitude de notre salut; ainsi en employant un soin moral à ne pas l'offenser, nous devons nous abandonner à sa miséricorde; confessant qu'on ne peut se sauver que par sa grâce que nous devons toujours rechercher avec persévérance, confiance et tranquillité : « Il vaut mieux, disait saint François de Sales, marcher en aveugle sous la protection de la divine Providence, au milieu des ténèbres et des perplexités de cette vie. Il convient de s'abandonner à la sagesse de son confesseur par lequel on se sent bien diriger sans chercher à en pénétrer les motifs. Jamais obéissant n'a péri. » Saint Philippe de Néri disait : « que celui qui obéit à son confesseur est assuré de ne pas avoir à rendre compte à Dieu de ses actions (2). » Saint Jean de la Croix disait au même sujet : « Ne pas se contenter des paroles de son confesseur, c'est orgueil, c'est manque de confiance (3). »

IX. Un confesseur doit ensuite avoir soin de parle souvent à un pénitent scrupuleux, de la grande con fiance que nous devons avoir en Jésus-Christ qui est

(1) Lib. I. n° 76.
(2) Vie de S. Phil. liv. I. cir. 20.
(3) Traité des épi.

mort pour nous sauver, ainsi que dans sa très sainte Mère, qui est si puissante et qui a tant d'amour pour ceux qui ont recours à son intercession. C'est pourquoi il doit l'exhorter à vivre dans la sécurité, en recourant sans cesse à Jésus et Marie, qui exaucent toujours ceux qui les invoquent. Il doit surtout lui interdire la lecture des ouvrages qui peuvent éveiller les scrupules, ainsi que les conversations avec des personnes scrupuleuses. Quand un pénitent est tourmenté fortement, il doit lui défendre d'entendre des prédications pleines de terreur, et d'examiner sa conscience sur des cas qui peuvent créer des scrupules sans raison. Si les scrupules consistent dans la crainte de consentir à de mauvaises pensées (par exemple, contre la foi, la pureté ou la charité), le confesseur doit être prompt et ferme à les mépriser et à lui dire avec affirmation que de telles pensées lui sont suggérées pour le punir de ses scrupules; mais que ce ne sont pas des péchés. Et c'est précisément dans ce cas que le confesseur doit observer la règle prescrite par les docteurs, que quand le pénitent a une conscience timorée, s'il n'est pas plus que certain qu'il a commis un péché mortel, alors il doit le juger comme non coupable : parce que, comme le dit le père Alvarès, « il est impossible qu'un tel monstre infecte l'âme de ce pénitent sans qu'il le reconnaisse positivement.» Aussi le confesseur peut-il dire aux personnes scrupuleuses de ne pas s'accuser de ces diverses pensées, s'ils n'ont pas une entière certitude et s'ils ne peuvent jurer d'y avoir consenti. Il faut remarquer ici qu'on doit diriger les scrupuleux non d'après des règles particulières, mais d'après les règles générales; si l'on agissait autrement, les scrupuleux ne pourraient jamais prendre une

détermination quelconque, ils douteront toujours si cette règle particulière peut s'appliquer au cas présent; car il leur paraîtra toujours différent de celui qu'ils auront connu par le confesseur.

X. Quant aux pénitents qui se créent des scrupules sur les confessions passées, c'est-à-dire qui croient ne pas avoir dévoilé tous leurs péchés ou bien toutes les circonstances de leurs fautes, ou ne pas avoir eu un repentir assez grand; le confesseur doit, s'ils ont fait une confession générale, ou s'ils ont répété, à certains intervalles, les mêmes confessions, leur ordonner de ne plus arrêter leurs pensées sur les péchés de la vie passée, et de ne plus en parler, à moins qu'ils ne puissent jurer avec certitude que c'étaient des péchés mortels, et qu'ils ne s'en étaient jamais confessés. D'ailleurs, les docteurs (1) prétendent que les personnes scrupuleuses, quand bien même elles auraient omis par inadvertance quelque grave péché, ne sont pas obligées (à moins d'en avoir la pleine certitude) à recommencer intégralement leur confession, parce que ce serait s'exposer à un plus grand péril que de ne pas s'en accuser (2). Le confesseur doit fortement exiger sur ce point une entière obéissance; et si le pénitent n'écoute pas ses remontrances, il doit lui adresser de sévères reproches, lui refuser la communion, et le mortifier autant que possible, pour briser son obstination. Les personnes scrupuleuses doivent être traitées avec douceur; mais quand elles ne veulent pas obéir, on doit employer la plus grande rigueur, parce qu'en refusant l'obéissance, elles se perdent

(1) Lib. I. n. 16.
(2) Lib. VI. n. 476.

elles-mêmes, car elles tombent dans la démence, ou se laissent entraîner à une vie dépravée.

XI. On voit enfin des scrupuleux qui craignent de pécher dans toutes leurs actions : à ceux-là, le confesseur doit ordonner d'agir *librement*, *leur prescrire* de vaincre leurs scrupules, leur en démontrer l'obligation toutes les fois qu'ils ne reconnaissent pas évidemment que telle ou telle action est coupable. C'est la doctrine du père Segneri et du plus grand nombre des docteurs. Il importe peu qu'ils fassent leurs actions avec cette crainte actuelle sans avoir déposé leur doute, ce qu'on ne peut guère espérer des personnes scrupuleuses, car une crainte de cette nature n'est pas un véritable jugement de la conscience que l'on désigne sous le nom de conscience formée, comme l'observe Gerson (1). Ce n'est pas un véritable doute pratique, et il ne détruit pas le jugement porté auparavant, qui persévère virtuellement, quoiqu'ils ne fassent pas attention alors, à cause de la grandeur de la crainte, qu'ils ne pèchent pas en ce qu'ils ne reconnaissent pas être évidemment mauvais, car alors ils n'agissent pas contre la conscience, mais contre cette crainte frivole. Le confesseur doit donc enjoindre à ces pénitents, en vertu de la sainte obéissance, de vaincre *et de repousser les scrupules*, et de faire librement ce que le scrupule leur empêchait de faire ; de plus, il doit leur prescrire de ne plus confesser un tel acte.

(1) Lib., I. n. 17.

SECOND POINT.

De la conscience douteuse.

12. Du doute négatif et positif.

13 et 14. Spéculatif et pratique.

15 et 16. Si une loi est douteuse.

17. Si les vœux sont douteux.

18. Si un supérieur commande de faire une chose dont l'illégitimité soit douteuse.

19. Du doute touchant le jeûne et la communion.

20. Les empêchements, et la possession.

XII. La conscience *douteuse* est celle qui reste irrésolue, et suspend son assentiment pour l'une ou l'autre partie. Il faut d'abord distinguer ici le doute *négatif* du *positif*. Le doute est négatif lorsque l'esprit n'aperçoit, d'aucun côté, des motifs suffisants pour se déterminer en faveur de l'un plutôt que de l'autre. C'est ce que l'on entend proprement par *doute*, que l'on définit : « La suspension de l'assentiment à l'égard d'un certain objet. » Le doute est positif lorsqu'il existe de graves raisons pour donner l'assentiment à chaque partie ou au moins à l'une des deux, bien qu'on redoute l'opposée; ainsi le doute positif n'est autre chose que l'opinion probable, dont nous parlerons dans le chapitre suivant.

XIII. Il faut distinguer 1° le doute *spéculatif* du doute *pratique*. Il est *spéculatif* quand on doute de la vérité d'une chose; par exemple, si telle guerre est juste; si peindre un jour de fête est une œuvre servile; si le baptême administré avec de l'eau distillée ou artificielle, est valide. Le doute *pratique* a lieu quand on doute de l'honnêteté de l'action; par exemple, s'il est permis en pratique, de peindre un jour de fête, ou bien de porter les armes dans une guerre

dont la justice est douteuse. Ainsi nous devons toujours distinguer le vrai du licite : le doute spéculatif concerne le vrai, et le doute pratique le licite. Cela posé, nous dirons que l'on ne doit jamais agir avec le doute pratique, parce que, dans tous ses actes, l'homme doit être moralement certain de leur honnêteté; autrement en s'exposant ainsi au danger de pécher, il pèche véritablement, suivant les paroles de l'Ecclésiaste : » Celui qui aime le danger y périra (Eccl. 3, 27). » Il sera coupable du péché aussi grand qu'il en aura eu le doute, c'est pourquoi s'il doute que c'est un vol, il commet le péché de vol; s'il doute que le péché est mortel, il commet un péché mortel. Si une personne fait un acte qu'elle sait être péché, mais est toutefois incertaine s'il est véniel ou mortel, d'après certains docteurs, elle pèche, dans tous les cas, mortellement; mais Navarre, Valence, Grenade et Lacroix, prétendent avec plus de probabilité que dans ce cas, elle pèche seulement véniellement, pourvu toutefois qu'elle ne fasse pas attention au danger de pécher mortellement, ni à l'obligation où elle est d'examiner la bonté de l'acte, et qu'enfin cette action ne soit point de soi certainement péché mortel, et que sa malice ne soit pas reconnue au moins confusément (1).

XIV. Au contraire, dans l'état de doute spéculatif, il est permis d'agir, quand celui qui agit, déterminé par d'autres motifs, juge pratiquement que l'action est licite; car autres sont les raisons pour juger de la vérité d'une chose, par exemple, si une guerre est juste, si peindre un jour de fête est un œuvre servile; autres sont les motifs pour juger si une action est

(1) Lib. I. n. 22 et 23.

honnête, par exemple, s'il est permis de porter les armes dans une guerre dont la légitimité est douteuse, ou de peindre un jour de fête, en déposant le doute, d'après un autre principe certain comme celui-ci : « Melior est conditio possidentis, » ou tout autre. C'est pourquoi, dans les choses douteuses, il faut voir à qui appartient la possession, si c'est au précepte ou à la liberté; et, pour le reconnaître, il faut considérer en faveur de qui demeure la présomption, car il est indubitable que la présomption est en faveur de la partie qui transfère à l'autre la charge de prouver le fait, puisque aucun fait ne se présume sans preuve. (Lib. II, de probat. et test. lib. in Bello de captiv.)

XV. D'où nous devons conclure que si la liberté est en possession, il faut prouver qu'il existe certainement un précepte obligatoire; autrement un précepte douteux ne peut imposer une obligation certaine, et lier la liberté que Dieu a donnée certainement à l'homme pour faire tout ce qu'il voudra, à l'exception des choses qui lui sont évidemment prohibées, ou qui lui sont imposées, comme on le voit par les paroles de l'Ecclésiaste : « Dieu, dès le commencement, a créé l'homme, et l'a laissé entre les mains de son conseil. Il lui a donné ses lois et ses préceptes. Si tu veux observer les commandements, ils te sauveront (Eccl. 15, 14). » Au contraire, si la loi a été certainement faite et promulguée, et que l'on doute seulement de son abrogation ou de sa révocation, ou bien quand on l'observe s'il y a dispense, alors la loi demeure en possession.

XVI. Il faut dire de même lorsque l'on doute de l'acceptation de la loi, parce que si elle est juste, on doit présumer qu'elle a été sanctionnée, suivant ce

principe de droit : « ordinairement on doit présumer fait ce qui de droit devrait être fait; » et qui correspond à une autre règle morale communément admise par les docteurs, savoir : « que dans le doute qu'un acte a ou n'a pas eu lieu, on ne doit pas présumer qu'il ait eu lieu, à moins qu'on ne le prouve, » comme on l'a déjà dit plus haut. Mais quand on est certain de l'accomplissement de l'acte et que l'on doute seulement de sa validité (comme de tel mariage, de telle confession, de tel vœu contracté), on doit toujours regarder l'acte comme valide, *lib. quoties, ff. de rebus dubiis*, où l'on trouve que les lois douteuses favorisent la validité de l'acte. Voici encore un axiome dans le même sens que les maximes précédentes : « Personne ne peut être présumé mauvais sans preuve (1). »

XVII. Nous pouvons conclure que ce qui a été dit sur *la loi*, peut s'appliquer aussi *au vœu*, qui n'est autre chose qu'une loi particulière que l'homme s'impose. C'est pourquoi, si quelqu'un doute ou n'est pas certain d'avoir formé tel ou tel vœu, il n'est pas obligé de l'accomplir, d'après le sentiment commun embrassé par Cabassut, Suarez, Rebelli., Prado, Sanchez, Castropal., Anacl., Salmant. La même observation a lieu lorsqu'on doute si telle ou telle chose est comprise dans un vœu émis ou une loi promulguée, parce qu'il est certain alors que le vœu ou la loi ne possède plus quant à la partie dont on doute. Et d'ailleurs cela se déduit clairement du chapitre *Ex parte* 18 *de censibus*. On y trouve que si, après avoir fait un vœu, on est dans le doute sur le plus ou moins d'exigence dans son accomplissement, on n'est alors tenu qu'au moins. Mais dans le cas où

(1) Lib. I. n. 26. 27.

l'on a la certitude que le vœu a été formé et que l'on doute seulement de son entier accomplissement, on doit y satisfaire, parce que la possession est pour le vœu. Quelques docteurs cependant, entre autres Cardenas, Roncaglia, Layman, Lacroix, etc., prétendent que si quelqu'un pense probablement avoir satisfait à un vœu (soit la pénitence imposée par le confesseur ou l'office divin), alors il n'a pas d'autres obligations à remplir, parce que Dieu se contente de cet accomplissement probable de ses lois; nonobstant, disent-ils, que l'obligation du vœu soit en possession; car, ajoutent-ils, après l'accomplissement probable d'un vœu, la validité de l'obligation devient douteuse, et par cela même l'homme recouvre sa liberté. Mais après avoir réfléchi en travaillant à la dernière édition de mon ouvrage, je ne puis approuver ce sentiment, parce que les motifs qui l'appuient ne peuvent me convaincre. Dans le cas où l'on doute de l'émission d'un vœu, je pose comme certain qu'on n'est pas obligé de l'accomplir, parce qu'alors la liberté est en possession; mais quand on a déjà été lié par un vœu positif, je ne saurais concevoir que l'accomplissement probable de ce vœu puisse décharger entièrement des obligations qu'il impose. On pourrait assurément admettre une telle opinion dans le cas seulement où la probabilité serait assez grande pour tenir lieu de la certitude morale de l'accomplissement du vœu. On peut dire la même chose de l'obligation de l'assistance au service divin et du sacrement de la pénitence. Ainsi quand quelqu'un a fait un vœu, et ensuite en a rempli les obligations sans se rappeler s'il a fait ce vœu, nous pouvons dire que dans un tel cas il n'est pas obligé d'y satisfaire de nouveau, toutes les fois qu'au souvenir de ce vœu se

joint la certitude d'en avoir rempli les conditions imposées : c'est le sentiment commun. Trac. X. n° 120.

XVIII. Concluons encore que quand un supérieur commande, le subordonné est obligé d'obéir, toutes les fois que la chose commandée n'est pas certainement illicite; car si l'on a seulement un doute sur son injustice, alors l'autorité qu'a le supérieur de commander ayant la possession, dans le doute on ne peut lui ôter cette faculté. C'est ainsi que pensent communément saint Bonaventure, saint Antonin, Cajetan, Silvius, Cabass., Tournel., Azor, Sanch., Palaus, Salmanti; ce qui se prouve encore *ex cap. quid culpatur test.* 23, qu. 1, où saint Augustin dit : « Qu'un soldat obéit avec raison à un général qui lui commande de se battre, toutes les fois qu'il n'est pas certain de l'injustice de cette guerre. » On doit cependant limiter le sens de cette doctrine qui autorise et prescrit l'obéissance, pour des cas dont l'injustice est douteuse, surtout quand l'accomplissement de tels ordres emporte avec soi le péril d'un grave dommage temporel ou spirituel. Il en serait de même si la chose commandée était probablement illicite, ou d'une exécution à la fois dangereuse et difficile; telle est la doctrine de Lessius, Soto, Tournely, Prado, Sanchez, Holsmann, Busemb., Castropal., Salmanti. et plusieurs autres (1).

XIX. Celui qui doute s'il a atteint sa vingt et unième année, n'est pas obligé au jeûne; mais s'il doute d'avoir atteint sa soixantième année, âge auquel il est probable qu'on est dispensé du jeûne ecclésiastique, comme nous le verrons dans le Traité XII, n° 25, en parlant du jeûne ecclésiastique; alors

(1) Lib. I. n° 31.

il doit satisfaire au jeûne, parce que le précepte du jeûne a la possession : il en est de même lorsque quelqu'un doute s'il a atteint l'âge requis pour entrer dans les ordres sacrés, obtenir des bénéfices, parce qu'il est sous l'empire des préceptes de l'Eglise. Pareillement si on se trouve dans la nuit du jeudi au vendredi, et que l'on doute que minuit ait sonné, il est permis, après avoir examiné la chose avec soin, de manger de la viande : mais il n'en serait pas de même si l'on se trouvait au samedi. Celui qui doute s'il n'a pas pris quelque chose après minuit, peut-il communier? Quelques uns sont pour la négative, et beaucoup d'autres, parmi lesquels se trouvent Laymann, Emanuel Sa, Lacroix, Sporer, sont pour l'affirmative, mais comme probable, parce que la loi qui requiert l'état de jeûne pour la communion n'est pas positive, mais prohibitive, c'est-à-dire que celui qui n'est pas à jeun ne peut pas communier, comme on le voit aussi d'après les canons que je cite dans mon grand ouvrage. Par conséquent, toutes les fois qu'il n'y a pas cas de prohibition, c'est-à-dire qu'on n'a pas la certitude d'avoir rompu le jeûne, le fidèle peut communier, la possession est pour lui.

XX. Nous pouvons encore conclure que s'il survient un doute sur un empêchement d'un mariage contracté de bonne foi, et que ce doute dure après toute la diligence possible pour l'éclaircir, l'épouse peut rendre et demander le devoir conjugal (1). On peut en induire enfin que celui qui, certain d'une dette, doute d'y avoir satisfait, est tenu de payer. Au contraire, celui qui doute d'une dette n'est pas tenu

(1) Lib. I. n. 32.

de rendre s'il est possesseur de bonne foi; car la possession, pourvu qu'elle soit légitime et licite, donne un droit si assuré au possesseur de retenir ce qu'il possède, que rien ne peut le lui retirer, si ce n'est le droit certain de son prochain. Aussi saint Augustin dit-il (Can. si Virgo, 34, 9, 1) : « On est véritablement et légitimement possesseur, tant qu'on ignore que l'on possède le bien d'autrui. » C'est encore la doctrine de Layman, Castrop., Lugo, Ronca., Cardenas, Molina, Sanchez, cardinal Sfondra., Sporer (1) et beaucoup d'autres docteurs. Il faut dire le contraire si la possession est incertaine, c'est-à-dire douteuse ou acquise avec une certitude incomplète, parce qu'alors la restitution doit être faite proportionnellement à ce doute. Je pense aussi que l'on doit restituer (et beaucoup d'autres sont du même sentiment), dans le cas où le possesseur est surpris par le doute de la légitimité de sa possession, et a oublié en temps opportun de prendre les informations nécessaires; parce qu'alors il a frustré son prochain tout au moins de l'espérance qu'il pouvait avoir de recouvrer sa créance; et nécessairement pour compenser cet oubli, il est obligé à la restitution.

TROISIÈME POINT.

De la conscience probable.

21. De la conscience probable.
22. En matière de foi.
23. De médecine.
24. De justice.

(2) N. 36. et lib. VI. n. 611 et 702.

25 à 27. Des sacrements.

28. De dommage à l'égard du prochain.

29. Degrés de la probabilité.

30. De l'opinion légèrement probable et de l'opinion probabilissime.

31. De l'opinion probable et plus probable.

XXI. La conscience probable est celle qui, appuyée sur une opinion probable, dicte que telle ou telle action est licite. L'opinion probable est celle qui repose sur quelque grave motif capable d'entraîner l'assentiment d'un homme prudent. Mais avant tout, il faut savoir qu'il est défendu d'agir suivant une opinion probable lorsqu'on court le danger de léser son prochain, surtout quand il se trouve entièrement dans la possession de son droit. Car il faut observer, avec le père Suarez, qu'autre est le cas où il s'agit du simple droit, savoir : si nous pouvons faire légitimement telle ou telle action; autre, celui où il s'agit du fait en lui-même et de la vérité de la chose, puisque si une telle opinion est erronée, il est certain que le prochain en souffrira du détriment; il est évident, dès lors, qu'il ne nous est pas permis d'agir d'après une opinion probable. Expliquons notre idée plus clairement au moyen d'un exemple : si je doute qu'un tel objet est un homme ou une bête, je ne puis le tuer avant que je sois devenu certain que c'est une bête, quand bien même j'aurais une grande probabilité que c'est une bête ; car si c'était un homme, en le blessant, même d'après une opinion très probable, je ne lui en cause pas un moins grand mal.

XXII. D'après cela, nous devons conclure en premier lieu qu'en matière de foi et des choses nécessaires au salut éternel, non seulement on ne peut

suivre l'opinion peu probable, comme le prétendait la proposition quatrième, condamnée par Innocent XI, mais encore l'opinion plus probable et même probabilissime; mais nous sommes tenus de suivre en cela l'opinion la plus sûre, et par conséquent la religion la plus vraie et la plus sûre de toutes, comme est la catholique; car en restant dans le sein des autres religions, qui sont fausses, bien qu'elles paraissent aux yeux de certaines personnes être plus probables, elles ne pourront néanmoins éviter la perte de leur salut éternel en restant privées des sacrements et des autres moyens nécessaires pour arriver à la vraie félicité.

XXIII. Nous dirons, en second lieu, que le médecin doit employer les remèdes dont l'effet est le plus sûr pour guérir le malade; il ne lui est pas permis d'employer des remèdes dont il ignore le bon ou mauvais effet, dans le but de faire quelque expérience; seulement quelques savants pensent que si le malade est dans un état désespéré, il peut être permis au médecin de lui administrer un remède douteux qui peut le guérir ou même accélérer sa mort; d'autres nient cette faculté, et d'autres en grand nombre, entre autres Sanchez, Valence, Laymann, Busembaum, l'admettent comme probable, pouvu toutefois que la mort soit certaine; car la nature permet de risquer un peu de vie dans l'espérance de produire une guérison complète (1).

XXIV. En troisième lieu, un juge doit asseoir ses décisions sur les sentiments les plus probables, parce que les lois divines et humaines l'obligent à dispenser la justice à chacun suivant la plus grande

(1) Lib. I. n. 46.

probabilité des motifs qui lui sont présentés. C'est précisément pour cela que le pape Innocent XI condamna cette onzième proposition : « Je pense probablement que les juges peuvent juger d'après les opinions même les moins probables. » Sur quoi, néanmoins, Cardenas, Filquera, Lacroix et d'autres, appuyés sur un fondement inébranlable, observent que, si l'accusé possède légitimement la chose disputée, le juge ne peut pas l'en dépouiller, à moins que l'autre partie ne présente des raisons telles, qu'elles soient non seulement plus probables, mais encore convaincantes ; puisque (comme nous l'avons dit au no 20) la légitime possession d'une chose donne à chacun le droit certain de la retenir tant que le droit d'autrui n'est pas parfaitement établi. C'est ce que prouve Cardenas par un grand nombre d'arguments appuyés de l'autorité des docteurs ainsi que des lois (1).

XXV. En quatrième lieu, dans l'administration des sacrements, le ministre ne doit pas agir d'après l'opinion probable ou même plus probable de la valeur du sacrement ; mais il doit suivre les opinions les plus sûres et même moralement certaines. C'est pour cela qu'Innocent XI proscrivit cette proposition : « Il n'est pas défendu dans l'administration des sacrements d'agir d'après l'opinion probable de la valeur du sacrement, en laissant de côté l'opinion la plus sûre ; à moins que la loi, les conventions ou la crainte d'encourir quelque grave dommage ne s'y opposent. » Ainsi on ne doit pas s'appuyer seulement sur l'opinion probable dans l'administration du baptême, de l'ordre sacerdotal ou épiscopal.

(1) Lib. IV. n. 210. v. quar. 11.

Nous devons cependant remarquer ici que dans deux cas particuliers on peut se servir de l'opinion probable, même à l'égard de la valeur des sacrements.

XXVI. Le premier cas a lieu quand l'administré se trouve dans une extrême nécessité; alors il est permis de se servir de toute opinion probable, et même de l'opinion légèrement probable, comme l'affirment beaucoup de docteurs (1). Mais il est bien entendu que l'administration doit avoir lieu conditionnellement, si on le peut, parce que, de cette manière, on n'en souille pas la sainteté; tous les cas de nécessité sont des motifs suffisants pour rendre l'administration conditionnelle.

XXVII. Le second cas a lieu quand on présume que l'Église peut suppléer à la validité du sacrement, comme il arrive lorsqu'on contracte un mariage dont la validité est probable, parce qu'alors on présume que l'Église lèvera les empêchements pour rendre le mariage valide; c'est le sentiment commun des docteurs, avec Suarez, Lessius, Cardenas, ainsi que de Lugo, qui atteste que c'est une pratique consacrée dans toute l'Église (2). La même chose peut s'appliquer au sacrement de pénitence lorsqu'il s'agit de la juridiction du confesseur; puisque, quand il existe une opinion vraiment probable relativement à cette juridiction, l'Église la supplée en la conférant, lorsque le confesseur ne l'a pas, par la raison que les confesseurs ont l'habitude générale de donner l'absolution avec la probabilité, comme l'attestent communément Suarez, Lugo, Cardenas, Sanchez, La-

(1) Liv. VI. n° 103. ad. 111 et 482. infi.
(2) Lib. I. n. 50. et lib. VI. H. 901.

croix, Salmanti., Malder, Castrop., etc. (1). Pour nous, nous n'admettrons une telle opinion que dans le cas d'une nécessité grave ou au moins d'une grande utilité, suivant les restrictions émises par Wigandt, Holsmann, Sporer, etc., et Duperé, Suarez avec eux. Autrement on ne doit pas présumer que l'Église veuille favoriser ainsi la liberté des prêtres.

XXVIII. C'est pourquoi (comme on l'a vu au n° 21) il n'est pas permis de suivre une opinion probable avec le danger de causer du détriment à autrui. Ceci s'applique aussi quand le prochain possède certainement son droit; autrement l'opinion pourrait être pratiquement probable quant au droit, ou prochainement probable, comme s'expriment les docteurs, comme est, par exemple, l'opinion qui dit que quand quelqu'un a été diffamé dans un lieu, on ne lui porte pas un préjudice considérable en le diffamant dans un autre lieu où son déshonneur est inconnu. Mais le lecteur peut consulter sur ce point le chapitre XI, n° 12, ainsi que mon grand ouvrage, dans lequel la doctrine précédente est détaillée avec tous les autres cas qui s'y rattachent; la raison en est que, dans tous ces cas, le prochain est considéré comme n'ayant pas un droit certain, ou au moins la possession certaine du droit.

Ce que nous avons dit ici a lieu quand il s'agit d'un pur fait. Il en est autrement quand il est question du pur droit et de la seule honnêteté de l'action; car alors il n'est pas permis d'agir avec l'opinion probable. Mais il faut considérer ici quelle et comment doit être la probabilité de l'opinion, pour que nous puissions agir légitimement. C'est pour cela que

(1) Lib. I. n. 53.

nous devons distinguer l'opinion *légèrement probable, la probable, la plus probable, la probabilissime* et *la moralement certaine*. L'opinion *légèrement probable* est celle qui a quelque fondement, mais non suffisant pour déterminer l'assentiment d'un homme prudent. L'opinion *probable* au contraire, comme nous l'avons dit déjà plus haut, est celle qui repose sur un fondement assez grave pour former un assentiment prudent, sans cependant exclure la crainte de l'opinion opposée. L'opinion *plus probable* est celle qui a un fondement plus grave, mais qui néanmoins n'exclut pas encore une crainte prudente de l'opinion contraire, quand cette opinion contraire peut être vraie, quoiqu'elle paraisse moins vraisemblable. L'opinion *probabilissime* est celle qui repose sur un fondement si grave, que l'opinion contraire ne paraît pas fort probable ; mais parce que l'opinion probabilissime ne sort pas des bornes de la probabilité, quoiqu'elle tienne la première place parmi les opinions probables, elle n'exclut pas pour cela toute crainte que l'opinion opposée ne puisse être véritable dans quelques cas très rares. L'opinion, ou pour mieux dire *le sentiment moralement certain*, exclut tellement toute crainte prudente, que l'opinion opposée peut être regardée comme tout-à-fait improbable.

XXX. De là il en résulte deux choses certaines. La première, qu'il n'est pas permis d'agir d'après une opinion légèrement probable, comme le prouve évidemment la censure portée par Innocent XI contre la 3e proposition : « Généralement, quand on agit d'après une probabilité, soit intrinsèque, soit extrinsèque, quelque légère qu'elle soit, pourvu qu'on ne sorte pas des bornes de la probabilité, on agit prudemment. » La raison en est que la probabilité légère

ne peut être regardée comme vraie probabilité; de même qu'une force légère, une habileté légère, loin d'être regardées comme une véritable force et une véritable habileté, s'appellent faiblesse et une impéritie. La seconde, toute contraire, c'est qu'il est permis d'agir d'après l'opinion probabilissime, comme il résulte de la proposition suivante, condamnée par Alexandre VIII : « Il n'est point permis de suivre l'opinion la plus probable entre les opinions probables. » C'était aussi le sentiment de Sinnich et de Vendroch.

XXXI. Il nous reste maintenant à discuter deux questions. La première, s'il est permis de suivre l'opinion légèrement probable contre l'opinion plus probable, qui est en faveur de la loi. La seconde, si, les deux opinions étant également opposées ou également probables, il est permis de suivre la moins sûre. Nous disons *également* ou comme également probables, parce que, comme en conviennent tous les probabilistes et les antiprobabilistes, si la prépondérance pour l'une ou pour l'autre des deux opinions est faible, de sorte qu'il y ait un léger ou un grand doute, alors les deux opinions peuvent être regardées comme également probables selon l'axiome connu : *Parum pro nihilo reputatur.*

XXXII. Nous ne nous arrêterons pas à la première question parce que sa résolution est trop évidente. Nous disons qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion *moins* probable, quand celle qui est en faveur de la loi est notablement et certainement plus probable; parce qu'alors l'opinion la plus sûre n'est déjà plus douteuse (en l'entendant d'un doute strict, comme nous le verrons dans la seconde question); mais elle est moralement ou quasi-moralement certaine, ayant en elle-même un fondement certain d'être vraie; au

contraire l'opinion moins sûre et beaucoup moins probable n'a pas un tel fondement de vérité. Ainsi quand une opinion de cette nature reste dans l'état léger de probabilité ou que sa probabilité est douteuse en la comparant à une opinion plus sûre, alors il n'y aurait pas prudence mais imprudence très grave de vouloir la suivre. Ainsi quand l'intelligence reconnaît avec un certain degré de certitude que la vérité est en faveur de la loi et non point de la liberté, alors la volonté ne pourrait plus prudemment et sans se rendre coupable embrasser le parti le moins sûr, parce que dans un tel cas, l'homme n'agirait pas d'après son jugement propre ou sa propre conviction, mais par une force aveugle de sa volonté qui obligerait son intellect à s'éloigner de la partie qui lui semble la plus vraisemblable et à adopter celle qui non seulement ne lui apparaît pas vraie, mais ne lui donne même aucun fondement certain de la possibilité d'être vraie. C'est ce qui a fait dire à l'apôtre : « Omne quod non est ex fide, peccatum est. (Rom. XIV. 23). »

XXXIII. Quant à la seconde question (que nous examinerons longuement), nous disons que quand l'opinion moins sûre est également probable, on peut légitimement la suivre, parce qu'alors la loi est douteuse, et que dans ce cas elle n'oblige pas d'après le principe certain, qui, comme nous le verrons, est indubitable suivant la doctrine de saint Thomas, qui affirme, « qu'une loi douteuse ne peut imposer une obligation certaine. »

XXXIV. Examinons la chose dans ses principes en nous laissant toujours guider par le docteur Angélique, qui définit la loi de la manière suivante : « La loi est une certaine règle et une mesure des ac-

tions suivant laquelle l'homme est induit à agir ou détourné d'agir. On l'appelle loi, du mot *lier*, parce qu'elle oblige à agir (1). « D'où saint Thomas conclut que pour que les subordonnés soient obligés à l'observation de cette règle ou de cette mesure de la loi, il faut qu'elle leur ait été manifestée par la promulgation. C'est pourquoi dans l'art. 4 de la même question, il propose le doute suivant : « Utrum promulga-» tio sit de ratione legis; » et il répond ainsi : « Lex » imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ; » regula autem et mensura imponitur per hoc quod » applicatur his, quæ regulantur et mensurantur. » Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, » quod est proprium legis, oportet quod applicetur » hominibus, qui secundum eam regulari debent. » Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam » eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde » promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex » habeat suam virtutem. » Ainsi la loi avant sa promulgation n'a pas la vertu d'obliger, parce que les lois, suivant Gratien, dans le *can. In istis, distin.* 4, n'acquièrent la force de loi, et ne sont proprement lois qu'après leur promulgation. « Leges tunc insti-» tuuntur cum promulgantur. » D'où saint Thomas définit succinctement la loi : « Quædam rationis ordi-» natio ad bonum commune promulgata (2). Notez, » ordinatio promulgata. »

XXXV. Cette promulgation est aussi nécessaire pour obliger à l'observance des lois humaines, que pour les lois divines et naturelles, selon ce qu'enseigne le même saint docteur, dans l'art. cité *ad.* 1, car il

(1) 1. 2. q. 90. a. 1. Sylv. 1. 2. q. 90. art. 4.
(2) S. Thom. 1. 2 q, 9, a h.

se fait l'objection suivante : « Lex naturalis maxime » habet rationem legis; sed lex naturalis non indiget » promulgatione; ergo non est de ratione legis quod » promulgetur. » Puis il répond ainsi : « Dicendum, » quod promulgatio legis naturæ est, ex hoc ipso » quod Deus eam mentibus hominum inseruit natu- » raliter cognoscendam. » Il ne prétend donc pas que la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation, mais au contraire il admet la nécessité de cette promulgation; il dit seulement que la promulgation de la loi naturelle ne se fait pas d'une manière humaine, mais avec les lumières naturelles qu'elle apporte dans l'esprit des hommes. Silvius explique cela encore plus clairement en disant que la loi naturelle est promulguée actuellement à chacun, lorsque actuellement chacun la connaît : « Actualiter tunc (lex) » unicuique promulgatur, quando cognitionem a » Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem » sit amplectendum, quid fugiendum (1). » Le cardinal Gotti (2) a dit la même chose en écrivant que toutes les lois n'ont pas besoin de la même promulgation, puisque la loi humaine se promulgue au moyen de signes extérieurs, et avec une certaine solennité; tandis que la loi naturelle est promulguée par l'impression des lumières naturelles. L'auteur que nous venons de citer ne doute aucunement que la promulgation ne soit nécessaire pour l'une et l'autre espèce de lois : « Ad hoc ut lex in actu se- » cundo obliget, requiritur quidem indispensabiliter, » ut subditis promulgatione proponatur; sicut men- » sura in actu secundo non mensurat, nisi mensu-

(1) Silvius. 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.

(2) Gotti. tom. II. tra. 5 de leg. — Gonet. in clyp. theol. tom. III.

» rabili applicetur. » C'était aussi la doctrine du père Gonet, qui rapporte que cela est communément enseigné par les théologiens. Il l'expose autre part d'une manière plus diffuse pour prouver qu'on doit admettre une ignorance invincible des préceptes naturels qui se déduisent d'une manière médiate et par un long raisonnement des premiers principes : « Lex enim vim obligandi non habet, nisi applicetur » hominibus per promulgationem; sed lex naturalis » non promulgatur omnibus hominibus quantum ad » omnia præcepta, quæ sunt remotissima a primis » principiis; ergo non obligat omnes quantum ad » illa præcepta. Subindeque potest dari de illis igno- » rantia invincibilis et excusans a peccato. » Ensuite n. 48, il confirme cela, en disant : « Plerumque » esse fortunæ, non voluntatis, quod homines pec- » cent, vel non peccent prout videlicet id quod agunt » est conforme vel difforme juri naturali ab eis igno- » rato; quod etiam absurdissimum est, cum vera et » sola causa peccati sit voluntas creata, ut operans » difformiter ad regulas morum. » De tout cela nous devons conclure que l'homme ne saurait être lié par la loi divine avant qu'il n'en ait acquis la science.

XXXVI. Je dis science, parce que la connaissance de la loi que l'homme doit se proposer comme la mesure de ses actions, doit par cela même être certaine; autrement, comment pourrait-il mesurer ses actions avec une règle ambigue et incertaine? « Per legem enim cognitio peccati, dit saint Paul (Rom. iii. 20).» Saint Thomas a dit aussi : « C'est la loi qui donne la connaissance du péché et apprend ce qu'il faut faire ou éviter. » Et parce que la loi entraîne obligation, c'est pour cela qu'elle doit être manifeste, comme l'enseigne aussi saint Isidore. « Erit autem

lex manifesta. (Can. Erit autem, dist. 4), » Panorme écrit dans ce sens : « Ubi lex est multum dubia, excusatur quis a juris ignorantia. » En outre, la raison naturelle prouve que l'on ne doit se regarder en aucune manière obligé d'observer des préceptes de l'existence desquels on doute, comme on le voit : « Quibus modis nat. eff. §. Natura, » d'où la règle : « In dubio, nullus præsumitur obligatus. » Saint Thomas reproduit la même doctrine en disant que la loi (et il parle de la loi divine et éternelle) doit être certaine pour obliger. Le même saint se fait cette objection : « Mensura debet esse certissima ; sed lex » æterna est nobis ignota ; ergo non potest esse nostræ » voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis » nostræ dependeat. » Il répond ainsi : « Licet lex » æterna sit nobis ignota, secundum quod est in » mente divina ; innotescit tamen nobis aliqualiter » per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut » propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem » superadditam. » Ainsi saint Thomas ne nie pas que la loi divine, qui est notre guide, doive être certaine ; mais il dit seulement qu'il n'est pas nécessaire que nous la connaissions comme Dieu la connaît, mais qu'il suffit qu'elle nous soit connue par la raison naturelle ou par quelque révélation spéciale.

XXXVII. Dans cette question : « Utrum conscientia » liget (1), » le saint docteur établit cette doctrine avec plus de force : « Ita se habet imperium alicujus » gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo » modo ligationis, qui voluntati accidere potest, si- » cut se habet actio corporalis ad ligandum res cor- » porales necessitate coactionis. Actio autem corpo-

(1) S. Thom. de verit. qu. 17. a. 3.

» ralis agentis nunquam inducit necessitatem in rem » aliam, nisi per contactum coactionis ipsius ad rem » in qua agit. Unde nec ex imperio alicujus domini » ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui » imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam. » Unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi » (remarquez) mediante scientia illius præcepti. Et » ideo ille qui non est capax notitiæ præcepti, non li- » gatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad » præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire » præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, » nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem in » corporalibus agens corporale, non agit nisi per con- » tactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat » nisi per scientiam. » Saint Thomas a donc pour certain, que l'homme n'est obligé en rien au précepte, s'il n'en a pas la science. Alors seulement, il perd la faculté d'aller où il veut (selon ses expressions), quand il est lié par le précepte dont il a la connaissance : « Ille enim qui ligatus est, necessi- » tatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et » aufertur ei potestas ad alia divertendi. »

XXXVIII. Qu'on n'oppose pas l'exception que le même saint nous fournit, lorsqu'il dit : « Celui qui ignore le précepte de Dieu, ne peut être obligé à son observation, à moins que (voici l'exception) il ne soit obligé d'en avoir la connaissance. » Par ces paroles, le docteur angélique ne prétend pas enseigner qu'il y a péché de la part de celui qui est tenu de savoir le précepte, lorsqu'il agit contre lui, quand bien même il l'ignorerait invinciblement; il veut dire seulement qu'il y a certainement péché de la part de celui qui, étant tenu de savoir le précepte, et connaissant l'obligation où il est de le connaître,

le transgresse volontairement, parce qu'alors son ignorance est vincible et coupable. Et c'est pour cela qu'il dit dans le même article *ad quart.* : « La conscience erronée ne suffit pas alors pour absoudre, lorsqu'on pèche dans son erreur, « Tum conscien- » tia erronea non sufficit ad absolvendum, quando » in ipso errore peccat. » Et il est évident qu'il pèche dans son erreur, celui qui néglige criminellement de connaître ce qu'il doit connaître, comme saint Thomas nous l'explique ailleurs d'une manière plus diffuse, d'après l'autorité de saint Augustin : « Ignorantia quæ est omnino » involuntaria, non est peccatum. Et hoc quod Au- » gustinus dicit : *Non tibi imputatur ad culpam, si* » *invitus ignoras, sed si scire neglexeris* (lib. 3. de » lib. arb. c. 16). Per hoc autem quod ait, *si scire* » *neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet » quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ » nihil est aliud quam non applicare animum ad scien- » dum ea quæ quis scire debet (1). » Il ajoute peu après que celui-là seulement pèche qui : « Ne impe- » diatur a peccato quod diligit, scientiam recusat; et sic » ignorantia est a voluntate quodammodo imperata. »

Mais lorsque l'ignorance n'est volontaire en aucune manière, au moins par la raison d'une négligence volontaire, elle n'est pas criminelle, comme nous le démontrerons plus au long, chap. 8.

XXXIX. Ainsi (en revenant à notre question), toutes les fois que la loi est incertaine, elle ne peut imposer une obligation certaine, parce qu'alors elle n'est pas suffisamment proposée à l'homme, comme

(1) S. Th. de verit. qu. 3. art. 7. ad. 7.

le dit avec raison (1) le père Suarez : « Quamdiu est »judicium 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. » Car il est évident que ce n'est pas la loi qui est alors proposée, mais seulement l'opinion qui affirme qu'elle existe, suivant les paroles du père Paul Ségneri, dans sa première lettre sur l'opinion probable, paroles que je veux reproduire parce qu'elles sont capables de convaincre : « La loi n'est pas loi, »à moins qu'elle ne soit suffisamment promulguée, »comme écrit Gratien, dist. 3 : « Les lois sont insti»tuées dès qu'elles sont promulguées : *Leges insti»tuuntur dum promulgantur.* Saint Thomas, 1. 2. »q. 90 a. 4, où il traite de la loi, enseigne de même »qu'il ne suffit pas que la loi émane de l'autorité, »mais qu'il est nécessaire de plus qu'elle soit pro»mulguée : *Unde promulgatio, ipsa necessaria est ad »hoc, quod lex habeat suam virtutem.* Or, comment »peut-on regarder comme suffisante la promulga»tion d'une loi, à l'égard de laquelle les docteurs »sont encore en dispute? Mais la loi qui est balan»cée entre deux termes contraires, n'est pas encore »loi; c'est une opinion, et si c'est une opinion, elle »ne saurait être loi. Ainsi il est probable, que dis-je, »il est presque indubitable qu'une telle loi n'existe »pas, parce qu'elle n'a pas été promulguée par des »signes suffisants. En effet, ne semblerait-il pas cruel »à tous les esprits raisonnables d'être astreints à »suivre les opinions probables comme des lois? Il

(1) Suarez, de consc. prob. disp. 12. sect. 6. [7.]

» arriverait donc que les opinions probables, que les » casuites peuvent évaluer à des milliers, deviendraient » tout-à-coup autant de lois.

XL. Dans les derniers temps, le savant père Eusèbe Amort a défendu avec force l'opinion que nous soutenons, dans sa *Théologie morale et scolastique*, imprimée à Boulogne, vers l'année 1753, après avoir été revue à Rome par Benoît XIV, suivant le vœu qu'exprimait le même auteur dans sa Préface. L'auteur dit (1) : « que dès que l'opinion, à l'égard de la loi, ne paraît pas évidemment et notablement plus probable, il est moralement certain que la loi ne peut entraîner obligation ; car si Dieu, dans sa divine Providence, veut que chacune de ses lois soit obligatoire, il est tenu de les rendre évidemment et notablement plus probables. « Quandocumque existentia legis non redditur credibilior, non » ipsa, moraliter certum est, non dari legem; quia » ex natura providentiæ divinæ Deus, sicut tenetur » suam religionem reddere evidenter credibiliorem, » non ipsa; ita etiam tenetur suam legem reddere » notabiliter credibiliorem, seu probabiliorem, non » ipsa. » Le Seigneur doit faire connaître la loi plus probable afin de rendre son observation obligatoire, non par le moyen de cette même loi, mais par le moyen des motifs qui la rendent évidemment et notablement plus probable. Dans un autre endroit où l'auteur discute d'une manière plus diffuse cette question, il présente l'argument que nous avons déjà posé plus haut, savoir : que lorsque la loi est strictement douteuse, elle n'a pas une promulgation, sans laquelle la loi n'est pas loi, ou au moins n'est pas une loi qui oblige :

(1) Amort theol. tom. 1. disp. 2. § 4. q. 10.

« In hoc casu, non datur lex directe prohibens, quia » in casu (*quand les deux opinions sont également* » *probables*) non datur sufficiens promulgatio legis, » quæ est character inseparabilis et essentialis legis; » siquidem illa est sola legis promulgatio, qua lex fit » credibilior, non ipsa (1). » Il ajoute que tel est le sentiment des saints Pères : « Patres in dubio stricte tali, » ubi in neutram partem inflectitur mentis sententia, » relinquunt homini potestatem sequendi benignio- » rem; ergo agnoscunt aliquod generale principium, » quo possit formari prudens judicium comitans de » non existentia legis. » Et de fait saint Grégoire de Nazianze parlant à un certain Novatien (Orat. 39) dit : « Ac juvenibus viduis propter ætatis lubricum » ineundi matrimonii potestatem facis ? At Paulus hoc » facere minime dubitavit, cujus scilicet te magistrum » profiteris. At hæc minime post baptismum, inquis. » Quo argumento id confirmas ? Aut rem ita se ha- » bere proba, aut si id nequis, ne condemnes. Quod » si res dubia est, vincat humanitas et facilitas. » En outre saint Grégoire-le-Grand écrit (lib. 7. ep. 23) : « Melius est in dubiis non districtiorem exequi, sed » ad benignas potius partes inflecti. » Saint Léon (epist. 90. ad Rustic. Narbonens. in præfat. in c. Sicut quædam, fin. dist. 14.) : « Sicut quædam sunt » quæ nulla possint ratione convelli, » tels que les préceptes du Décalogue et la forme des sacrements, « Ita multa sunt, quæ, aut pro necessitate tem- » porum, aut pro consideratione ætatum oporteat » temperari : illa consideratione semper servata, ut » in iis quæ vel dubia fuerint, aut obscura, id nove- » rimus sequendum, quod nec præceptis evangelicis

(1) Id. loc. cit. p. 283. disp. de qu. 5.

» contrarium, nec decretis sanctorum Patrum inve-
» niatur adversum. » Il dit *sequendum*, parce que les supérieurs (saint Léon écrivait à un évêque) doivent, à l'égard des sujets, incliner vers l'opinion la moins rigide, pourvu qu'elle ne soit pas opposée aux préceptes de l'Évangile, ou aux décrets des saints Pères, selon l'avertissement donné par saint Jean Chrysostome : « Circa vitam tuam esto austerus,
» circa alienam benignus. In can. Alligant. 26. q. 7. »
En outre Lactance écrit (lib. 3. inst. cap. 27) :
« Stultissimi est hominis præceptis eorum velle pa-
» rere, quæ utrum vera sint, an falsa, dubitatur. »
Ce que dit saint Paul revient à cela : « Etenim si incer-
» tam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum? Ita
» et vos per linguam, nisi manifestum sermonem de-
» deritis, quomodo scietur id quod dicitur?... Si ergo
» nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor barba-
» rus; et qui loquitur, mihi barbarus. (1. Cor. 14. 8
» et 11.) » Ainsi quand la loi ne nous est pas manifestée, comment pouvons-nous croire que ce soit une loi qui oblige? A l'appui de notre opinion vient encore ce que dit saint Augustin, et qui confirme en peu de mots tout ce que nous venons de dire : « Quod
» enim contra fidem, neque contra bonos mores
» esse convincitur, indifferenter esse habendum. »
Remarquez le mot *convincitur*, parce que, suivant la doctrine de saint Augustin, toute action nous est permise pourvu que nous soyons convaincus et moralement certains qu'elle n'est point contraire à la foi ou aux bonnes mœurs. Saint Augustin, en écrivant à saint Jérôme (epist. 82) confirme encore la même opinion. « Alios, autem (parlant des écrivains
» qui ne sont pas canoniques) ita lego, ut quanta-
» libet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo

» verum putem, quia ipsi senserunt; sed quia mihi » vel per illos auctores canonicos, vel probabili ra- » tione, quod a vero non abhorreat, persuadere po- » tuerunt. » Notez « vel probabili ratione, quod a vero » non abhorreat. » Donc, saint Augustin, pour adopter telle ou telle opinion, n'exige pas la certitude morale qu'elle est vraie, mais il regarde comme suffisante toute raison probable qui ne s'éloigne pas de la vérité; ce qui, par suite, revient à dire que probablement elle peut être vraie. Nous pouvons y joindre saint Ambroise, qui, en écrivant à Janvier, blâme ces esprits trop timides qui regardent toute opinion comme douteuse, à moins qu'elle ne soit appuyée sur l'autorité de l'Écriture, ou la tradition de l'Église, ou qu'elle n'ait pour but de réformer la vie. Voici ses paroles : « Sensi enim sæpe dolens » multas infirmorum perturbationes fieri per quorum- » dam fratrum contentiosam obstinationem, vel su- » perstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi, » quæ neque Scripturæ sanctæ auctoritate, neque » universalis Ecclesiæ traditione, neque vitæ corri- » gendæ utilitate ad certum possunt terminum per- » venire... tam litigiosas excitant quæstiones, ut nisi » quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment. (Epist. » ad inquis. Januar. c. 11. n. 3.) Saint Basile, en parlant de quelques uns qui prétendaient qu'un certain serment qu'ils avaient prêté etait invalide, leur écrit : « Consideranda autem sunt et species » jurisjurandi, et verba et animus quo juraverunt, » et sigillatim quæ verba addita fuerunt; adeo ut si » nulla prorsus sit rei leniendæ ratio, tales omnino » dimittendi sunt. (Epist. 188. can. 1. c. 10.) » Il dit donc qu'alors seulement on ne doit pas les écouter quand il n'y a aucune bonne raison en leur faveur.

On aurait donc dû les écouter s'ils avaient eu quelques raisons à produire. Ajoutons l'autorité de saint Bernard, qui, en parlant en général des questions controversées, écrit à Hugues de Saint-Victor : « Sane » ibi unusquisque in suo sensu securus abundat, » ubi aut certæ rationi, aut non contemnendæ auc- » toritari quod sentitur, non obviat. (Cap. 5. num. » 18. vol. 1. oper. ex edit. Maur. Paris. col. 634.) » Chacun peut abonder avec sécurité dans son sens, lorsque l'opinion qu'on s'est faite ne contrarie en rien la saine raison, ou une autorité respectable. Ainsi, le saint docteur prétend que l'on agit avec sécurité en adoptant les opinions qui ne se trouvent pas en opposition avec une vérité certaine, ou quelque autorité assez puissante pour qu'on ne doive en rien s'en départir. Écoutons encore saint Bonaventure, qui, en parlant des vœux pour lesquels le pape peut accorder des dispenses, émet trois opinions, et ensuite conclut ; « J'avoue que j'ignore quelle est la plus vraie de ces trois opinions, car chacune d'elles peut être soutenue. Si cependant quelqu'un adopte cette dernière, il n'éprouvera pas d'inconvénient manifeste (1). » Il ne dit donc pas que l'on doit préférer l'opinion la plus sûre, mais l'une de celles qui peuvent se soutenir.

XLI. D'après cela, on ne doit pas objecter que l'homme naît soumis à la loi éternelle, qui précède notre liberté, et que par conséquent l'homme ne peut faire aucune chose sans savoir avec certitude qu'elle est permise par la loi éternelle, et qu'elle est conforme à la volonté divine ; car nous répondrons que si cela était, la loi divine n'aurait eu aucunement besoin de

(1) In. 4. dist. 38, 2. qu, 3.

promulgation; mais il eût été seulement nécessaire que Dieu nous eût déclaré toutes les choses qu'il pouvait nous permettre de faire, telles que de posséder, de vendre, d'aller à la chasse, et autres choses semblables. Mais Dieu n'a pas agi ainsi, comme nous l'enseigne l'Ecclésiastique par ces paroles : «Deus » ab initio constituit hominem, et reliquit illum in » manu consilii sui, adjicit mandata et præcepta sua... » si volueris mandata servare conservabunt te. » (Eccl. 15, 14.)» Ainsi, aussitôt que le Seigneur eut créé l'homme, il lui donna la liberté de faire le bien ou le mal; c'est pour cela qu'il lui imposa des préceptes, qu'il donne à connaître à chacun des hommes alors que leur esprit peut en prendre connaissance. Ainsi, comme le dit saint Thomas : «L'homme ne naît lié par aucun précepte.» Et c'est pour cela que notre Sauveur répondit à ce jeune homme qui lui disait : «Maître, quel bien dois-je faire pour acquérir la vie éternelle?» Au lieu de lui répondre : «Tu ne feras rien en dehors des choses que je t'ai expressément permises,» Jésus lui dit : «Si tu veux obtenir la vie éternelle, observe les commandements.» «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, id est non ho» micidium facies, non adulterabis, etc. (Math. XIX, 16).» Mais, dira-t-on, si à l'égard de certaines actions il a une opinion probable qu'il n'existe aucune loi qui les prohibe, comment pouvait-on dire que l'homme avait la science d'un tel précepte?

XLII. On répond à cela : La loi éternelle a une possession antérieure à celle de notre liberté; c'est pourquoi nous devons, dans le doute, préférer l'opinion qui est en faveur de la loi. Mais, pour éclaircir ce point, voyons en premier lieu ce que c'est que la loi éternelle; ensuite nous verrons quand et

comment elle oblige. D'après saint Augustin, la loi éternelle se définit : « La raison même, ou la volonté de Dieu prescrivant la conservation de l'ordre naturel. » « Ipsa ratio, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens (1). » Dans un autre endroit, il dit : « C'est la raison par laquelle il est juste que toutes les choses soient bien ordonnées. » « Ratio qua justum est ut omnia sint ordinatissima (2). » Saint Thomas reproduit la même idée lorsqu'il dit : « La raison de la sagesse divine, conduisant tout à sa fin légitime, obtient ou constitue la nature de la loi, » c'est-à-dire de la loi éternelle. « Ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. » Ce même docteur avait dit dans un autre endroit (3) : « In quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum, quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. » Ainsi, d'après ce qu'enseignent saint Augustin et saint Thomas, il résulte que l'ordre des choses que les sujets doivent observer, est la loi naturelle donnée aux hommes, et que la raison de cet ordre, ou ce qui le gouverne, est la loi éternelle, comme le docteur angélique le déclare clairement : « Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo existens, legis habet rationem; et quia divina ratio æternum conceptum, hujusmodi legem oportet dicere æternam (4). »

XLIII. Plusieurs savants théologiens concluent de ce que nous venons de dire, que la loi éternelle n'est pas proprement une loi, mais plutôt la raison

(1) S. Aug. de Civ. lib. XXII. c. 27.
(2) Lib. I. de Lib. arb. c. 6.
(3) S. Thom. 1. 2. q. 93. a. 1.
(4) S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 1,

des lois qui ont été données dans le temps aux créatures raisonnables. D'autres prétendent néanmoins que la loi éternelle est véritablement et proprement une loi. Mais, de ce que l'on accorderait comme vrai que la loi éternelle a toutes les propriétés d'une loi, comme dans un autre endroit l'affirme saint Thomas, il ne s'ensuit pas que la possession de la loi éternelle ait précédé celle de la liberté accordée aux hommes par Dieu ; car il n'y a pas dans Dieu succession de connaissances et de délibérations, parce que toutes les choses sont présentes à Dieu de toute éternité. L'homme n'a nullement été considéré dans la pensée divine par priorité de *raison* ou de *nature*, antérieurement à la loi, puisque le législateur examine d'abord les sujets suivant leur nature, et ensuite la loi qu'il veut leur imposer. Ainsi, la loi, bien qu'éternelle, présuppose les anges et les hommes, qui ont dû exister dans le temps, afin que Dieu ait pu faire des lois particulières aux uns et aux autres. Tout cela est la doctrine de saint Thomas, dans l'art. 1 de la quest. 91, sur cette question : « Utrum sit aliqua lex æterna? » Il se fait (ad primum) cette objection : « Videtur, quod non sit aliqua lex » æterna : omnis lex aliquibus imponitur; sed non » fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi ; solus » enim Deus fuit ab æterno : ergo nulla lex est æterna. » Et il répond : « Ad primum dicendum, quod ea quæ » in seipsis non sunt, apud Deum existunt, in quan- » tum sunt ab ipso cognita, et præordinata, secun- » dum illud (Rom. 4.) : *Qui vocat ea quæ non sunt,* » *tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis » conceptus habet rationem legis æternæ, secundum » quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab » ipso præcognitarum (1). Notez les paroles, « Rerum

(1) S. Thom. 1. 2. q. 92. a. 1. ad. 1.

» ab ipso præcognitarum. » Ainsi par la priorité de *raison*, Dieu a d'abord considéré l'homme comme libre et sans entraves; ensuite il a considéré la loi qui devait lui imposer des obligations. Par exemple, Dieu a défendu de toute éternité l'homicide; donc par priorité de *raison*, il a d'abord considéré les hommes, et ensuite il leur a donné le précepte qui défend à un homme d'en tuer un autre.

XLIV. Ainsi, dira-t-on, l'homme naît libre et indépendant de Dieu; Non, il naît bien libre, mais non indépendant : l'homme naît assujetti à la puissance de Dieu, et par conséquent obligé à observer tous les préceptes que Dieu lui a imposés. Mais afin qu'il soit lié par ces préceptes, il faut que leur promulgation ait lieu, et qu'il les connaisse pendant le temps de sa vie, comme l'enseigne le docteur Angélique, 1, 2, q. 91, art. 1, ad. 2, où, après avoir prouvé qu'il existe une loi éternelle, il se fait l'objection suivante : « Promulgatio est de ra» tione legis; sed promulgatio non potuit esse ab » æterno, quia non erat ab æterno, cui promulga» retur; ergo nulla lex potest esse æterna. » Il répond : « Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et » verbo, et scripto, et utroque modo lex, æterna ha» bet promulgationem ex parte Dei promulgantis... » Sed ex parte creaturæ audientis, aut inspicientis, » non potest esse promulgatio æterna (1). » Donc saint Thomas ne nie pas que la loi éternelle ait dû être promulguée aux hommes pour les obliger à l'observer, puisque, suivant ce qu'il dit, la promulgation est la raison de la loi. Aussi, dit-il, quand bien même du côté de Dieu la loi éternelle aurait eu

(1) S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 1. ad. 2.

sa promulgation avant la création de l'homme, du côté de l'homme, la loi n'a pu lui être intimée avant qu'il existât, et par conséquent, elle ne peut l'obliger, sinon lorsque l'homme entend la loi ou la voit : « Legem audit aut inspicit, » c'est-à dire quand il se sent intimer la loi de l'Eglise, ou qu'il la connaît par les lumières naturelles, comme le dit très sagement Silvius : « Actualiter tunc unicuique (lex » æterna) promulgatur, quando cognitionem a Deo » accipit dictantem, quid juxta rectam rationem sit » amplectendum, quid fugiendum (1). » « La loi éternelle est promulguée actuellement à chaque homme quand il en reçoit la connaissance de Dieu, qui lui prescrit suivant la droite raison ce qu'il doit faire ou éviter (2). » De là, Silvius conclut que la loi éternelle a été loi de toute éternité matériellement, mais non formellement, ou sous raison de loi actuellement obligatoire, parce qu'alors il n'y eut point de promulgation actuelle et parfaite : « Lex æterna fuit » ab æterno lex materialiter, non fuit ab æterno for» maliter, seu sub ratione legis actualiter obligantis; » quia tunc non fuit actualis et perfecta promul» gatio (3). » Le savant père Jean Laurent Berti dit aussi que la loi éternelle ne fut pas une loi obligatoire, mais fut préparée pour obliger dans le temps où elle devait être promulguée aux hommes (4). C'était l'opinion du cardinal Gotti : « Lex æterna in » actu secundo neminem obligavit, non ex defectu » virtutis, sed ex defectu termini; sicut ab æterno » fuit lex in mente Dei, quamvis pro æterno non

(1) Sylvius 1. 2. q. 90, a. 4. in fin.
(2) Ibid. 1. 2, q. 91. a. 4.
(3) Ibid 1. 2. q. 91. a 1. ad. 2.
(4) Berti théol. lib. II de leg. c. 3. n. 2. in fin.

» obligans, nec ligans, quia nondum applicata, et » promulgata (1) ; » du père Gonet : « Deus non » promulgavit legem æternam, ut creaturæ subde- » rentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjicerentur in » tempore, pro quo erant futuræ in propria men- » sura (2) ; » et de Tournely qui soutient que la loi éternelle fut une véritable loi, mais qui ajoute ensuite : « Quia tamen lex ante creaturarum existen- » tiam vere obligans non fuit, cum nihil esset ad » extra, quod ea obligarentur, palam est, rationem » completam legis tunc tantum ei competere potuisse, » cum extiterunt creaturæ, quibus fuit lex promul- » gata, aut saltem quæ impressione ipsius moveri cœ- » perunt (3). »

XLV. En outre, saint Thomas, art. 2, quest. 91, a dit que la loi qui oblige positivement l'homme est la loi naturelle, et non la loi éternelle, parce que la loi éternelle regarde seulement le Dieu régulateur, et que la loi naturelle regarde l'homme subordonné à la règle. Ce saint se propose cette question : « Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis? « et (ad primum) il se fait l'objection : « Videtur, quod non sit » in nobis aliqua lex naturalis ; sufficienter enim » homo gubernatur per legem æternam. » Il y répond : « In corpore, respondeo dicendum, quod » lex, cum sit regula, et mensura, dupliciter potest » esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et men- » surante, alio modo sicut in regulato et mensurato ; » quia in quantum participat aliquid de regula, sic » regulatur... Talis participatio legis æternæ in ra- » tionali creatura lex naturalis dicitur. » Il répond

(1) Gotti theol. tom. II. tr. 5. q. 2 dub. 1 n. 13.
(2) Gonet in clypeo. tom. III. disp. 2. art. 2. n. 12.
(3) Honorat. Tourn. theol. tom. II. c. 2. q. 3.

en particulier à l'objection proposée : « Ad primum » ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex » naturalis esset aliquid diversum a lege æterna ; non » autem est nisi quædam participatio ejus (1). » Ainsi, suivant ce qu'enseigne saint Thomas, la loi éternelle regarde seulement Dieu comme suprême régulateur, et la loi naturelle regarde l'homme comme soumis à la règle. C'est d'après cela que le cardinal Gotti écrit : « Que quand bien même la loi naturelle serait une emanation de la loi éternelle, et par conséquent ne diffèrerait pas de la loi éternelle, néanmoins la loi naturelle est celle qui oblige, non parce qu'elle émane de la loi éternelle, mais parce qu'elle a positivement reçu de Dieu la force d'obliger. » « Lex » naturalis obligat de jure divino, non quia præcise est » participatio legis æternæ, sed quia habet Deum auc- » torem (2). » Disons, par surabondance, que ce soit la loi éternelle ou naturelle qui oblige et lie proprement l'homme, il est certain qu'elle ne l'oblige que quand elle lui a été appliquée par la promulgation. Autrement, comme nous le reconnaissons avec saint Thomas, la loi n'a pas la vertu d'obliger, parce que, comme l'enseigne ce saint, la loi est une règle avec laquelle l'homme doit mesurer ses actions; or, si cette règle ne lui est pas appliquée par la promulgation, il ne peut alors s'en servir.

XLVI. Mais, dira-t-on, aucune action ne peut être licite si elle n'est autorisée par la volonté de Dieu; ainsi, pour opérer légitimement, nous devons reconnaître d'abord si l'action est ou n'est pas conforme à la volonté divine. Nous répondons à cela que l'on doit

(1) S. Th. 1. 2. q. 91. a. 2.
(2) Gotti théol. tom. III. tr. 5. q. 2. dub. 1. n. 9.

supposer dans Dieu deux volontés, l'une générale, l'autre particulière. La volonté générale nous prescrit d'examiner l'honnêteté de nos actions, c'est-à-dire que nous ne devons faire aucune action qui ne nous paraisse honnête et licite, comme il est honnête et licite de se servir de la liberté que Dieu nous a donnée. La volonté particulière est celle par laquelle le Seigneur, en nous défendant de nous servir de notre liberté, nous manifeste en particulier ce que dans certains cas nous devons faire ou éviter. D'après cela, si la volonté particulière de Dieu ne nous est pas manifestée, nous devons nous conformer à la volonté générale, qui est de ne rien faire sans croire que nous agissons honnêtement; c'est la doctrine de Saint-Thomas : « La volonté de l'homme, dit-il, est obligée de se conformer formellement à la volonté divine, et non pas matériellement. » « Voluntas igitur humana » tenetur conformari divinæ voluntati formaliter, sed » non materialiter (1). » Par ce mot *formellement*, il entend le désir du bien commun, *in volito boni communis*, c'est-à-dire que dans toutes nos actions nous devons avoir pour but le bien légitime. Ainsi, il est légitime et convenable que chacun se serve de la liberté que Dieu lui a donnée, puisque tout ce que Dieu ne défend pas est honnête; et lorsque la volonté particulière de Dieu ne nous est pas connue, nous ne sommes pas obligés de nous y conformer, comme l'enseigne saint Thomas : « Et ideo quicumque vult » aliquid sub quacumque ratione boni, habet volun- » tatem conformem voluntati divinæ, quantum ad ra- » tionem voliti. Sed in particulari nescimus, quid » Deus velit; et quantum ad hoc, non tenemur con-

(1) 1. 2. q. 19. a. 10.

» formare voluntatem nostram divinæ voluntati (1). » Donc l'homme n'est tenu de se conformer à la volonté divine qu'autant qu'elle lui est connue; c'est ce que déclare clairement Gonet: « Homo non te» netur conformari voluntati divinæ in volito mate» riali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto » vel prohibitione manifestatur (2). » Le cardinal Gotti écrit: « Ratio legis non consistit solum in esse » ostensivo boni et mali, sed in esse præceptivo et » obligativo (3). » Saint Anselme l'enseigne en disant: « Non semper debemus velle quod Deus vult, sed » quod Deus vult nos velle debere (4). » Saint Thomas écrit encore: « Etsi non teneatur homo velle » quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod » Deus vult eum velle, et homini præcipue innotescit » per præcepta divina (5). »

XLVII. Un certain auteur moderne, cherchant par d'autres moyens à réfuter notre opinion, s'exprime ainsi: « Pour dire qu'une loi est douteuse, on doit douter si cette loi existe oui ou non; mais cela ne peut être, parce que toutes les lois divines et humaines que nous devons observer sont certaines et suffisamment promulguées. Le doute retombe donc non sur l'existence de la loi, mais sur des cas particuliers, pour savoir s'ils sont ou non compris dans les lois universelles. Si donc nous voulons nous servir du principe supposé, c'est-à-dire que la loi douteuse ne peut imposer une obligation certaine, nous ne pouvons dire que la loi douteuse ou non suffisamment

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. a 10. ad. 1.
(2) Gonet in clypeo. tom. III. d. 6. art. 2. n. 37. in fin.
(3) Gotti. t. 2. q. dub. 2. § 1. n. 37. in fin.
(4) S. Anselm lib. de simil. c. 159.
(5) S. Thom. 2. 2. q 104. n. ad. 3.

promulguée n'est pas une loi; mais nous devons dire seulement que quand il y a une opinion probable des deux côtés que la loi s'étend ou non à tel ou tel cas, la loi certainement ne s'y étend pas. Or, en parlant ainsi, la difficulté du principe se représente, parce que quand il y a doute si quelque action est légitime ou non, si elle est comprise ou non dans la loi, on ne peut adopter un tel principe comme certain. » C'est ainsi que raisonne l'auteur cité, en rapportant fidèlement ce qui a été d'abord écrit par le père Daniel Concina dans sa *Théologie chrétienne.*

XLVIII. Mais nous lui répondrons avec le texte du même père Concina, qui, dans l'abrégé de cette théologie (tom. 1er, *De legi.*, liv. 2, n° 10), dit : « que quoique la loi soit certaine, néanmoins les circonstances diverses qui se présentent font que la loi tantôt oblige, tantôt n'oblige pas ; » ainsi, les préceptes sont bien immuables, mais ils n'astreignent pas toujours pour telle ou telle circonstance. Nous répliquerons donc : On ne peut pas dire que les lois soient toujours certaines, puisque les circonstances des cas peuvent, en changeant, les rendre douteuses; or, dans le doute, elles ne sauraient obliger. « Ainsi, réplique l'auteur que nous avons cité, selon votre principe que la loi douteuse n'oblige pas, vous concluez que, dans le doute, si la loi s'étend ou non à tel ou tel cas, certainement elle ne s'y étend pas.» Mais nous répondons en rétorquant l'argument, et nous dirons : Donc, suivant votre opinion, dans le doute si la loi s'étend ou non à tel ou tel cas, nous devrions dire qu'elle s'y étend; mais c'est précisément ce que nous nions. Nous ne prétendons pas que la loi, dans le doute, ne s'étende pas à ce cas, mais nous disons que lorsqu'il y a des deux côtés des opinions également probables,

alors comme il n'est pas certain que la loi s'étende à ce cas, la loi devient douteuse à l'égard de ce cas, et, comme douteuse, ne saurait entraîner d'obligation, puisqu'alors elle n'est pas suffisamment promulguée. Rendons la chose plus claire par un exemple : nous avons la loi universelle qui prohibe l'usure; mais quand des deux côtés il y a égalité de probabilités qu'un contrat est ou n'est pas usuraire, alors certainement il n'apparaît aucune loi qui puisse le prohiber; et pour qu'on doute prudemment si tel contrat est ou n'est pas usuraire, il suffit d'avoir une opinion que ce contrat est défendu par la loi; mais en attendant, la loi qui le défend n'est pas certaine, et par conséquent la loi reste douteuse à l'égard de ce contrat. A l'égard de l'usure, la loi qui la prohibe est certaine; mais la loi est incertaine à l'égard du contrat. A quoi donc sert (disent ceux qui nous attaquent) de mettre en question ce qui n'a pas lieu, si la loi existe ou non, puisque la loi qui prohibe l'usure est certaine et que l'on cherche seulement si la loi s'étend ou non à tel ou tel cas? Parce que nous disons que s'il est vraiment probable que ce cas n'est pas compris dans la loi, c'est une même chose de dire qu'il est douteux que la loi s'étende à ce cas, ou que la loi est douteuse à l'égard de ce cas; et si la loi est douteuse à l'égard de ce cas, par conséquent elle n'oblige pas à l'égard de ce cas. C'est la doctrine de Sanchez : « Quoties dubium est, an appositum sit præ-
» ceptum naturale vel humanum de aliqua re, non
» obligatur dubitans, quia donec constat de præ-
» cepto, possidet voluntatis libertas. Et idem dicen-
» dum est (ajoute-t-il) quando post prudentem inqui-
» sitionem dubitatur, an hæc res comprehendatur sub
» præcepti verbis, quia perinde est ac dubitare, utrum

» de hac re lata sit lex (1). » Suarez écrit la même chose ; « Etiam lex naturalis nunquam obligat cum » solo dubio, v. gr. an talis actus sit prohibitus ; tunc » non obligantur homines ex vi legis ad abstinendum » a tali actu, quia non est eis lex sufficientur intimata (2). » Ce qu'il répète dans un autre endroit : « Quandiu est judicium probabile, quod nulla sit lex » prohibens actionem, talis lex non est sufficienter » proposita homini ; unde, cum obligatio legis sit ex » se onerosa, non urget, donec certius de illa con- » stet (3). » Où donc, demanderai-je, est écrite la loi que l'adversaire suppose qui, dans le cas où l'on doute qu'une loi s'étende ou non à tel ou tel cas, et qu'il est probable qu'elle ne s'y étende pas, oblige à l'observer ? Au moins cette loi universelle est douteuse elle-même, et comme douteuse elle n'oblige pas.

XLIX. On dit encore : Mais si en vérité tel cas est compris dans la loi, alors en agissant suivant l'opinion moins sûre, la loi serait évidemment violée, et l'on agirait contre la volonté divine. Nous avons recueilli toutes les objections des critiques pour leur répondre, et faire voir que toutes ces objections, de quelque nature qu'elles soient, ne font qu'éclaircir notre opinion. Nous répondons, en conséquence, que dans un cas semblable on n'offense en aucune manière la loi, et que l'on n'agit pas contre la volonté divine. La loi n'est pas violée, parce que dès lors que la loi est douteuse, elle n'oblige pas, et conséquemment ne peut être regardée comme loi, ou au moins comme loi obligatoire, puisque la liberté de celui

(1) Sanch. de Matr. lib. 2. disp. 31. n 36.
(2) Suar. tom. II. in 3. part. disp. 4. sect. 5.
(3) Id. de Cens. prob. disp. 12. sect. 6.

qui agit (et qui est certaine), ne peut être liée que par une loi également certaine. Ainsi, dans un cas semblable, on n'agit pas contre la loi, mais seulement contre l'opinion qui prétend que la loi existe; puisque la loi, sitôt qu'elle devient douteuse, est alors une opinion et non une loi, ou tout au moins n'est pas une loi obligatoire. On n'agirait pas non plus contre la loi divine, parce que (comme nous l'avons démontré plus haut avec saint Thomas) on n'est pas obligé de se conformer à cette volonté quand elle n'est pas manifestée. Comment, en effet, peut-on dire que nous sommes tenus à nous conformer à la volonté de Dieu en nous abstenant de certaines actions, quand nous ne savons pas si Dieu les prohibe? Saint Thomas répond pour nous : « Sed in particulari » nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non » tenemur conformare voluntatem nostram divinæ » voluntati (1). » Répétons encore les paroles du père Gonet : « Homo non tenetur conformari volun- » tati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas » divina nobis præcepto vel prohibitione manifes- » tatur (2). »

L. Mais, réplique l'auteur moderne que nous avons cité plus haut, quand il existe deux opinions probables de l'un et de l'autre côté, il est défendu de suivre celle qui nous est favorable, sinon en vertu d'une loi qui est incertaine, du moins en vertu du principe tenu par les probabilistes, que pour agir légitimement un jugement probable ne suffit pas, mais qu'il faut nécessairement un jugement certain de l'honnêté de l'action; telles sont les paroles textuelles de

(1) S. Thom. 1. 2. q, 19. a. 10. ad. 1.

(2) Gonet in cly.. t. VIII. disp. 6. art. 2. n. 37. in fin

l'auteur cité. Mais la réponse à une telle objection est bien facile; toujours est-il que quand il n'est pas ordonné de suivre l'opinion en faveur de la loi, parce qu'elle est incertaine, alors manque le lien qui doit enchaîner la liberté de l'homme; et, pour cela, comme il n'y a pas alors de loi pour la lier et pour empêcher l'action, la liberté a tout son effet, et, par conséquent, l'action est certainement honnête, selon cet axiome adopté de tous: « Il est permis à chacun de faire tout ce que le droit ne prohibe pas. » « Cui- » que facere libet, nisi id a jure prohibeatur; » comme on lit, *Inst. de jure person.*, § 1. C'est ce que saint Thomas enseigne par ce principe : « On appelle légitime tout ce que la loi ne prohibe pas. » « Illud » dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur (1). » Remarquons ici que le saint docteur parle des choses qui concernent proprement la liberté de l'homme et la loi naturelle.

LI. Je ne veux pas omettre de répondre à une certaine décision que nos adversaires prétendent avoir été faite par le clergé de France, savoir : « qu'il n'est jamais permis de suivre une opinion probable, en opposition avec une opinion également probable et plus sûre. » En premier lieu, nous dirons que cette décision du clergé de France est mise en avant bien mal à propos, puisqu'elle ne fut faite que par quatorze prélats seulement, et que le nombre des évêques de France s'élevait à plus de cent. En second lieu, nous répondrons que ces évêques ont raison en parlant contre ces docteurs probabilistes qui prétendent qu'il est permis de suivre toute opinion également probable, d'après cette maxime, adoptée

(1) In 4. Sent. d. 15. q. 2. a. 4. ad. 2.

communément par eux : « que celui qui agit avec probabilité, agit prudemment. » « Qui probabiliter » agit, prudenter agit. » Or, cette maxime, considérée en elle-même, est certainement fausse, parce qu'il n'est ni prudent, ni légitime d'agir avec une opinion seulement probable contre une opinion plus sûre également probable, sans faire attention à un autre principe rapporté plus haut, c'est-à-dire que celui qui agit probablement avec une opinion également probable, agit prudemment; à moins que, dans ce cas, manque la certitude morale de l'honnêteté de l'action, sans laquelle on ne peut agir. Mais c'est chose bien différente de suivre une opinion également probable avec le jugement réfléchi ou concomitant, que la loi, en ce cas, étant douteuse, elle n'est point, par cela même obligatoire. Ainsi, les prélats de France ont dit avec raison, qu'en soi l'usage d'une opinion probable en concours d'une opinion également probable, qui est en faveur de la loi, n'est pas licite : nous disons en soi-même, abstraction faite de la réflexion ou du jugement, qu'alors la loi est douteuse. Au moins, dit le père Amort, ces prélats n'ont pas songé à cette réflexion, que si ensuite ils ont essayé de dire cela, même en ayant égard à la réflexion citée, c'est injustement qu'ils ont mis en avant l'obligation de suivre l'opinion la plus sûre, d'entre les opinions également ou quasi également probables; parce que en égard, au principe réfléchi ou concomitant que la loi douteuse ne peut imposer une obligation certaine, alors on opère avec un jugement pratique moralement certain de l'honnêteté de l'action.

LII. Mais, dira-t on, si le jugement spéculatif de l'opinion qui favorise la liberté est seulement pro-

bable en concours de l'opinion plus sûre, et en même temps probable, comment peut-il se faire que le jugement pratique soit moralement certain, comme il doit l'être, pour qu'on puisse agir licitement? Bien plus, dira-t-on, comment peut-il arriver que le jugement pratique soit différent du spéculatif? Mais nous répondrons à cette difficulté, avec Abelly et Lusèbe Amort, qu'autres sont les raisons qui regardent la vérité de la chose et qui rendent l'opinion probable, et autres sont les raisons qui concernent l'honnêteté de l'action et donnent une certitude morale que l'on agit légitimement. Par exemple, la raison qui rend une guerre juste, est différente de celle qui permet au soldat (c'est-à-dire le commandement du prince) de porter les armes dans une guerre dont la légitimité est douteuse. D'après cela, on ne peut pas dire que le jugement pratique ne saurait être certain, quand le spéculatif est seulement douteux; parce que quand l'opinion est vraiment probable, comme dans ce cas, le sujet par le jugement spéculatif, seulement probable à l'égard de la vérité de la chose, juge que la guerre est seulement probablement juste; mais, au contraire, par un autre jugement certain et même spéculatif à l'égard de l'honnêteté de l'action, il juge qu'il peut en pratique et qu'il doit même porter les armes, parce que le sujet est obligé d'obéir à son prince, pourvu que ses ordres ne soient pas certainement illégitimes. Ainsi, le jugement pratique certain est formé de deux jugements spéculatifs, mais qui appartiennent à des objets différents, parce que le premier concerne la vérité de la chose, c'est-à-dire que la guerre est probablement ou douteusement juste, et ce premier jugement spéculatif est seulement probable ou dou-

teux; le second jugement spéculatif concerne l'honnêteté de l'action de porter les armes, c'est-à-dire que, dans le doute de l'injustice de la guerre, lorsque les ordres du prince le prescrivent, le sujet obéit légitimement, et même est tenu d'obéir à son prince; et ce second jugement est certain, et de ce jugement spéculatif certain découle encore la certitude du jugement pratique du sujet à l'égard de l'honnêteté de l'action, c'est-à-dire qu'il lui est permis de porter les armes dans une guerre douteusement légitime. La même chose doit s'appliquer à tous les cas qui fournissent des opinions probables de l'un et de l'autre côté, d'où le jugement pratique se rend certain à l'égard du principe réfléchi que nous avons prouvé, que la loi douteuse ne peut établir une obligation certaine.

LIII. Ceci est encore confirmé par ce que disent nos adversaires, et particulièrement par ce qu'écrit le père Laurent Berti, dans sa Théologie (Tom. II. lib. 21. c. 13. prop. 3. vers. Patroni) lorsqu'il soutient contre nous, qu'il n'est pas permis de suivre une opinion également probable moins sûre. Mais comment le prouve-t-il? Il le fait en réfutant deux principes par d'autres principes faux tirés des auteurs probabilistes. D'après ces deux principes (suivant ce que disent réellement beaucoup de probabilistes), on peut suivre une opinion probable moins sûre, et d'après eux, le jugement spéculatif douteux devient certain dans la pratique. Le premier principe est celui-ci: «Celui qui agit avec probabilité, agit prudemment.» Mais ce principe (dit le père Berti, et il le dit très sagement, comme nous l'avons dit nous-même plus haut) ne suffit pas pour agir légitimement, d'après une opinion seulement probable, parce que l'opinion contraire à l'égard de la loi

également probable existant, nous n'avons pas la certitude de l'honnêteté nécessaire pour bien agir. Le second principe, ou le raisonnement de quelques probabilistes, est que, lorsque les opinions sont toutes deux probables, l'homme suspend son jugement à l'égard de l'opinion qui condamne l'action, et agit en s'appuyant sur la probabilité de l'opinion qui la permet. Mais, dit savamment le père Berti, cela ne saurait nous rendre certains de la légitimité de cette action, parce qu'une telle suspension volontaire de jugement est unie à une ignorance vincible ou affectée; aussi celui qui opérerait d'après cela, n'agirait pas avec prudence, mais très imprudemment, parce qu'en pratique il ne déposerait pas le doute, mais qu'il resterait dans le doute même de l'honnêteté de l'action. Ainsi, dit le père Berti, quand on n'a pas d'autre fondement que celui de la possibilité d'une opinion moins sûre, on ne peut jamais, par aucun jugement certain, avoir la certitude qu'on agit bien en en faisant usage. Suivant le même auteur, il en est autrement, quand, outre la probabilité de l'opinion, il y a encore une nouvelle raison, ou un principe fondé, qui rend le jugement pratiquement certain à l'égard de la légitimité de l'action, parce qu'alors la certitude du jugement ne s'appuie plus sur la réflexion de ce même doute précédent, mais sur la réflexion d'un motif certain survenant. L'auteur parle de l'exemple d'un religieux qui, doutant s'il peut rompre le jeûne pour se livrer à l'étude, peut bien le rompre, quand il a reçu de son supérieur un ordre qui le rend certain qu'il peut prendre de la nourriture sans pécher. Il présente aussi l'exemple d'un propriétaire, qui, dans le doute s'il possède légitimement une propriété, peut suivre licitement cette opinion, quand un docteur lui assure que dans

le doute on n'est pas obligé de se dépouiller des biens légitimement possédés : « Procul dubio potest » hoc pacto ex reflexione mentis antea perplexæ fieri » judicium practicum moraliter certum. » De là on conclut que l'on peut avoir la conscience moralement certaine sur des opinions morales, non seulement avec des principes directs, mais encore avec les indirects réfléchis.

LIV. Or, c'est là précisément notre cas. Nous disons que pour suivre l'opinion également probable, la seule probabilité de l'opinion ne suffit pas, suivant les deux principes mentionnés dont beaucoup d'auteurs s'arment mal à propos. Pour moi, je dis et je regarde comme certain, que l'invalidité de ces deux faux principes a conduit beaucoup d'écrivains modernes à repousser l'opinion également probable ; et ces auteurs, en réfutant de tels principes (ce qui était bien facile), se sont de cette manière acquis beaucoup de sectateurs qui crient aujourd'hui contre ce qui est très probable, et exaltent si haut l'opinion rigide. Nous dirons donc qu'on peut suivre l'opinion également probable dans le cas où la loi est douteuse ; or qu'une loi douteuse ne puisse établir une obligation certaine, c'est un principe (ainsi que nous l'avons démontré) clair et évident, puisque, quand la loi est douteuse, elle ne peut être promulguée ou intimée comme loi, mais seulement comme opinion, comme question ; et la promulgation manquant à une loi de cette nature, la loi manque de ce qui lui est nécessaire pour obliger, comme l'enseigne saint Thomas, et avec lui tous les auteurs anciens et modernes, tolérants et rigides. Notre principe est tel, en somme, que nos adversaires, connaissant sa force, se sont les uns abstenus d'en faire mention, je ne sais pourquoi ; les

autres, après s'être fatigués l'esprit à le réfuter par mille moyens et mille subtilités, n'ont jamais pu parvenir à le renverser; mais au contraire ils n'ont fait que l'affermir et le rendre plus évident.

LV. Mais, disent finalement nos adversaires, peut-on nier la force de la loi générale des canons qui dit que dans le doute il faut choisir la voie la plus sûre? « C. illud Dominus, de sent. excomm. au C. ad audientiam de homin. au C. Petitio tua eod. tit. à la » clem. Exivit § item quia, de verb. signifi. et auc. » juvenis de sponsal. » Mais nous répondrons que cette maxime ou régle des canons ne peut être regardée comme une loi générale qui défend l'usage de l'opinion également probable; car (outre le grand nombre d'auteurs qui adoptent cette opinion) les mêmes auteurs anciens, s'attachant à prouver le contraire, ainsi que les partisans de l'opinion rigide, l'interprètent et l'expliquent autrement. Saint Antonin dit que cette maxime est de conseil et non de précepte : ils disent que dans le doute on doit choisir la voie la plus sûre; on peut répondre que cela est vrai quant à l'honnêteté et à la grandeur du mérite, mais non relativement à tous les doutes sur la nécessité du salut. Dans un autre endroit il dit encore plus expressément : choisir la voie la plus sûre, est un conseil et non un précepte. « Inducunt illud, » in dubio tutior via eligenda est. « Respondetur, hoc esse verum de honestate, et meriti majoritate, et non de salutis necessitate quoad omnia dubia (1). » Dans un autre lieu il dit plus expressément : « Eligere viam tutiorem consilii est, non præcepti (2). » Jean Nider écrit la même

(1) S. Antonin. p. 3, tit. 1. cap. 2.
(2) Id. p. 1. tit. 3. cap. 10. § 10.

chose : « Viam tutiorem eligere, est consilii, non » præcepti (1). » Tabiena est du même avis : « Nec va- » let, quod in dubiis tutior via est eligenda, quia hoc » non est præceptum, sed consilium (2). » S. Bonaventure, Gerson et Silvestre pensent de même, comme on peut le voir dans Tirillo (3).

LVI. En outre, d'autres docteurs prétendent que cette maxime a son effet dans les purs doutes, mais non dans les opinions probables : d'autres, que cela a lieu dans les doutes de fait et non de droit; d'autres encore, dans le doute pratique et non dans le doute spéculatif, comme dit saint Antonin : « Ille qui agit » scienter id, de quo dubitat esse mortale, perma- » nente dubitatione, mortaliter peccat (4). » Le saint archevêque s'exprime dans un autre endroit encore plus clairement à ce sujet : « Sed qui emit prædicta » jura, potest non dubitare, sed opinari, licitum esse, » ex quo per Ecclesiam non est determinatum contra- » rium, et multi sapientes licitum asseverant; » contre d'autres contradicteurs de ce qu'il avait écrit ainsi auparavant : « Cum sapientes contraria sibi invicem in » hujusmodi sentiant (5). » En parlant ainsi, le saint réprouve seulement l'action faite avec le doute, mais non avec l'opinion probable, telle qu'on la suppose probable par les raisons ci-dessus assignées, c'est-à-dire parce qu'elle n'est pas réprouvée par l'Eglise, tandis qu'au contraire elle est adoptée par les docteurs les plus instruits, qui disent que le contrat est légitime, bien que d'autres docteurs pensent le contraire.

(1) Nyder in consolat. ec. part. 3.. cap. 16.
(2) Tab. in summa. verb. Scrupulus.
(3) Tirill. de probab. q. 26. n. 21.
(4) S. Antonin. p. 1. tit. 3. c. 10. § 10
5) Id. p. 2. tit. 1. c. 11. § 28.

Angelo pense de même. « Nec obstat prædictis, quod » in dubiis tutior pars est eligenda, quia hoc verum » est, quando proprie dubium est; sed quando etiam » opinio, secus est, quia tunc non sumus in dubio (1). » Navarre et Sylvestre sont du même avis. En outre, un grand nombre de graves auteurs disent avec raison que la maxime qui prescrit de suivre la voie la plus sûre est adoptée par les canons, seulement à l'égard des cas particuliers rapportés dans les textes cités; puisque ces textes, qui obligent à suivre le parti le plus sûr, ne parlent que des lois humaines; et après cela qui dira que nous sommes obligés d'observer les lois humaines dans le doute si elles existent ou non? « Stultissimi est hominis, » écrit Lactance, « præceptis » eorum velle parere, quæ utrum vera aut falsa sint, » dubitatur (2). » De plus dans le c. 13. « Cum in jure, de » offic. et pot. jud. deleg., » il est dit : « Nisi de mandato » sedis apostolicæ certus extiteris, exequi non cogeris » quod mandatur. » De plus dans l'authentique : « Quib. » mod. nat., etc. § Natura, » il est dit : « In dubio nullus » præsumitur obligatus. » Ainsi la maxime qui prescrit de suivre dans le doute le parti le plus sûr, ne peut être tirée des canons comme une règle générale s'étendant à tous les cas, mais seulement pour quelques cas particuliers rapportés dans les textes cités; d'où le pape dit avec justice que dans des doutes de cette nature on doit suivre la voie la plus sûre, pour motifs de scandales ou d'autres désordres qui doivent être évités en pareil cas. Pour voir cela clairement, il faut examiner brièvement ces différentes circon-

(1) Angel. verb. Opinio.
(2) Lactant. lib. 3. instit. cap. 21.

stances et les décisions des textes qui y correspondent.

LVII. Dans le chap. : *Illud Dominus, de sent. excom.*, il s'agit d'un certain évêque qui, nonobstant le bruit public d'une excommunication fulminée contre lui, voulait témérairement célébrer. Nous disons que c'est avec justice qu'un tel évêque fut déposé par Innocent III, parce que, quand bien même il aurait été dans le doute de son excommunication, il devait au moins faire tout son possible pour découvrir la vérité, et avant tout, il devait s'abstenir de célébrer; aussi le pontife dit justement : « Quia in » dubiis via tutior est eligenda, etsi de lata in eum » sententia dubitaret, debuerat tamen potius absti- » nere, quam sacramenta Ecclesiæ celebrare. »

LVIII. Dans le chap. : *Ad audientiam, de homi.*, il s'agit d'un ecclésiastique qui blessa un homme qui mourut peu après. Cet intervalle fit douter s'il était mort par suite des coups qu'il avait reçus. Clément III décida que dans tous les cas il était convenable que le prêtre s'abstînt de célébrer, en disant : « Comme dans les cas douteux nous devons suivre la voie la plus sûre, il est convenable d'enjoindre à ce prêtre de ne pas célébrer. » « Cum in dubiis semi- » tam debeamus eligere tutiorem, vos convenit injun- » gere presbytero, ut non ministrat. » Disons ici en premier lieu, que dans ce cas le fait n'était pas encore éclairci, c'est-à-dire, si l'homme était mort par suite de ces coups; aussi le texte ajoute-t-il : « Si l'homme est mort d'une autre maladie, le prêtre pourra célébrer. » « Si ex alia infirmitate obierit, po- » terit divina ministrare. » C'est pourquoi le pape agit sagement en ordonnant avant tout que le prêtre s'abstînt de célébrer les saints mystères, parce que, dans

un tel doute, il est évident qu'on doit suivre la voie la plus sûre. Nous disons en second lieu, comme le remarquent aussi Navarre et Suarez, que dans ce cas il n'était pas question de l'observation d'un précepte, mais seulement d'une certaine convenance, afin que si ensuite l'on eût reconnu que le prêtre était vraiment homicide, il n'y aurait pas eu du moins le scandale qui se serait élevé dans le peuple en le voyant célébrer. La même décision pour un cas semblable d'homicide douteux, se trouve au chap. (*Petitio tua*, 24 *De homic.*) où il est dit qu'il est plus sûr de s'abstenir dans un doute de cette nature que de célébrer : « Cum sit consultius in hujusmodi du» bio abstinere, quam temere celebrare. » On ne voit pas que dans des cas semblables il était convenable et même nécessaire que l'on suivît la voie la plus sûre en s'abstenant de célébrer, pour empêcher le scandale qui aurait pu résulter de la célébration.

LIX. Nous voyons dans la clémentine *Exivit*, que des frères mineurs interrogèrent le Saint-Siége pour savoir s'ils étaient obligés, sous peine de faute grave, à l'observation des règles de leur ordre, qui leur étaient imposées avec des paroles obligatoires. Le pape leur répondit que, dans ce qui regarde le salut de l'âme, on doit suivre le parti le plus sûr pour éviter de graves remords de conscience : « In his quæ » ad animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves » conscientiæ remorsus, pars tutior est eligenda. » Premièrement dans ce cas, le pape en disant, « pour éviter de grands remords », parle vraisemblablement par manière de conseil et non de précepte. En outre, en disant « qu'on doit suivre le parti le plus sûr », il n'entend pas certainement parler de la sécurité ma-

térielle que l'on aura en embrassant l'opinion la plus sûre, mais de la sécurité de la conscience quand elle agit, non avec le doute pratique, mais avec la certitude morale de l'honnêteté de l'action, parce que s'il avait parlé de la sécurité matérielle, il aurait déclaré que toutes les paroles du mode impératif emporteraient *précepte* avec elles; sans aucun doute, c'eût été matériellement le plus sûr; mais le pape déclare le contraire en disant que toutes les paroles impératives ne comportent pas précepte avec elles, mais seulement qu'elles doivent être regardées comme obligatoires en raison de la matière ou des paroles. « Ex vi verbi, vel saltem ratione materiæ de » qua agitur. » Du reste il dit: « Licet fratres non ad » omnium, quæ ponuntur in regula sub verbis impe- » rativi modi, sicut ad præceptum, seu præceptis » æquipollentium observantiam teneantur; expedit » tamen ad observandam puritatem regulæ, et rigo- » rem, quod ad ea, sicut ad æquipollentia præceptis » se noverint obligatos, quæ hic inferius adnotantur. »

LX. Enfin au chap.: *Juvenis 3. de sponsat.*, le cas concerne un jeune homme qui, à l'âge de sept ans, s'était marié avec une jeune fille, laquelle étant morte, il épousa une de ses cousines. Ici se présentoit un doute, savoir si le premier mariage était valide ou invalide à cause de l'impuissance résultant d'un âge aussi tendre que celui de sept ans. Eugène III ordonna que le mari se séparât de sa seconde femme : « Propter ho- » nestatem Ecclesiæ; » en ajoutant encore : « Quia » igitur in his, quæ dubia sunt, quod certius existi- » mamus, tenere debemus, » parce que dans le doute nous devons nous attacher à ce que nous pensons être le plus certain. D'après cela, nous dirons en pre-

mier lieu que le pape ordonne la séparation, non parce qu'il pense que dans les opinions douteuses on doit dans tous les cas adopter la plus sûre; mais parce que la séparation était nécessaire pour éviter le scandale et conserver l'honnêteté de l'Eglise. Nous dirons en second lieu, que le pape, en prononçant ces paroles : « nous devons nous attacher à ce que nous regardons comme plus certain, » ne dit pas cela à l'égard du jeune homme, qui certainement savait bien s'il était impuissant ou non dans le temps de son premier mariage, mais à l'égard des juges qui, lorsque les raisons des parties sont douteuses, doivent certainement s'attacher à tout ce qui offre le plus grand degré de certitude; et c'est pour cela que le pape dit *certius* et non pas *tutius*, c'est-à-dire qu'il était plus raisonnable d'ordonner la séparation, parce que la nullité du premier mariage était douteuse. Que peut donc faire ce cas à notre question, dans laquelle il s'agit du for intérieur et non des doutes de fait, mais des opinions également probables?

LXI. Mais pour en finir à l'égard de ce point, nous dirons que certifier que cette maxime déjà citée : « In dubiis via tutior est eligenda, » est une loi universelle pour tous les cas douteux, de quelque nature que soit le doute, n'est pas une doctrine certaine, mais une opinion (à mon avis très improbable). Ainsi, cette règle, au lieu d'être une loi universelle comme on le suppose, étant une loi douteuse et quasi-douteuse (ainsi que nous l'avons prouvé), ne peut obliger. En outre, de cet axiome, qui semble l'argument invincible de nos adversaires, peut-on tirer autre chose, sinon que dans le doute, si une action est bonne ou mauvaise, on ne peut légitimement adopter le parti le moins sûr? Voilà tout ce

que les canons ont eu l'intention de dire : cette maxime ne peut avoir plus d'étendue, et les différents cas rapportés avec leurs textes en sont la preuve. Mais quand dans la conscience il y a un jugement moralement certain de la légitimité de l'action formé d'après les principes directs ou indirects, alors l'homme n'est plus dans le doute, et il est sûr de l'honnêteté de son action. Que nos contradicteurs cessent donc de nous opposer leur éternel axiome : «In dubiis tutior via est eligenda,» comme destructeur de notre opinion. Que cet axiome soit, suivant leurs désirs, non de conseil, mais de précepte rigoureux : qu'il soit admis, non seulement dans les doutes pratiques de fait, mais encore dans les doutes spéculatifs de la loi ; nous accordons tout cela. Mais de cet assemblage de mots : « Dans le doute on doit choisir la voie la plus sûre, » peut-on conclure autre chose sinon que l'homme, étant dans le doute, doit choisir le parti le plus sûr ? Mais quand ensuite il est moralement certain qu'il agit légitimement en suivant l'opinion moins sûre, alors il est en dehors du doute et de cette maxime, qui parle de la conscience douteuse et non de la conscience certaine ; et cette certitude peut bien provenir de principes indirects, comme nous l'avons démontré plus haut jusqu'à l'évidence, et ce qui ne peut être nié sans que l'on nie la lumière du soleil brillant.

LXII. Mais comment se fait-il, disent nos adversaires, que le père Vasquez et tous les probabilistes n'admettent pas ce principe que la loi douteuse n'oblige pas ? Un auteur moderne rapporte avec beaucoup de pompe les paroles du père Vasquez : « Sequitur manifeste decipi eos, qui putant, eum, qui » dubitat, an lex aliqua lata fuerit et promulgata in

» curia, ea lege non teneri, eo quod ipsi non satis » promulgata censeatur. Falluntur igitur primo in » doctrina ipsa, siquidem in dubiis tutior pars est » eligenda... Deinde in ratione decepti sunt, eo quod » (ut ex dictis constat) aliud est promulgatio, aliud » autem est notitia legis. Et quamvis is qui dubitat » de lege, non haberet notitiam sufficientem legis, » ut ea teneretur; tamen non potest dici carere suffi- » cienti promulgatione legis, si revera in curia pro- » mulgata fuisset, sed notitia sufficienti illius. Verum, » ut diximus, ea dubitatio satis est; ut ratione ejus » tutiorem partem sequi debeat. Vasqu. 1. 2. Disp. » 156. cap. 2. num. 8. » Nous y répondrons premièrement, en demandant comment il se fait que le père Vasquez puisse admettre que la loi douteuse oblige l'homme, lorsque ce même auteur prétend avec force que l'on peut en toute sécurité suivre l'opinion probable moins sûre, et même la moins probable? Il dit même que cette opinion était admise dans les écoles de son temps. En outre, en réfléchissant sur le passage cité, on voit que le père Vasquez, non seulement ne rejette pas le principe que la loi douteuse n'oblige pas, mais le confirme expressément par ces propres paroles : « Et quamvis is qui du- » bitat, etc. » Il en résulte encore que celui qui doute de la promulgation de la loi est obligé à son observation par la même maxime : « Dans le doute, etc. » Néanmoins, comme je l'ai remarqué au commencement du passage de Vasquez, il parle des lois humaines certainement promulguées dans le palais du prince; il conclut de là que bien que la connaissance certaine de la promulgation ne soit pas parvenue à tous, la loi néanmoins est une véritable loi. Or, comment agira-t-on à l'égard des lois divines, qui probable-

ment ne le sont pas? Enfin, quant à la maxime de suivre dans le doute le parti le plus sûr, le même père Vasquez dit dans plusieurs endroits qu'elle n'a de valeur qu'à l'égard des doutes pratiques, mais non des opinions non probables. Dans le chap. 3. de la dispute 156 déjà citée, il parle ainsi au nombre 12 : « Ubi est varietas opinionum de sensu alicujus » legis, plurimum valeat apud judices probabilior in- » terpretatio. Quando autem est varietas opinionum, » non est necesse sequi partem tutiorem. » Plus expressément encore il s'exprime dans un autre lieu : « Illud vero axioma tutior pars est eligenda intelli- » gitur solum in dubiis, non in opinionibus, nempe » quando dubium tale est, ut judicium conscientiæ » cum assensu colligi non possit, sed etiam semper » maneat dubia conscientia, sicut intelligit Navarrus » et Sylvester (1). » Ainsi, le père Vasquez ne dit rien autre chose que ce que nous disons nous-même, c'est-à-dire que quand on est dans le doute, il n'est pas permis d'agir d'après une opinion probable, à moins qu'on n'ait un jugement pratique certain de la légitimité de l'action.

LXIII. Ajoutons que si c'était une loi certaine qu'on doive suivre dans toutes sortes de doutes les opinions les plus sûres, de cette manière aucune action ne serait légitime, s'il n'était constant qu'elle est conforme à la loi éternelle, par la raison que l'autorité de la loi éternelle précède celle de notre liberté, comme le veulent nos adversaires : « Quomodo, quæro, potuisset Ecclesia concedere » conjugi, qui dubitat de sua potentia ad copulam » conjugalem, ut possit eam per triennium experiri,

(1) Vasquez 1. 2. q. 19. art. 6. disp. 62. c. 9. n. 45.

» semper ac non sit de impotentia certus? Si frigi-
» ditas prius probari non possit, cohabitent per trien-
» nium, sunt verba Pontificis in c. Laudabilem, de
» frigid. et malef. Ex hoc textu sic arguimus : Lex non
» accedendi ad non suam est lex divina et naturalis,
» ac precedens omne jus quod homo habere possit
» ad suam libertatem, prout supponunt adversarii.
» In dubio igitur, an vir sit potens, quod idem est ac
» esse in dubio, an mulier cum qua matrimonium
» contraxit, sit sua conjux, vel non, quomodo poterit
» vir ex permissu Ecclesiæ ad eam accedere, et tactus
» turpes habere cum ea ad copulam experiendam,
» dum tactus illi cum non sua, si casu non est sua,
» certe sunt vetiti sub mortali? Numquid Ecclesia in
» lege naturali poterit dispensare? Omnino ideo di-
» cendum, quod lex non accedendi ad alienam, non
» obligat, nisi casu quo certe ipsa lex existit, et
» patet; alias in dubio possidet hominis libertas. Et
» ideo vir qui propter conjugium initum acquisivit
» jus ad copulam, semper ac dubitat de sua potentia,
» potest copulam experiri. Recte autem Pontifex ad
» hujusmodi experimentum triennium determinavit,
» quia post triennium, copula nunquam interim
» consummata, impotentia censetur moraliter certa.
» Nec valet dicere, eo casu possidere matrimonium
» bona fide contractum; nam si servanda esset re-
» gula ab adversariis universe statuta, quod lex di-
» vina tamquam æterna omnem antecedit humanam
» libertatem, ac propterea in dubio opinio tutior
» semper sit præferenda, nullo modo in nostro casu
» posset copula experiri, quia nullo modo posset
» dici matrimonium adversus divinam legem pos-
» sidere. »

LXIV. « Præterea in c. Dominus, de secund. nupt.

» habetur, quod conjux qui secundas nuptias inivit, » si postea dubitet de morte primi conjugis, non po- » test quidem conjugale debitum petere, sed potest, » imo tenetur reddere alteri petenti in bona fide; et » ratio est, quia alter adhuc possidet jus petendi. Sed » si verum esset, quod lex divina possidet antece- » denter ad libertatem hominis, ac ideo in dubio tu- » tior pars semper sit eligenda, minime liceret red- » ditio illa, stante dubio, an alter petens sit vel ne » vere conjux. At quoniam (dicimus) in hujusmodi » dubio possidet jus et libertas conjugis petentis, et » contra lex divina, utpote eo casu dubia, minime » obligat; propterea licet conjugi dubitanti reddere » debitum, etiam ante diligentiam; nam alias post » diligentiam, si dubium vinci nequit, communis- » sima et probabilissima est sententia cum Soto, » Habert, Wigandt, Suarez, Lessio, Roncaglia, » Lugo, Sanchez, Cardenas, Anacleto, Castropalao, » Salmanticensibus, et aliis pluribus, quod conjux » dubitans potest etiam petere. »

LXV. En outre, je demanderai pourquoi les anciens docteurs auraient-ils enseigné communément que dès que la loi est obscure, dès qu'il n'y a, pour l'éclaircir, ni passage des Ecritures, ni déclarations de l'Eglise, ni aucune raison évidente, alors l'action ne saurait être condamnée, s'ils n'avaient pas pour certain que la loi douteuse n'oblige pas? Voici ce que dit saint Raymond : « Non sis pronus judicare mor- » talia peccata, ubi tibi non constat per certam scrip- » turam (1). » Ce que S. Antonin a écrit en plusieurs lieux : « Quæstio in qua agitur, utrum sit pec- » catum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas ex-

(1) S. Raymond. l. III de pænit. § 21.

» pressa Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens » ratio, periculosissime determinatur (1). « La raison qu'il en apporte, c'est que celui qui dans le doute détermine qu'une action est mortelle, de laquelle on doute prudemment qu'elle n'est pas mortelle, celui-là, comme il dit : « ædificat ad gehennam, » c'est-à-dire met en péril de damnation celui qui fait cette action. Dans un autre lieu il dit encore : « Si vero » non potest (parlant du confesseur) clare perci- » pere, utrum sit mortale, non videtur tunc præci- » pitanda sententia, ut dicit Guillelmus, ut de- » neget propter hoc absolutionem, vel illi faciat » conscientiam de mortali. Et cum promptiora sint » jura ad solvendum, quam ligandum (c. Ponderet, » dist. 1.), et melius sit Domino reddere rationem » de nimia misericordia, quam de nimia severitate, » ut dicit Chrysostomus (c. Alligant, 26. quæst. 7.), » potius videtur absolvendus (2). » Dans un autre endroit, il écrit, selon le glossateur de saint Raimond : « In apicibus juris, ubi dubitant etiam sapientes, » excusabilis est ignorantia. » Ce qu'écrit encore Silvestre : « Dico, secundum Archiepiscopum, quod » tuta conscientia potest quis eligere unam opi- » nionem, et secundum eam operari, si habeat nota- » biles doctores, et non sit expresse contra determi- » nationem Scripturæ, vel Ecclesiæ (3). » Jean Nyder est du même avis : « Ex quo enim opiniones sunt » inter magnos, et Ecclesia non determinavit alte- » ram partem, teneat quam voluerit (4). » S. A. Gabriel Biel, qui écrivait vers l'année 1480, dit aussi : « Ni-

(1) Antonin. p. 2. tit. 1. c. 11. § 28.
(2) S. Antonin. part. 2. tit. 4, c. 5. § In quantum.
(3) Sylvester verb. Scrupulus.
(4) Nyder in consolat. part. 3. c. 20.

» hil debet damnari tanquam mortale peccatum, » de quo non habetur evidens ratio, vel manifesta » auctoritas Scripturæ (1). » La même chose se déduit de ce qu'a écrit S. Thomas dans ses Quodlib. » : Qui » ergo assentit opinioni alicujus magistri contra ma- » nifestum Scripturæ testimonium, vel contra id quod » publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem, » non potest ab erroris vitio excusari (2).

LXVI. S. Thomas pense donc que celui-là seul est inexcusable, qui suit l'opinion d'un docteur, de préférence à un texte clair des Écritures ou à l'opinion commune à tous les docteurs et conforme aux sentiments de l'Église ; mais il dit qu'il n'en est pas de même pour celui qui admet une opinion qui ne paraît pas être certainement contraire à la loi divine, comme le remarque Jean Nyder à l'égard du texte cité de saint Thomas en disant : « Ces paroles de saint Thomas ne peuvent s'appliquer qu'aux cas où il est évident, d'après les Écritures ou une déclaration de l'Église, qu'ils sont contraires à la loi de Dieu, et non point à ceux où cela ne paraît pas; autrement il se contredirait dans ce même ouvrage. » « Hæc verba S. Thomæ non possunt intelligi, nisi de » illis, ubi manifeste patet ex Scriptura, vel Ecclesiæ, » determinatione, quod sit contra legem Dei, et non » de illis ubi illud non apparet; alias sibi contradi- » ceret in eodem libro (3) » Le même saint Thomas, dans un autre endroit, en traitant de cette question : « S'il est permis d'avoir deux prébendes, » dit qu'il est dangereux de déterminer qu'une action est coupable, dès que la vérité (ce sont ses propres paroles) est

(1) Gabriel. in 4, d. 16. q, 4. conclus.
(2) S. Thom. quodlib. 3 à 10.
(3) Nyder in consolat. ec. cap. 11. p. 3.

ambiguë, ce qui a lieu en effet dans cette question; car les théologiens et les juristes sont opposés les uns aux autres à cet égard. « Ubi veritas ambigua est, » quod in hac quæstione accidit... inveniuntur in ea » theologi theologis, et juristæ juristis contraria sen- » tire; in jure namque divino non invenitur deter- » minata expresse, cum in sacra Scriptura expressa » mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta » ex aliquibus auctoritatibus Scripturæ forte adduci » possint, quæ tamen non lucide veritatem osten- » dunt (1). » Donc le docteur angélique ne regarde pas comme certain le principe de nos adversaires, c'est-à-dire que « dans le doute, la possession est en faveur de la loi, et qu'ainsi dans le doute on doit suivre l'opinion qui favorise la loi; » mais en disant que, dès que la vérité est ambiguë, il est dangereux de déclarer que l'action est coupable, le saint docteur admet plutôt la vérité de notre principe, que dans le doute « si la loi est ou n'est pas, elle n'oblige pas. » Mais, dira-t-on, si une loi douteuse n'oblige pas, pourquoi saint Thomas déclare-t-il dans la même question que l'erreur dans la détermination de la culpabilité d'un acte, ne saurait être exempte de faute? Ici, il faut examiner les paroles du saint docteur, qui sont: « Toute question, dans laquelle on recherche s'il y a péché mortel, ne peut se décider sans danger, si la vérité n'est pas expressément découverte; parce que l'erreur par laquelle on croit qu'il n'y a pas lieu à péché mortel, lorsque cependant le péché existe, ne peut exempter la conscience de tout le péché ni même d'une partie; mais l'erreur qui entraîne à regarder comme péché mortel l'acte qui ne l'est

(1) S. Thom. quodlib. 9. à 15.

pas, en conscience entraîne au péché mortel. »
« Omnis quæstio, in qua de mortali peccato quæri-
» tur, nisi expresse veritas habeatur, periculose de-
» terminatur; quia error, quo non creditur esse pec-
» catum mortale, quod est mortale, conscientiam non
» excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero, quo
» creditur esse mortale, quod non est mortale, ex
» conscientia ligat ad peccatum mortale. » Remarquons ici que saint Thomas ne parle pas de l'honnêteté de l'acte dans l'opération, mais de la vérité dans le motif de détermination; que tel acte est ou n'est pas péché mortel; et pour cela il dit qu'il est dangereux, dès que la vérité est ambiguë, de décider que l'acte est ou n'est pas péché, parce que l'erreur dans la décision pour l'un ou pour l'autre, est toujours coupable; de sorte que l'erreur dans la décision que l'acte est péché mortel quand il ne l'est pas, charge la conscience du péché mortel et est cause de damnation; de même l'erreur dans la détermination que tel acte n'est pas péché mortel quand il l'est, est aussi coupable. Mais tout cela s'entend, dit saint Antonin, quand on juge par une ignorance crasse, que l'acte n'est pas mortel; mais non quand on juge d'après une opinion probable soutenue par les savants, quand bien même d'autres la contrediraient. « Notandum est quod dicit S. Thomas in
» quadam quæstione de quodlibetis, quod quæstio in
» qua agitur de aliquo actu, utrum sit peccatum mor-
» tale vel non, nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa
» Scripturæ sacræ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens
» ratio, nonnisi periculosissime determinatur. Nam
» si determinet, quod sit mortale, et non sit, morta-
» liter peccabit contra faciens, quia omne quod est
» contra conscientiam, ædificat ad gehennam; si au-

» tem determinatur, quod non sit mortale, et est, er-
» ror suus non excusabit eum a mortali. Sed hoc se-
» cundum videtur sane intelligendum, quando erraret
» ex crassa ignorantia; secus si ex probabili, puta
» quia consuluit peritos in tali materia, a quibus di-
» citur illud tale non esse mortale; videtur enim tunc
» in eo esse ignorantia quasi invincibilis, quæ excusat
» a toto. Et hoc quantum ad ea, quæ non sunt expresse
» contra jus divinum, vel naturale, vel contra articu-
» los fidei, et decem præcepta, in quibus ignorans
» ignorabitur. Et si diceretur, hîc esse usuram, et
» usura est contra decalogum; respondetur, sed hunc
» contractum esse usurarium non est clarum, cum
» sapientes contraria sibi invicem sentiant (1). »
Ainsi, suivant saint Thomas et saint Antonin, dès que la vérité n'est pas manifeste, mais contestée, la loi comme douteuse n'oblige pas; et pour cela, nous dirons toujours que dans le cas de deux opinions également probables, nous ne sommes pas tenus à suivre celle qui favorise la loi.

LXVII. A ce sujet, le père Martin de Prada, dominicain, écrit : « Ut verum fatear, cum pro neutra
» parte aliquod convincens, qua parte stet veritas,
» affertur, curabo opiniones benigniores amplecti,
» vel earum probabilitatem indicare, cum animarum
» salus impediatur nimia austeritate (2). » Et à cela il ajoute ce qui se trouve écrit dans les statuts de son ordre relativement aux prédicateurs : « Terrentur enim
» homines ex hoc in tantum, ut salutem negligant;
» quapropter relaxanda est, quantum fieri potest,
» rigiditas. » A l'appui de la même chose, le docte

(1) S. Antonin. part. 2. tit. 1. c. 11. § 28.
(2) Martin de Prado in præfat ad quæst. mor.

Melchior Canus, en combattant l'opinion de Scot qui obligeait les pécheurs à l'acte de contrition dans les jours de fête, écrit : « Il n'y a aucune autorité humaine ou évangélique qui émette ce précepte; que nos adversaires nous le montrent, et nous nous tairons. » « Jus humanum nullum est, aut evangelicum, quo » hoc præceptum asseratur; proferant, et tacebi- » mus (1). » Et au num. 5. il ajoute : « Quoniam » ignoro, unde ad hanc opinionem doctores illi ve- » nerint, libere possum, quod non satis explorate » præceptum est, negare. » Le cardinal Lambertini, archevêque de Bologne, et depuis pape, sous le nom de Benoît XIV, exprime la même pensée dans ses notifications, en disant : *Nous ne devons pas nous soumettre à l'obligation, quand la loi qui l'impose n'est pas manifeste.* C'est pourquoi dans son célèbre ouvrage, *De synodo diœcesana*, qu'il composa avant d'être pape, en agitant la question de savoir si une personne qui le matin a communié par dévotion et se trouve ensuite en danger de mort, est obligée, si elle le peut, de recevoir le même jour le saint-viatique; il rapporte les opinions des docteurs qui ont traité ce sujet : la première, que cette personne est obligée de recevoir le viatique; la seconde, entièrement contraire, qu'elle ne peut communier de nouveau; la troisième, qu'elle en a la faculté, mais qu'il n'y a pas obligation de le faire. Cette dernière est probable, mais n'est pas la plus sûre; néanmoins Benoît XIV dit qu'il est permis de suivre chacune de ces trois opinions : « Au milieu de tant d'opinions diverses, le curé devra suivre celle qui lui paraîtra la plus convenable. » Et pour cette raison, le même Benoit XIV,

(1) Canus relect. 4 de pœnit p. 4. q. 2, prop. 3.

dans plusieurs endroits de son ouvrage sur le synode, dit que les évêques doivent s'abstenir de décider l'illégitimité de beaucoup de choses qui sont douteuses et controversées par les docteurs, comme, par exemple, en parlant de la question de savoir s'il y a sacrilége de la part de ceux qui, dans l'état de péché, reçoivent les ordres inférieurs au diaconat; il dit que les évêques ne peuvent décider ce cas. Il dit aussi qu'ils doivent s'abstenir de déclarer illégitime, *de jure naturæ*, le cens personnel. Il dit encore la même chose en parlant des trois contrats.

LXVIII. Dominique Soto a reproduit la même opinion en disant: que quand les opinions sont controversées par de graves docteurs, la conscience est en sûreté, laquelle qu'on suive (1). C'était aussi le sentiment de Nyder: «Et quando sunt opiniones inter graves » doctores, utrumque sequaris, in tuto habes con- » scientiam (2). » Bernard de Clermont, cité par Jean Nyder, est du même sentiment: « Concordat etiam » Bernardus Claramontensis, dicens: Ex quo enim » opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non deter- » minavit partem, teneat quam voluerit (3). » C'est donc avec bien peu de raison que nos adversaires disent, qu'en suivant l'opinion moins sûre également probable, on met son âme en danger de se perdre; car le danger serait bien plus facile à encourir en imposant, sans causes justes et légitimes, l'obligation de suivre les opinions plus rigides dans tous les cas qui sont douteux, ainsi que le dit bien sagement le père Suarez: « Imo potius periculum animarum incurreretur,

(1) Sot. de just. l. VI. q. 1. art. 6. circa fin.
(2) Nyder in consolat. part. 3. c. 12.
(3) Ibid.

» si tot vincula in casibus dubiis injicerentur (1). » Il y aurait certainement plus de danger pour les âmes, si l'on imposait tant de liens dans les cas douteux. Le cardinal Pallavicini s'explique aussi longuement à ce sujet. « Per se spectatum effatum illud, in dubio » tutior pars est eligenda, verissimum est, si recte » intelligatur; nam vel agitur de electione practica, » et hæc semper debet esse tutissima, quia debet esse » evidenter licita, vel de electione sententiæ specula- » tivæ, et circà eam quærenda quidem est major se- » curitas sententiæ, non major securitas actionis. Si » induceretur opinio, quod semper teneremur facere » actionem quæ securior est, etiam a transgressione » materiali, hæc opinio non esset tutior, sed maxime » exposita periculo frequenter trangressionis forma- » lis; quare tutior est opposita (2). » Comme l'écrit pareillement le dominicain Bancel : « Multa sunt quæ » tutius est facere, sed simul etiam tutius est non se » credere obligatum ad ea facienda, nisi moraliter » ipsi constet de tali obligatione. » Il en conclut : « Cum » non debemus formare conscientiam de obligatione » ad aliquid sub pœna peccati, nisi moraliter constet » de obligatione, non debemus onus illud imponere, » dum moraliter nobis constat, superesse nobis li- » bertatem amplactandi quamcumque voluerimus ex » hujusmodi opinionibus (3). » Gerson dit sur ces auteurs : « Doctores theologi non debent esse faciles ad » asserendum, aliqua esse peccata mortalia, ubi non » sunt certissimi de re (notez le mot *certissimi*), » nam per ejusmodi assertiones voluntarias, rigidas

(1) Suarez in 2. 2. q. 89. art. 7.
(2) Pallavic. in 1. 2. disp. 9. c. 4. art. 11. n. 12.
(3) Bancel. t. V. brev. univ. theol. p. 2. tr. 6. q, 5. a. 5.

» et nimis strictas in rebus universis nequaquam eri-
» guntur homines a luto peccatorum, sed in illud
» profundius, quia desperatius, demerguntur. Quid
» prodest, imo quid non obest, coarctare plus justo
» mandatum Dei, quod est latum nimis? Quid expedit
» gravius reddere illud Christi jugum, quod suave est,
» et onus leve (1)? »

LXIX. Pour moi, j'avoue que lorsque je commençai à étudier la théologie morale, de ce que je fus dès le principe dirigé dans cette étude par un docteur de l'opinion rigide, j'appris à la défendre avec beaucoup de chaleur; mais après, en examinant mieux la question, le sentiment qui parle pour l'opinion également probable me parut moralement certain, conduit que j'étais par le même principe que nous venons de prouver, que la loi douteuse ne peut imposer une obligation certaine. C'est pourquoi je restai pleinement convaincu que l'on ne doit pas contraindre la conscience à suivre l'opinion plus sûre, quand l'opposée est également probable, pour ne pas la mettre en danger de commettre beaucoup de fautes formelles. En outre, je confesse avant tout à Dieu, que dans ces derniers temps, voyant avec quel acharnement on combattait l'opinion que j'avais avancée (malgré l'assentiment universel avec lequel elle avait été accueillie pendant plusieurs années) je me suis appliqué à examiner de nouveau cette question avec tout le soin possible; et pour cela je déposai toute partialité, je lus et relus tous les auteurs modernes, partisans de l'opinion rigide, dont je pus me procurer les ouvrages; j'étais prêt à abandonner mon opinion, aussitôt que j'aurais reconnu qu'elle n'était

(1) Gerson. de vita spirit lect 4.

pas certaine, et pour cela je n'ai pas dédaigné de discuter une foule d'opinions diverses d'une importance bien plus faible que n'est celle-ci. Mais plus j'ai examiné les motifs sur lesquels elle repose, plus j'ai reconnu clairement leur force et leur certitude. Au reste, qu'il se trouve une personne qui puisse m'éclairer sur ce point, même par lettres, et me faire reconnaître que mon opinion est fausse; que cette personne ne se contente pas de mettre en doute quelque partie, quelques principes de la discussion, mais qu'elle me démontre l'insuffisance du principe que je mets en avant et sur lequel est appuyée notre opinion (c'est-à-dire que la loi douteuse ne peut imposer une obligation certaine), qu'elle me le prouve par quelques motifs ou éclaircissements nouveaux (parce que les motifs presentés par les auteurs modernes, bien loin de me convaincre, n'ont fait que me confirmer, comme je l'ai dit, dans mon sentiment), je prie cette personne de le faire; je lui en conserverai une reconnaissance éternelle, et je promets de faire une rétractation publique et par écrit. Enfin, comme je n'ai pas encore pu jusqu'à présent être persuadé du contraire, je me suis efforcé autant que possible, avec l'aide de la grâce de Dieu, de marcher dans le chemin le plus droit, mais sans vouloir obliger tous les hommes à s'abstenir, dans la pratique, de suivre toute opinion qui n'est pas moralement certaine, ou quasi moralement certaine, en faveur de la liberté (car la différence se réduit à peu de chose). Comme aujourd'hui plusieurs auteurs modernes mettent en avant cette obligation, et refusent à cet égard l'absolution sacramentelle, je pense qu'on ne peut pas le faire en conscience, si l'Eglise ne l'a pas d'abord déclaré; c'est aussi à sa décision que je soumettrai sans retard

et volontairement mon jugement. Au reste, saint Jean Chrysostôme (In can. alligant. 26, quæst. 7) nous trace la voie que nous devons suivre en disant : *Sois austère dans ta propre conduite, sois indulgent pour celle de ton prochain.* « Circa vitam tuam aus-» terus esto, circa alienam benignus. » Je puis encore citer à l'appui de ce que j'avance les paroles du père Segneri, dans ses Lettres sur les opinions probables (Epistol. 1, 8. 11), où il dit : « Les anciens (et c'est » une opinion que quelques uns avancent sans la » prouver et sans qu'ils puissent jamais la prouver) » ont émis cette règle de conduite : Quand la loi est » certaine, on doit s'y soumettre ; quand elle est dou-» teuse, il faut éclaircir ses doutes et les rejeter en » consultant des hommes éclairés, pourvu que leurs » motifs soient suffisants ; mais s'ils ne le sont pas, il » faut les examiner ; et quand les conseils seront bien » fondés sur tous les points, il faut les suivre fidèle-» ment, sans avoir la crainte de tomber dans l'erreur. » (Et à ce sujet il rapporte les paroles de Bernard de Clermont que nous avons déjà retracées plus haut :) « Ex quo opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia » non determinavit alteram partem, teneat quis quam » voluerit. » Quand les opinions sont discutées par les » docteurs, et que l'Eglise n'a pas déclaré quelle est » celle qu'il faut embrasser, on peut adopter celle » que l'on veut). C'est là la maxime adoptée ancien-» nement, et c'est la vraie maxime que l'on doit » suivre. Tout ce qui est bon à faire n'est pas toujours » bon à ordonner : aussi le bienheureux Pierre Da-» mien, au sujet des paroles suivantes de saint Paul : » *Je veux que vous soyez tous comme moi*, fait-il cette » explication en faveur de notre opinion : « Aliud vole-» bat apostolus, aliud præcipiebat ; volo me esse sicut

» se, provocat ut ascendam; offerendo copulam nup-
» tialem, retinet sustinendo, ne corruam. » Ainsi en-
» gager chacun à suivre dans toute occurence l'opinion
» plus probable (cela doit s'entendre des cas où le
» doute est léger, comme l'explique bien le principe)
» c'est agir dans l'esprit de la religion : mais, à mon
» avis, ce serait très mal agir que d'exiger l'observation
» rigide. C'est bien aussi ce que veut dire Sylvestre,
» lorsque, au sujet de la confession, il écrit dans sa
» *Somme :* « Licet sit tutius statim habità opportunitate
» confiteri, quam differre, non tamen tutius est tene-
» re, quod sic obligentur, quia viri timorati haberent
» maximas occasiones peccandi. » Pour moi, je pense
» que dans ces sortes de matières il faut marcher avec
» un pied ferme, comme le faisait saint Augustin.
» Celui-ci, dans une lettre adressée à saint Jérôme,
» après avoir manifesté le respect qu'il porte aux auteurs
» sacrés, ajoute en parlant des autres : « Quant aux au-
» tres auteurs, je les lis de telle manière que, quelque
» grandes que soient leur sagesse et leur science, je n'a-
» dopte pas cependant ce qu'ils avancent, parce que
» telle est leur opinion, mais parce que, par d'autres
» auteurs et par des motifs probables, ils m'ont pu per-
» suader qu'ils ne sont pas éloignés de la vérité. « Alios
» autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque
» polleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita sen-
» serunt, sed quia mihi per alios auctores, vel pro-
» babiles rationes, quod a vero non abhorreat, per-
» suadere potuerunt. » On lit ces paroles dans le chap.
» Ego solis, dist. 9. Mais, comme on le voit dans la
» correction romaine, saint Augustin a dit à la place
» de ces mots : *mihi per alios*, ceux-ci : *mihi vel per*
» *illos auctores canonicos vel probabili ratione est.*
» Je prie l'auteur de cette correction de considérer

» que le saint ne s'attache pas seulement à être per-
» suadé de tout avec un jugement absolu, et, comme
» disent quelques auteurs, avec un jugement qui n'est
» pas flottant; mais le saint acquiesçait aux preuves
» qui lui montraient que la question n'était pas éloi-
» gnée de la vérité, *quod a vero non abhorreat.* Or, le
» propre d'une opinion probable n'est-il pas ceci
» *non abhorrere a vero?* Telle est la *manière uni-*
» *verselle de procéder* dans toutes les controverses
» morales. »

LXX. Au reste, je proteste ici que, de même que je ne saurais approuver les confesseurs qui, pour être trop partisans de la rigueur, condamnent facilement sans un fondement certain un grand nombre d'opinions, bien qu'elles soient appuyées sur de graves motifs, des raisons et des autorités, de même je ne saurais approuver ceux qui, pour admettre une opinion comme probable, se contentent de quelque raison apparente, mais non forte, ou s'appuient sur l'autorité de quelques auteurs dont l'indulgence cause le relâchement. Avant d'approuver une opinion, un confesseur est obligé d'examiner les raisons intrinsèques, et quand il trouve une raison convaincante pour l'opinion qui s'oppose à la liberté, et qu'il pense que cette raison ne peut être combattue, alors il doit préférer son propre jugement même à l'autorité des plus graves docteurs, à moins que cette autorité ne soit si puissante qu'il pense que sa raison doit lui céder, selon la maxime de saint Thomas qui dit : « Celui qui a peu de science doit plutôt adopter l'opinion de l'homme instruit, que celle que lui suggère sa propre raison. » «Aliquis parvæ scientiæ magis
» certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico,
» quam de eo quod sibi secundum suam rationem

» videtur. » C'est, du reste, un cas qui arrive bien rarement.

LXXI. Ceci doit être observé quant à la théorie; mais dans la pratique, quand il s'agit de choisir entre les opinions, dans le doute si l'on doit préférer les opinions rigides aux opinions indulgentes, ou celle-ci à telle autre, je réponds ainsi : Quand il s'agit d'empêcher le pénitent de tomber dans le danger de commettre un péché mortel, le confesseur doit se servir des opinions indulgentes avec une prudence toute chrétienne. Mais quand les opinions indulgentes rendent plus imminent le danger du péché formel, comme sont les opinions de quelques docteurs à l'égard de l'obligation de fuir les occasions prochaines et autres choses semblables, il est toujours convenable et même nécessaire que le confesseur, comme médecin des âmes, adopte les opinions rigides qui ont plus de pouvoir pour conserver le pénitent *en état de grâce.*

CHAPITRE II.

TRAITÉ DES LOIS.

PREMIER POINT.

De la nature de la loi.

1. 2. 3. Distinctions de la loi.
4. Conditions.
5. 6. 7. 8. Promulgation.
9. Acceptation.

10 et 11. Lorsque la loi n'a pas été reçue au bout de *dix* années.

12 et 13. Si la plus grande partie des personnes ne l'a pas adoptée.

I. La loi se définit : la droite raison de ce que l'on doit faire, *recta agendarum ratio*. Il n'y a de différence entre la loi et le précepte, qu'en ce que la loi s'applique à la communauté et le précepte aux individus. La loi se divise en loi éternelle, naturelle et positive. La loi *éternelle* est la raison de la sagesse divine qui prescrit aux hommes les règles qui doivent diriger leurs actions, et les oblige à leur observation. La loi *naturelle* est la même que la loi éternelle, en ce sens qu'on la considère comme émanée de Dieu ; mais lorsqu'on la considère comme manifestée à l'homme par les lumières de la nature, on l'appelle naturelle, et c'est d'elle que découlent tous les principes du décalogue. La loi *positive* est celle qui, bien que n'émanant pas de la nature, est conforme à la loi naturelle ; mais elle diffère de celle-ci en ce que les choses défendues par la loi naturelle, le sont parce qu'elles sont mauvaises, et que celles que prohibe la loi positive sont mauvaises par la prohibition elle-même.

II. La loi positive se divise en outre en loi *divine* et *humaine*. A la loi positive divine se rattachent tous les préceptes de l'Ancien Testament, cérémoniaires et judiciaires, qui ont cessé à la mort de Jésus-Christ, et les moraux qui durent encore, comme sont ceux du décalogue. C'est encore à la loi positive divine que se rattachent tous les préceptes du Nouveau Testameut à l'égard des sacrements. La loi positive humaine se subdivise en *droit des gens* (jus gentium), *ecclésiastique* et *civil*.

III. *Droit des gens* a été créé avec l'assentiment de toutes les nations qui l'ont adopté, comme, par exemple, la loi sur la guerre juste, la loi qui veut que les choses sans maîtres appartiennent au premier occupant, et autres choses semblables. La loi ecclésiastique est celle qui est émanée de l'Église pour le gouvernement spirituel du monde chrétien; elle est comprise dans les décrets, les bulles, etc., de tous les pontifes, et elle est obligatoire pour tous les fidèles. Ainsi les canons compris dans le décret de Gratien ne comportent point d'autre obligation que celle qu'ils renferment en eux-mêmes. Enfin *la loi civile* est celle qui émane des princes pour le gouvernement temporel des peuples; la loi civile est variée suivant les diversités de localités. La loi civile est renfermée communément dans *les Digestes*, *les Institutes*, *les Codes*, *les Novelles*.

IV. Les conditions pour que la loi oblige, sont: 1° qu'elle soit *honnête*, c'est-à-dire conforme à la religion; 2° *juste*, c'est-à-dire qu'elle n'offense pas le droit des sujets; 3° *possible moralement*, c'est-à-dire dont l'observation ne soit pas trop difficile suivant les temps et les lieux; 4° *utile* au bien public, et que ce bien soit notable; 5° *nécessaire*, c'est-à-dire pour prévenir quelque mal qui arrive fréquemment; 6° faite par le législateur avec la volonté d'obliger; 7° *manifeste*, c'est-à-dire claire, comme on le voit dans le chap. *Abbates*, *de verb. sign. ne per obscuritatem captionem contineat*, et comme le dit aussi saint Isidore, *in Can.* 2. *dist.* 4. Autrement si la loi était obscure, elle pourrait être interprétée diversement, et si elle induisait en erreur, elle serait plus nuisible qu'utile.

V. En dernier lieu, la loi pour obliger doit être

promulguée, comme l'enseignent communément tous les docteurs, avec saint Thomas (1) et Scot (2), et comme on le voit dans le chap. *In istis, dist.* 4. qui dit : « Les lois sont instituées quand elles sont promulguées. » « Leges tunc constitui cum promul-» gantur. » Aussi, le docteur angélique dit-il avec raison que loi n'est autre chose qu'un règlement promulgué : « Ordinatio promulgata. » Sa raison en est que la loi étant une règle commune, suivant laquelle toute la communauté doit se conduire, elle ne peut être observée communément si elle n'a pas été annoncée au moins à la plus grande partie de la communauté (3).

VI. Ainsi, les lois impériales ou des princes (sujets en quelque sorte de l'empereur), quoique émanées des supérieurs, doivent être promulguées dans chaque province et dans la capitale. Et ces lois ne sauraient entraîner obligation à moins qu'il n'y ait deux mois d'écoulés après la promulgation, comme on le voit dans le décret : *Ut factæ novæ. coll.* 5.

VII. Ici se présente un premier doute, savoir : si les lois pontificales, pour obliger tous les fidèles, doivent être promulguées dans toutes les provinces. La première opinion l'affirme, et c'est celle de plusieurs graves auteurs, tels que Becan, Noël Alexandre, le continuateur de Tournely, Cabassut ; au contraire, Silvius, Anaclet, Roncaglia, Angelo, Medina, et d'autres, la regardent comme probable. Gaetan se prononce aussi pour cette opinion ; toutefois, il ne dit pas que les lois canoniques n'obligent pas ceux

(1) 2. 2. q. 90. a. 4.
(2) 4. dist. 3. q. 4. n. 2.
(3) Lib. I. n. 96.

qui les ignorent; on cite encore Lessius, mais il ne parle que des lois qui concernent les contrats, ainsi que Soto; mais ce docteur parle plutôt des lois qui rendent inhabiles, c'est-à-dire qui révoquent les priviléges (1). Les partisans de cette première opinion s'appuient principalement sur *l'authentique*, dont nous avons parlé plus haut, *Ut factæ novæ*, en disant que, dès qu'il n'y a pas de disposition spéciale dans les lois canoniques, on doit se borner à la loi civile, comme on le voit dans le chapitre 2, *de nov. op. nunc.*, où il est dit : « Les statuts des sacrés canons sont aidés par les constitutions des princes. » « Sacrorum statuta canonum principum constitu- » tionibus adjuvantur. » Ils disent de plus que ce serait une chose trop dure que d'astreindre tout le monde chrétien à l'observation d'une loi qui n'a été publiée qu'à Rome. Mais, d'après cette même première opinion, on doit en excepter les bulles insérées dans le Bullaire, parce qu'elles forment un véritable corps de lois; ce dont tous restent d'accord, comme le dit le cardinal Petra (2). La seconde opinion, qui est plus commune et plus probable, nie cette condition, et prétend que les lois pontificales obligent par la seule promulgation faite à Rome. C'est le sentiment de Suarez, Bonac. Layman, Azor, Castrop. Cardenas. Ferraris. Salmantic. Valentia. Navar. Menoch. Vasq. Pontius. Diana. Salas. (3). La raison qu'ils en donnent est celle-ci : il n'y a aucun doute que la loi, pour avoir force d'obligation, doit être promulguée, afin de venir à la connaissance de

(1) Lib. I. n. 5
(2) Card. etc. in Præmi. § 4. n. 50. 54.
(3) N. 56.

ceux qui doivent l'observer; mais quant au mode de la promulgation, il dépend entièrement de la volonté et des soins du législateur. D'où j'ai observé (comme l'attestent les docteurs de Salamanque), qu'au milieu de toutes les opinions contradictoires des docteurs, il n'en est aucune qui prétende que la loi, de sa nature, n'a pas besoin, pour *être obligatoire*, d'être publiée dans chaque province; mais qu'il suffit que la promulgation ait lieu dans la résidence du législateur; comme cela se pratique encore en Espagne pour les lois royales; car le roi n'est pas tenu à l'observation des lois impériales, et elles sont promulguées seulement à Madrid : c'est aussi de la même manière que beaucoup de bulles pontificales, *suivant les usages reçus, se promulguent* seulement à Rome, ou dans des lieux désignés; et on juge ensuite les causes ecclésiastiques d'après cette constitution. Au contraire, quand le siége apostolique ne veut pas que certaine loi soit observée, si la publication n'en a pas encore été faite dans les provinces, il le déclare comme il l'a fait dans l'interdit de l'Eglise, qui fut porté par le quatrième *concile de Latran*, *contre les médecins* qui assistent les malades avant qu'ils ne se soient confessés, ainsi qu'on le voit dans le chap. *Cum infirmitas de pœnit. et rem.* La même chose est encore exprimée par le concile de Trente. Sess. 24. cap. 1. à l'égard de l'invalidité des mariages clandèstins.

VIII. D'après cela, quand le pape décide que ses bulles soient promulguées seulement à Rome, il n'est certainement pas vraisemblable *qu'il entende* n'obliger que la population romaine et non celle des autres provinces. Quand le pape demande l'observation des seuls Romains, il a l'habitude de faire des

édits particuliers qu'il écrit en langue italienne ; mais lorsqu'il fait des statuts généraux pour toute l'Eglise et qu'il les publie solennellement avec les clauses obligatoires, on doit certainement présumer qu'il veut y astreindre tous les fidèles à mesure qu'ils en auront connaissance ; et cette connaissance peut parvenir facilement de Rome à toutes les nations, puisque tous les prélats y ont des agents, qui leur transmettent les nouvelles bulles lors de leur promulgation. En outre, quant à ce que les lois pontificales entraînent obligation dès qu'elles ont été solennellement promulguées, on le voit clairement dans le chap. *Ad hæc de postul. ¶ rælat.*, où l'on lit : « Non fit necessarium, cum constitutio solemniter » editur, aut publice promulgatur, ipsius notitiam » singulorum auribus per speciale mandatum incul- » care, sed solum sufficit, ut ad ejus observantiam » teneatur, qui noverit eam solemniter editam, aut » publice promulgatam. » Notez « solemniter editam, » aut publice promulgatam. » Ainsi celui qui a la connaissance certaine d'une bulle promulguée solennellement à Rome est obligé à l'observer. C'est aussi la doctrine exprimée dans le chap. *Quia cunctis* 1. § *Nec obstaret, de concess. præben. in* 6., où l'on voit : « La loi, l'institution, le mandement ne peuvent astreindre la multitude que lorsqu'elle en a reçu connaissance, ou lorsqu'il s'est écoulé le temps nécessaire pour que cette connaissance ait dû avoir lieu. » « Lex, seu constitutio, vel mandatum multos » adstringunt, nisi postquam ad notitiam pervene- » rint eorumdem, aut nisi post tempus, infra quod » ignorare minime debuissent. » Ainsi chacun doit observer les lois, dont la connaissance lui est parvenue, lorsqu'elles ont été promulguées suivant le

mode de promulgation adopté par le législateur. Et il est certain que le pape peut obliger par ses bulles tous les fidèles avec la seule promulgation faite à Rome, de la même manière qu'un prince (suivant ce que nous avons vu être admis par tous les docteurs) peut obliger à ses lois tous ses sujets par la seule promulgation faite dans sa résidence.

IX. Mais ce qui donnera plus de force à notre opinion, ce sont les deux clauses qui ont coutume d'être apposées dans chaque bulle qui se promulgue à Rome et qui se place à des endroits marqués; la première clause dit : « Ut autem præsentes » litteræ ad omnium notitiam facilius deveniant, et » nemo illarum ignorantiam allegare valeat; volumus » illas ad valvas, etc., affigi et publicari, sicque publi- » catas omnes et singulos quos illæ concernunt, per- » inde arctare et afficere, ac si unicuique eorum » personaliter intimatæ fuissent. » L'autre clause dit : « Volumus autem, ut præsentium litterarum tran- » sumtis, etiam impressis, manu alicujus notarii » publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate » ecclesiastica constitutæ munitis, eadem prorsus tam » in judicio quam extra illud ubique adhibeatur ob- » servantia, ac si unicuique forent exhibitæ vel os- » tensæ. » Or, ces clauses prouvent bien clairement que l'intention des pontifes est d'obliger à leurs décrets tous les fidèles, indépendamment de leur publication dans les provinces particulières. Silvius et Roncaglia, quoique dans les endroits déjà cités, ils regardent comme probable la première opinion, admettent néanmoins comme certain que toutes les bulles publiées à Rome avec les clauses mentionnées obligent par elles-mêmes sans autre publication. Au reste, c'est avec raison que Roncaglia dit que des

paroles renfermées dans ces clauses, on peut tirer un puissant argument pour la probabilité de la première opinion à l'égard des bulles qui ne contiennent pas ces clauses, puisqu'on peut les considérer comme superflues et que toutes les bulles publiées à Rome sans ces clauses, entraînent obligation sans autre publication dans les provinces, pourvu cependant que dans quelque localité on n'eût pas l'habitude d'adopter les bulles publiées à Rome de toutes les manières possibles.

X. Silvius, dans un endroit déjà cité, demande si les évêques sont obligés à promulguer ou à faire observer toutes les lois déjà promulguées à Rome. Il répond lui-même à cette question : « Teneri curare » ut observentur, quando Pontifex significat, se velle, » quod sua lex obliget, etiam absque alia promulga- » tione alibi facta. Non tenentur tamen curare, ut » promulgentur, nisi vel mandatum pontificium ad » eos dirigatur, vel rationabiliter judicent, promulga- » tionem in suis diœcesibus esse necessariam. Nihil- » ominus qui legis notitiam habent ad eam obligari » videntur, nisi illa recepta non fuerit, vel per non » usum ejus obligatio desierit. Cœterum, si Pontifex » non significet, non esse opus alia promulgatione, » neque mandatum dirigat ad ordinarios, probabile » est, quod ipsi non tenentur legem promulgare, vel » curare ut observetur, nisi fructum notabilem ex » talis legis promulgatione in suis diœcesibus expec- » tent. Possunt enim tunc interpretari, mentem Pon- » tificis esse, quod lex in diversis provinciis tunc ob- » servari vel promulgari curetur quando ordinarii » existimaverint ita esse pro suis locis expediens et » utile. »

XI. En outre, suivant l'opinion probable de Sua-

rez, Laymann (1), Molina et Soto, à l'égard des lois pontificales qui infirment quelque contrat valide de sa nature, comme fut la bulle de Pie V à l'égard des contrats censuels, ou bien qui enlèvent la juridiction, comme dans le sacrement de pénitence, on peut en pareil cas interpréter la loi d'une manière favorable, car l'intention du pape est qu'elles n'aient pas d'effet avant d'avoir été promulguées dans les diocèses; autrement elles causeraient la perte de beaucoup de fidèles qui les ignoreraient sans le vouloir. Le contraire est admis à l'égard des peines fulminées contre les clercs mal ordonnés et les évêques qui les ordonnent suivant la déclaration faite par Sixte IV. Il en est aussi autrement à l'égard des lois qui prohibent tel acte par défaut de solennité; car dès que ces lois ont la force d'obliger, elles sont valides, mais non à l'égard de ceux qui n'en ont pas connaissance, ainsi que l'admettent Sanchez, Laymann, Navarre (1) et beaucoup d'autres docteurs.

XII. On demande, en second lieu, s'il est nécessaire que deux mois se soient écoulés après la promulgation pour que la loi oblige les sujets. Quelques docteurs le nient, d'autres l'affirment avec une très grande probabilité; parmi eux se trouvent de très graves docteurs, tels que Soto, Valentia, Sa, Silvestre, Bonacina, Tapia, Menoch., Reginald., Grenad., Salmanti.; et la raison de cet intervalle est qu'on exige du temps pour que la loi parvienne à la connaissance de la communauté, comme on le voit dans le chap. 1. *De concess. præb. in* 6, où il est dit: « La loi et le mandement n'astreignent qu'après le temps néces-

(1) Suar. de leg. l. V. c. 33. n. 8. Lay. E. 1. c. 2. n. 7.

(2) Sanch. de matr. l. III. d. 17 et. l. IX. d. 32. n. 2. Lay. loc. cit.

saire pour que personne ne puisse les ignorer. » « Lex et mandatum nullos adstringunt.... nisi post » tempus intra quod ignorari minime debuissent. » Ainsi quand la loi ne prescrit pas positivement le temps, cet intervalle doit être fixé par des hommes prudents suivant l'authentique déjà cité qui ordonne de ne pas laisser cette prescription du temps au caprice et au bon plaisir (1). La glose explique aussi les mots *post tempus* en disant : « Cela s'entend des deux mois à partir de l'époque de la publication; mais après on ne peut plus alléguer l'ignorance. » « Quod est duorum mensium a tempore publicatio- » nis; postea vero non valebit allegare ignorantiam : » ut in Auth. Ut factæ novæ const. collat. 5. » Et c'est aussi ce que pratique l'Église, comme on le peut observer dans la bulle *Sicut ad sacrorum*, de Pie IV, à l'égard du temps auquel les décrets du concile de Trente ont commencé à être obligatoires.

XIII. On demande, en troisième lieu, si la loi a besoin, pour obliger, d'être reçue par le peuple. Il est certain qu'il y a culpabilité pour ceux qui n'acceptent pas les lois ecclésiastiques ou civiles toutes les fois qu'elles sont justes, comme il résulte de la proposition 28, condamnée par Alexandre VII, et qui portait : « Que le peuple ne pèche pas, lorsque sans nul motif il ne reçoit pas la loi promulguée par le prince. » « Populus non peccat, etiamsi absque ulla » causa non recipiat legem a principe promulgatam. » Mais le doute peut avoir lieu à l'égard de l'obligation d'une loi qui n'a pas encore été reçue. A cet égard nous devons distinguer les lois civiles d'avec les lois ecclésiastiques. A l'égard des lois civiles, quelques

(1) Salm. de leg. cap. 1. n. 119.

docteurs prétendent qu'elles n'obligent pas lorsqu'elles n'ont pas été acceptées, parce que c'est du peuple que les princes reçoivent le pouvoir législatif; c'est le sentiment de Valentia, Becan, Navarre, Azor et Bonacina. Lacroix (1) ainsi que les théologiens de Salamanque (2), regardent cette opinion comme probable. Mais plusieurs autres, tels que Suarez, Ponce, Laymann, prétendent le contraire avec plus de probabilité. D'après ces théologiens, la loi d'un supérieur, pourvu qu'elle soit juste, oblige par elle-même; mais quant aux lois ecclésiastiques, il n'y a aucun doute que le pape puisse obliger les fidèles indépendamment de leur acceptation, parce qu'il est certain que le pape tient son pouvoir législatif non du peuple, mais de Jésus-Christ qui a dit à saint Pierre: «Paissez mes brebis, etc. Tout ce que vous lierez sur la terre, etc.» «Pasce oves meas, etc. Quodcumque ligaveris super terram, etc.» Il en est de même des lois que les évêques font dans leurs diocèses, qui tiennent leur pouvoir aussi de Jésus-Christ, ou immédiatement ou au moins médiatement, comme nous le dirons au n° 33.

XIV. Nonobstant cela, plusieurs docteurs comme Valentia, Filliut., Navarre, Bonac. et d'autres, disent qu'il appartient à la douceur du régime de l'Église, qu'on n'attache pas d'obligation aux lois qui n'ont pas été reçues par les fidèles; mais j'admettrais plus volontiers l'opinion contraire de Suarez, Laymann, Castropal., Salmant., etc., par la raison déjà énoncée plus haut, que quand le précepte est juste, les inférieurs sont tenus de l'observer; on ne doit donc pas

(1) Lib. I. n. 527.
(2) De leg. cap. 1. n. 101.

penser que le supérieur, pour ne pas contrarier, veut dispenser de l'obligation au précepte (1).

XV. Cependant cette opinion est limitée : 1° lorsque la loi n'a pas été acceptée même après l'espace de dix ans, comme le disent communément tous les docteurs, quand bien même encore elle eût déjà été reçue pendant quelque temps et qu'ensuite elle fût tombée en désuétude pendant dix ans. C'est le sentiment de Lessius, Azor, Navarre, Castrop. et Sa, contrairement à celui d'autres docteurs qui exigent une désuétude de quarante années ; car si cette disposition a lieu pour les lois civiles qui exigent une prescription de trente années à l'égard des biens immeubles et des droits temporels de l'Église, elle n'existe pas à l'égard de ses lois.

XVI. 2° Suarez, Lessius, Castropal., Tapia, Salin., Busemb., bornent encore cette opinion au cas où la majeure et la plus saine partie du peuple n'aurait pas reçu la loi, parce qu'alors quoique la désuétude n'ait pas encore été prescrite., et que les premiers opposants à la loi aient péché, néanmoins les autres ne sont pas tenus à l'observation, parce qu'ils supposent que le prince, en ne prescrivant pas positivement son observation, en ne punissant pas les transgresseurs, ne veut pas obliger chacun à l'observation d'un précepte qui n'a pas été observé par la majeure partie. Nous disons *les autres*, parce que cela ne concerne pas ceux qui ont introduit l'inobservation, à moins qu'elle n'ait pas encore été prescrite, comme le remarque avec raison Castropalao.

XVII. Cette opinion est encore limitée pas Salas, Castropal. Suarez (contrairement à d'autres docteurs),

(1) Lib. I. n 138. v. Quæst.

si la loi est contraire aux coutumes qui sont en vigueur ou bien quand elle est d'une observation difficile. Cependant c'est avec raison que les théologiens de Salamanque admettent cette même opinion dans le seul cas où il existerait des circonstances qui, si elles avaient été connues, auraient empêché le prince de faire la loi. De même si le peuple demandait avec instance la révocation de la loi, et que d'après cette demande le prince en permette l'inobservance, on doit présumer probablement qu'il n'avait pas l'intention d'attacher dans le temps obligation à la loi, comme l'admettent beaucoup d'auteurs.

SECOND POINT.

De l'obligation attachée à la loi.

18. 19 et 20. Obligations des lois préceptives.

21. Si la loi peut obliger à l'égard des actes intérieurs.

22. Si elle oblige sous de graves inconvénients.

23. Si la loi peut délier de l'obligation naturelle.

24 et 25. Si nous devons mettre de côté les empêchements.

26 et 27. Doutes à l'égard de la loi.

28 et 29. Des lois pénales, spirituelles, privatives, et qui rendent incapables.

30. Des lois fondées sur la fausse présomption.

31. Des lois conventionnelles.

32. Si la charité est nécessaire.

33. Si l'intention est nécessaire.

34 et 35. Si on peut satisfaire à plusieurs préceptes avec plusieurs actes ou un seul.

36. S'il y a divers préceptes sur la même matière.

XVIII. On doit distinguer les lois préceptives des lois *pénales*. Les lois pénales sont celles qui n'obligent pas à la faute, mais à la seule peine imposée. Les lois *préceptives* obligent sous peine de faute et en conscience; que ces lois soient ecclésiastiques ou civiles, pourvu qu'elles ne découlent pas de la loi canonique, comme je l'ai prouvé dans mon *Traité de morale*. Les lois *mixtes* sont celles qui obligent sous peine de faute et de châtiment; mais ces lois rentrent encore dans les lois préceptives. Ainsi nous parlerons 1° des lois préceptives; 2° des lois pénales; 3° de la manière d'observer les lois. Et d'abord en parlant de la loi préceptive, elle oblige selon que la matière est grave ou légère; néanmoins le législateur peut, suivant l'opinion la plus probable, même dans une matière grave, obliger seulement sous peine de faute légère. Mais en matière légère il ne peut obliger sous peine de faute grave, à moins qu'il n'ait un but puissant, ou que la transgression n'ait de la gravité soit à cause du scandale, ou du dommage commun, ou du mépris de la loi; et ce mépris de la loi est toujours une faute grave, quand il est formel, c'est-à-dire quand quelqu'un transgresse la loi dans le seul but de ne pas s'y soumettre; mais non quand il la viole par négligence, ou dans un moment de colère, ou lorsqu'il est entraîné par quelque passion, quand bien même son péché serait réitéré, comme l'enseigne saint Thomas : « Etiamsi frequenter peccatum iteret. » (2. 2. 9. 185. a. 9. ad. 3.)

XIX. Les signes au moyen desquels on reconnaît que la loi oblige sous peine de péché grave, sont ceux-ci : 1° si la matière est grave par elle-même; 2° si la coutume l'a interprétée; 3° si le texte même de la loi renferme les mots de *commandement* grave ou de

sainte obéissance, et autres termes semblables. Au reste, les simples paroles *nous ordonnons, nous voulons*, ou bien encore, *qu'il soit fait, abstenez-vous*, termes qui peuvent être ambigus, doivent être interprétées suivant les circonstances et être reconnues comme préceptifs ou de simple conseil; 4° si à l'inobservance (ou péché) est attachée une peine grave, comme celle de l'exil perpétuel ou de l'excommunication, de l'irrégularité, de l'interdiction de toutes choses, de la suspension générale de toute charge ou d'un bénéfice pour un temps notable. Toutefois cela s'entend lorsque les peines sont véritablement spécifiées, mais non pas seulement à infliger, ainsi que l'admettent probablement tous les docteurs.

XX. On demande 1° si, dans le cas où la loi prescrit la peine et en même temps donne le précepte, elle entraîne alors obligation sous peine de péché. Quelques docteurs le nient, à moins que le texte de la loi ne l'exprime; mais d'autres l'affirment avec plus de probabilité, parce que la différence qui existe entre la loi purement pénale (ainsi que nous l'avons déjà dit) et la loi mixte, c'est que la première inflige la peine, tandis que la seconde y joint le péché; autrement le législateur aurait en vain joint la peine au précepte.

XXI. On demande 2° si la loi humaine peut commander des actes intérieurs; elle ne le peut directement, parce que Dieu seul peut juger ce qui se passe dans le for intérieur; mais elle le peut indirectement, quand l'acte intérieur doit nécessairement entraîner l'extérieur, comme par exemple lorsque l'Église prescrit la confession annuelle, elle prescrit en même temps le repentir, les bonnes résolutions sans lesquels la confession ne saurait être valable; lorsqu'aussi

en recommandant le mariage elle exige en même temps le consentement mutuel; lorsqu'en conférant une paroisse à un clerc, elle exige qu'il ait l'intention formelle de prendre la prêtrise dans le délai d'une année. Quant aux actes externes, bien que cachés, sans aucun doute la loi peut les commander ou les défendre, telle que l'hérésie exercée d'une manière occulte qui encourt néanmoins l'excommunication papale, ainsi que l'homicide occulte qui encourt l'irrégularité (1).

XXII. On demande 3° s'il y a obligation d'observer la loi, lorsqu'il en résulte un grand mal ou de graves inconvénients. Les docteurs enseignent communément que non, excepté dans deux cas particuliers : 1° lorsque l'observation de la loi est moralement nécessaire au bien public que l'on doit toujours préferer au bien temporel privé; 2° si la transgression de la loi entraîne le mépris de la foi ou de l'Église (2).

On demande 4° si la loi humaine peut enlever l'obligation naturelle, comme la loi qui annule les testaments ou les contrats faits sans les formalités voulues, ou bien encore la loi qui dispense le fils de famille de payer l'argent qu'il a emprunté. Je dirai que cette faculté a lieu en suivant l'opinion plus probable de Sanchez, Castropal., Salmanti (3), parce que la loi humaine en raison du bien commun a reçu de Dieu même le pouvoir de transférer la possession des choses, quoique le contraire soit encore probable.

XXIV. On demande 5° si nous sommes obligés d'ôter les empêchements prochains qui s'opposent à

(1) Lib.. I. n. 100.

(2) Salm. tr. 11. c. 2. n. 130 et 131. Anacl. tr. 2. dit. 2. v. 3. n. 4. 23.

(1) Lib. III. n. 711. 757. 927.

l'accomplissement de la loi; il s'agit de la loi humaine (parce qu'à l'égard de la loi naturelle il n'y a aucun doute); il faut distinguer : s'il existe quelque motif par lequel une personne puisse se soustraire à l'obligation de la loi, cela est permis : ainsi, si aujourd'hui est un jour de fête dans un lieu, on peut aller dans un autre où une telle fête n'est pas célébrée, et ainsi se dispenser de la messe; mais produire un motif qui ne soustrait pas la personne, mais seulement la dispense de l'observation de la loi, cela n'est pas permis. Ainsi la personne qui sans cause légitime s'expose à quelque indisposition qui la dispense du jeûne, pèche certainement, et pèche non seulement si cette indisposition est recherchée dans le but d'être dispensé du jeûne, mais encore dans la prévision de la dispense, parce que toute loi défend qu'on mette des empêchements à son observation, sans cause légitime. C'est le sentiment de saint Thomas (1), c'est aussi ce qu'enseignent Laymann, Sanchez, Mazzotta, et ce que j'admets moi-même, contrairement à l'opinion des théologiens de Salamanque (2) et de plusieurs autres.

XXV. On demande si les excommuniés et les prisonniers sont obligés de se procurer l'absolution et la liberté, afin d'entendre la messe. On répond communément que non, parce que de tels empêchements sont indépendants de leur volonté. Néanmoins, les personnes qui sont dans cette position pèchent, lorsqu'elles ne cherchent pas à se libérer, dans le but de ne pas être astreintes à l'audition de la messe. Bonacina et Trullenchio disent aussi probablement,

(1) Lib. 2. qu. 71. a. 5.
(2) Lib. III. n. 1045-1046.

que si ces personnes peuvent se procurer aisément la liberté, elles seraient inexcusables, parce que nous sommes obligés, lorsqu'il n'y a qu'un léger inconvénient, d'ôter les empêchements, afin d'accomplir un précepte important, même humain (1). Sans aucun doute, les personnes dont nous venons de parler doivent tâcher d'obtenir la liberté pour accomplir le précepte divin de la pâque (2).

XXVI. On demande 6° si l'on est obligé d'observer *la loi*, *quand la loi* ou *l'obligation de la loi* sont douteuses. Nous répondrons qu'il n'y a pas obligation, d'abord parce que le doute sur l'existence de la loi ayant lieu, ce doute persévère après toutes les recherches nécessaires, comme nous l'avons dit en parlant de la conscience, au chap. Ier, n. 15 et 32. Ensuite, si l'on doute que certain cas soit compris ou non, dans la loi, ou bien si le commencement de l'obligation de la loi a eu lieu ou non, suivant la doctrine de Suarez (3), Sanch., Castropal., Salmanti., Tapia, Villal. ect.; les mêmes docteurs ont la même opinion à l'égard du doute sur la promulgation de la loi (4).

XXVII. La loi doit, au contraire, être observée, 1° lorsqu'on doute si elle a été ou non acceptée; parce que l'existence de la loi étant certaine par là même, la possession est pour elle, et alors on doit présumer qu'elle a été reçue comme elle le devait. C'est l'opinion la plus probable, soutenue par Sanchez, Castrop. et les théolog. de Salam. (5), contre

(1) Lib. III. n. 125. V. Excommun.
(2) Lib. VII. n° 161.
(3) Suar. de leg. c. 2. n. 110.
(4) Lib. II. n. 97.
(5) Lib. I. n. 97. 98. 99.

d'autres docteurs; 2° lorsqu'on doute si le législateur est un supérieur légitime, quoiqu'il soit encore en possession de sa juridiction; 3° quand on doute si le supérieur a excédé dans le commandement, parce que la possession est toujours en faveur de son pouvoir. Soto, Sanchez, Tapia, etc., exceptent cependant le cas où la chose présente est nuisible ou a de graves inconvénients pour le sujet; 4° lorsqu'on doute si la loi est injuste, parce que dans le doute, le supérieur a toujours le droit de commander (1). Mais les docteurs limitent ce dernier cas, lorsque le précepte peut être nuisible au sujet. Quant au doute si la loi renferme un précepte ou une admonition, ou bien si elle oblige sous peine de péché et de châtiment, ou bien encore si la faute est grave ou légère, on doit dans tous les cas s'en tenir toujours à l'opinion la plus modérée (2). Mais dans le doute si la chose ordonnée est légitime ou non, on doit certainement obéir au supérieur, comme nous l'avons dit au chap. Ier, num. 18.

XXVIII. Parlons maintenant en second lieu des lois *purement pénales* qui obligent, comme nous l'avons dit, non à pécher, mais à la peine, comme sont les lois qui défendent de couper les arbres, d'arracher les haies, et autres choses semblables. Nous devons remarquer ici que les peines spirituelles de la censure, de l'irrégularité, de l'inhabileté, des empêchements de mariage, etc., quand elles sont *latæ sententiæ* et n'exigent pas une exécution extérieure, s'encourent en conscience, dès que le délit est commis, avant même la sentence du

(1) Lib. IV. n. 47. V. Limitant.
(2) Salm. de leg. c. 1. n. 12.

juge, comme on le voit dans le chapitre *Non dubium de sent. excommun.*, et cha. *Significasti de homic.* Il en est de même pour les peines d'*inhabileté*, ainsi que pour les peines privatives de quelque droit acquis, pourvu que le coupable ne soit pas obligé d'essuyer la peine avec infamie.

XXIX. Autrement, lorsque la peine est privative de quelque droit déjà acquis, comme par exemple d'un bénéfice, d'une élection, parce qu'alors on rend toujours la sentence au moins déclaratoire du crime, *declaratoria criminis*; bien que la loi exprime que la peine est encourue par le fait lui-même, *ipso facto*, comme nous le verrons dans le chap. *Secundum de Hær., in.* 6. Et cela a d'autant plus de valeur si la peine est positive, telle que l'obligation de restituer positivement, ou de renoncer à la possession, ou bien de souffrir quelque peine, suivant la loi, qui, par exemple, pour cause de simonie ou d'aliénations de biens bénéficiaires, prive même la personne des bénéfices antérieurement obtenus; parce qu'il serait trop dur d'être obligé de mettre à exécution contre soi-même une telle peine. Nous en exceptons cependant les peines d'inhabileté, ou qui contiennent la condition *sine quâ non*, comme est la peine imposée par le concile de Trente aux curés et aux chanoines et qui consiste à être privés des fruits de leurs bénéfices, lorsqu'ils ne résident pas; ou bien encore celle qui concerne les bénéficiaires simples et qui les prive de leurs revenus, s'ils ne récitent pas l'office (1). Il en est de même pour celui qui est privé du bénéfice d'une cure, lorsqu'il ne prend pas le sacerdoce dans le délai d'une année,

(1) Lib. III. n. 663. 464. 126.

comme on le voit dans le chap. *Licet. de elect., in.* 5,

XXX. On demande, en premier lieu, si les lois pénales qui sont fondées sur une fausse présomption, obligent en conscience? Il faut distinguer la présomption dite de *présupposition* (*præsuppositionis*), c'est-à-dire la présupposition du fait, de la présomption de *définition* (*definitionis*), qui est la présomption du droit, lequel juge suivant le fait présupposé. Si donc il y a fausseté dans la présomption du fait, alors la loi n'oblige pas; par exemple, si l'on prouve faussement en justice qu'un de vos animaux a causé quelque dommage, alors vous n'êtes pas obligé en conscience à payer le dommage, et si la sentence de paiement est rendue, quand bien même on devrait s'y soumettre pour éviter le scandale, néanmoins on peut se compenser en secret. Il en est de même pour l'héritier qui, pour n'avoir pas fait l'inventaire, est condamné à satisfaire les créanciers du défunt, quand, dans le fait, les dettes dépassent l'héritage. Mais il en est autrement lorsque la présomption est seulement fausse quant au droit: par exemple, si un de vos animaux a réellement causé quelque dommage, et que la présomption que cela est arrivé par votre faute soit fausse, alors vous êtes obligé de payer le dommage (quand la sentence est rendue), parce que le but de la loi est non seulement de réprimer les fautes, mais encore de rendre les hommes prudents pour éviter de causer du dommage au prochain (1).

XXXI. On demande, en second lieu, si les peines conventionnelles, exprimées dans les contrats, doivent être exécutées avant la reddition de la sentence.

(1) Lib. I. n. 100, in fin. X. Quest.

Quelques docteurs disent oui, les autres non, tels que Navarre, Lessius, Sanchez, Castrop., Vasquez. Aux yeux des théologiens de Salamanque, cette seconde opinion est douteuse, par la raison que celui qui s'oblige, entend s'obliger selon la disposition des lois, qui n'obligent à la peine qu'après la sentence (1).

XXXII. III° De la manière dont on doit observer ces lois. A cet égard, nous remarquerons que quelque nécessaire qu'il soit que l'homme soit en état de grâce, afin que son œuvre soit méritoire, il n'est nullement nécessaire qu'il ait la charité pour satisfaire aux préceptes, par exemple du jeûne, de la messe, de l'office et autres choses semblables; comme aussi pour accomplir les vœux, et la pénitence sacramentelle, puisque, comme l'enseigne saint Thomas (2) et d'autres docteurs communément avec lui, la fin du précepte ne tombe pas sous le précepte. En effet (ce sont les paroles du saint docteur), il y a une différence entre la fin du précepte et l'objet pour lequel le précepte est donné : «Non enim idem est finis præ-»cepti, et id de quo præceptum datur.» Ainsi, on peut satisfaire au précepte du jeûne, en le faisant même pour une fin coupable, comme par avarice, ou vaine gloire (3).

XXXIII. 2° Nous remarquerons que pour accomplir les préceptes il est bien nécessaire d'avoir l'intention de faire ce qui est ordonné : ainsi celui qui assiste à la messe sans avoir l'intention de l'entendre (4), ne satisfait pas au précepte; mais en

(1) N. 150.
(2) 1. 2. 9. 100. a 3. et 10.
(3) Lib. I. n. 162. et lib. III. n. 264.
(4) Lib. 1. n. 165.

exécutant le fait, l'intention de vouloir satisfaire au précepte n'est pas nécessaire. Ainsi, si quelqu'un entend la messe le jour d'une fête, il satisfait au précepte quand bien même il ne saurait pas que c'est un jour férié ; il en serait de même quand il le saurait, et qu'il n'aurait pas l'intention d'y satisfaire, ou bien s'il y satisfaisait par la seule crainte de son père ou de son maître ; car, quand bien même il pècherait par sa mauvaise intention, néanmoins il aurait satisfait au précepte, en accomplissant le fait, parce qu'une telle satisfaction ne dépend pas de sa propre volonté, mais de celle du maître : ainsi quand il satisfait, il ne peut pas ne pas vouloir satisfaire et s'imposer une obligation, puisqu'il a déjà satisfait, comme le disent avec raison Suarez, Lessius, Tournely, Ponce, Sanchez, Castrop., Coninch. (1), Busembaum., les théolog. de Salamanque, Lacroix et autres communément. Au contraire, il n'en serait pas ainsi si quelqu'un ayant un vœu, un serment, ou une pénitence à accomplir, en se mettant à l'œuvre, n'avait pas l'intention de satisfaire à ses obligations. Cela s'entend néanmoins quand, se souvenant du vœu ecclésiastique, il applique l'œuvre à une autre fin ; autrement il satisfait véritablement, parce que généralement chacun s'applique d'abord à satisfaire à ses obligations, et ensuite aux choses de surérogation. C'est la doctrine de Suarez, Azor, Lessius, Laymann, Busembaum, Roncaglia (2).

XXXIV. 3° Remarquons que l'on peut satisfaire en même temps à plusieurs préceptes avec divers actes qui soient alliables ; ainsi, pendant l'audition

(1) Lib. II. n. 164. Fusius. lib. IV. n. 176.

(2) Lib. I. n. 163. et lib. III. n. 700. qu. 11. V. Limitant. adde Salm. de leg. c. 2. n. 152.

de la messe, on peut réciter les heures ou d'autres oraisons qu'on a à reciter par suite de vœux ou de pénitences (1).

XXXV. 4° Remarquons que par un seul acte on peut encore satisfaire à plusieurs préceptes qui concernent la même chose et ont le même motif (pourvu que ce ne soit pas en matière de justice) : ainsi pour les fêtes qui tombent le dimanche, on peut n'entendre qu'une seule messe. De même le sous-diacre qui a un bénéfice, satisfait à l'obligation de l'ordination et du bénéfice en ne récitant l'office qu'une seule fois (2); et celui qui viole les deux préceptes dans ce cas, ne commet qu'un seul péché. Mais il en est autrement si les préceptes ont divers motifs; ainsi celui qui doit jeûner par suite de vœu ou par suite de pénitence imposée après la confession, ne satisfait pas au jeûne de la vigile (3), à moins cependant que la pénitence ne soit imposée pour un mois dans lequel tombe la vigile (4).

XXXVI. 5° Remarquons que celui qui transgresse par un seul acte plusieurs préceptes, faits par divers législateurs sur la même matière, ne commet qu'un seul péché, lorsque les législateurs ont eu le même motif; ainsi celui qui commettrait l'homicide prohibé par un évêque, même avec excommunication, commettrait un seul péché, parce que Dieu et l'évêque avaient eu le même motif de justice. De même, un prêtre bénéficiaire qui abandonne l'office (pourvu qu'il veuille restituer les fruits), commet un seul péché contre la religion; mais il en est autrement si

(1) Lib. III. n. 309. et lib. IV. n. 176. V. circa. in fin.
(2) Lib. I. n. 156. Cum salman. c. 2. n. 149.
(3) Lib. III. n. 166. ad. 2. Cum salm. de leg. c. 2. n. 151.
(4) Ibid.

les motifs sont différents. Ainsi celui qui transgresse le jeûne de la vigile lorsqu'il l'a aussi promis par vœu, commet deux péchés; celui qui tue un clerc, commet deux péchés, l'un contre la justice à cause du précepte divin, l'autre contre la religion à cause du précepte de l'Église qui défend d'offenser ses ministres pour le respect qui leur est dû (1). Et d'ailleurs, en règle générale, quand l'Église ordonne quelque chose, elle la met au nombre des vertus par les motifs de laquelle elle la commande (2).

TROISIÈME POINT.

De ceux qui peuvent faire les lois.

37. Quels sont ceux qui peuvent faire les lois civiles ou les lois ecclésiastiques?

38 et 39. Déclarations des saintes congrégations et de la rote romaine.

XXXVII. Les lois civiles ne peuvent être faites que par ceux qui ont le pouvoir suprême, comme sont les rois, les républiques et les autres princes qui ne reconnaissent pas de supérieurs. Les autres communautés sujettes ne peuvent faire que quelques statuts auxquels les citoyens sont astreints en raison du contrat; elles peuvent aussi faire quelques préceptes, mais seulement temporels et révocables par le prince. Ces lois civiles, comme nous l'avons déjà dit, obligent bien en conscience, ainsi que je l'ai prouvé dans mon traité de morale, quoiqu'elles n'aient pas été expressément corrigées sur le droit canonique, qui veut qu'elles soient observées. C. 1. *de nov. op. ecc.*

(1) Lib. I n. 167. et fusi. lib. V. n. 33.
(2) Lib. 6. n. 470. V. Tertia.

sup. de priv. Quant aux lois ecclésiastiques, elles peuvent être faites, 1° par le pape, dans tout l'univers, 2° par les conciles généraux, parce qu'ils sont rassemblés par l'ordre du pape, et confirmés par son autorité. (Dans mon traité de morale j'ai mis une longue dissertation dans laquelle j'ai tâché de démontrer que les décisions prises *ex cathedrâ* par le pape étaient infaillibles, que son pouvoir est au-dessus de celui des conciles, que ceux-ci tirent leur fermeté et leur infaillibilité de son approbation. Voy. lib. 1. n. 110. Suarez, Bannez et Bellarmin prétendent que l'opinion, que les définitions du pape sont infaillibles, s'approche de la foi, d'où Bellarmin conclut que la contraire, par conséquent, s'approche de l'hérésie.) 3° Les lois peuvent être faites par les conciles nationaux ou provinciaux, c'est-à-dire composés des évêques et de leur archevêque, ou par les synodes composés des évêques et de leurs curés; 4° elles peuvent encore être faites par les évêques relativement à leur diocèse, cap. 2, *de major.* etc., et cap. 2, *de constit., in.* 6, mais lorsqu'ils sont aidés des conseils des prêtres de leur diocèse, comme il résulte du chap. *Quanto, de iis quæ fiunt à prælatis.* De qui les évêques tiennent-ils immédiatement la faculté de faire des lois? les uns disent que c'est du pape; les autres de Dieu, mais subordonnée au pape. Un grand nombre d'auteurs, tels que Soto, Panorme, Abul., Sanchez, Ponce, Cabassut, Covarurr., Hurtado, Perez, Henriquez, prétendent que l'évêque a autant de pouvoir dans son diocèse que le pape dans toute l'Eglise, pourvu que ce ne soit pas un cas regardant spécialement l'Église universelle, telles que les décisions qui concernent la foi, ou les choses de grande importance, comme les empêchements, diri-

ments de mariage, ou autres choses semblables (1). On pourra voir ce qui sera dit à ce sujet au Point VI, s. 1. n. 58. Les chapitres des cathédrales ne peuvent pas faire de lois (excepté envers leur chapitre), du vivant de l'évêque, mais ils le peuvent quand le siége est vacant (2).

XXXVIII. Il se présente ici un doute de la part des docteurs; ils demandent si les lettres pontificales, les réponses ou les déclarations non insérées *in corpore juris*, ont force d'obligation. Nous répondrons que oui, parce que toujours elles sont authentiques, comme le déclare le pape Nicolas Ier en parlant à ce sujet dans le canon *Si Romanorum* 1. *Dist.* 19; pourvu qu'elles soient suffisamment promulguées, comme l'écrit Bonac. (3), en disant : « Que l'interprétation de la loi légitimement faite, n'a pas force de loi si elle n'est pas promulguée, parce que la promulgation est l'essence de la loi. » Et il cite à ce sujet Salas et d'autres docteurs, et il ajoute : « Ex quo licet inferre, » epistolas pontificias non habere vim legis, nisi pu- » blicentur eo modo, quo publicari solent leges. » Castropalao parlait de même (4) : « Debet autem hæc » declaratio (pontificia) publicari ea solemnitate, qua » leges, alias non erit authentica, quæ legis obligatio- » nem non habebit, sed solum erit declaratio doctri- » nalis. » Suarez l'enseigne aussi dans son célèbre *Traité des lois*, où, en parlant des épîtres pontificales, il dit : « Ordinariæ epistolæ, sive responsa pontificia » sunt potius, non constitutiva, sed declarativa, et ha- » bent vim legis obligantis ad illam interpretationem

(1) Lib. VI. n. 580. V. Sed.
(2) Lib. I. n. 10. cir. fin
(3) Tom. II. de leg. Disp. I. q. 1. 4. n. 11. 12.
(4) Castrop. tr. 5. de leg. 4. p. 5. §. 1. n. 2.

» tenendum, vel ad servandum antiquum jus secun-
» dum illam interpretationem. » Ensuite en parlant des interprétations authentiques, qui sont la même chose que les déclarations que font les législateurs à l'égard de leurs propres lois ou de celles de leurs prédécesseurs (1), il dit encore : « Ut authentica sit in-
» terpretatio, oportet, ut habeat legis conditiones, ut
» sit justa, sufficienter (notez) promulgata, etc. Unde
» consequenter fit, ut hæc lex interpretativa alterius
» exposita sit dubiis, et obscuritatibus, ac subinde ut
» etiam propter illam aliæ interpretationes necessariæ
» sint. » Ainsi ces déclarations ou ces interprétations authentiques des pontifes, quoiqu'elles ne soient pas de nouvelles lois, néanmoins pour obliger ont besoin de promulgation comme toutes lois nouvelles ; et par là elles rendront certaines des obligations qui en premier lieu étaient douteuses. C'est encore ce qui est exprimé positivement dans le canon que nous avons cité *Si Romanorum*, dans lequel Nicolas reproduit et confirme le décret du pape saint Léon qui disait : « Ne quid vero sit, ut quid a nobis prætermissum
» forte credatur, omnia decretalia constituta tam
» beatæ recordationis Innocentii, quam omnium de-
» cessorum nostrorum, quæ de ecclesiasticis ordini-
» bus, et canonum (notez) promulgata sunt disciplinis,
» ita a vestra dilectione custodiri mandamus. » Et néanmoins à cet égard, Roncaglia (2) fait remarquer avec raison, en parlant de toutes les constitutions pontificales, qu'elles entraînent force de loi non seulement lorsqu'elles ont été solennellement promulguées ; mais encore à l'égard de celles qui, par l'usage et le

(1) Suarez de leg. l. VI. c. 1. n. 3.
(2) De leg. q 1, c, 2. q. 7. Resp. II. v. Quand. de cretum.

sentiment de l'Église universelle, sont regardées, depuis plusieurs siècles, comme suffisamment promulguées et authentiques.

XXXIX. On demande 2° si les déclarations des sacrées congrégations ont force de loi : sans aucun doute elles obligent comme loi dans les cas particuliers pour qui elles sont faites. Quant à quelques autres cas semblables, beaucoup de docteurs l'affirment encore probablement, pourvu qu'elles soient revêtues du cachet et de la signature du cardinal-préfet, et qu'elles aient été faites *consulto pontifice*, comme le prescrit Sixte V dans sa bulle 74 à l'égard de la sacrée congrégation du concile. Beaucoup d'autres docteurs néanmoins disent avec autant de probabilité que de telles décisions, bien qu'elles soient d'un grand poids, toutefois ne peuvent pas obliger universellement à moins qu'elles ne soient promulguées dans toute l'Église, de manière que le pape déclare qu'il veut qu'elles soient observées par tous les fidèles. C'est le sentiment de Sanchez, Tournely, Bonaci, Vasquez, Cardenas, Terrillo, Vega, Villalob., Tapia, Lezana, les théologiens de Salamanque et Mazzotta ; la raison en est que ces décisions (comme je l'ai dit au premier doute émis et comme je le dirai encore en parlant de l'interprétation aux n°s 73 et 74), étant toujours faites par d'autres que le législateur lui-même, sont de nouvelles lois, ou au moins sont telles qu'elles ont besoin d'une nouvelle promulgation, suivant ce que nous avons vu au n° 5, et cette promulgation n'a pas lieu dans les décisions des sacrées congrégations (1). Laymann dit au moins que dans le doute si ces décisions non promulguées ont ou n'ont pas force de

(1) Lib. I. n. 106. v Secunda.

loi, elles n'obligent pas. « Præsumendum non est » habere vim legis, præsertim cum authentice non » promulgatur (1). » Au reste, ce qui a été dit avec Roncaglia dans le premier doute sur les constitutions pontificales, peut encore s'appliquer aux décisions émanées de la sacrée congrégation du concile, c'est-à-dire que ces décisions consacrées par un usage de plusieurs années ou promulguées universellement par le moyen des auteurs dans toute l'Église, elles obligent tout le monde à leur observation.

XL. Les décisions de la Rote romaine ont tout au moins force de lois universelles; quant à l'obligation que peuvent imposer les règles de la chancellerie, Lessius, Valérius, Diana, le nient par la raison qu'elles ne sont pas promulguées; aussi disent-ils qu'elles n'ont de force que pour la direction de la cour de Rome. Mais Lacroix (1), Gomez, Azor et autres, prennent l'affirmative à cause de la pratique qui assure qu'elles sont observées au moins dans le cas où ces règles ont une matière générale et qui n'est pas restreinte seulement à la cour de Rome.

QUATRIÈME POINT.

De ceux qui sont obligés à la loi.

41. Qui sont ceux qui sont tenus à la loi.
42. Si les enfants,
43. Les législateurs,
44 et 45. Les voyageurs y sont obligés.
46. Si le voyageur ne fait qu'un court séjour.
47. Si l'évêque peut dispenser le voyageur des vœux et du jeûne.

(1) Lay. de leg. 6. 7. § 7. cum Sanch. et Rodrig.
(2) Lacroix. lib. I. n. 575.

XLI. Il faut d'abord remarquer que les uns ne sont pas tenus à la loi humaine de laquelle seulement nous parlons; tels sont les infidèles, les enfants et les insensés. D'autres sont dispensés de la loi, tels que les hommes ivres, les dormants et les ignorants. Ainsi il n'est pas permis d'engager les seconds à transgresser la loi; c'est le contraire pour les premiers. Mais s'il s'agit de la loi naturelle, c'est toujours un péché d'engager qui que ce soit à la violer (1).

XLII. Saint Antonin, Soto et d'autres docteurs prétendent que les enfants ne sont pas obligés d'observer les lois ecclésiastiques dès qu'ils ont l'âge de raison, mais seulement à l'âge de dix ans. Mais communément d'autres docteurs repoussent avec raison cette opinion. Ainsi, si, ce qui est rare, un enfant, avant l'âge de sept ans, avait certainement un parfait discernement, plusieurs pensent probablement qu'il est encore obligé, bien que je ne regarde pas comme improbable l'opinion contraire par laquelle saint Thomas a dit : « Que les lois ne concernent pas les cas rares, mais ordinaires (2). » « Legislator attendit ad » id quod in pluribus accidit. » Quant au précepte de la confession annuelle, il est certain qu'un tel enfant y est obligé expressément s'il a péché mortellement puisque le texte du chap. *Omnis de pœnit. et rem.* astreint positivement ceux qui ont atteint l'âge de discrétion. Dans le doute si un enfant possède ou non l'usage parfait de la raison, avant la septième année, on doit présumer que non; mais après on doit présumer que oui (3).

XLIII. Les législateurs sont aussi tenus à l'obser-

(1) Lib. I. n. 158.
(2) 2. 2. q. 147. a. 4.
(3) Lib. III. n. 270 et 1012.

vation de leurs lois, au moins sous peine de faute légère, à raison de l'exemple qu'ils doivent donner à leurs subordonnés; et ils y sont tenus sous peine de faute grave, lorsqu'il s'agit de taxation de prix ou de la validité de contrats (1).

XLIV. Quant aux voyageurs, on doit examiner plusieurs cas : 1° le voyageur est obligé à l'observation des lois communes à tous les lieux, pourvu que le pays soit catholique et qu'il n'y rencontre pas des coutumes opposées (2); mais il n'est pas obligé aux lois locales de sa patrie, tant qu'il est absent, pourvu qu'il ne soit pas parti dans le but de se dispenser de la loi; il en serait de même s'il allait dans une localité dispensée, bien que du même diocèse; et c'est par cette raison que probablement les couvents et les églises des réguliers sont exempts de la juridiction des évêques suivant Sair., Avila, Enriquez et les théologiens de Salamanque; Diana, puisque le concile de Trente : *Ses.* 14. *cap.* 5. *de reform. in fin.*, proclame que les personnes comme les possessions des réguliers sont exemptes (3).

XLV. 2° Le voyageur est tenu à l'observation des lois du lieu dans lequel il se trouve, quand bien même il n'y aurait contracté qu'un quasi-domicile, suivant l'opinion commune, malgré le dire des docteurs qui demandent le véritable domicile. On doit remarquer que le véritable domicile se contracte par celui qui a l'intention de rester perpétuellement dans un lieu; et l'on peut présumer cette intention, lorsqu'il y transporte la plus grande partie de ses

(1) Lib. I. n. 154.
(2) N. 161.
(3) Lib. I. n. 156. v. Notandum 2.

biens, ou bien lorsqu'il y construit ou achète une maison, ou bien lorsqu'il manifeste expressément cette intention, ou bien, enfin, lorsqu'il y a passé dix années sans avoir jamais eu l'intention d'en partir. Le quasi-domicile est aussi contracté par celui qui habite un lieu pendant la plus grande partie ou une partie notable de l'année.

XLVI. On demande, 1° si les lois d'un pays obligent le voyageur qui n'y fait qu'un court séjour. La première opinion, qui est celle de Ponce, de Suarez, Soto, Tapia, Covaruv., est pour l'affirmative; Sanchez et les théologiens de Salamanque la regardent aussi comme probable, parce que (suivant ce qu'ils disent) il est convenable, pour la paix publique et pour éviter le scandale, que tous observent les lois des lieux dans lesquels ils se trouvent. Mais pour contracter l'obligation d'observer les lois locales, beaucoup de docteurs disent qu'un simple passage par un lieu ne suffit pas, mais qu'il faut y avoir fait quelque séjour; les uns en taxent la durée à un jour entier, les autres à la plus grande partie d'un jour. Mais à mon avis le père Suarez parle avec plus de raison lorsqu'il distingue : si le voyageur arrive à un certain lieu comme terme de sa route, alors il est tenu à l'observance de toutes les lois de ce lieu; s'il y est seulement de passage, il n'est pas obligé aux préceptes positifs, tels que le jeûne et l'audition de la messe; parce que le précepte positif oblige seulement ceux qui ont domicile dans ce lieu et non ceux qui ne font qu'y passer; mais il est obligé aux préceptes négatifs qui obligent pour toujours, lorsqu'il passe une journée entière dans la localité. Cette première opinion est suffisamment probable; mais on admet plus communément, et cela est plus probable, que le voyageur

n'est pas tenu à l'observation des lois du lieu lorsqu'il n'y a pas élu domicile, en y demeurant (comme nous l'avons déjà dit) pendant la plus grande ou du moins pendant une notable partie de l'année; parce que la loi n'oblige que les sujets, et l'on ne peut réputer tels ceux qui ne passent qu'un temps très limité dans une localité, pourvu toutefois (et c'est là l'exception) qu'il ne s'agisse pas du droit commun ou de la solennité des contrats (1).

XLVII. On demande, 2° si l'évêque peut dispenser les voyageurs des vœux, serments, jeûnes, et leur donner la faculté de voyager les jours de fête. La première opinion est pour l'affirmative avec Ponce, Tanner, de Januariis (Castropalao la regarde comme probable), par la raison déjà citée, que le voyageur, par un séjour même court dans un pays (pourvu que ce soit le terme de son voyage), devient par là même sujet de l'évêque du lieu; et si cette raison est probable, comme nous l'avons dit dans le premier, cette première opinion est aussi probable. Mais suivant ce qui a été dit, plus communément et avec plus de probabilité on admet l'opinion, qui ne permet pas à l'évêque d'accorder de dispense lorsque le voyageur n'a pas contracté une espèce de quasi-domicile (2).

CINQUIÈME POINT.

Quels motifs peuvent excuser la transgression des préceptes.

48. L'ignorance.
49. La crainte.
50. L'impuissance.

(1) Lib. I. n. 156. Dub. 2.
(2) Lib. I. n. 158.

XLVIII. En premier lieu, l'ignorance est un motif d'excuse, lorsqu'elle est invincible, même à l'égard des préceptes naturels : mais cela n'a lieu que pour les seules conclusions médiates, comme nous l'avons expliqué plus haut en traitant de la conscience au chap. 1. *Num.* 5; car autrement, lorsque l'ignorance est vincible, c'est-à-dire quand la personne doit et peut savoir la vérité, et qu'en outre elle connaît l'obligation de vaincre les doutes et qu'elle néglige de s'éclairer. C'est ce qu'enseignent communément saint Antonin, Suarez, Silvius, Gerson, Navarre, Sanchez, Castropalao et d'autres, d'après saint Thomas. *De verit.* 9. 12, art. 4, ad. 10 (1).

XLIX. En second lieu, la crainte est un motif d'excuse; mais en cela il faut distinguer les préceptes positifs d'avec les préceptes naturels. A l'égard des préceptes positifs, même divins, on peut avoir un motif d'excuse dans la crainte d'un grand mal, si l'observation du précepte n'est pas nécessaire pour éviter le scandale commun, ou conserver le respect envers l'Eglise; comme si quelqu'un était forcé de violer la loi du jeûne, par mépris pour la religion catholique; car alors nous sommes obligés à l'observation du précepte, même au péril de notre vie; à l'égard des préceptes naturels, lorsqu'ils sont *affirmatifs*, nous ne sommes pas toujours tenus de les observer; ainsi, lorsqu'il y a danger de la vie, on n'est pas obligé de rendre un dépôt, d'accomplir un vœu, etc. Mais à l'égard des préceptes *négatifs*, comme la défense de commettre la fornication ou de blasphémer, la crainte ne saurait être un motif d'excuse. Et si la crainte peut quelquefois être un motif d'excuse pour

(1) Lib. I. n. 7. ad. 11. et n. 161.

quelque précepte négatif, comme de ne pas tuer, de ne pas voler, etc. (il est cependant permis de tuer l'injuste agresseur pour défendre sa vie et de prendre l'habit d'autrui, s'il n'est pas d'autre moyen d'éviter une grande infamie), alors nous disons que dans un cas semblable le précepte n'a plus de force. L'on peut dire la même chose des préceptes affirmatifs sans faire la distinction assignée par quelques docteurs, c'est-à-dire que les préceptes naturels et affirmatifs obligent *toujours*, mais non pour toujours, *semper sed non ad semper*, tandis que les *négatifs* obligent toujours et pour toujours, *semper et ad semper* (1).

L. En troisième lieu, l'impuissance peut être un motif d'excuse. Si l'on ne peut pas observer le précepte dans son entier, on doit observer la partie du précepte qu'on est dans la possibilité d'accomplir; cela est généralement admis, si le précepte peut aisément se diviser, de manière que dans une partie on sauve la fin du précepte; alors bien que l'on ne puisse observer le précepte en son entier, on doit accomplir celle qu'on peut; ainsi, si l'on ne peut réciter l'office tout entier, on doit réciter la partie que l'on peut : l'opinion contraire a été condamnée dans la proposition 54 par Innocent XI. De même si pendant le carême vous aviez la permission de manger de la viande, vous êtes tenus néanmoins de ne faire qu'un seul repas, comme le déclare Benoît XIV, dans sa bulle *Non ambigimus* (2). Il en serait autrement si dans une partie l'essence du précepte perdrait sa force; ainsi si vous deviez par suite d'un vœu

(1) Lib. I. n. 175.
(2) N. 1015.

aller à Rome, et que vous ne puissiez pas vous y rendre, vous n'êtes pas tenus de faire une partie du voyage (1). La loi a aussi des motifs d'excuse, dans la dispense, l'interprétation et les coutumes contraires; mais nous parlerons de ces différents motifs en particulier dans le point suivant.

SIXIÈME POINT.

De la dispense.

51. Si pour dispenser il est toujours besoin que la cause soit juste.

52. Si la dispense est obreptice.

53. Si elle peut être demandée par un tiers.

54. De la dispense tacite.

55. Des motifs de dispense.

56. Si dans le doute il est besoin de dispense.

57. Si un supérieur est tenu de dispenser.

58. De la dispense accordée avec bonne ou mauvaise foi, mais sans motifs.

59. De la dispense accordée par crainte.

LI. Toute dispense accordée par le législateur, ou celui qui jouit de la même autorité que lui, excuse de l'observation de la loi, pourvu que les motifs soient légitimes, autrement il y a péché de la part du dispensateur; mais ce péché n'est que véniel, quand la dispense vient d'un chef supérieur, comme l'admettent avec probabilité Sanchez, Castropalao, Laymann, les théolog. de Salam., Ponce, etc. Dans le doute si les motifs sont légitimes ou non, on ne pèche pas, comme l'admettent encore Sanchez, les

(1) N. 177.

théolog. de Salam., avec Grenade et Diana, ainsi que Bonacina. Si donc la dispense provient d'un chef supérieur, sans cause légitime, il est probable qu'il ne pèche pas en l'accordant; c'est toujours la doctrine de Suarez, Ponce, Castrop., etc. (1).

LII. Il faut remarquer, en premier lieu, que quand la supplique de la dispense est *obreptice* ou *subreptice*, c'est-à dire quand le demandeur expose une fausseté, ou cache la vérité, la dispense est nulle, alors qu'on tait ce qui, suivant le style de la cour romaine (stylo curiæ romanæ), devait être ou motif exprimé, ou quand la cause finale que l'on expose (non impulsive) est fausse. Dans le doute si la cause, faussement alléguée, est finale ou impulsive, Sanchez, Ponce, Castrop., etc., prétendent que la dispense doit être regardée comme valide, puisque, dans le cas de doute, les lois favorisent la validité de l'acte. (L., quoties. ff. De rebus. dubi.) Les docteurs déjà cités disent la même chose, lorsqu'on a exposé plusieurs motifs dont les uns sont vrais et les autres faux. Mais ces derniers ont suffi seuls pour la dispense (2).

LIII. En second lieu, la dispense peut être obtenue par un tiers, quand bien même celui qui en reçoit l'application en ignorerait la cause, ou qu'on aurait fait la demande malgré lui. Il faut remarquer cependant, que dans tout ce qui concerne le sacrement de pénitence, la dispense doit être demandée par le pénitent, ou par le confesseur, ou au moins par un proche parent qui ne dépasse pas le quatrième degré. (Cap. de motu, de præbend., in. 6.)

(1) Lib. I. n. 178.
(2) Lib. I. n. 185. v. Quæritur.

Dans tous les cas, la dispense doit être acceptée par le principal intéressé, afin qu'elle puisse sortir son effet.

LIV. Il faut remarquer, en troisième lieu, que l'on peut se servir de la dispense tacite, pourvu que l'on ait des motifs pour présumer l'assentiment du supérieur. Ainsi, quand un supérieur voit transgresser la loi et qu'il garde le silence, quoiqu'il ait des moyens faciles pour réprimer cet abus, on peut présumer avec certitude qu'il accorde la dispense; c'est la doctrine de Suarez, Sanchez, Castropal., les théolog. de Salam. (1). Ceci ne peut s'appliquer qu'au *présent* (*de præsenti*), parce que, suivant les docteurs, on peut bien admettre la licence, mais non la dispense pour l'*avenir* (*de futuro*). Nonobstant cela, Elbel, qui cite Suarez, Silvestre, Filliucius, dit que rien ne s'oppose à ce que dans le cas de nécessité urgente, lorsqu'on ne peut recourir à un supérieur, on ne puisse alors légitimement agir avec la dispense présumée *de futuro* (2).

LV. En quatrième lieu, il est des cas dans lesquels on peut transgresser le précepte, lorsque la dispense n'est pas absolument nécessaire, et que les motifs sont probablement légitimes. Dans d'autres cas, les motifs sont insuffisants pour légitimer la dispense; mais néanmoins elle est nécessaire. Ces causes sont ou la dignité du postulant, ou du supérieur que l'on regarde comme bon, l'utilité commune ou privée, ou choses semblables.

LVI. En cinquième lieu, quand il y a doute positif ou négatif sur la nécessité de la dispense, le de-

(1) N. 187.
(2) Elbel. de test. pres. n. 414.

mandeur peut se servir de sa liberté. Mais, dans tous les cas, il vaudrait mieux consulter un prélat, afin d'éclaircir ses doutes ou recevoir la dispense; car il est admis que, dans les cas douteux, un prélat, même subalterne, peut accorder la dispense sans en avoir reçu la faculté spéciale de son supérieur, comme l'enseignent Laymann, Sa, Diana et les théolog. de Salam. (1). Il faut excepter cependant de cette latitude les dispenses concernant les empêchements de mariage; parce que dans ces dispenses on traite de la valeur non seulement du contrat, mais aussi du sacrement, c'est pourquoi on ne peut pas opérer avec le doute; il est même illicite d'opérer dans un tel cas avec une opinion probable quant au fait (si l'on peut admettre l'existence d'une opinion probable quant au fait), puisque, dans les doutes de fait, on ne présume pas que l'Église dispense dans de tels empêchements, comme on le présume relativement aux opinions probables du droit (*de jure*); d'ailleurs, ce serait exposer les époux à contracter le mariage sans la grâce du sacrement, grâce à laquelle ils ne peuvent point renoncer. Ainsi dans les cas douteux on doit recourir à l'évêque qui a la faculté d'accorder, de dispenser dans les empêchements douteux, comme le disent communément Merbes, Cabassut, Tournely, Sa, Pichlèr, Castropal., Salmanti, Roncaglia, Holzmann, etc. (2).

LVII. On demande 1° si, dans le cas où la cause est juste, le supérieur est obligé d'accorder la dispense: on doit distinguer, si la cause est telle qu'elle rende la dispense simple, facultative. Dans ce cas, il n'y

(1) N. 150.
(2) Lib. VI. n. 902. qu. 1 et 11.

pas obligé ; mais si son obtention peut procurer quelque grande utilité, soit commune, soit particulière, ou faire éviter quelque dommage, alors il y a obligation, suivant Coninchius, Sanchez, Salmant., etc., avec saint Thomas (1). Mais quand le supérieur refuse la dispense, même injustement, le solliciteur reste néanmoins lié par la loi, pourvu que la cause ne fût point telle qu'elle l'exemptât de la loi, comme serait la nécessité de contracter un mariage sans publications et que l'évêque refuserait injustement la dispense : c'est la doctrine de Soto, Sanchez, Coninchius, Salma., Castr., et autres (2).

LVIII. On demande 2° si la dispense est valide, lorsque le supérieur l'accorde de mauvaise foi, sachant que les motifs n'existent pas, mais néanmoins que la chose est juste ; à cela nous répondrons, que si c'est le législateur qui dispense, alors la dispense est valide. Il est douteux qu'elle le soit, quand la dispense est accordée par un prélat subalterne. Quelques docteurs disent qu'elle n'est pas valide, parce que l'inférieur n'a reçu le pouvoir de dispenser qu'avec des motifs; d'autres, et avec plus de probabilité, admettent le contraire, parce que la validité de la dispense ne dépend pas de la connaissance de la cause, mais de son existence; ainsi, par exemple, l'élection de celui qui est capable d'obtenir un bénéfice serait valide quand bien même l'électeur le serait par lui-même incapable. « Cap. nihil, de electi (3). » Autrement il faudrait dire, avec Ponce, Suarez, Laymann, Salas, Soto et Navarre, contre

(1) 1. 2. q. 97. a 4.
(2) Lib. I. n. 179.
3, N. 181.

Sanchez, Busemba., Salmanticen., etc., que la dispense a été accordée de bonne foi, mais sans motifs légitimes; parce que, sans cette connaissance, l'inférieur ne peut dispenser de la loi de son supérieur. Cela s'entend aussi des cas où l'on reconnaît que les motifs ne sont pas suffisants; au reste, dans le doute la possession remplace la validité de la dispense, suivant la doctrine des auteurs que nous avons cités à l'appui de notre opinion (1).

LIX. On demande 3° si la dispense accordée par crainte peut être valide : on répond que toutes les fois que les motifs de dispense sont légitimes et que l'on a la certitude (le doute ne saurait être admis dans ce cas), que le supérieur n'a pas l'intention de dispenser, alors la dispense est valide; parce que la crainte n'exclut pas la volonté. De même, il est permis d'obtenir telle ou telle dispense par la voie de la crainte, si on a le droit de se servir de cette crainte, comme, par exemple, quand on menace de recourir au supérieur lorsque le subalterne refuse la dispense (2).

§ I. *De ceux qui ont la faculté de dispenser.*

60 et 61. De la puissance ordinaire, d'après laquelle le pape peut dispenser.

62 et 63. Ainsi que les évêques.

64. Les curés.

65. Les prélats réguliers.

66. Du pouvoir délégué que quelqu'un possède de l'ordinaire; cas de mort du délégué.

(1) Lib. I. n. 182. et Fus. lib. III. n. 251.
(2) Lib. I. n. 184.

67. Clauses, *Donec dispensetur.*
68. Subdélégation.
69. De la dispense par *elle-même.*

LX. On doit ici distinguer la faculté ordinaire de la *faculté déléguée.* Par son pouvoir *ordinaire* le pape peut dispenser à l'égard de toutes les lois canoniques, même faites par les apôtres, en leur qualité de prélats particuliers de l'Eglise, comme sont les lois concernant le jeûne du carême, l'observation du dimanche; la prohibition d'ordonner un bigame, suivant la doctrine de saint Thomas (1), qui enseigne que le pape peut dispenser dans toutes les causes qui concernent la « détermination du culte divin, » « Ad determinationem divini cultus, » mais non à l'égard des lois transmises par Jésus-Christ; comme sont les lois concernant la matière et la forme des sacrements, et l'oblation de la messe (2).

LXI. On demande si le pape peut dispenser de quelques préceptes divins? Nous répondrons que dans les choses pour lesquelles le droit divin naît de la volonté humaine, comme sont les vœux, les serments, il est certain d'après tous que le pape peut accorder la dispense (pourvu toutefois que les motifs soient légitimes), parce qu'alors en agissant ainsi le pape ne viole pas le droit divin, mais détruit seulement la base de l'obligation, ou plutôt, comme dit saint Thomas : « Détermine ce qui est agréable à Dieu, » « Determinat quid sit Deo acceptum. » Mais on doute s'il peut dispenser relativement aux choses qui dépendent absolument de la volonté divine. Trois

(1) Quod. lib. 4. art. 13.
(2) Lib. I. n. 188. Cum. Salm. et aliis communi.

opinions l'exigent à cet égard. La première, qui est de Labbé et d'un petit nombre d'autres docteurs, l'affirme universellement; mais cette opinion est généralement repoussée. La seconde, qui est de Navarre, Canus, Sanchez, etc., l'accorde seulement dans quelques cas particuliers, comme à l'égard du mariage ratifié, de la résidence des évêques, de la faculté de donner aux prêtres la puissance d'administrer les ordres ou la confirmation, ou pour d'autres choses semblables; parce que, dans ces cas particuliers, il peut être tel ou tel motif qui autorise la violation du précepte; mais tous nient cette faculté pour les cas où la violation entraînerait scandale, comme à l'égard du précepte qui défend la fornication, de celui qui prescrit de conserver la matière et la forme des sacrements (tout au moins quant à la substance). La troisième opinion admise communément et comme probable, par Suarez, Silvestre, Covarruvias, d'après saint Thomas (1), nie cette faculté dans tous les cas; parce que l'inférieur ne peut rien sur les lois de son supérieur. Néanmoins, Soto, Suarez, Navarre, Coninch., Valentin, Durand, admettent avec probabilité que le pape, dans quelques cas particuliers, peut non pas précisément dispenser, mais déclarer que la loi divine ne lie pas à cet égard; car le pape a tel pouvoir qui est nécessaire pour la bonne administration de l'Eglise, si l'on a égard à tant de circonstances différentes qui peuvent se présenter (2).

LXII. Les évêques d'après leur autorité ordinaire peuvent aussi accorder la dispense pour tous les dé-

(1) 2. 2. q. 97. art. 4.

(2) Lib. VI. de mat. n. 1110. n. 32 et Sanch. de matrim.

ets episcopaux et synodaux de leur diocèse. La ème faculté est accordée au vicaire capitulaire and le siége est vacant (*sede vacante*), mais elle l'est pas au vicaire de l'évêque présent, comme le tendent Salmantic, Sanchez (1) et beaucoup d'au- docteurs, parce qu'une commission générale ne comporte pas avec elle la faculté de dispenser s'il y a pas eu de délégation spéciale. Les évêques peu- nt encore dispenser dans leur diocèse à l'égard des statuts provenant des conciles provinciaux non réservés (2). De plus, quant aux lois pontificales communes, comme sont les irrégularités, les empêchements de mariage, les vœux réservés et autres cas semblables, ils peuvent dispenser si le péril est imminent et qu'il ne soit pas facile de recourir au pape, comme nous le verrons dans le chapitre 20 sur les priviléges, ils peuvent aussi dispenser des lois papales qui ont été faites spécialement pour leur diocèse (3). Ils ont encore la même faculté pour les cas dans lesquels on doute justement s'il est nécessaire de dispenser ou non (4). Il en est de même pour les cas qui se présentent communément comme les vœux, pourvu qu'ils ne soient pas réservés, les jeûnes, l'observation des fêtes, l'abstinence de la chair, et autres choses semblables. A l'égard de toutes ces choses, ils peuvent déléguer la faculté de dispenser à leurs subordonnés parce que cette faculté leur appartient, *de jure ordinario*, et est perpétuellement annexée à leur dignité (5).

(1) Salm. de leg. c. 5. lib. 2. d. 40. n. 12.
(2) Lib. I. n. 190.
(3 Lib. I. n. 190. v. It in legib.
(4) N. 192. et lib. VI. n. 902. v. Cæterum.
(5) Lib. I. n. 190. v. Possunt. et v. et in his.

LXIII. Les évêques ont encore la faculté de dispenser de tous les statuts canoniques, qui renferment la clause *Donec dispensetur*, parce que cette clause leur donne cette faculté (1). Les évêques peuvent-ils dispenser de toutes les lois canoniques dans lesquelles cette clause n'est pas expressément réservée? Quelques docteurs l'admettent, comme Soto, saint Antonin, Covarru., Sporer et Elbel; et ils se fondent sur le texte du chapitre *Nuper, de sent. excomm.*, dans lequel le souverain pontife s'exprime ainsi: « Mais, parce que celui qui a fait le canon ne s'est pas réservé spécialement à lui-même le droit d'absoudre, par cela même il semble qu'il ait accordé aux autres la faculté de dispenser. La Glose ajoute: ceci est un argument d'après lequel les évêques peuvent dispenser, dans le cas où la dispense n'est pas expressément réservée. « Quia tamen conditor » canonis absolutionem sibi specialiter non re- » tinuit, eo ipso concessisse videtur facultatem aliis » relaxandi. » La Glose : « Est hic argumentum, epis- » copos posse dispensare, ubi specialiter dispensatio » non est inhibita. » Cette opinion me parut dans le temps avoir quelque probabilité; mais après avoir mûrement réfléchi, je pense qu'il faut admettre l'opinion contraire reçue généralement aujourd'hui, et que l'on retrouve dans Suarez, Bonac, Castrop., Salmant., Ponce, Salas (2), Silvius, Conti., Tournely, Antoine et Benoît XIV (3), et beaucoup d'autres avec

(1) Vid. Salm. de leg. c. 5. n. 87. Cum Suar. Cajet. Bona. Castropal.

(2) Suar. t. V. in 3. p. d. 7. sect. 4. Bonac. de leg. d. 1. q. 2. p. 1. n. 17. Castrop. de leg. tr. 3. d. 6. p. 4. n. 8. Salm. de cens. c. 5. n. 45 com. Pontio et Salas.

(3) De syn. lib. 7. c. 30.

saint Thomas qui enseigne : « In lege humana publica non potest dispensare, nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is qui ipse commiserit (1). » La raison en est que l'inférieur ne peut pas altérer les lois du supérieur comme on le voit dans la bulle de Clément II (*de elect.*), où il est dit : « La loi d'un supérieur ne peut pas être détruite par l'inférieur, » « Lex superioris per inferiorem tolli non potest. » Il ne faut pas cependant appliquer le texte tiré du chapitre (*Super*) à la première opinion, parce qu'il y a beaucoup de différence entre la faculté d'absoudre de la censure, et la faculté de dispenser des lois canoniques, comme le dit savamment Suarez. Il est vrai que les lois auxquelles s'appliquent les censures sont néanmoins des lois. Mais on admet communément, et il est certain d'après la coutume, que les censures non réservées, particulièrement les excommunications, peuvent être relevées par les évêques, les curés, ainsi que par les confesseurs autorisés, comme le prouve Suarez dans le lieu cité avec Soto, Navarre et autres. C'est ici qu'il faut faire valoir la raison apportée dans le texte, savoir que le législateur, en ne se réservant pas l'absolution de la censure, ne donne pas pour cela aux autres la faculté de la lever. Mais dans les dispenses des lois pontificales nous ne trouvons pas qu'il soit habituellement reçu que les évêques aient cette faculté, quoiqu'elles ne soient pas toujours expressément réservées au pape ; aussi doit-on admettre l'axiome général, qui découle de la nature même de la chose, que l'inférieur ne peut dispenser à l'égard des lois de son supérieur, comme d'ailleurs on le voit dans le cha-

(1) 1. 2. q. 97, a. 4. ad. 3.

pitre (*Dilectus, de temp. ordin.*), où il est dit que pour les lois qui concernent l'ordination, l'évêque ne peut dispenser, parce qu'il n'y est nullement autorisé : « Cum illi hujusmodi dispensatio a canone » minime sit permissa. » Telles sont les paroles du texte; remarquez que le texte ne dit pas *cum non sit prohibita*, mais *cum minime sit permissa :* ainsi, on ne veut pas dire qu'il a toujours été défendu aux évêques de dispenser de telles matières, mais seulement que la dispense ne leur a jamais été accordée; c'est de là que la Glose tire avec raison cet argument, que les évêques ne peuvent dispenser que dans les cas qui leur sont accordés par le droit. « Argumentum » quod episcopi dispensare non possunt, nisi in ca- » sibus sibi concessis a jure. » On ne pourrait objecter ici que les évêques reçoivent immédiatement leur juridiction de Dieu suivant l'opinion de Soto, Vasquez, Victoria, Tournely, Noël Alexandre et autres, et que par cela même ils peuvent accorder la dispense, surtout dans les cas où cette faculté n'est pas spécialement refusée; parce que nous pouvons répondre, que bien qu'une telle opinion puisse être probable, néanmoins on ne peut nier que la juridiction des évêques soit toujours subordonnée à celle du pape. En outre, nous opposerons à la première opinion que si les motifs présentés par ceux qui l'ont émise pouvaient être admis, alors non seulement les évêques, mais les curés eux-mêmes auraient la faculté de dispenser à l'égard des lois pontificales; car il est permis aux curés de lever les censures non réservées, comme le marquent les paroles suivantes du texte : « On peut obtenir le bénéfice de l'absolution de son évêque, ou de son propre prêtre; » « A suo episcopo, » vel a proprio sacerdote poterit absolutionis bene-

ficium obtinere. » Ainsi, quant à l'axiome admis par beaucoup de docteurs (comme nous l'avons déjà dit n. 55), « que l'évêque a dans son diocèse le même pouvoir que le pape dans toute l'Église, à moins que quelque cas ne soit spécialement réservé, « Quidquid potest papa in tota Ecclesia, potest episcopus in sua diœcesi, nisi specialiter id ei prohibeatur. » Le père Suarez dit qu'il ne doit pas l'admettre, ou seulement dans les cas qui concernent la direction des âmes, et qui sont moralement nécessaires; mais les dispenses des lois canoniques ne sont pas de cette nature. Cela n'empêche pas cependant, comme le dit Bonacina dans un endroit déjà cité, que les évêques ne puissent dispenser dans les cas qui se représentent souvent et qui ont spécialement besoin de dispense, ou, pour dire plus clairement, dans les cas de grave nécessité, de grande utilité; surtout quand on ne peut pas s'adresser facilement au siége apostolique, comme nous l'avons fait remarquer dans le numéro 57.

LXIV. Les curés de jure ordinario, et en raison de la coutume, peuvent dispenser leurs paroissiens, même en présence de leur évêque, dans de fréquentes nécessités; mais cela n'a lieu que pour les cas où l'usage peut consacrer la dispense, comme à l'égard du jeûne, ou de l'abstinence du travail dans les jours de fête; telle est la doctrine de Suarez, Silvestre, Sanchez, Salm., Viva, et autres communément (1).

LXV. Les prélats réguliers, par leur autorité ordinaire consacrée par le droit, peuvent aussi dis-

(1) Lib. I. n. 67. v. Item potest, et lib. III. n. 288. ac. n. 1052. ad. 3.

penser dans des cas particuliers, pourvu que cela ne leur soit pas expressément défendu relativement à quelques matières. De même, en s'appuyant sur les priviléges, les prélats inférieurs peuvent aussi dispenser dans tous les cas légers, ou qui regardent spécialement tel ou tel couvent, ou pour des cas qui se représentent fréquemment. C'est ce qu'admettent Peirino, Castropalao et d'autres (1).

LXVI. Quant à ce qui concerne le pouvoir délégué de dispenser, nous devons remarquer en premier lieu, que quiconque a le pouvoir ordinaire, peut le déléguer à un autre, suivant la doctrine de Suarez, Castro., Salm., Bazile (2). Par pouvoir ordinaire, nous entendons celui qui est annexé à l'office, comme nous le verrons au chapitre xx, n. 34, en parlant des priviléges : mais un tel pouvoir expire-t-il ou non par la mort de celui qui délègue? Nous répondrons qu'il n'a plus d'effet quand il a été transmis par mode de *commission* dans un cas particulier, ou quand la chose est encore entière: car alors la dispense doit être strictement interprétée, parce qu'en ce cas elle est regardée comme odieuse, cap. 1. § *de filiis presbyte.*, pourvu qu'elle n'ait pas été donnée du propre mouvement du supérieur, ou qu'elle ne soit pas inscrite *in corpore juris*, comme les Décrétales, ou enfin pourvu qu'elle n'ait pas été accordée pour le bien commun ou pour quelque communauté. Si la dispense est accordée par manière de *grâce*, alors elle ne cesse pas par la mort de celui qui délègue; on doit l'interpréter non strictement, mais favorablement (3). Ainsi

(1) Lib. I. n. 294.
(2) N. 190.
(3) Lib. I. n. 193 et 195.

dans le doute, si les motifs sont suffisants ou non pour la dispense, le délégué peut dispenser suivant Cajetan., Silvestre, Sanchez, Salman., Tapia, Grenade (1), parce que la *grâce* doit toujours s'interpréter largement.

LXVII. Nous devons remarquer, en second lieu, qu'à l'égard des lois qui renferment la clause *Donec dispensetur*, les prélats inférieurs peuvent toujours dispenser, quand bien même ils n'en auraient pas reçu expressément la faculté de leurs supérieurs. Goujet., Suar., Bonac., Salmant., Castro. (2).

LXVIII. Nous devons remarquer en troisième lieu que le délégué ne peut subdéléguer, s'il n'en a la faculté expresse, quand il est délégué par le prince ou par le pape, cap. fin. § 1. *de offic. et potest. deleg.*, ou quand il est délégué par le prélat ordinaire pour la généralité des causes, *ad universitatem causarum*, lib. 1. § An. ab. offi. quis et a quo (3).

LXIX. A ce sujet, ce que dit le chapitre XVI, n. 82, on doit remarquer en quatrième lieu, que celui qui a la faculté universelle de dispenser les autres, peut se dispenser lui-même ; c'est la doctrine commune à Cajetan, Laymann, Castropal., Salm., Bonaci., avec saint Thomas, 22. q. 185. art. 8. in fi.

§ II. *De combien de manières une dispense peut cesser.*

70 et 71. Cessation de la dispense. 1° Par la cessation de la cause.

72. 2° Par la révocation.

73. 3° Par la renonciation.

LXX. La dispense cesse de trois manières : 1° par

(1) N. 192.
(2) N. 150. v. Notandum. 11.
(3) Lib. I. n. 193.

la cessation de la cause; 2° par la révocation du dispensateur; 3° par la renonciation du dispensé.

LXXI. Et d'abord la dispense cesse par la cessation de la cause; cela s'entend néanmoins 1° quand la cause motivée ou finale cesse et cesse entièrement, car si la cause impulsive cesse seulement et ne cesse pas totalement, la dispense est encore en vigueur. 2° Cela a lieu pourvu que la dispense n'ait pas encore sorti son effet, ou qu'une commutation grave ne lui ait pas été adjointe : ainsi, dans le doute, si la cause impulsive a cessé oui ou non, la dispense est encore valide, puisqu'elle a la possession (1). 3° Cela s'entend encore si la dispense a été accordée sous la condition, au moins tacite, *tant que la cause dure;* comme aussi on présume qu'elle a été donnée quand on ne juge pas que la cause soit perpétuelle, parce que si la dispense a été accordée absolument, comme on peut présumer qu'elle l'est quand on l'accorde pour un motif estimé perpétuel (tels que l'honnêteté des mœurs, les épargnes des ministres, la pauvreté des parents, et autres choses semblables), alors il est probable que la cessation de la cause finale n'entraîne pas celle de la dispense, parce que dès qu'une fois l'obligation de la loi est levée par une dispense, cette obligation ne revient pas à moins qu'elle ne soit imposée de nouveau par le supérieur. Ainsi pensent Suarez, Ponce, Castrop., Salman., Laymann, pour; contre, Bonacina, Trullench (2). Et quand la dispense est accordée absolument, elle ne peut cesser parce qu'on en a fait usage une fois : ainsi celui qui a obtenu la dispense du vœu de chasteté pour se

(1) Lib. I. n. 195. v. Quar. et n. 196.
(2) Ibid.

arier, peut contracter un autre mariage après la ort de son épouse, pourvu que la dispense ne porte pressément qu'elle n'est accordée que pour un ul cas (1).

LXXII. 2° La dispense cesse par la révocation du dispensateur, qui commettrait une faute en ne la révocant pas lorsque la cause finale a cessé totalement. Au contraire, il pêcherait, mais véniellement, s'il faisait cette révocation sans motif; mais cela n'empêcherait pas la validité de la révocation (2). On demande si la dispense cesse par la mort du dispensateur; nous répondrons à cela : Si la dispense est accordée d'une manière absolue, ou jusqu'à révocation, *donec revocetur*, ou soumise au jugement du siége apostolique ou de l'évêque, *ad arbitrium sedis apostolicæ vel episcopi*, alors il n'y a pas cessation. Elle cesse au contraire si la dispense a été accordée avec la clause *Donec nobis placuerit* ou *Ad arbitrium nostrum*, à moins cependant que son effet n'ait déjà eu lieu (3).

LXXIII. 3° La dispense cesse par la renonciation du dispensé, pourvu qu'elle soit acceptée par le supérieur; autrement le dispensé peut toujours en jouir, comme il le peut, encore qu'il n'en eût jamais fait usage auparavant (4).

SEPTIÈME POINT.

De la cessation de l'interprétation, (epicheia) et de l'explication de la loi.

74. Si la fin de la loi cesse.

75. Des livres prohibés.

(1) N. 196.
(2) Lib. I. n, 197.
(3) Ibid. v. notandum.
(4) N. 198.

76. Des lois municipales.

77. De l'interprétation.

78 et 79. Si les déclarations ont besoin de promulgation.

80. De l'interprétation doctrinale.

81. Règles de l'interprétation.

82. De l'explication (epicheia).

83. Quand la loi s'étend d'un cas à un autre.

LXXIV. 1. A l'égard de la *cessation*, on agite la grande question de savoir, si la loi finit quand cesse la fin, adéquate c'est-à-dire totale de la loi en particulier. Si elle cesse en général, la loi certainement cesse aussi, parceque, étant devenue inutile, elle n'oblige plus; c'est la doctrine de saint Thomas (1). Dans ce cas, il suffit que chacun connaisse avec probabilité que la loi en général a cessé. Mais si cette fin adéquate ne cesse qu'en particulier, il faut alors distinguer si elle cesse « *contrarie,* » c'est-à-dire si la loi a été rendue pour quelque cas nuisible ou très difficile, alors l'opinion commune est que la loi n'oblige plus. Le doute se réduit donc à voir si la loi cesse lorsque sa fin adéquate cesse en particulier, ou « *privative,* » c'est-à-dire pour des cas ou des personnes auxquels la loi soit inutile. L'opinion la plus commune est que dans ce cas la loi oblige, parce que quand bien même le dommage particulier cesse d'exister, cela n'exclut pas le danger commun de l'illusion, qui peut tromper chacun dans le cas qui le concerne. C'est ce qu'enseigne saint Thomas (2). Mais plusieurs graves docteurs pensent le contraire, tels que Gaëtan, Sylvestre, Panorme, Ange., Vasquez,

(1) 1. 2. q. 103. a. 4, ad. 3. Cum aliis communiter.

(2) 1. 2. qu. 164. a. 2. c. in fin. cumaliis.

Sa, Cardenas, Ledesma, Grenade, Henriquez, Hurtado, Tamburi., avec Navarre., Abbate, Comitole. Salmant et Viva la proclament suffisamment probable, en disant que la fin commune cessant, la loi cesse par cela même pour tous, de même que la fin particulière cessant, la loi cesse en particulier, de manière que dans les deux cas la loi devient inutile : si la fin générale cesse pour un certain temps, la loi cesse pour ce même temps, bien qu'elle ne cesse pas pour un autre. De même la fin n'ayant pas lieu pour un certain cas, la loi cesse pour ce cas, bien qu'elle ne cesse pas pour les autres; c'est pour cela que l'on admet communément, relativement à la loi sur la correction fraternelle, qu'elle n'oblige pas dans les cas pour lesquels on n'espère retirer aucun fruit. Nonobstant tout cela, la première opinion me paraît préférable, parce qu'en parlant communément le danger de l'allucination dure toujours en particulier. Et s'il arrivait que quelqu'un fût complétement certain que dans le cas qu'il présente il ne court aucun danger de se faire illusion, dans ce cas on ne pourrait repousser la seconde opinion. Mais on doit supposer qu'un tel cas se présente bien rarement (1).

LXXV. Quant à la permission de lire des ouvrages prohibés, lorsque, dans un cas particulier, le danger et le scandale cessent *privativement*, quelques docteurs l'admettent, mais nous la nions avec Suarez, Castrop., Tamburi., Sanchez, etc., parce que, dans ce cas, la fin adéquate ne cesse pas même en particulier. Car le but de la prohibition est non seulement d'éviter le danger que peuvent pro-

(1) Lib. I. n. 299.

duire ces lectures, mais aussi de conserver l'obéissance à l'Église dans une matière si périlleuse, et de plus, à ne pas autoriser les écrivains qui ont le talent pernicieux de répandre des doctrines et des connaissances corruptrices (1).

LXXVI. Remarquons que les lois particulières d'un certain lieu ne sont pas détruites par la loi générale, à moins qu'elles ne soient expressément abolies par elle, au moins par cette clause : *Nonobstante quacumque lege particulari* (nonobstant toute loi particulière).

LXXVII. 2. Quant à l'interprétation de la loi, nous devons savoir que l'une est *authentique*, l'autre *usuelle*, et une autre *doctrinale*. L'*authentique* peut être faite par le législateur lui-même, ou son successeur, ou son supérieur. L'*usuelle* est celle qui est consacrée par l'usage. La *doctrinale* est l'explication que chaque docteur peut faire de l'intention du législateur.

LXXVIII. Ici on demande, si la déclaration qu'un prince ou le pape donnent d'une loi a besoin de promulgation pour obliger? On doit distinguer la déclaration, dite *purement telle* de l'autre qui ne l'est pas, et que l'on peut appeler avec plus de raison *interprétation*. La déclaration *purement telle* est celle par laquelle on explique un sens qui déjà en principe est clairement renfermé dans la loi; par exemple, lorsqu'on doute si sous la dénomination de *fils* on entend parler non seulement de l'enfant légitime, mais encore du naturel. Si le législateur déclare qu'il entend parler aussi du naturel, alors on découvre que le sens était clairement renfermé dans la loi. D'un

(1) Lib. II. n. 199.

autre côté, l'interprétation ou la déclaration non purement telle est celle dont le sens n'est pas clairement renfermé dans la loi, mais soulève diverses opinions et produit seulement quelques arguments, par exemple, si sous le nom de père on comprend aussi l'aïeul, sous la dénomination de *mort* on comprend aussi la mort civile, la détention perpétuelle, en recourant ainsi à une signification impropre.

LXXIX. D'après cela, nous dirons avec Suarez, Castropal., Vasquez, Salas., Salmanti., Holzmann, Lacroix, Conti., de Tour., que la déclaration du sens clairement renfermé dans la loi n'a pas besoin de promulgation, mais oblige de suite tous ceux qui en dépendent; parce que ce n'est pas une nouvelle loi; mais l'interprétation de quelque sens non clairement, ou obscurément, ou improprement renfermé dans la loi, c'est-à-dire la déclaration non purement telle, pouvant se regarder comme une nouvelle loi, a besoin, pour obliger, d'être promulguée comme toutes les autres lois, suivant ce qui a éte dit au n° 5 de ce chapitre. De là il résulte, comme disent Suarez, Castropal. (1), Bonaci., Salas., Soria., que la déclaration que le législateur fait de quelque sens clairement renfermé dans la loi (comme l'exemple que nous avons rapporté du fils légitime ou naturel), n'a pas besoin de promulgation pour obliger; au contraire, la déclaration d'un sens obscurément renfermé dans la loi (comme l'exemple que nous avons rapporté de l'aïeul sous le nom de père, et de la mort civile sous la dénomination de mort), a besoin de promulgation, parce qu'elle met en avant une chose qui par elle-même n'était pas clairement renfermée dans

(1) Suar. de leg. l. VI. c. 11. n. 3. et Castr. n. 5. p. 3. § 1. n. 5.

la loi. Suarez et Castropal. (1) disent la même chose de la déclaration faite non par le législateur, mais par son successeur ou un supérieur, parce que les sentiments et les intentions du législateur ne peuvent leur être connus comme ils l'étaient à lui-même; d'où il résulte que pour éclairer le sens d'une chose, il est toujours nécessaire de recourir à des arguments et à des interprétations qui constituent par eux-mêmes une nouvelle loi, et pour cela même exigent la promulgation; autrement, la déclaration ne pourrait être admise comme authentique, mais seulement comme doctrinale (2).

LXXX. L'interprétation doctrinale des lois est permise à chacun, pourvu qu'elle se fasse suivant les règles et le sens communément reçu par les docteurs; parce que, comme il se présente souvent des doutes dont on ne peut facilement demander la résolution au législateur, il était nécessaire que les savants eussent la faculté de l'interprétation, comme on le voit au chap. II *de Privileg.*, *in.* 6. : c'est une opinion admise universellement (3). On peut demander s'il est permis d'interpréter une loi quand toute interprétation de cette loi est prohibée? Castropalao, Salas et Sa disent que cette prohibition ne peut atteindre que les interprétations frivoles; mais les théologiens de Salam. (4) n'admettent pas justement cette opinion, parce que les interprétations frivoles sont prohibées par elles-mêmes; d'où on peut dire que, dans un tel cas, toutes les interprétations doctrinales sont illicites, comme, d'après la défense de

(1) Ibid.
(2) Lib. I. n. 106.
(3) N. 200.
(4) De leg. 6. 4. 23.

Pie IV, le sont celles du concile de Trente. Nous ne voulons pas parler ici de ces interprétations faites accidentellement, soit de vive voix, soit dans des manuscrits, mais seulement de celles qui sont faites *ex professo*, par scolies, gloses et commentaires et imprimés, puisque c'est ainsi que l'usage a expliqué cette prohibition, et c'est la doctrine de Castrop., Salas, Barbosa, Rodriguez, Salm., Reginald., Henriquez.

LXXXI. Règles pour les interprétations : 1° on doit étudier avec soin l'esprit et l'intention du législateur, et la raison de la loi; 2° dans le doute, la loi doit être interprétée en faveur de la validité de l'acte; 3° la loi doit s'interpréter sécrètement pour les actes odieux et largement pour les actes favorables; 4° les paroles de la loi doivent être prises dans leur sens propre, à moins qu'on ne découvre quelque absurdité ou apparence d'iniquité dans le législateur; or par le *sens propre*, on entend le sens naturel, et celui qui est le plus consacré par l'usage. Les analogies se déduisent aussi des significations les plus accréditées; comme disent Castropal. et Lacroix, cela a lieu encore à l'égard des lois pénales et préceptives; mais dans les lois favorables, on a coutume encore de faire attention à la propriété civile des paroles; ainsi sous la dénomination de *légitimes*, on comprend aussi les enfants légitimés, etc. Pour reconnaître si la loi est coercitive ou favorable, il faut examiner le motif pour lequel elle a été faite (1).

LXXXII. 5, Enfin, quant à l'épicheia (qui n'est qu'une présomption probable que le législateur n'a pas voulu obliger dans telle ou telle circonstance),

(1) V. les auteurs cités ci-dessus.

elle a lieu lorsque la loi se rendrait nuisible, ou trop onéreuse, ou difficile à observer.

LXXXII. Il reste en dernier lieu à examiner si la loi doit être étendue d'un cas à un autre, lorsque les mêmes motifs se présentent. Nous trouvons ici deux opinions qui semblent différentes, mais qui en substance disent la même chose; car toutes les deux reviennent à dire, que la loi doit être étendue à un cas, qui présente les mêmes motifs, parce que si la loi ne l'embrassait pas, le législateur pourrait être accusé d'injustice ou d'imprévoyance; ce qui a lieu suivant l'axiome suivant : « Ubi eadem est ratio adæquata, » ibi eadem currit legis dispositio. » Or cela peut arriver, 1° dans les cas (*corrélatifs*); ainsi, par exemple, la fiancée peut se dispenser de l'obligation imposée par les fiançailles, si son fiancé va dans un pays éloigné, *cap. de illis desponsat.*; le fiancé a la même faculté; 2° dans les (*equiparati*), comme sont les élections et les prétentions aux bénéfices; 3° dans les (*connexes*), comme sont les diacres et les sous-diacres; 4° dans les (*contenus*); par exemple, celui qui peut faire un testament, peut aussi faire les codicilles; ceux auxquels on prohibe les œufs, on prohibe encore la viande. Dans les cas qui viennent d'être cités, l'extension est légitime; elle est admise aussi lorsqu'on traite des lois pénales et coërcitives, parce que d'après la règle (49) (De reg. juris), qui prescrit de restreindre les dispositions coërcitives et d'étendre les favorables, *odia restringi, favores convenit ampliari.* Suarez, Bonac. et d'autres docteurs disent savamment, qu'elle est valable lorsque la disposition de la loi s'étend par une *interprétation de congruité*; mais non quand elle s'étend par interprétation de *nécessité*, parce qu'alors on juge plus

facilement si le cas est compris dans la loi, ou si la loi s'étend à ce cas. Du reste, en parlant à la rigueur, les lois pénales ne s'étendent pas au-delà du cas exprimé; ainsi, l'excommunication encourue par ceux qui forcent quelques femmes à entrer dans un monastère, n'atteint pas ceux qui exercent la même violence sur des hommes : et la même chose peut se dire des cas dans lesquels les motifs équivalents ne se présentent pas, comme nous l'avons vu plus haut (1).

HUITIÈME POINT.

De la coutume.

84. Conditions pour la coutume.
85. Conditions pour la désuétude.
86. Si la loi réprouve toute coutume à venir.
87. L'usage interprète la loi.
88. Si la loi révoque toutes les coutumes consacrées.

LXXXIV. Il faut distinguer la coutume qui constitue la loi, de celle qui l'abroge, et qu'on nomme bien mieux désuétude. En parlant d'abord de la première, nous dirons que la coutume, pour avoir force de loi, doit remplir trois conditions : l'introduction dans la communauté, le consentement tacite du prince, et la prescription légitime. 1° L'introduction de la coutume demande qu'elle soit faite non par des personnes particulières, mais au moins par la plus grande partie d'une communauté qui ait la liberté de faire des lois, quoique dans le fait même elle ne soit pas en état d'en faire, parce qu'alors la coutume prend la force de loi du consentement tacite du

(1) Lib. V. n. 200. v. Quæritur.

prince, ainsi que le disent les théo. de Salaman, et saint Thomas (1). 2° Le consentement tacite du prince est nécessaire, et on peut le présumer donné, lorsque, pouvant prohiber la coutume, le prince la tolère pendant long-temps. 3° Quant à la légitimité de la prescription, nous dirons qu'elle a besoin : 1° d'un espace de temps d'au moins dix années; 2° ensuite que ce temps soit continu, parce que si, pendant le temps de la prescription, la coutume est abandonnée de la plus grande partie de la communauté, le prince pourrait punir les introducteurs de cette coutume, même alors que la prescription s'interromprait; 3° on requiert que les actes aient été répétés plusieurs fois, qu'ils aient été libres, et non faits par crainte ou par ignorance ; comme si le peuple croyait faussement que ce fût une loi, laquelle en réalité ne le fût pas; car Suarez, Laymann (2), Labbé et Molina, admettent que le peuple ne peut être tenu à une nouvelle obligation, s'il n'a pas l'intention certaine de s'y soumettre. Ainsi, dans le doute si la coutume a été introduite par obligation ou par dévotion, et si cette obligation est grave ou légère, il faut alors argumenter d'après les circonstances; par exemple, si la coutume est importante, et si elle a été observée constamment pendant un long espace de temps, alors on doit présumer qu'elle a été introduite et continuée avec l'intention d'y attacher une obligation grave (3). Ainsi, nous dirons que l'on doit conserver (4) la coutume de s'abstenir

(1) Salm. de leg. c. VI. ex n. 6. 1. 2 q. 97. art. d. art. 3.
(2) Lib. I tra. 4. de leg. c. 24. n. 2. ad. 4.
(3) Lib. I. n. 107. ad 4.
(4) Lib. III. n. 988.

du lait le jour des vigiles, et la coutume qu'ont les religieux et les religieuses de réciter l'office (1).

LXXXV. Telles sont les conditions de la coutume; mais la désuétude qui abroge la loi n'a besoin que de deux conditions : 1° qu'elle soit raisonnable, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas contraire à la loi divine; 2° qu'elle soit légitimement prescrite, comme on le lit dans le texte du chap. *Licet de Consuet.* Mais, 1° pour que la coutume ou la désuétude puisse abroger la loi, l'intention de transgresser la loi ne suffit pas, il faut encore avoir l'intention expresse d'abolir la loi. Il en est de même encore lorsque la prescription se fait de mauvaise foi, comme disent Castrapo., Bonaci., Laymann, Salmant. (2). A ce sujet Laymann (3) remarque que tous ceux qui ont introduit une coutume contraire à la loi pèchent toujours jusqu'à ce que la loi soit complètement prescrite : au contraire, ceux qui se servent d'une coutume déjà introduite ne pèchent pas. On doit remarquer en second lieu, que pour produire une prohibition positive, et pour introduire un nouveau droit, on doit avoir l'intention d'abroger la loi, néanmoins si la loi, depuis un long espace de temps, n'est pas observée de bonne foi, c'est-à-dire par ignorance de la loi; Laymann (4), Suarez, Azor, la Glose, disent que dix années suffisent pour prescrire la loi, et que cette prescription peut avoir lieu même à l'insu du prince, puisque l'on présume que le prince approuve toutes les coutumes qui sont

(2) Lib. IV n. 22.
(3) Lib. I. n. 107 ad. 4.
(4) C. 24. de leg. n. 4.
(5) Ibid.

établies légitimement. Cependant cela ne peut avoir lieu qu'autant que le prince ne s'oppose pas à l'introduction des coutumes contraires à ses lois (1).

LXXXVI. Ainsi l'effet de la désuétude est d'abroger la loi, et cela quand même la loi renfermerait la clause, *Nonobstante quacumque consuetudine*, parce que cette clause ne regarde que les coutumes passées et non les futures. Ainsi, il est probable, suivant Suarez, Ponce, Bonacina, Salmant., etc., que la coutume abroge les lois dans lesquelles toutes les coutumes futures sont réprouvées. Mais si une loi réprouve une coutume future comme déraisonnable, alors on doit distinguer si elle la réprouve comme contraire à la loi naturelle ou divine, dès lors aucune coutume ne saurait avoir de validité : il en serait autrement, si elle la réprouvait comme irraisonnable pendant le temps que l'on ne fait aucune loi humaine ; parce que quelque nouveau motif peut survenir et rendre la coutume raisonnable et valide, suivant la doctrine commune à tous les docteurs (2).

LXXXVII. Les coutumes peuvent ainsi interpréter les lois ; c'est pour cela que de telles interprétations se nomment usuelles ; comme nous l'avons vu au n. 72, pour ces coutumes on exige moins de temps que pour la prescription ; régulièrement parlant, toutes les lois doivent être interprétées selon la coutume des lieux (3).

LXXXVIII. En dernier lieu, on doit remarquer

(1) Lib. I. n. 107. ad. 5.

(2) Sanchez de matr. l. VII. d. 4. n. 14. Romung. de leg, 58. q. 3. Salm. eod. to. c 6. n. 44. cum. Suar. Post. Tapia.

(3) Lib. I. n. 107. v. Potest.

que les lois générales ne dérogent pas aux coutumes particulières prescrites dans certains lieux, à moins qu'elles n'en fassent une mention spéciale, ou plutôt à moins qu'elles ne révoquent expressément toutes les coutumes (cap. 1, *de Consuet.*, *in.* 6). Mais cela ne peut s'appliquer aux lois faites par les évêques, parce qu'on présume que les évêques en les formant ont bien examiné toutes les coutumes qui se trouvaient en opposition. De plus, on doit remarquer que si la coutume est immémoriale, on ne peut jamais opérer sa révocation, à moins que le texte de la loi n'en contienne expressément la révocation, comme la sainte Congrégation l'a déclaré plusieurs fois (1).

CHAPITRE III.

DES ACTES HUMAINS ET DES PÉCHÉS.

PREMIER POINT.

Des actes humains.

1 et 2. Des actes de l'homme et des actes humains.

3. Du volontaire et ses conditions.

4 à 6. De combien de manières on peut considérer l'acte volontaire.

7 à 11. Du libre et de ses différentes espèces.

12. Obstacles des actes humains.

13. I. De l'ignorance.

(1) Lib. I. n. 167. qu. 2.

14. II. De la violence.

15. III. De la complaisance.

16. 17 et 18. IV. De la crainte et de ses différents degrés.

19. De qui les actes humains empruntent leur bonté ou leur malice.

20. Si l'acte extérieur ajoute à la malice de l'intérieur.

21. Si l'on peut admettre des actes indifférents.

I. Dans les traités précédents, nous avons parlé des deux règles des actes humains, c'est-à-dire de la conscience et de la loi; parlons maintenant des actes humains d'abord en général, ensuite en particulier des péchés.

II. Saint Thomas (1) dit que les actes qui sont faits par l'homme peuvent être considérés de deux manières, c'est-à-dire sous le rapport de leur nature ou des mœurs. Dans la première espèce, on range tous les actes de l'*homme*, ou ceux qu'il produit de quelque manière que ce soit. Ceux de la seconde espèce s'appellent *actes humains*, ce sont les actes provenant du libre arbitre et de la volonté de l'homme. Ainsi tous les actes qui préviennent l'usage de la raison, sont des actes de l'homme et non des actes humains. Deux conditions sont nécessaires pour constituer le mérite ou le démérite d'un acte humain, c'est qu'il soit volontaire et libre.

III. Et premièrement, en parlant du *volontaire*, nous dirons que l'acte doit provenir d'un principe intérieur et non pas être produit par une violence extérieure; qu'il doit être fait avec la connaissance du tout: ainsi celui qui tuerait son prochain qu'il pren-

(1) 1. 2. q. 1. a. 1.

drait pour une bête féroce, ne commettrait pas un homicide volontaire.

IV. Le volontaire peut être considéré sous plusieurs rapports : 1° être formel, virtuel, habituel et interprétatif; 2° produit et commandé, *elicitus et imperitus*; 3° direct et indirect. Et d'abord le *formel* est ce volontaire qui pour s'exercer s'empare de la volonté; le *virtuel* est celui qui procède et s'effectue en vertu d'une volonté première qu'on a eue; l'*habituel* est cet acte de la volonté qui a été émis une fois et qui n'a pas été rétracté; l'*interprétatif* est cet acte qui ne se soumet pas à la volonté, mais qui s'y soumettrait si la personne se trouvait devoir délibérer dans certaines circonstances.

V. En second lieu, le volontaire produit (*elicitus*), est tout acte de la volonté produit prochainement par la volonté, comme l'action de désirer, d'adopter ou de refuser, d'aimer ou de haïr. Le *commandé* (imperatus), est tout acte qui s'exerce par l'empire de la volonté au moyen des facultés intérieures ou extérieures, comme l'action de méditer ou de marcher. Remarquons ici avec saint Thomas (1), que tous les actes produits ou commandés par la volonté prennent leur espèce de la fin pour laquelle on les exerce. Ainsi les actes qui ont la même fin, bien qu'ils diffèrent matériellement, sont toutefois de la même espèce; par exemple, si une personne jeûne, prie ou prêche pour la gloire de Dieu, ce sont là des actes de charité. Mais au contraire, un seul acte matériel étant choisi par la volonté pour différentes, fins, il peut avoir différentes espèces.

VI. En troisième lieu, le volontaire direct est celui

(1) 1. 2. q. 1. a. 3.