

LES TRAVAUX

DU

CONCILE DU VATICAN

PAR

MONSEIGNEUR CONRAD MARTIN

ÉVÊQUE DE PADERBORN

—

TRADUCTION DE L'ALLEMAND SEULE AUTORISÉE



PARIS

LIBRAIRIE POUSSIELGUE FRÈRES

RUE CASSETTE, 27

—

1873



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2010.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LES TRAVAUX

DU

CONCILE DU VATICAN

**Le droit de traduction en d'autres langues est réservé à l'auteur
et à l'éditeur.**

(FERD. SCHÖNINGH A PADERBORN).

PRÉFACE



Par ce travail que nous livrons à la publicité, nous n'avions d'abord que l'intention de faire parvenir à la connaissance de tout le monde celles des propositions faites par les Pères du concile du Vatican qui, par leur objet, semblaient propres à exciter un plus grand intérêt. Cependant, lorsque nous mîmes la main à l'œuvre, nous vîmes s'augmenter, à chaque pas, la difficulté de distinguer sûrement les documents dignes d'intérêt d'avec ceux qui ne le sont pas. D'ailleurs, selon le proverbe qui dit qu'une chose mène à une autre, nous nous convainquîmes bientôt que les propositions présentées par les Pères du concile ne seraient pas comprises dans toute leur

portée, si nous les exposions sans parler aussi des autres travaux qui eurent lieu avant et pendant le concile, ainsi que des décrets et des schèmes auxquels ces propositions se rattachent par tant de liens. Le cadre primitivement si restreint de cet écrit s'est donc élargi au fur et à mesure pour devenir un exposé succinct de tous les travaux du concile. Nous espérons pourtant qu'en élargissant ainsi notre cadre nous atteindrons d'une manière plus complète le but dans lequel ce travail a été entrepris, de contribuer à faire mieux apprécier les actes de ce concile du Vatican, si souvent déprécié et décrié dans l'opinion publique.

Nous publions *in extenso*, dans un livre à part, les propositions, ainsi que les décrets et les schèmes dont nous parlions plus haut, pour que ces documents servent de pièces justificatives à notre exposition des travaux du concile. Dans le cours de cet écrit, nous renverrons souvent le lecteur à ce *Recueil des documents*. Toutefois, pour mettre cet exposé succinct de l'ensemble des travaux du concile à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, nous l'avons disposé de façon qu'il puisse être publié sans le *Recueil des documents* sur lequel il s'appuie. Le lecteur intelligent aura, en parcourant cet opuscule,

un certain coup d'œil sur l'étendue et l'importance des questions dont la solution aurait encore incombé au concile s'il avait pu continuer ses travaux, et il trouvera assurément bien légitime le pieux désir que nous formons, savoir : que l'interruption que ce concile a éprouvée ne soit pas de trop longue durée.

Paderborn, fête de Saint-Jean l'Apôtre, 1872.

L'AUTEUR.

INTRODUCTION



Avant d'entrer en matière, nous parlerons :

I. — DES MOTIFS QUI NOUS ONT PORTÉ A CETTE PUBLICATION

Les premières publications de documents relatifs au concile du Vatican avaient pour auteurs des adversaires de ce concile; elles commencèrent dès l'ouverture du concile, et quelquefois même elles devancèrent les délibérations conciliaires. En effet, certaines pièces, on ne sait encore jusqu'à présent comment expliquer la chose, avaient trouvé le chemin des feuilles publiques avant d'être aux mains des membres du concile. Cependant, si certaines ténèbres planent toujours encore sur la manière dont ces publications indiscrettes et inconvenantes ont été faites, la tendance que poursuivaient ces publications se montrait dès le principe sans déguisement. Elles coïncidaient toujours avec ces accusations outrageantes par lesquelles on ne cessait d'attaquer le concile dans les organes de la presse libérale. Le but

mal déguisé ou même ouvertement déclaré qu'on se proposait en publiant ces documents, était de fournir des pièces à l'appui de ces incriminations. Malheureusement ces efforts ne manquèrent pas d'un certain succès. Qui ignore, en effet, que pendant quelque temps une certaine défiance, même une certaine irritation s'étaient emparées même des meilleurs esprits? On ne peut guère douter que ces documents, publiés mal à propos, n'aient au moins coopéré puissamment à produire cette défiance, en considérant surtout que ces documents ne paraissaient généralement que mutilés, et que d'ordinaire ils étaient accompagnés d'interprétations malignes et odieuses qui les détournaient tout à fait de leur sens obvie.

Plus tard seulement, quand cela pouvait se faire sans manquer à l'honneur, surtout lorsque par suite de la funeste catastrophe du 20 septembre 1870 le concile avait été suspendu, la publication de certains documents relatifs au concile a été faite par des hommes qui n'étaient pas du nombre des adversaires du concile, et qui ne montraient pas l'hostilité d'esprit de parti. Bien des malentendus ont été éclaircis de la sorte, et il devenait ainsi plus facile de former sur l'histoire et les travaux du concile un jugement plus équitable.

Toutefois toute une classe de documents touchant le concile est encore presque entièrement restée inconnue au public : ce sont les propositions (*postulata*) faites par les Pères du concile. Pour recevoir et examiner ces propositions, notre Saint-Père le Pape, en sa qualité de président ou de chef du concile, avait établi une commission particulière, communément appelée par abréviation la commission des *postulata*, dont il avait choisi lui-même les membres. Par le bref apostolique *Mul-*

triplices inter, il avait déterminé les conditions que ces propositions devaient avant tout remplir pour qu'elles pussent être prises en considération. Elles devaient 1° être présentées *par écrit*; 2° se rapporter à des questions qui intéressent le bien général de l'Église, et non pas seulement l'intérêt particulier de tel ou tel diocèse; 3° être convenablement motivées; 4° enfin ne rien contenir qui soit de quelque manière en contradiction avec l'esprit de l'Église ou avec ses anciennes et inviolables traditions.

Le nombre de ces propositions qui ont été faites pendant la durée du concile par ses membres, en conséquence de ce bref pontifical, et soumises à l'examen de la commission des *postulata*, est très-considérable. Il est d'un haut intérêt d'en prendre connaissance, ne fût-ce que par la raison que plusieurs ont été de fait traitées conciliairement et qu'elles ont eu une influence décisive sur la marche du concile. Ces propositions offrent aussi de l'intérêt sous bien d'autres rapports. Émanant des premiers pasteurs de diocèses situés dans toutes les parties du monde, quelquefois d'évêques isolés, plus souvent d'un grand nombre d'évêques ou même de tous les évêques d'une province ou d'une nation entière, elles nous donnent, quand on les considère dans leur ensemble, une image fidèle de la situation de l'Église dans tout l'univers. Les divers obstacles contre lesquels l'Église a à combattre dans les différents pays, les maux principaux dont elle souffre dans un pays plus peut-être que dans un autre, les choses dont elle a surtout besoin dans les temps actuels, les divers moyens dont elle attend la satisfaction de ces besoins, le remède à ces maux, et, pour l'avenir, l'accroissement de la vie morale et religieuse des fidèles, voilà ce que nous trou-

vons exprimé dans ces propositions par la bouche de ses représentants autorisés.

Puis, quelle ampleur de connaissances théologiques et canoniques ne trouve-t-on pas dans ces propositions ! quel précieux trésor d'expérience nous révèlent tant d'hommes éminents, nous croyons pouvoir le dire sans pécher contre la modestie, qui ont vieilli au service de l'Église !

Enfin ces propositions fournissent aussi des matériaux très-abondants pour défendre le concile lui-même attaqué dans son honneur par les injures que ses adversaires lui ont prodiguées, et qu'ils vomissent encore contre lui tous les jours. En effet, elles nous montrent généralement avec quel sérieux et avec quelle intelligence les Pères si calomniés du concile considéraient leurs fonctions pastorales et leur rôle dans le concile même. On y verra en particulier que ces Pères qu'on se plaisait à présenter comme de bas flatteurs de la cour romaine ne manquaient ni d'un grand sentiment de leur dignité, ni d'une noble franchise, autant que ces qualités se concilient avec la modestie chrétienne. Elles montrent, par exemple, que les évêques qui, comme ceux de la Belgique, s'intéressaient vivement pour la définition de l'infaillibilité pontificale, étaient cependant bien éloignés de mettre leurs droits d'évêques aux pieds d'un prétendu pape absolu ou de sacrifier, en faveur d'un principe rigide de centralisation absolue dans le gouvernement de l'Église, quelque droit légitime inhérent à leurs provinces ecclésiastiques, à leurs pays ou à leurs diocèses.

En considération du grand intérêt que ces propositions présentent à bien des égards, quoiqu'elles ne soient pas revêtues d'une autorité plus haute que celle

des noms qui les ont signées, nous avons cru rendre aux amis de la cause catholique et du concile du Vatican, un service aussi agréable qu'utile, en recueillant et en publiant ces propositions, *après en avoir obtenu l'autorisation de notre Saint-Père le Pape.*

Tant que, selon les prévisions humaines, on pouvait encore espérer la prochaine reprise et la continuation du concile, nous avons hésité à réaliser ce projet. Maintenant que cette continuation du concile est renvoyée à un avenir incertain, peut-être bien éloigné, nous n'avons pas cru pouvoir en différer l'exécution plus longtemps.

II. — DU PLAN SUIVI DANS CE TRAVAIL

Étant décidé à donner suite à cette entreprise, nous avons à nous demander quelle serait *la manière* la plus convenable de l'exécuter.

1. Les propositions dont il s'agit sont bien nombreuses. Elles émanent les unes d'évêques isolés, d'autres d'un plus grand nombre de Pères du concile ; quelquefois elles sont faites par des évêques de tous les pays et de toutes les parties du monde. D'autre part, elles sont très-différentes par l'objet qu'elles regardent, les unes touchant le dogme catholique, les autres la liturgie, d'autres enfin la discipline et les diverses branches du droit canonique. Il s'agissait donc avant tout de savoir quel ordre nous devons suivre dans la publication de ces documents. Fallait-il les ranger selon l'ordre du temps où elles ont été faites, ou selon la diversité des objets qu'elles regardent, ou bien enfin

selon les divers pays auxquels appartiennent les évêques dont elles proviennent.

Comme l'ordre simplement chronologique est ici une chose trop extérieure, il nous a paru évident que nous ne devions pas nous y arrêter. Quant aux deux autres modes possibles, il est clair que chacun, tout en présentant des avantages signalés, offre aussi des obstacles et des difficultés considérables. Les avantages particuliers de l'une et de l'autre méthode sautent aux yeux. Les inconvénients et les difficultés de la première méthode résultent de ce qu'un certain nombre et même la plupart des propositions qui ont été faites embrassent non pas un *seul* objet, mais des matières généralement très-diverses, s'étendant à tout ce qui est du domaine de la foi et de la vie chrétiennes. Parfois elles comprennent tout un système de questions religieuses, et il serait complètement impossible de les séparer les unes des autres pour assigner à chacune la place qui lui convient par la nature de son objet.

La principale difficulté qu'implique la dernière méthode, c'est qu'un grand nombre de propositions n'ont pas été présentées par les évêques d'une province ou d'une nation déterminée, mais que des évêques de diverses provinces ou de différents pays y ont pris part d'un commun accord.

Après mûre réflexion, nous avons cru qu'il serait mieux de combiner le plus possible ces deux méthodes, en divisant toutes les propositions soumises à la commission des *postulata* en quatre grandes classes. Cette division est toute naturelle. Ces quatre classes sont celles pour lesquelles des commissions ou députations particulières ont été établies par le concile d'après les instructions contenues dans le bref apostolique *Multiplices*

inter, savoir : le dogme, la discipline, les ordres religieux, enfin le rite oriental et les missions en général. Pour l'ordre à suivre dans les limites plus étroites de chacune de ces classes, nous avons, autant que possible, adopté comme règle la nationalité des auteurs des différentes propositions. « Autant que possible, » disons-nous; car la distinction fondée sur les nationalités ne nous a paru possible que par rapport aux propositions de la seconde classe, concernant la discipline, qui, du reste, sont aussi les plus nombreuses. En effet, c'est précisément par rapport à la discipline que des propositions spéciales, ou plutôt tout un ensemble de propositions ont été présentées non-seulement par quelques Pères isolés, mais encore par les évêques de nations entières ou du moins par un grand nombre d'évêques d'une même nation. C'est ainsi que des propositions ont été faites par des évêques d'Allemagne, de Belgique, de France, de l'Italie centrale et de l'Amérique du Nord. Toutefois, dans cet ensemble de propositions relatives pour la plupart à la discipline, il s'en trouve parfois qui, par la nature de leur objet, devraient strictement être rangées dans une autre catégorie.

Voici donc la méthode que nous suivrons pour ce groupement des propositions :

A la tête de toutes nous placerons les propositions relatives au *dogme*. Nous rangerons ensuite celles-ci selon l'ordre qui s'impose naturellement, quand on considère la nature des choses ou bien la succession des décrets dogmatiques portés par le concile, ainsi que des projets ou schèmes dogmatiques auxquels elles se rattachent à bien des égards.

Nous ferons suivre les propositions relatives à la *discipline*, rangeant celles-ci d'après la nationalité de leurs

auteurs, ou bien, quand elles émanent de membres isolés du concile, d'après l'ordre qui résulte naturellement de leur objet.

Viennent ensuite, à la troisième place, les propositions touchant les *ordres religieux*, et enfin, en quatrième lieu, celles qui se rapportent aux *missions* et au *rite oriental*.

Quelquefois il nous a fallu, par discrétion, taire le nom des auteurs de certaines propositions. Voilà pourquoi, pour distinguer les propositions les unes des autres, nous les avons toutes pourvues d'un chiffre romain. Pour faciliter les recherches, nous avons fait suivre une table détaillée des matières.

2. Maintenant, devons-nous nous contenter de publier simplement les documents recueillis et rangés selon l'ordre indiqué, ou bien convenait-il d'y ajouter quelques éclaircissements concis et peut-être encore de les faire précéder d'un résumé succinct des matières qu'ils contiennent, en faveur de ceux qui, faute de temps ou pour une autre raison, ne peuvent pas lire les documents écrits en langue latine, tout en portant un vif intérêt à la chose elle-même? Voilà une seconde question que nous avons à résoudre. Nous avons pris le dernier parti, et nous sommes même allé plus loin. Les propositions elles-mêmes ont été souvent provoquées par les ébauches (*schemata*) qui avaient été préparées par les théologiens et les canonistes que le Souverain Pontife avait dans ce but appelés à Rome. Ces schèmes ou projets de décrets avaient été imprimés et distribués aux Pères du concile. D'ailleurs on comprend aisément que les délibérations qui ont eu lieu dans le sein du concile et dont nous connaissons maintenant les résultats par les deux constitutions dogmatiques publiées, devaient

aussi suggérer aux Pères du concile diverses propositions. En conséquence, afin de mettre le lecteur à même d'apprécier avec connaissance de cause toute la portée de ces propositions, nous avons cru opportun de rattacher à ces éclaircissements préliminaires une exposition succincte des décrets qui ont été réellement portés, ainsi que des projets présentés au concile dans les schèmes. Nous donnons ainsi une idée de tous les travaux du concile, de ceux qui ont été réellement terminés aussi bien que de ceux qui ont été seulement préparés. Pour rendre complète la collection des documents relatifs à l'activité doctrinale du concile, nous avons inséré tout au long dans notre *Recueil des documents* les décrets du concile et les schèmes aussi bien que les propositions faites par les Pères. Nous espérons par là servir encore la bonne cause d'une autre manière. Nous avons en vue tout particulièrement de mieux éclairer nos lecteurs sur les travaux du concile du Vatican, qui a été tant déprécié dans l'opinion publique égarée. La lecture de cet opuscule, nous l'espérons, les confirmera dans la conviction que les vérités qui sont aujourd'hui pour les adversaires de la foi catholique et de l'Église l'objet d'attaques incessantes, et que les décrets du concile et les schèmes qui lui ont été soumis mettent en lumière, sont en réalité des vérités fondamentales sans lesquelles le christianisme croule nécessairement.

PREMIÈRE PARTIE

TRAVAUX DOGMATIQUES DU CONCILE

PREMIÈRE SECTION

Les deux constitutions dogmatiques du Concile.

I. — LA CONSTITUTION DOGMATIQUE DE LA FOI CATHOLIQUE

Tout le monde sait que le concile du Vatican n'a publié que deux constitutions qui par leur objet sont toutes deux dogmatiques. La première, portant le titre indiqué plus haut, fut solennellement promulguée dans la troisième session publique, le 24 avril 1870. La seconde, appelée *première constitution sur l'Église de Jésus-Christ*, le fut dans la quatrième session publique, le 18 juillet de la même année. Le point de départ des délibérations qui ont abouti à ces deux constitutions était

une partie des schèmes dogmatiques préparés par la commission théologique instituée *ad hoc*. La constitution de *la foi catholique* dont nous allons nous occuper d'abord est empruntée à une partie du schème primitif qui portait le titre : *Schème d'une constitution dogmatique de la doctrine catholique contre les erreurs diverses dérivées du rationalisme*¹. Ce projet primitif, qui avait été distribué aux membres du concile dès son ouverture, a été, pendant des semaines entières, l'objet de délibérations approfondies dans les congrégations générales. Ces discussions ont montré que le projet avait besoin d'un remaniement complet. Ce travail ayant été fait par la députation dite *de fide*, le projet retouché, qui toutefois, comme nous l'avons dit, comprenait, non plus *tout* l'ancien schème, mais seulement *une partie*, a été de nouveau soumis à la discussion dans les congrégations générales. Avec quelques modifications il a été ensuite adopté par le concile. C'est dans la forme de notre constitution actuelle *de la foi catholique* (ce titre ayant été substitué au titre *de la doctrine catholique* que portait tout le schème primitif) qu'il a été unanimement accepté dans la session publique, publié, et confirmé par le Pape.

Outre une assez longue préface qui, remontant au dernier concile œcuménique de Trente, rappelle d'abord les salutaires effets de cette assemblée, pour déplorer ensuite le dépérissement des vérités chrétiennes parmi ceux qui ont rejeté l'autorité de l'Église et exposer en peu de mots les divers systèmes d'incrédulité qui ont cours dans les temps modernes, cette constitution com-

¹ « Schema constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica contra multiplices errores ex Rationalismo derivatos. »

prend quatre chapitres, suivis de plusieurs *canons*, dans lesquels les erreurs qui dominent aujourd'hui sont directement condamnées. Le *premier* chapitre traite de Dieu, créateur de toutes choses; le *second*, de la révélation; le *troisième*, de la foi; le *quatrième*, enfin, de la foi dans ses rapports avec la raison.

Plaçons ici une observation importante, c'est qu'en général l'Église, quand elle exerce solennellement son pouvoir doctrinal dans les conciles généraux, ou par les définitions pontificales *ex cathedra*, ne se contente pas de mettre en lumière les vérités chrétiennes en elles-mêmes, mais qu'elle a toujours égard, dans ses déclarations, aux besoins déterminés de l'époque où elles sont émises, comme aux fausses interprétations et aux erreurs qui se sont élevées contre elle.

C'est ce que nous voyons aussi dans la constitution qui nous occupe ici. Elle traite des vérités que nous venons de désigner, non en elles-mêmes, par conséquent, ni avec étendue, ni de façon à épuiser la matière, mais en tenant compte des besoins de notre époque et en frappant les erreurs contemporaines. Or ce ne sont pas seulement quelques erreurs isolées contre la foi chrétienne qui sont à présent pour les âmes une source de dangers et de ruine; le christianisme est attaqué dans ses fondements et ouvertement nié par l'incrédulité érigée en système, c'est-à-dire par le rationalisme. Voilà pourquoi notre constitution se tourne précisément contre cet ennemi capital de la vérité chrétienne, contre le rationalisme qui se trouve du reste expressément nommé dans le titre du schème primitif.

Dans ce rationalisme on peut distinguer trois classes. En premier lieu le rationalisme *absolu* ou *crasse* qui nie effrontément non-seulement la révélation surnaturelle et

la divinité de l'Église, mais encore la religion naturelle et l'existence d'un Dieu personnel, distinct du monde ; aussi mériterait-il plutôt le nom d'*irrationalisme*. La seconde classe comprend le rationalisme *vulgaire* (théisme, naturalisme), qui enferme l'homme pour ses connaissances et ses aspirations religieuses dans les limites de la raison, en rejetant complètement l'ordre surnaturel, qu'il déclare impossible ou que du moins il tient pour inutile, parce que sa réalité ne peut être ni connue ni démontrée. Une troisième classe de rationalisme qu'on appelle aussi quelquefois semi-rationalisme, est celui qui, tout en reconnaissant l'ordre surnaturel même, prend pour règle de son jugement sur les doctrines révélées la raison humaine. Dans ce système la raison est, non la servante, mais bien la maîtresse de la foi, et on lui attribue le droit d'expliquer ou plutôt de dénaturer les mystères de la foi indépendamment de toute autorité, comme si ces mystères étaient son objet propre et ne dépassaient point sa portée¹. C'est en tenant compte de ces trois sortes de rationalisme que les vérités indiquées dans les titres des divers chapitres ont été traitées dans notre constitution.

Le premier chapitre, qui traite de Dieu en tant que créateur de toutes choses, est consacré principalement à la condamnation de la première sorte de rationalisme, c'est-à-dire des systèmes hideux du panthéisme, du matérialisme ou de l'athéisme, bien qu'il s'occupe aussi de certaines erreurs semi-rationalistes des temps modernes, par exemple des doctrines de Hermès et de Günther.

Ce chapitre a trois alinéas. Dans le *premier*, le concile

¹ Cf. Syll., prop. ix.

enseigne le dogme de l'existence d'un Dieu personnel, en choisissant parmi les perfections qu'il attribue à Dieu, surtout celles qui sont propres à exclure complètement toute idée panthéistique. L'être absolu dont parlent les panthéistes est une substance en soi indéterminée qui se développe de son propre fonds, et se complète en elle-même; par conséquent une substance sujette aux changements, qui est toujours en voie de formation, qui par elle-même n'a ni connaissance ni volonté, et qui ne parvient que dans l'homme à la conscience d'elle-même. « La sainte Église catholique, apostolique, romaine croit et confesse au contraire qu'il existe *un* Dieu, qui est le Créateur et le Seigneur vrai et vivant du ciel et de la terre, qui est éternel, immense, incompréhensible, infini en connaissance et en volonté comme en toute perfection, qui, étant une substance spirituelle absolument *une*, absolument simple et immuable, est en réalité et par son essence distinct du monde, souverainement heureux en lui-même et par lui-même, et ineffablement supérieur à tout ce qui existe et peut exister hors de lui. »

Dans le *second* alinéa, après avoir rappelé le dogme de la création, en se servant des paroles du quatrième concile de Latran, le concile enseigne, d'une part contre le hermésianisme, que Dieu a créé le monde pour sa gloire, et d'autre part contre le le gūnthérianisme, qu'il l'a créé avec une liberté parfaite.

Dans le *troisième* enfin, dirigé contre certains philosophes et théologiens modernes (surtout de l'école de Günther), est affirmée l'omniscience de Dieu, particulièrement sa prescience *des actions futures libres* de toutes ses créatures.

Dans les cinq canons qui correspondent à ce chapitre,

se trouvent directement écartées les erreurs dont ce chapitre s'est occupé :

L'athéisme est repoussé purement et simplement dans le *premier* canon ;

Le matérialisme, qui nie non-seulement l'existence d'un Dieu personnel, mais encore la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, dans le *deuxième* canon. Pour exprimer avec plus d'énergie son horreur de cette erreur monstrueuse, le concile se sert d'une formule dont il ne fait pas usage d'ordinaire, en disant : « *Qui n'a pas honte de soutenir qu'en dehors de la matière rien n'existe.* »

Le panthéisme est rejeté d'abord en général, en tant qu'il déclare identiques la substance divine et la substance de toutes les choses du monde, dans le canon *troisième* ; puis dans ses trois principales formes, dans le *quatrième* canon ;

Les erreurs opposées au dogme chrétien de la création, soit qu'elles nient la création divine, c'est-à-dire la production des choses de rien en général, soit qu'elles attaquent la *liberté parfaite* de cette création ou qu'enfin elles ne reconnaissent pas la *gloire de Dieu* comme la fin suprême de la création du monde : dans le *cinquième* canon.

Le second chapitre est principalement dirigé contre la seconde espèce de rationalisme, contre celui qu'on appelle vulgaire.

1. Auparavant toutefois il enseigne, contre le traditionalisme rigoureux ou crasse, qui méconnaît les droits réels de la raison, que *Dieu, en tant que principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par les choses créées, au moyen de la lumière naturelle de la raison humaine.*

Le concile, remarquons-le, ne dit pas seulement que Dieu peut être connu en tant qu'il est le *principe* des choses, mais il déclare que Dieu peut être connu comme la *fin* suprême de toutes choses. Remarquons en outre qu'il s'agit ici non pas simplement d'une connaissance *douteuse*, plus ou moins *probable*, mais d'une connaissance *certaine*.

Assurément, le concile suppose une raison déjà suffisamment développée, une raison dont on puisse déjà se servir convenablement. Il ne se prononce pas sur les conditions requises pour arriver à ce développement suffisant, à cet usage convenable de la raison. Cependant si l'on prétendait, avec les partisans d'un traditionalisme crasse, que ce développement nécessaire de la raison et cet usage qu'on doit en faire pour parvenir à la connaissance de Dieu ne sont absolument possibles que si Dieu se révèle par une révélation positive, immédiate ou connue par la tradition, on ferait ainsi de cette révélation divine positive dont Dieu serait l'objet, un complément nécessaire de la raison humaine, et l'on nierait une vérité que l'Écriture sainte enseigne en termes clairs, savoir qu'en général la raison humaine peut parvenir à la connaissance de Dieu au moyen des choses créées. Par conséquent, ce traditionalisme crasse a été écarté par l'enseignement du concile sans qu'il ait été expressément nommé.

2. Contre le rationalisme vulgaire dont nous parlions plus haut, le concile fait ressortir la nécessité d'une révélation surnaturelle. Il admet une double nécessité de cette révélation.

La révélation surnaturelle est *moralement nécessaire* par rapport aux vérités religieuses *naturelles*; car, quoique ces vérités, comme nous l'avons dit plus haut, ne soient

pas absolument inaccessibles à la raison humaine abandonnée à elle-même, cependant, à cause des obstacles et des difficultés qui, dans l'état actuel de l'humanité, s'opposent en si grand nombre à leur connaissance, elles ne peuvent, sans le secours d'une révélation surnaturelle, être connues « ni de tous, ni avec une entière certitude, ni sans mélange d'erreur ».

Par rapport à une autre classe de vérités, la révélation surnaturelle est pourtant *absolument* nécessaire, savoir, pour les vérités qui se rapportent à notre fin surnaturelle, fin à laquelle, il est vrai, nous n'étions pas destinés nécessairement, mais à laquelle nous avons été destinés effectivement, quoique librement, par l'amour et la bonté de Dieu; puisque, sans la lumière de la révélation surnaturelle, il nous serait absolument impossible de connaître cette fin surnaturelle qui nous a été donnée, et que par suite nous ne pourrions pas non plus y tendre avec liberté et conscience.

3. A cet enseignement relatif à la nécessité de la révélation surnaturelle le concile joint la doctrine touchant les sources auxquelles nous puisons la connaissance de cette révélation. En s'appuyant sur le saint concile de Trente, il désigne comme sources de la révélation l'Écriture sainte et la Tradition divine¹.

En égard à certaines opinions erronées qui se sont produites à ce sujet dans les temps modernes, le décret du concile de Trente est expliqué avec plus de précision sous un double rapport, d'abord quant à l'inspiration des saintes Écritures, et en second lieu quant à leur interprétation.

Quant à l'inspiration de l'Écriture sainte, le concile

¹ Cf. sess. IV.

réprouve la définition relâchée que divers interprètes et divers théologiens modernes en avaient donnée, et déclare que les livres saints sont appelés inspirés, non pas parce que, bien que composés uniquement par l'activité humaine, ils ont été approuvés par l'Église, ni parce qu'ils contiennent les vérités révélées sans mélange d'erreurs, mais parce que, étant écrits par l'inspiration ou l'impulsion du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur.

Quant à l'interprétation des saintes Écritures, le concile de Trente avait dit seulement : qu'il ne soit permis à personne d'interpréter l'Écriture sainte *contrairement au sens* auquel l'Église a toujours tenu et auquel elle tient encore. Cette règle négative a été bien des fois expliquée à tort par des exégètes et des théologiens modernes, comme si elle défendait seulement, dans l'interprétation de l'Écriture sainte, d'aller contre une vérité définie par l'Église, de manière à nier cette vérité. Citons un exemple. Quoique l'Église explique dans le sens d'une promesse réelle de la sainte Eucharistie le célèbre passage contenu dans saint Jean, ch. vi, on pourrait s'écarter néanmoins de cette interprétation, pourvu qu'on ne niât pas le dogme catholique de l'Eucharistie. Le concile du Vatican repousse cette fausse opinion, en expliquant plus nettement la règle donnée par le concile de Trente. Renouvelant expressément le décret de ce concile, il dit qu'on doit ainsi entendre cette règle qu'en matières de dogme et de morale relatives au développement de la doctrine chrétienne, il faut considérer comme étant le vrai sens de l'Écriture sainte celui qu'a toujours tenu et que tient encore notre sainte Mère l'Église. Cette déclaration n'écarte pas seulement, dans l'explication d'un texte sacré, les interprétations contradictoirement opposées au sens que lui donne l'Église,

mais elle exige de plus qu'on reconnaisse positivement le sens dans lequel l'Église entend un texte sacré comme le sens véritable de ce texte.

Les quatre canons qui correspondent à ce deuxième chapitre, condamnent ensuite directement les doctrines erronées frappées par ces définitions doctrinales :

Le *premier* canon condamne ceux qui disent que Dieu ne peut pas être connu avec certitude par les choses créées au moyen de la lumière naturelle de la raison humaine ;

Le *second*, ceux qui prétendent qu'il est impossible ou qu'il n'est pas convenable que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et sur le culte qui lui est dû ;

Le *troisième*, ceux qui soutiennent que l'homme ne peut pas être élevé par Dieu à une connaissance et à une perfection qui surpassent la connaissance et la perfection naturelles, mais qu'il peut et qu'il doit, par un progrès continu, parvenir enfin de lui-même à la possession de toute vérité et de tout bien.

Le *quatrième* canon condamne enfin ceux qui refusent d'accepter le canon des saintes Écritures dans le sens du concile de Trente, ou qui nient l'inspiration divine des livres saints.

Le troisième chapitre, qui traite « de la foi », est dirigé contre les rationalistes ou les semi-rationalistes, qui contestent l'obligation et la valeur des motifs de la foi surnaturelle, ou qui en altèrent la nature de façon à lui enlever son caractère surnaturel.

1. La raison fondamentale que nous avons de croire se prend de cette dépendance naturelle, fondée sur notre qualité de créatures et par suite absolument immuable, dans laquelle nous vivons à l'égard de Dieu. En effet,

cette dépendance en vertu de laquelle nous sommes soumis à Dieu, la Vérité incréée et éternelle, avec tout notre être et particulièrement avec notre raison, nous défend absolument de rester indifférents pour la parole révélée de Dieu, et de ne pas nous assurer de sa réalité, comme si elle ne nous regardait pas. Le langage que nous devons faire entendre, et qui seul convient à notre nature, quand Dieu nous révèle quelque chose, c'est celui de Samuel disant : « Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute. » La foi est appelée dans l'Écriture sainte un acte d'obéissance, et c'est à juste titre que nous devons à Dieu, notre maître absolu, cette obéissance de l'intelligence et de la volonté.

2. Le concile explique ensuite la nature de la foi, en la définissant : « une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'impulsion et avec le secours de la grâce divine, nous croyons les vérités révélées, non pas à cause de leur évidence intrinsèque, connue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui nous les révèle. » Dans cette définition il faut principalement appuyer sur les derniers mots qui expriment le motif propre de la foi.

C'est, en effet, par ce motif qui lui est propre, que la foi se distingue essentiellement de nos connaissances religieuses naturelles. Si, comme on le prétend dans le système hermésien, la foi n'était autre chose que la *certitude*, que possède l'esprit, de la vérité de ce qu'il connaît, n'importe de quelle manière cette certitude est produite en moi, on devrait aussi appeler *foi* la conviction que nous avons de l'existence de Dieu, lors même qu'elle serait uniquement fondée sur la considération des choses créées. Le véritable caractère surnaturel de la foi serait ainsi détruit. Si la foi n'est aucunement supé-

rieure aux connaissances religieuses naturelles, elle est dépouillée de sa valeur morale et de sa dignité. Car la valeur morale, le mérite de la foi résulte de ce que par elle je donne à Dieu la gloire, en tenant pour indubitablement vraies et certaines les vérités qu'il m'a révélées, non parce que j'en ai l'évidence, mais uniquement sur son autorité, bien que je ne les comprenne pas.

3. Cependant, de ce que la foi n'est pas fondée sur la perception claire qu'aurait mon intelligence de la vérité intrinsèque des choses crues, il ne s'ensuit pas que la foi soit contraire à la raison ou qu'elle ne soit pas parfaitement d'accord avec elle. La foi n'est pas simplement une force intrinsèque aveugle ni, comme la concevaient les prétendus réformateurs et certains pseudo-mystiques, l'affaire d'un sentiment religieux que nous aurions au fond du cœur, d'une expérience intime ou d'un certain goût spirituel de l'âme. Il faut, au contraire, que l'usage de la raison précède l'acte de foi. Dieu a entouré sa révélation de tant de preuves externes de crédibilité, particulièrement de miracles et de prophéties, qu'en les étudiant, l'intelligence humaine peut se convaincre, avec une certitude morale, de la vérité du fait de la révélation divine. Ces preuves extrinsèques constituent, non les motifs de la foi (*motiva fidei*), mais les motifs de la crédibilité de la foi (*motiva credibilitatis fidei*). Quand j'ai reconnu que Dieu s'est révélé, non seulement il n'est pas contraire à la raison, mais il est plutôt bien conforme à la raison de tenir pour indubitablement vraies et certaines, sur la seule autorité de Dieu, toutes les vérités qui me sont révélées, lors même qu'elles dépassent la portée de mon intelligence.

4. Toutefois, de ce que la crédibilité du fait de la révélation divine peut être démontrée, la foi elle-même ne

cesse pas d'être un acte de liberté humaine, et par suite une œuvre de la grâce surnaturelle de Dieu qui exerce son influence sur la volonté de l'homme. La grâce surnaturelle, inséparable de toute œuvre salutaire, est nécessaire non-seulement à la foi animée de la charité, mais encore à la foi séparée de la charité, foi que Hermès appelle spéculative ou la foi de simple connaissance, et dont il suppose à tort qu'elle puisse être imposée à l'homme par des preuves irrésistibles.

5. Après s'être ainsi prononcé sur la nature et les motifs de la foi, le concile en détermine l'étendue ou *l'objet matériel*; à quoi il fut obligé par bien des savants modernes, entachés de libéralisme, qui restreignent, outre mesure, la sphère de la foi. S'élevant contre ceux qui, par une horreur exagérée de l'autorité, renferment l'objet de la foi dans les limites étroites des dogmes formellement définis par l'Église, le concile déclare qu'un chrétien doit croire non-seulement les vérités formellement définies par l'Église, mais encore « tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, et que l'Église propose comme révélé de Dieu, soit par un jugement solennel, soit par son enseignement ordinaire et commun ».

6. Enfin le concile rappelle la *nécessité* de la foi et *l'obligation* stricte où sont en conséquence tous les hommes de l'embrasser, ajoutant toutefois aussitôt que ce devoir d'accepter et de conserver la foi nous est rendu facile, parce que la véritable Église, établie par Dieu gardienne et maîtresse de la vérité révélée, se connaît avec une extrême facilité et en quelque sorte avec évidence. A cause de cette facilité avec laquelle on peut la reconnaître, elle est, en ce qui concerne l'obligation d'embrasser la vraie foi, « un signe établi au milieu des

nations¹, » pour ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi et qu'elle invite à venir à elle, et, quant à l'obligation de conserver la foi, elle est un ferme rempart pour ceux qui la possèdent déjà, et qui sont ainsi devenus ses enfants. Et lorsque ces derniers, pouvant toujours compter sur la grâce de Dieu pour conserver la vraie foi qu'ils possèdent, la perdent néanmoins ou bien, sous le prétexte ou même avec l'intention réelle d'en scruter impartialement les vrais fondements, l'ébranlent en eux-mêmes et la révoquent en doute, ils sont encore bien moins excusables que les premiers, quand ils n'acceptent pas la vraie foi.

Cette dernière déclaration est surtout dirigée contre la méthode de Hermès, qui, voulant élever la théologie sur le fondement du doute positif, demande à ses disciples de révoquer d'abord sérieusement en doute la vérité de la foi catholique, pour qu'ils puissent sans préjugés en examiner les motifs, afin de rentrer ensuite, comme par un détour, dans la possession réfléchie de la vérité, si leurs efforts sont couronnés de succès. Sous une forme un peu différente nous retrouvons aussi ailleurs cette opinion hermésienne qui a été frappée ici, par exemple, dans la quinzième proposition du Syllabus, ainsi conçue : « Il est libre à tout homme d'embrasser et de professer la religion que, guidé par la lumière de sa raison, il croit devoir tenir pour vraie². »

A ce chapitre correspondent six canons qui condamnent directement les erreurs dont l'énumération a été faite, c'est-à-dire les propositions suivantes :

¹ Is., xi, 12.

² « Liberum cuique homini est, eam amplecti et profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit. » Litt. Apost. *Multiplices inter*, 10 junii 1851. — Alloc. *Maxima quidem*, 9 junii 1862.

Can. 1 : La raison humaine est tellement indépendante que la foi ne peut pas lui être commandée par Dieu;

Can. 2 : La foi divine ne se distingue pas des connaissances naturelles que nous avons de Dieu et des choses morales, et il n'est pas nécessaire, pour avoir la foi divine, de croire les vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées;

Can. 3 : La révélation divine ne peut pas être rendue croyable par des signes extrinsèques; en conséquence les hommes doivent être portés à la foi par l'expérience intime de chacun ou par une inspiration privée;

Can. 4 : Les miracles sont impossibles; par conséquent tout ce qui est raconté à cet égard, même dans l'Écriture sainte, doit être relégué parmi les fables et les mythes; ou du moins les miracles ne peuvent jamais être constatés avec certitude, et il est impossible de démontrer par eux, d'une manière convaincante, l'origine divine de la religion chrétienne;

Can. 5 : L'assentiment donné à la foi chrétienne n'est pas libre, mais il est un résultat nécessaire des preuves perçues par la raison humaine; la grâce de Dieu est nécessaire seulement pour la foi vive qui opère par la charité;

Can. 6 : La condition des fidèles est la même que celle des hommes qui ne sont pas parvenus à la seule vraie foi, en sorte que les catholiques peuvent être autorisés à révoquer en doute la foi qu'instruits par l'Église ils ont embrassée, et à suspendre leur adhésion jusqu'à ce qu'ils aient accompli la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi.

Le quatrième chapitre, ayant pour titre : « De la foi et de la raison, » porte un jugement définitif sur la ques-

tion qui a été à notre époque l'objet des controverses les plus vives, c'est-à-dire la question des rapports entre la révélation et la raison, entre la foi et la science. La solution que le concile donne de ce problème, en opposition avec les erreurs si répandues de notre temps, et dont plusieurs ont été insérées dans le Syllabus, peut se réduire aux cinq points suivants :

1. « Il y a un double ordre de connaissance dont l'un est distinct de l'autre non-seulement par son origine, mais encore par son objet : *par l'origine*, parce que nous connaissons dans l'un par la raison naturelle, dans l'autre au contraire par la foi divine; *par l'objet*, puisque, au-dessus des vérités que la raison naturelle peut saisir, la foi nous propose à croire des mystères qui sont cachés en Dieu, en sorte qu'ils ne peuvent être connus que par la révélation divine. »

Ce premier point est d'une haute importance. En réfléchissant un peu, il est aisé de voir qu'en détruisant la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ou en confondant ces deux ordres dans la théorie ou dans la pratique, on nuit considérablement aux intérêts de la foi, et que les intérêts de la science qu'on a d'ordinaire en vue ou qui servent de prétexte, quand on se permet cette confusion, n'y gagnent absolument rien. C'est ce que montre d'ailleurs, d'une manière encore plus évidente, l'histoire du développement de la philosophie et de la théologie modernes. Car que voyons-nous au fond de tout ce rationalisme moderne qui, jugeant les mystères sublimes du christianisme d'après une règle purement naturelle, en dénature et en fausse complètement le sens, si ce n'est cette même confusion de ces deux ordres de connaissance? Cette confusion en est le principe formel.

2. A quelque degré de développement qu'arrive l'esprit humain, jamais la foi divine ne peut complètement se résoudre en science naturelle. « La raison éclairée de la foi peut, il est vrai, en scrutant les mystères de la foi avec ardeur, avec piété et avec sobriété, arriver avec l'assistance de Dieu à une certaine intelligence très-salutaire de ces vérités mystérieuses, soit en les comparant aux choses qu'elle connaît naturellement, soit en considérant les connexions que ces mystères ont entre eux-mêmes ou avec la fin dernière de l'homme. Néanmoins jamais elle ne sera capable de connaître ces mystères comme elle connaît les vérités qui forment sa propre sphère. Les mystères de Dieu dépassent essentiellement les forces de la raison créée, à tel point que, même après avoir été révélés et acceptés par la foi, ils restent néanmoins encore couverts du voile de cette foi et enveloppés dans une certaine obscurité, tant que nous sommes dans cette vie mortelle, marchant comme des pèlerins loin du Seigneur : « Car c'est par la foi que nous marchons et non par la vision. » (II Cor. v, 7.)

Cette déclaration, donnée par le concile, est dirigée particulièrement contre la proposition suivante, condamnée déjà auparavant, et insérée dans le Syllabus : « Tous les dogmes de la religion chrétienne indistinctement, sont l'objet de la science naturelle ou de la philosophie, et la raison humaine, pourvu qu'elle soit développée historiquement, peut, au moyen de ses forces et de ses principes naturels, parvenir à une véritable connaissance (à la compréhension) même des dogmes les plus cachés, pourvu que ces dogmes soient proposés à la raison comme un objet d'investigations¹. » Presque la même

¹ Syllab. Prop. IX: Omnia indiscriminatim dogmata religionis chri-

chose est exprimée dans une autre proposition, également insérée dans le Syllabus, dans laquelle il est dit que toutes les vérités religieuses dérivent de la raison naturelle, et que la raison est la première et principale règle suivant laquelle l'homme peut et doit arriver à la connaissance de toutes les vérités, quelle que soit leur nature ¹. Cependant tous les représentants du rationalisme ne vont pas tout à fait aussi loin qu'on le fait dans ces propositions, tous ne présentant pas tous les dogmes chrétiens *indistinctement* comme accessibles à la raison ou comme parfaitement compréhensibles. Quelques rationalistes font une distinction entre les vérités de foi fondées sur la libre volonté de Dieu, telles que le dogme de l'Incarnation, et celles qui ont leur fondement dans l'essence même de Dieu, par exemple le dogme de la Trinité, et ils ne mettent que ces dernières vérités au nombre de celles que la raison naturelle peut parfaitement démontrer et comprendre. Les auteurs ou les partisans des propositions citées plus haut, au contraire, ne reconnaissent pas cette distinction, parce que, suivant leur système, les œuvres dites extérieures de Dieu (*opera Dei ad extra*) ne sont pas des actes libres ou émanant d'un décret libre de Dieu, mais des actes qui ont aussi leur fondement nécessaire dans la nature et l'essence de Dieu.

Par cette déclaration du concile, toutefois, se trouve atteint non-seulement le sentiment de ces derniers qui vont

stianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ, et humana ratio historice tantum exulta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditissimis dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tamquam objectum proposita fuerint. (Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas*, 11 decembris 1862. — Epist. ad eumd. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863).

¹ Prop. iv. Epist. Encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846. — Epist. encycl. *Singulari quidem*, 17 martii 1856. — Alloc. *Murina quidem*, 9 junii 1862.

le plus loin, tel qu'il est exprimé dans les propositions citées plus haut, mais encore l'opinion toujours extrême des premiers, puisque les dogmes qui se rapportent à l'essence de Dieu et à ses actes internes nécessaires, comme le dogme de la Trinité, échappent à la connaissance parfaite, compréhensive de la raison, et qu'ils sont au nombre des choses qui, par leur nature, sont au-dessus de ces connaissances naturelles.

Cette définition du concile ne touche pas les vérités religieuses et morales qui, en soi, sont accessibles à la raison, comme l'existence d'un Dieu personnel, l'immortalité de l'âme humaine, la récompense éternelle, vérités pour lesquelles, bien qu'elles soient contenues dans la révélation divine, cette révélation divine ne nous est nécessaire que moralement et non absolument.

3. « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut y avoir pourtant entre la foi et la raison aucune contradiction réelle, puisque le même Dieu, qui révèle les mystères et nous communique la vertu infuse de la foi, a donné aussi à l'esprit humain la lumière de la raison. Or Dieu ne peut pas se contredire et se renier lui-même, et le vrai ne peut jamais être opposé au vrai. Si donc l'on croit découvrir une contradiction entre la raison et une vérité révélée, ce n'en peut être que la simple apparence, et ces contradictions apparentes naissent principalement ou de ce que les vérités de foi ne sont pas entendues et expliquées comme les entend et les explique l'Église, ou bien de ce que des assertions arbitrairement avancées sont regardées comme dictées par la raison. »

L'erreur contre laquelle est dirigée cette définition du concile est déjà bien ancienne; car le cinquième concile de Latran a déjà condamné l'opinion soutenue par quel-

ques philosophes de ce temps, savoir qu'une même chose peut être vraie théologiquement et fautive philosophiquement¹. La même erreur a été renouvelée à notre époque sous diverses formes. Aussi plusieurs propositions erronées de ce genre ont été insérées dans le Syllabus. Citons seulement la prop. VI : « La foi en Jésus-Christ est en contradiction avec la raison humaine, et la révélation divine, loin d'être utile, est au contraire nuisible à la perfection de l'homme². »

Or le concile ne fait que tirer une conséquence nécessaire de cette impossibilité d'une opposition entre la foi et la raison, quand, à l'imitation du concile de Latran, il déclare fautive toute proposition qui est en contradiction avec la foi, quand en général il réclame pour l'Église infallible en matière de foi le droit et le devoir « de proscrire la science qui s'attribue à tort ce nom, pour que personne ne soit trompé par une fautive sagesse et une vaine imposture » (Coloss. II, 8), et quand il déclare enfin qu' « il est défendu à tous les chrétiens de soutenir comme étant un résultat légitime de la science, ces sortes d'opinions qui sont évidemment en contradiction avec les enseignements de la foi, et qu'ils sont même absolument obligés de les tenir pour des erreurs qui prennent trompeusement l'apparence de la vérité ».

Par cette prétention qu'élève l'Église, elle ne porte aucunement atteinte aux droits légitimes de la raison humaine; car il s'ensuit seulement que la raison n'est pas

¹ « Quum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus. »

² Christi fides humanæ refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris. 1846. — Alloc. *Maxima quidem*, 9 junii 1862.

autonome ou absolument indépendante. Or, si l'intelligence humaine prétendait à l'autonomie ou à l'indépendance absolue, ce serait évidemment une usurpation, puisque l'indépendance absolue appartient à Dieu seul. La liberté ou l'indépendance légitime de la science n'est pas non plus lésée par ce droit que réclame pour elle l'Église catholique. La vraie liberté en général n'est pas la licence, l'exemption de toute loi, et elle consiste, non dans la faculté de tout faire ou d'agir arbitrairement, mais dans la puissance de faire ce qui est juste et bon. Il n'est nullement défendu à la raison et à la science de se mouvoir librement sur le terrain des sciences naturelles suivant leurs propres principes et leur méthode particulière; mais elles doivent pourtant ne se proposer jamais pour but que la recherche de la vérité. Voilà ce qui met une limite à leur liberté, et c'est une limitation très-juste et équitable; car la raison ou la science ne peut être autorisée à se lancer dans l'erreur, surtout quand il s'agit d'une erreur contre la foi divine. Voilà pourquoi, malgré toute sa liberté, l'intelligence humaine n'a pas le droit de se montrer, dès le principe, indifférente à l'égard des enseignements de la foi pour n'en tenir aucunement compte, ou même prendre contre elle une position hostile. Ce serait, en effet, non se mettre en garde contre l'erreur, comme il convient, mais chercher au contraire l'erreur de propos délibéré, et certes ce n'est pas pour un tel abus que la liberté a été donnée à la raison ou à la science.

Enfin nous ferons encore observer qu'en établissant ce droit si fondé de l'Église, le concile avait en vue, il est vrai, les prétentions exorbitantes et les usurpations de la science moderne en général, mais qu'il y a été porté aussi par diverses thèses qui ont été soutenues

réellement et dans lesquelles ces prétentions illégitimes ont été formulées, entre autres, par les propositions x, xi et xiv du Syllabus, mais qui avaient été autrefois déjà condamnées par le Saint-Siège. Dans la proposition x il est dit que, *le philosophe étant distinct de la philosophie*, le premier a bien le droit et même l'obligation de se soumettre à une autorité qu'il a lui-même reconnue vraie, mais qu'il est impossible et même défendu à la philosophie de se soumettre à quelque autorité que ce soit¹. La onzième proposition dit que non-seulement l'Église ne doit jamais s'élever contre la philosophie, mais qu'elle doit même tolérer ses erreurs et en abandonner le redressement à elle-même². Dans la quatorzième proposition enfin, on lit que la philosophie doit être cultivée sans aucune attention à la révélation surnaturelle³.

4. De plus, non-seulement la foi et la raison ne sont pas opposées l'une à l'autre, mais encore elles se prêtent mutuellement secours, parce que « la droite raison démontre les fondements ou les motifs de la foi, et que, éclairée par la lumière de la foi, elle forme et développe la science des choses divines, pendant que la foi délivre et préserve la raison de toutes sortes d'erreurs et l'enrichit de bien des connaissances. »

Par là il est facile de juger combien on serait mal fondé et injuste, en accusant l'Église d'être l'ennemie de la science ou du progrès scientifique. Tout au contraire,

¹ Syll. Prop. x. Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas*, 11 decembris 1862. — Epist. ad eumd. *Tuas libenter*, 11 decembris 1863.

² Syll. Prop. xi. Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas*, 11 decembris 1862.

³ Syll. Prop. xiv. Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863.

dit le concile, « elle encourage la culture des arts et des sciences, et les favorise sous bien des rapports à cause de leur utilité. » Elle ne porte pas non plus, continue le concile, atteinte à la liberté bien comprise de la science (cf. ce qui a été dit plus haut sur ce point); elle empêche seulement qu'on n'abuse de cette liberté. C'est pourquoi « elle veille toujours avec beaucoup de soin à ce que ces sciences ne se mettent pas en contradiction avec les enseignements de la foi, pour tomber ainsi dans l'erreur, ou que, dépassant les limites qui leur sont tracées, elles n'empiètent pas sur le domaine de la foi pour y porter la confusion. »

5. Enfin la foi, n'étant pas un système philosophique inventé par le génie de l'homme, mais un dépôt divin confié à l'Église pour qu'elle le garde fidèlement, ne peut pas être perfectionnée par la raison ou la science humaine. Voilà pourquoi, quand le sens d'une vérité de foi a été une fois fixé par l'Église, il faut nécessairement retenir toujours cette interprétation et ne jamais l'abandonner sous le prétexte et dans le but apparent de poursuivre une connaissance plus approfondie de cette vérité. A cette déclaration du concile donnèrent également lieu certaines erreurs rationalistes qui se sont produites de notre temps. C'est ainsi que nous lisons textuellement dans la cinquième proposition du Syllabus : « La révélation divine est imparfaite, et c'est pourquoi elle est susceptible d'un progrès continu indéfini, correspondant au développement progressif de la raison humaine. »

Cependant il y a une différence entre le perfectionnement ou le progrès de l'objet même de la foi et le progrès dans la conception des vérités de foi. L'impossibilité de l'un n'entraîne pas l'impossibilité de l'autre.

Quant à la conception des vérités qui sont l'objet de la foi, on trouve un certain progrès, non-seulement dans les individus, mais encore dans l'Église entière.

Certaines vérités de foi, en effet, n'ont pas été enseignées par l'Église dès le commencement d'une manière explicite et distincte, mais seulement en tant qu'enfermées implicitement dans d'autres dogmes, et par conséquent elles n'ont pas été connues d'abord avec une clarté et une netteté parfaites. Or il peut se faire que, par suite d'attaques dirigées contre ces vérités, l'Église en obtienne une connaissance plus réfléchie, que ces vérités soient ensuite définies et proposées expressément et en elles-mêmes, et qu'ainsi elles soient connues d'une manière plus claire et plus distincte. De plus, même des vérités de foi proposées déjà par l'Église expressément et en elles-mêmes peuvent, dans la suite des temps, être comprises plus parfaitement.

Cela ne veut pas dire que le sens d'une vérité de foi, ayant été une fois défini et fixé par l'Église, puisse lui-même être renversé pour qu'un autre en prenne la place; mais il se peut que cette même vérité s'éclaircisse davantage, et qu'ainsi elle soit connue mieux et plus universellement, soit qu'on pénètre plus avant dans sa profondeur, soit qu'on en perçoive mieux la connexion avec d'autres vérités. Pour ce développement la science humaine peut assurément rendre des services signalés; mais il faut, comme le pape Pie IX le dit dans une lettre apostolique (du 15 juin 1857), qu'elle ne veuille modestement que *servir* sans prétendre à la domination. D'ailleurs, elle ne peut pas elle-même nous garantir avec une certitude parfaite la justesse des résultats qu'elle obtient. Cette certitude ne peut venir que de l'Esprit-Saint lui-même, qui conduit l'Église non-seulement à

toute vérité, mais encore à la connaissance plus approfondie, à la pénétration plus intime de la vérité, et sous l'assistance duquel a lieu dans l'Église tout progrès véritable dans la doctrine et la science chrétiennes.

Voilà ce que le concile veut faire entendre, quand, empruntant les paroles connues de saint Vincent de Lerins, il termine ainsi ce quatrième chapitre : « Qu'avec le progrès des années et des siècles, la connaissance, la science et la sagesse croissent et augmentent donc beaucoup et avec vigueur, dans chacun des individus comme dans tous les hommes, dans chaque homme en particulier comme dans l'Église entière : que tout cela se fasse néanmoins dans les limites convenables, c'est-à-dire sans altération du dogme, toujours dans le même sens et dans la même pensée. »

Dans les trois canons correspondant à ce chapitre, le concile condamne directement les opinions ou assertions opposées aux doctrines exposées, c'est-à-dire les thèses suivantes :

Dans le *premier* canon : la révélation divine ne contient point de mystères vrais et proprement dits, mais toutes les vérités de foi peuvent être connues et démontrées par la raison suffisamment développée au moyen des principes naturels ;

Dans le *deuxième* : les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté que leurs assertions doivent être maintenues comme vraies, lors même qu'elles sont en contradiction avec la vérité révélée, et qu'elles ne peuvent point être proscrites par l'Église ;

Dans le *troisième* canon enfin : il est possible qu'un jour, avec le progrès de la science, on doive attribuer aux dogmes proposés par l'Église un sens différent de

celui que l'Église a compris et qu'elle comprend encore.

Toutefois, comme il ne suffit pas d'éviter la perversité de l'hérésie, mais qu'il faut encore fuir avec beaucoup de soin toutes les erreurs qui ont avec elles plus ou moins d'affinité, le concile rappelle en terminant l'obligation où nous sommes d'observer les constitutions et les décrets par lesquels le Saint-Siège a condamné et proscrit ces sortes d'opinions perverses.

II. — LA PREMIÈRE CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST.

Cette constitution traite de la doctrine catholique touchant la primauté du pape. Cette vérité a été à notre époque, comme autrefois, l'objet de tant d'attaques que le concile ne pouvait, à aucune condition, la passer sous silence. Aussi l'ébauche d'une constitution où cette doctrine serait exposée conformément aux besoins de notre époque, se trouvait-elle déjà dans les matériaux préparés avant le concile. Cependant, dans le projet primitif, on ne se proposait pas de traiter cette question à part dans une constitution spéciale. L'exposition de ce point de doctrine ne formait qu'une partie d'un tout plus considérable ayant pour titre : « Schème d'une constitution dogmatique sur l'Église de Jésus-Christ; » c'était le onzième chapitre de ce schème. La doctrine touchant l'infaillibilité doctrinale du souverain pontife n'était pas formulée dans ce projet primitif. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer longuement comment il s'est fait que la doctrine touchant la primauté du pape a été détachée de l'en-

semble des doctrines relatives à l'Église, pour devenir l'objet d'une constitution spéciale, ni d'exposer les raisons qui ont déterminé les Pères du concile à donner la première place à la doctrine sur la primauté pontificale, en la publiant comme « une *première* constitution sur l'Église », au lieu de la mettre à la suite des autres enseignements touchant l'Église de Jésus-Christ, comme on l'avait fait dans le schème. D'un autre côté, le projet primitif de cette définition, tel qu'il est contenu dans le onzième chapitre du schème dont nous parlons, avait besoin d'un remaniement complet. Ce remaniement était nécessaire, en partie à cause de la doctrine sur l'infaillibilité du pape qu'il fallait y intercaler, la définition de cette vérité ayant été demandée par une majorité immense des Pères du concile, en partie par suite des nombreux amendements que les Pères du concile avaient présentés par écrit, et auquel donna lieu, dans le schème imprimé d'une constitution sur l'Église qui leur avait été distribué, ledit onzième chapitre même, traitant « de la primauté du pontife romain ». Après que le remaniement du projet primitif eut été fait par la commission dogmatique, le projet, plusieurs fois retouché¹, fut soumis aux délibérations conciliaires dans les congrégations générales. Refait et remanié à plusieurs reprises par suite de ces délibérations, il fut enfin l'objet d'abord d'un vote provisoire dans l'une des dernières congrégations générales, et puis du vote définitif dans la quatrième session publique où (sur cinq cent trente-cinq Pères présents, deux seulement ayant donné un vote négatif), il fut publié et confirmé comme « la première

¹ Dans le *Recueil des documents* nous avons ajouté le premier projet, contenant la définition de l'infaillibilité du pape, au chapitre onzième du schème de *Ecclesiu*.

constitution dogmatique sur l'Église de Jésus-Christ », telle que nous l'avons actuellement.

Essayons maintenant de donner un aperçu des vérités définies dans cette constitution, qui se compose d'une courte préface et de quatre chapitres.

Dans la préface se trouvent exprimées trois pensées principales, destinées à servir d'introduction à tout l'ensemble des doctrines relatives à la primauté du Saint-Siège. D'abord elle fait ressortir que Jésus-Christ a fondé une Église *une*, c'est-à-dire qu'il a voulu que dans son Église, comme dans la maison du Dieu vivant, tous les fidèles soient unis par le lien de la *même* foi et de la charité, et qu'il a exprimé clairement cette volonté bien arrêtée dans la célèbre prière de la dernière Cène. En *second* lieu elle dit que, pour établir et maintenir toujours cette unité, Jésus-Christ a institué d'une part l'apostolat perpétué dans l'épiscopat, et d'autre part surtout la *primauté* de saint Pierre, dans laquelle nous possédons « le principe permanent et le fondement visible » de l'unité. Ces deux expressions, savoir que la primauté de saint Pierre est le principe permanent et le fondement visible de l'unité ecclésiastique, ont été bien pesées, et elles ont été maintenues malgré les objections non valables que quelques Pères avaient élevées contre elles dans les délibérations conciliaires. En effet, la primauté est non-seulement le *signe* de l'unité de l'Église, mais encore sa *cause efficiente*, par conséquent son *principe*. Quoique dans l'Écriture sainte il soit également parlé des *apôtres* et des *prophètes* comme du fondement de l'Église¹, cependant les apôtres (sans saint Pierre), et leurs successeurs, les évêques, ne sont

¹ Eph. 11, 20).

pas le fondement de l'Église entière, ils ne le sont que comme chefs des Églises particulières ou de leurs diocèses; encore ne le sont-ils qu'autant qu'ils sont eux-mêmes unis à saint Pierre, tandis que saint Pierre, c'est-à-dire celui qui continue à vivre dans tous ses successeurs, est le fondement *visible* de l'unité, non pas simplement au premier rang, mais absolument, dans un sens plein, illimité, et pour l'Église universelle. *Troisièmement*, enfin, la nécessité d'une nouvelle exposition de l'enseignement catholique sur la primauté du Saint-Siège, est motivée dans cette préface par les attaques nombreuses dirigées à notre époque, avec une haine toujours croissante, contre l'Église et son fondement, « sur lequel reposent la force et la solidité de l'Église entière. »

Dans les quatre chapitres de cette constitution il est question de l'*institution*, de la *durée* et de la *nature* de la primauté, et enfin de l'*infaillibilité doctrinale* inhérente à cette primauté du Saint-Siège, et l'on y traite de toutes ces doctrines en tenant toujours compte des opinions contraires qui se sont produites dans le cours des derniers siècles.

Dans le premier chapitre, intitulé : « De l'institution de la primauté dans la personne de saint Pierre, » le concile enseigne et définit que la primauté de juridiction sur l'Église universelle a été promise et conférée par Jésus-Christ à saint Pierre *immédiatement* et *directement*, en s'appuyant sur les textes connus de l'Évangile entendus dans le sens que leur a toujours donné l'Église¹. Le concile s'est cru engagé à renouveler cette définition moins à cause des protestants, qui nient en gé-

¹ Joan. I, 42. — Matth. XVI, 16-19. — Joan. XXI, 15-17.

néral l'institution divine d'une primauté dans l'Église, qu'à cause de certains novateurs qui, sans rejeter ouvertement l'origine divine de la primauté, ont essentiellement altéré le sens de ce dogme catholique par leurs opinions perverses. Or cette altération de la doctrine catholique avait lieu en deux manières. Ou l'on disait que la primauté de juridiction avait été conférée par Jésus-Christ, non à saint Pierre seul, mais à tout le collège des apôtres, en sorte que les apôtres et leurs successeurs, ayant chacun reçu de Jésus-Christ la même dignité et la même puissance, participent au même degré à la primauté, qu'ils résident à Rome, à Constantinople ou à Alexandrie, et qu'ils n'ont d'autorité sur un autre évêque que lorsqu'ils sont réunis dans un concile (provincial ou œcuménique). En conséquence, le vrai centre de l'autorité spirituelle sur toute l'Église se trouve uniquement dans un concile général. Ainsi pensait entre autres Macaire.

Ou bien, sans contester que la primauté ait été divinement instituée dans l'Église, ni que saint Pierre et ses successeurs légitimes en soient revêtus, on niait qu'elle ait été conférée par Jésus-Christ immédiatement et directement à la personne même de saint Pierre, et l'on soutenait au contraire que la puissance suprême de la primauté, de même que toute autre puissance spirituelle dans l'Église, a été conférée par Jésus-Christ immédiatement à l'Église même, et qu'elle n'a été communiquée à saint Pierre que par l'Église; qu'ainsi saint Pierre n'exerce cette puissance qu'au nom et comme ministre de l'Église (de la *potestas ministerialis*). C'était le sentiment de Richter, de Launoy, de Dupin et de plusieurs autres¹.

¹ Au nombre de ces opinions se trouvent les deux propositions con-

Ces opinions erronées, qui dénaturent la doctrine catholique sur la primauté, sont en conséquence condamnées directement et solennellement à la fin du chapitre ; car dans cette constitution les canons ne sont pas séparés des chapitres auxquels ils correspondent, comme dans la constitution précédente, mais ils suivent immédiatement l'exposition développée des diverses doctrines qu'ils résument en peu de mots. Ce premier chapitre conclut ainsi : Si donc quelqu'un dit que l'apôtre saint Pierre n'a pas été établi, par Jésus-Christ Notre-Seigneur, prince de tous les apôtres et chef visible de toute l'Église militante, ou que ce même saint Pierre n'a reçu du même Jésus-Christ Notre-Seigneur, directement et immédiatement qu'une primauté d'honneur, et non une primauté de juridiction vraie et proprement dite, qu'il soit anathème.

Dans le deuxième chapitre, portant le titre : « De la perpétuité de la primauté de saint Pierre dans les pontifes romains, » le concile enseigne et définit une double vérité.

Il enseigne et définit *premièrement* que la perpétuité de la primauté de saint Pierre dans ses successeurs est de droit divin, étant fondée sur une disposition de Dieu ; il enseigne et définit *secondement* que les successeurs de saint Pierre sont les évêques de l'Église de Rome,

damnées par Pie VI dans la bulle *Auctorem fidei*, savoir : la seconde et la troisième. Voici la seconde : « Propositio quæ statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiæ, ut communicaretur pastoribus, qui sunt ejus ministri pro salute animarum ; sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur ecclesiastici ministerii et regiminis potestas, hæretica » — La troisième est ainsi formulée : « Insuper, quæ statuit, Romanum Pontificem esse caput ministeriale, sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor verus Christi vicarius ac totius Ecclesiæ caput pollet in universa Ecclesia, hæretica. »

fondée par saint Pierre et consacrée par son sang.

La première vérité, savoir, que Jésus-Christ a établi non-seulement la perpétuité de la primauté de saint Pierre en général, mais encore la perpétuité de cette primauté de saint Pierre dans les successeurs de saint Pierre, est une vérité de foi révélée, attestée par l'Écriture sainte et par la tradition constante de l'Église. Quant à la seconde vérité, c'est-à-dire que les évêques de l'Église romaine sont les successeurs de saint Pierre dans sa primauté, il n'est pas démontré, il est vrai, qu'elle soit fondée sur la volonté expresse de Jésus-Christ, mais elle se fonde sur ce fait que saint Pierre a lié la primauté une fois pour toutes au siège de Rome. Ce fait, toutefois, n'est pas un simple fait historique qui n'aurait qu'une certitude humaine et historique, mais c'est un fait dogmatique, infailliblement certain, parce qu'il se rattache de la manière la plus intime à ce que nous devons croire, d'une foi catholique, sur la primauté des pontifes romains.

C'est pourquoi le concile, à la fin du chapitre, a frappé de l'anathème les assertions opposées à ces deux vérités; cependant, dans la formule dont il se sert pour exprimer cet anathème, il a tenu compte, comme il convenait, de la différence qui existe entre ces deux vérités. Il s'exprime ainsi : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas de l'institution de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou de droit divin, que saint Pierre, dans sa primauté sur l'Église universelle, ait des successeurs perpétuels, ou que le pontife romain n'est pas le successeur de saint Pierre dans cette même primauté, qu'il soit anathème. » Il n'est donc pas dit, remarquons-le, que ce dernier point soit également fondé sur une disposition ou un décret de Dieu.

Après avoir ainsi donné sur l'institution et la perpé-

tuité de la primauté tous les éclaircissements désirables, le concile traite :

Dans le troisième chapitre, « de la puissance et de la nature de la primauté du pontife romain. » Il rappelle d'abord la définition donnée par le concile universel de Florence, savoir que « tous les fidèles doivent croire fermement que le pontife romain est le successeur du prince des apôtres, de saint Pierre, et le vrai vicaire de Jésus-Christ, le chef de l'Église universelle, le père et le docteur de tous les chrétiens, qu'en saint Pierre Jésus-Christ lui a confié la pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle. »

Pour tout homme exempt de préjugés et qui ne résiste pas à la conviction qu'il a de la vérité, cette définition contenait déjà, à parler strictement, tout ce qu'en général on peut dire sur le sujet qui nous occupe. Néanmoins, comme on a vu, même après cette définition du concile de Florence, se produire certaines doctrines par lesquelles l'essence de la primauté du Saint-Siège a été affaiblie, dénaturée ou même absolument détruite, parce que l'on avait perdu de vue cette définition ou qu'on la comprenait mal, le concile du Vatican ne pouvait pas se contenter de renouveler simplement la déclaration du concile de Florence, mais il devait se croire obligé, pour repousser les nouvelles erreurs, d'en expliquer encore plusieurs points.

1. Le concile enseigne et définit donc que « d'après la volonté de Notre-Seigneur l'Église romaine possède sur toutes les autres Églises la prééminence de la puissance ordinaire, et que cette puissance de juridiction vraiment épiscopale que possède le pontife romain est une puissance immédiate, envers laquelle les pasteurs et les fidèles, de quelque rite et de quelque rang qu'ils soient,

chacun en particulier aussi bien que tous ensemble, sont strictement tenus à la subordination hiérarchique et à une vraie obéissance, non-seulement en matière de foi et de mœurs, mais encore pour la discipline et le gouvernement de l'Église répandue sur toute la terre, en sorte que, gardant avec le pontife romain l'unité dans la communion et dans la profession de la même foi, l'Église est un seul troupeau avec un seul pasteur suprême. »

Dans cette définition chaque mot a une haute importance, parce que chacun frappe une erreur opposée à la doctrine catholique. Cependant, ce qui est le point culminant de toute cette définition, c'est que la puissance de juridiction que possède le pape est une juridiction vraiment *épiscopale*, que le pape est l'évêque universel de l'Église entière comme il est évêque de Rome. Tout le reste se meut autour de ce point central. En effet, de ce que la puissance du pape est une puissance épiscopale, se déduisent nécessairement les autres caractères de la puissance du souverain pontife.

Il s'ensuit *premièrement* que la puissance du pape est *ordinaire*, c'est-à-dire une puissance qui d'une part est inhérente à la dignité même et qui s'exerce en vertu de cette dignité, et non en vertu d'une simple délégation ou d'un mandat venu d'ailleurs, et qui d'autre part n'est pas une puissance limitée dans son exercice ou dans son application à des affaires extraordinaires déterminées (par exemple, lorsque des abus graves se sont glissés ou menacent de se glisser dans l'administration de quelque diocèse, ou lorsque le premier pasteur d'un diocèse se rend coupable d'empiétement sur les droits d'autrui, de négligence dans l'exercice de sa charge ou de prévarication, ou enfin quand, dans certaines conjonctures

extraordinaires, les évêques ou d'autres en appellent à son autorité, et provoquent ainsi son intervention), mais une puissance qui peut intervenir dans le gouvernement de l'Église universelle aussi bien que des Églises particulières, toutes les fois que le croit nécessaire ou salutaire celui qui en est investi.

Si la puissance papale comme telle est une puissance épiscopale, il s'ensuit *secondement*, par rapport à la manière dont elle s'exerce, qu'elle est une puissance *immédiate*, c'est-à-dire une puissance qui n'a pas besoin pour s'exercer d'aucun intermédiaire, tels que les archevêques et les évêques, mais qu'elle peut aussi, sans intermédiaires, se montrer à l'égard de tous les membres de l'Église, à l'égard des plus haut placés aussi bien que de ceux qui se trouvent au dernier degré, toutes les fois et de la manière que d'après son jugement personnel, mais consciencieux, le dépositaire de cette autorité le croit opportun.

Si la puissance papale comme telle est vraiment épiscopale, et si le pape est l'évêque des évêques et l'évêque de l'Église universelle, il s'ensuit *troisièmement* que les pasteurs et les fidèles de tout rite et de tout rang doivent au souverain pontife la subordination hiérarchique, et une vraie obéissance non-seulement chacun en particulier, mais encore tous ensemble, en d'autres termes dans l'Église dispersée comme dans l'Église assemblée.

Il s'ensuit *quatrièmement*, enfin, que ce devoir de subordination et de soumission s'étend à toutes les affaires qui peuvent, en général, être l'objet d'une détermination ou d'une disposition ecclésiastique, par conséquent, non-seulement à la foi et aux mœurs, mais encore aux choses touchant la discipline et le gouvernement de l'Église.

Toutes ces vérités, qui découlent de ce caractère épiscopal de l'autorité du souverain pontife comme des conséquences naturelles, ont été contestées jusque dans notre temps non-seulement par quelques savants isolés, mais encore par des écoles entières, principalement par les gallicans, les partisans du synode de Pistoie, les Fébronienus et les Joséphistes.

Quelquefois on refusait de reconnaître l'autorité pontificale comme une puissance *ordinaire*, pour n'y voir qu'une simple autorité de surveillance, en ce sens que le pape doit empêcher ou réparer les fautes et les négligences des autres pasteurs ou bien contribuer par ses conseils, ses exhortations et son exemple, au rétablissement de la paix, lorsqu'elle a été troublée entre les pasteurs de l'Église. Ainsi pensaient Febronius, Eybel, Tamburini et d'autres.

D'autres fois on contestait au pape le droit d'exercer sur le gouvernement des diocèses particuliers et des fidèles appartenant à ces diocèses, une *influence immédiate*, et on lui défendait de les gouverner autrement que par leurs évêques respectifs (Tamburini, les gallicans et autres).

Puis on prétendait restreindre au moins sa puissance de juridiction aux évêques pris chacun en particulier, et l'on niait que cette autorité s'étende aux évêques réunis dans un concile général, à l'Église assemblée (*Ecclesia congregata*); en conséquence on se croyait autorisé à en appeler des décisions du pape au concile général (Tamburini et les gallicans).

Enfin d'autres restreignaient la soumission due au pape, et l'accord nécessaire avec l'Église romaine, aux choses dogmatiques, aux choses de la foi et des mœurs.

Toutes ces opinions erronées et toutes ces altérations

de la doctrine catholique touchant la primauté impliquent la négation du caractère vraiment épiscopal de l'autorité pontificale. Si, en effet, l'on reconnaît le caractère vraiment épiscopal de cette autorité, ces erreurs disparaissent d'elles-mêmes. Or on ne s'explique pas qu'on puisse se refuser à lui reconnaître ce caractère, pourvu qu'on veuille laisser encore à la primauté du pape une ombre de puissance, et qu'on ne veuille pas la réduire à une simple primauté d'honneur. Car, après tout, Jésus-Christ n'a pas institué d'autre puissance spirituelle que la puissance pastorale. Le célèbre passage de l'évangile de saint Jean (xxi, 15-17) où Jésus-Christ confère la primauté à saint Pierre, rend le doute absolument impossible. Saint Pierre y est établi pasteur des agneaux et des brebis de Jésus-Christ, c'est-à-dire de toute l'Église, et cette puissance pastorale conférée à saint Pierre, qu'est-elle et que peut-elle être autre chose que la puissance épiscopale? Aussi, dans la discussion du schème de notre constitution, beaucoup de Pères ont-ils, à cause de cela, proposé à plusieurs reprises de retrancher complètement, comme trop évidente, la proposition qui représente la puissance ordinaire et immédiate du pape comme une puissance *épiscopale*, puisque l'un se trouve déjà exprimé dans l'autre. On l'a pourtant maintenue, mais uniquement pour rendre absolument impossible toute fausse interprétation.

2. Ayant ainsi, par la définition qui précède, fixé d'une manière précise le caractère et l'étendue de la puissance pontificale de façon à écarter les opinions opposées qui s'étaient produites, le concile réfute d'une manière péremptoire l'objection si souvent répétée, tirée de la prétendue incompatibilité de la puissance ponti-

ficale ainsi comprise avec la puissance ordinaire des évêques. Il déduit ensuite de ces doctrines définies deux conséquences aussi simples que naturelles.

De cette autorité souveraine que possède le pape pour gouverner l'Église universelle, le concile conclut d'abord que le pape a aussi le droit, dans l'exercice de son autorité, de communiquer librement avec les pasteurs et les fidèles de l'Église entière, pour qu'il puisse les enseigner et les guider dans la voie du salut. Voilà pourquoi il rejette et condamne les assertions de ceux qui disent « que cette communication du chef de l'Église avec les pasteurs et les fidèles peut être légitimement entravée, ou qui la font dépendre du pouvoir civil au point de soutenir que les mesures prises par le Saint-Siège ou en vertu de son autorité touchant le gouvernement de l'Église, n'ont de force ni de valeur que si elles sont approuvées et confirmées par l'autorité civile. »

En effet, cette vérité découle d'une manière si évidente de la primauté bien comprise du pape, que certainement le concile ne l'aurait point exprimée si elle n'avait été niée à notre époque. La proposition XII du Syllabus est ainsi formulée : « Le pouvoir civil peut entraver la liberté des rapports des évêques et des fidèles avec le pontife romain, et *vice versa*¹. » Et voici la proposition XXVII : « Les évêques n'ont pas le droit de promulguer les lettres apostoliques du pape sans une autorisation du gouvernement civil². » Le concile n'a pas cru pouvoir laisser passer sans réponse de telles assertions, qui limitent les droits les plus incontestables du pape dans l'exercice de son autorité.

¹ Alloc. *Maxima quidem*, 9 junii 1862.

² Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856.

La seconde conséquence qui découle avec la même évidence de la suprême autorité spirituelle du souverain pontife, est relative à l'exercice libre et illimité de la suprême puissance spirituelle qu'il possède *en tant que juge*. Sur ce point le concile s'exprime ainsi : « Et puisque le pontife romain, en vertu du droit divin de sa primauté apostolique, est placé à la tête de l'Église universelle, nous enseignons et nous définissons aussi qu'il est le juge suprême des fidèles (bref de Pie VI, du 28 novembre 1786, *Super soliditate*), et que dans toutes les causes qui sont du ressort de l'autorité ecclésiastique on peut en appeler à son jugement (second concile de Lyon), mais que le jugement du Siège apostolique, au-dessus duquel il n'y a point d'autorité plus haute, ne doit être soumis par personne à un nouvel examen, et qu'il n'est permis à personne de s'ériger en juge de ses jugements (le pape Nicolas I dans sa lettre à l'empereur Michel). C'est pourquoi ceux-là dévient de la voie droite de la vérité, qui prétendent qu'on peut appeler des jugements du souverain pontife à un concile œcuménique comme à une autorité supérieure au pontife romain. » Autrefois, à l'occasion de certains événements racontés dans l'histoire, les papes avaient déjà plusieurs fois, et presque dans les mêmes termes, enseigné ces diverses vérités définies ici, et condamné les erreurs opposées. Cependant ces erreurs tant de fois condamnées sont revenues sans cesse plus tard, et elles étaient bien répandues parmi les jansénistes, les gallicans et les fébronien. Ces erreurs et surtout la doctrine gallicane, d'après laquelle il est permis d'appeler des jugements du pape à un concile œcuménique, ne sont fondées que sur une fausse interprétation de la doctrine exposée touchant la primauté du Saint-Siège. Elles se

trompent toutes en supposant que la plénitude de la puissance spirituelle (*plena potestas*, comme s'exprime le concile de Florence) réside, non dans le pontife romain, mais dans les évêques assemblés dans un concile général, que par conséquent le concile général est une autorité supérieure à celle du pape, qui, bien que supérieur aux évêques isolés, ne serait pas supérieur à la totalité des évêques.

Cette opinion gallicane avait été présentée sous une forme nouvelle dans un ouvrage écrit en vue du concile par M^{sr} Maret, évêque de Sura, *i. p.*, et ayant pour titre : *Du Concile général, etc.* Dans cet ouvrage l'auteur s'est efforcé de prouver que la suprême autorité spirituelle est une puissance essentiellement composée du pape et de l'épiscopat, et que le pape y a seulement une plus large part. Le concile se vit donc obligé d'opposer encore à cette erreur nouvelle et aux anciennes erreurs renouvelées l'ancienne vérité de la doctrine catholique, et de condamner directement ces erreurs à la fin du chapitre. Voici comment il s'exprime : Si quelqu'un dit que le pontife romain n'a qu'une charge de surveillance et de direction, et non la puissance pleine et souveraine de juridiction sur l'Église universelle, dans les choses qui concernent la foi et les mœurs aussi bien que dans celles qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue sur toute la terre, ou qu'il possède seulement la principale part, mais non toute la plénitude de cette puissance suprême, ou que cette puissance qu'il possède n'est pas une puissance ordinaire et immédiate aussi bien sur toutes les Églises et sur chacune en particulier que sur tous les pasteurs et tous les fidèles en général et en particulier, qu'il soit anathème. »

Mais la conséquence la plus importante qui découle de

la doctrine exposée sur la primauté du souverain pontife, c'est le dogme de l'*infaillibilité doctrinale du Pontife romain* qui est l'objet du *quatrième chapitre*.

Dès le début de ce chapitre, ce dogme est présenté par le concile lui-même comme une conséquence des doctrines exposées et définies dans les chapitres précédents, puisque le concile déclare que dans la primauté apostolique que le pontife romain possède comme successeur de saint Pierre sur l'Église universelle, est aussi renfermée la suprême *autorité doctrinale*; car la plus haute autorité doctrinale dans l'Église, quand elle s'exerce comme telle, doit nécessairement aussi être infaillible. En effet, l'autorité doctrinale suprême, comme telle, peut imposer à ses sujets ses décisions doctrinales données avec autorité ou leur ordonner de les accepter sincèrement et avec foi. Or, pour que les sujets puissent pratiquer ce devoir de soumission fidèle à ces décisions doctrinales imposées avec autorité, et les accepter avec une foi *divine*, il faut qu'ils soient parfaitement convaincus de leur infaillible vérité. En conséquence, il faut nécessairement de deux choses l'une : ou le pape ne possède pas dans l'Église la suprême autorité doctrinale, en sorte qu'il ne peut exiger qu'on se soumette sincèrement et avec foi à ses décisions dogmatiques, ou bien il jouit, dans le plein exercice de son autorité doctrinale, du don de l'infaillibilité. La première hypothèse est incompatible avec la primauté bien comprise du pape, et par suite la dernière est une conséquence de cette primauté.

On ne peut jamais mettre trop en lumière cette connexion intime, naturelle et indissoluble du dogme de l'infaillibilité avec la doctrine catholique touchant la primauté du pape. Cette connexion de l'infaillibilité doctrinale du pape avec sa primauté a été reconnue dans

l'Église dès le principe et à travers tous les siècles, dans la théorie aussi bien que dans la pratique. D'une part les pontifes romains ont toujours fait usage de cette autorité doctrinale suprême, en décidant d'une manière définitive les controverses qui s'étaient élevées sur des matières de foi, et en rendant ces décisions obligatoires, et d'autre part les pasteurs et les docteurs orthodoxes de l'Église ont bien souvent provoqué ces décisions, ou du moins les ont toujours acceptés avec foi, en reconnaissant expressément ou par le silence l'infailible vérité de ces décisions. Voilà ce que le concile expose dans ce même chapitre pour servir d'introduction à la définition dogmatique de ce point, en appuyant ses affirmations sur des témoignages historiques d'une authenticité incontestable.

De plus, le concile lui-même s'explique, dans les paroles qui précèdent immédiatement la définition, sur les raisons pour lesquelles il a cru non-seulement opportun, mais encore nécessaire de définir expressément cette autorité doctrinale suprême et infailible du souverain pontife, bien qu'elle soit évidemment contenue dans la primauté du pape et qu'elle ait toujours été reçue et reconnue en théorie comme en pratique. « Or, dit-il, comme à notre époque, où l'action salutaire de la charge apostolique est tout particulièrement nécessaire, il s'en trouve en assez grand nombre qui déprécient et rabaisissent son autorité, nous estimons qu'il est absolument nécessaire d'affirmer solennellement la prérogative que le Fils unique de Dieu a daigné joindre à la charge pastorale suprême. » Au nombre des adversaires modernes de cette prérogative du Saint Siège étaient les partisans du gallicanisme. Les gallicans, il est vrai, ne contestaient pas au Saint-Siège le droit d'émettre des décisions

en matière de foi, mais ils niaient que ces décisions fussent obligatoires et irréfomables par elles-mêmes, parce qu'ils faisaient dépendre leur force obligatoire et leur caractère de jugement irréfomable du consentement survenant de l'Église ou de la majorité des évêques. Or, comme, à notre époque si agitée et si remplie de l'esprit d'opposition, les erreurs se poussent sans relâche les unes les autres, tandis qu'un concile général ne peut s'assembler à tout instant pour opposer par leur autorité une digue à ces erreurs qui menacent la foi chrétienne; comme d'autre part il est entièrement impossible pour chacun de constater avec une certitude indubitable le consentement (tacite ou exprès) donné, par les évêques répandus sur toute la terre, aux décisions dogmatiques émanées du Saint-Siège, une triste perturbation des esprits et des consciences serait la conséquence inévitable de la doctrine gallicane, si elle était suivie dans la pratique. Or il est évident qu'en présence d'une telle doctrine le concile ne pouvait pas se taire, en considérant surtout qu'elle avait été présentée au concile pour y être décidée par un de ses représentants les plus autorisés. (Cf. l'ouvrage cité plus haut de M^{sr} Maret.)

Voici les paroles dont se sert le concile pour exprimer cette définition doctrinale : « C'est pourquoi, nous tenant fidèlement à la tradition qui remonte aux origines de la foi chrétienne, nous enseignons, avec l'assentiment du saint concile, pour la gloire de Notre-Seigneur, l'exaltation de la religion catholique et le salut des nations chrétiennes, et nous définissons que c'est un dogme divinement révélé :

Que le pontife romain, quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, exerçant ses fonctions de pasteur et

de docteur de tous les chrétiens, il décide, avec sa suprême autorité apostolique, une doctrine touchant la foi ou les mœurs comme devant être crue par l'Église universelle, possède, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne de saint Pierre, la même infailibilité dont le divin Sauveur a voulu que son Église fût douée dans la définition d'une doctrine concernant la foi ou les mœurs; qu'en conséquence, ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes, et non pas seulement par l'assentiment de l'Église. Si néanmoins quelqu'un avait la présomption, ce que Dieu veuille empêcher, de contredire à cette définition que nous donnons, qu'il soit anathème. »

Certes, il me semble impossible de mieux fixer le vrai sens d'une doctrine qu'on ne le fait ici. Aussi, pour s'expliquer les calomnies atroces qu'on a néanmoins forgées contre cette doctrine, faut-il supposer qu'on n'a pas jeté le regard sur cette définition ou qu'on en dénature le sens à dessein et avec malice. Il nous répugne d'en dire plus long sur ce sujet. Nous nous contenterons de résumer brièvement ce que nous en avons dit ailleurs avec plus de développement ¹.

Pour bien entendre le décret du concile, il faut porter son attention sur quatre points : 1. Le sujet, 2. l'objet, 3. la cause efficiente, et 4. l'effet de l'infailibilité.

I. Le *sujet* de l'infailibilité de l'autorité doctrinale du Saint-Siège n'est pas le pape considéré absolument, mais seulement le pape parlant *ex cathedra*. Or, d'après le décret du concile du Vatican, le pape enseigne *ex cathedra*

¹ Cf. notre opuscule : « Le Vrai Sens de la définition du concile du Vatican sur l'infailibilité doctrinale du Souverain Pontife. » Paderborn, Schöningh. 1871.

quand, exerçant ses fonctions de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il décide, en vertu de sa suprême autorité apostolique, une doctrine comme devant être crue par l'Église universelle. Pour que le pape parle *ex cathedra*, il est requis :

a) Qu'il parle ou agisse comme pape, comme chef de l'Église, en vertu de sa puissance apostolique suprême, et non pas seulement comme personne privée, par exemple, comme théologien, comme auteur d'ouvrages scientifiques, etc.

b) Qu'il parle comme *pasteur* et *docteur* de tous les chrétiens, et qu'il n'intervienne pas seulement, comme régent suprême de l'Église, dans une affaire d'administration ecclésiastique pour donner une décision ou prendre une mesure disciplinaire; car le don de l'infaillibilité est attaché non pas au droit de commandement (*imperium*, dans le sens strict du mot) que possède le souverain pontife, mais à sa suprême autorité doctrinale (*magisterium*).

c) Qu'il exerce cette suprême autorité doctrinale, non pour des doctrines quelconques, mais pour des doctrines qui se rapportent à la foi et aux mœurs chrétiennes; car l'enseignement chrétien touchant la foi et les mœurs constitue la science du salut, et c'est uniquement dans le but de rendre l'humanité certaine de la possession pure et intégrale des vérités de la science du salut, que l'autorité doctrinale existant dans l'Église a reçu le don de l'infaillibilité.

d) Enfin que le pape décide qu'une vérité touchant la foi ou les mœurs *doit être crue par l'Église universelle*, c'est-à-dire qu'il la décide d'une manière définitive, et que, par des signes extérieurs, il fasse connaître d'une manière suffisante son intention de rendre obligatoire sa

définition pour toute l'Église, soit en frappant de la peine de l'excommunication ceux qui ne se soumettent pas à la définition publiée, soit par d'autres expressions ou d'autres formules qui mettent cette intention hors de doute.

II. Le second point auquel on doit faire attention est *l'objet* ou l'étendue de l'infaillibilité. Sans doute, cet objet de l'infaillibilité est déjà déterminé en général dans notre décret, puisque l'infaillibilité du pape y est limitée aux vérités relatives à la foi et aux mœurs. Cependant, comme dans les limites mêmes des vérités ainsi déterminées se rencontrent une foule de questions dont les solutions, n'étant pas toutes de la même importance, peuvent être, en divers sens et à divers degrés, soit en harmonie, soit en contradiction avec les vérités chrétiennes de foi et de mœurs, ou avoir avec celles-ci une connexion plus ou moins intime, il a paru nécessaire de déterminer d'une manière encore plus précise l'étendue de cette infaillibilité pontificale. Le concile toutefois ne fixe ces limites plus précises que d'une manière relative, en déclarant que l'infaillibilité du pape dans l'exercice de son autorité doctrinale s'étend exactement aussi loin que l'infaillibilité de l'Église en général. Voilà le sens des paroles dont le concile se sert ici, et c'est le seul sens admissible, quand il dit : « Le pape parlant *ex cathedra* possède *la même* infaillibilité dont le divin fondateur a voulu que son Église fût douée dans la définition d'une doctrine concernant la foi et les mœurs. »

III. Le troisième point qu'il faut ici faire ressortir, est relatif à *la cause efficiente* de l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra*. Le décret désigne comme telle l'assistance divine promise au pape dans la personne de saint Pierre, assistance qui se distingue essentiellement de

l'inspiration, parce que celle-ci s'applique à la révélation des vérités inconnues auparavant, ce qui n'a pas lieu pour l'assistance divine, et que d'ailleurs cette dernière n'exclut nullement le travail personnel de l'homme, ses réflexions et ses recherches.

IV. Le quatrième point enfin concerne *l'effet* de ces définitions pontificales *ex cathedra*. Celui-ci consiste en ce que « ces définitions du pontife romain sont *irréformables par elles-mêmes*, et non pas seulement par l'assentiment de l'Église, » par conséquent qu'elles sont obligatoires à partir du moment où elles sont promulguées, et non pas seulement, comme on le prétendait dans la théorie gallicane frappée par ce décret, par suite de l'assentiment donné par l'Église.

Si maintenant l'on met en regard de cet enseignement du concile sur l'infaillibilité pontificale, où tout est si exactement déterminé, ce que les ennemis de l'Église ont fait de ce dogme catholique, on ne sait quel sentiment doit l'emporter dans l'âme, celui d'un extrême étonnement ou celui d'un profond dégoût qui force à en détourner la vue.

Le texte latin des deux constitutions dogmatiques dont nous avons donné un résumé se trouve imprimé dans le « *Recueil des documents* », p. I, sect. I.

DEUXIÈME SECTION

Les schèmes dogmatiques.

I. — SCHÈME SUR LA DOCTRINE CATHOLIQUE CONSIDÉRÉE DANS SON OPPOSITION AUX NOMBREUSES ERREURS DÉRIVÉES DU RATIONALISME

La commission théologique, établie par notre Saint-Père le Pape pour préparer les travaux dogmatiques du concile, avait en tout élaboré trois schèmes : le schème dont nous avons donné plus haut le titre, le schème sur « l'Église de Jésus-Christ » et le schème sur « le mariage ». Les deux premiers schèmes ont été seuls distribués aux Pères du concile (le premier immédiatement après l'ouverture du concile) et traités conciliairement. Cependant ces délibérations conciliaires n'ont pas eu de conclusion définitive ; voilà pourquoi ces schèmes ne sont pas revêtus d'un caractère supérieur et ils ne font pas autorité. Si néanmoins nous en parlons ici pour en faire connaître la substance, c'est que par ces schèmes nous comprenons mieux la portée des propositions faites à la commission des *postulata*, puisque ces schèmes ont donné lieu à plusieurs de ces propositions. D'ailleurs, on ne peut disconvenir que ces documents, sans avoir

une valeur absolument dogmatique, ont pourtant une haute importance au point de vue historique et théologique. Nous y trouvons, en effet, non les opinions de théologiens isolés, mais le jugement unanime que les représentants les plus distingués de la science catholique et même, en tant qu'ils ont été déjà discutés et remaniés dans la commission dogmatique, un grand nombre de membres réels du concile, portaient sur les principales erreurs dogmatiques répandues à notre époque.

Le schème indiqué dans le titre, et dont nous allons nous occuper d'abord, avait trois parties dans la forme primitive dans laquelle il avait été soumis aux Pères du concile. Les deux premières, comprenant onze chapitres, dont chacun avait un titre particulier, se rapportaient aux points doctrinaux définis dans la *constitution dogmatique de la foi catholique* que nous avons commentée dans la première section. Elles étaient dirigées contre le rationalisme : d'une part contre le rationalisme absolu et le rationalisme vulgaire que nous avons caractérisés plus haut, et d'autre part contre le rationalisme modéré que nous avons appelé semi-rationalisme. Ce dernier système, toutefois, y est seulement touché en tant que ce schème en repoussait les principes formels qui tendent à une fausse conception des rapports entre la raison et la foi. Nous n'avons à parler ici que de la troisième partie, qui n'est pas entrée dans la constitution de la foi catholique. Elle a pour objet les doctrines particulières de la foi catholique dans leur opposition aux erreurs qui les défigurent et qui découlent des principes formels du semi-rationalisme. Le schème traite, dans cette troisième partie, principalement des points doctrinaux suivants :

1. « De l'unité de la nature et de l'essence de Dieu subsistant en trois personnes distinctes » (chap. XII);

2. « De l'activité divine commune aux trois personnes (*ad extra*) et de la liberté de Dieu dans la création du monde » (chap. xiii);

3. « De l'unité de personne que possède Jésus-Christ en deux natures, ainsi que de la rédemption et de la satisfaction que Jésus-Christ, se substituant à nous, offre pour nous à son Père » (chap. xiv);

4. « De l'origine commune de tout le genre humain dans le même Adam et de l'unité de la nature humaine composée de l'âme raisonnable et du corps » (chap. xv);

5. « De l'ordre surnaturel et de l'état surnaturel de la justice originelle » (chap. xvi);

6. « Du péché originel et des peines éternelles dues à tout péché mortel non pardonné » (chap. xvii);

7. « De l'ordre surnaturel de la grâce qui nous a été donnée par Jésus-Christ, notre Sauveur. » (Chap. xviii.)

Cependant les discussions qui ont eu lieu dans les congrégations générales, pendant des semaines entières, sur tout le schème, par conséquent aussi sur la troisième partie, avaient montré la nécessité de remanier également d'une manière complète cette troisième partie. La commission de la foi, étant chargée de ce travail, fit un projet entièrement retouché, pour le soumettre à une seconde discussion dans les congrégations générales du concile. Cette discussion toutefois n'eut pas lieu. Après la publication de la constitution « de la foi catholique » l'on passa immédiatement, pour les motifs que l'on connaît, aux délibérations sur la doctrine touchant la primauté et l'infaillibilité doctrinale du Saint-Siège, et ces délibérations occupèrent le concile jusqu'à la quatrième session publique, 18 juillet 1870.

Pour se convaincre que le projet primitif a été fondamentalement modifié, il suffit de considérer les nouveaux

titres des divers chapitres. Au lieu des anciens titres que nous avons textuellement reproduits plus haut, le projet retouché portait les titres suivants :

1. « De la très-sainte Trinité » (chap. I correspondant aux chap. XII et XIII de l'ancien schème);

2. « De la création et de la nature de l'homme » (chap. II, correspondant au chap. XV de l'ancien schème);

3. « De l'élévation et de la chute de l'homme » (chap. III, correspondant au chap. XVI de l'ancien schème);

4. « Du mystère de l'Incarnation » (chap. IV; correspondant au chap. XIV et en partie au chap. XVII de l'ancien schème);

5. « De la grâce du Rédempteur. » (Chap. V, correspondant au chap. XVIII et en partie au chap. XVII de de l'ancien schème.)

Essayons de donner un court aperçu des doctrines traitées dans chacun de ces chapitres.

Dans le premier chapitre, intitulé : « De la très-sainte Trinité, » le concile enseigne d'abord, contre le système erroné de Günther, l'unité numérique de l'essence divine. En effet, d'après le système de Günther, de même qu'il y a en Dieu trois personnes réellement distinctes les unes des autres, de même il y a aussi en lui trois substances, bien qu'elles soient parfaitement égales les unes aux autres. Le même être divin, d'après l'idée de Günther, est *triplé* dans les trois personnes divines. Le Père, par une éternelle génération spirituelle, fait émaner de lui-même le Fils comme une substance parfaitement égale à lui-même, il est vrai, mais pourtant comme une substance *distincte*. Le Père et le Fils, par une spiration éternelle, font émaner

d'eux-mêmes le Saint-Esprit comme une substance qui, bien qu'elle leur soit parfaitement semblable, est pourtant encore distincte de leur propre substance. Ce n'est que parce que ces trois substances ont entre elles des relations si intimes et indissolubles et parce qu'elles sont parfaitement semblables les unes aux autres, qu'elles ne constituent qu'un seul Dieu.

Le schème s'élève contre cette explication de Günther, qui rend, il est vrai, le dogme de la très-sainte Trinité plus compréhensible pour l'intelligence humaine, mais qui, tout en conservant le même nom, le transforme complètement et en altère le sens. Il s'exprime ainsi : « Dieu engendre de toute éternité son Fils, non en *produisant* ou en faisant *émaner de lui-même* une autre substance parfaitement semblable à la sienne, mais en lui *communiquant* sa substance absolument simple. De même le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un *seul* principe, par une spiration éternelle, non par une *multiplication* de la substance divine, mais par la *communication* de la même substance indivisible. Voilà pourquoi cette substance *numériquement une* est en toute vérité Père, Fils, et Saint-Esprit; elle constitue ces trois personnes ensemble et chacune d'elles en particulier, en sorte que les personnes sont réellement distinctes les unes des autres, tandis que, quant à la substance, elles sont une seule et même chose. »

Plus loin, le schème renouvelle, dans ce même chapitre, l'enseignement de l'Église sur les opérations divines au dehors, communes aux trois personnes divines : « Car les personnes divines opèrent au dehors, non en vertu de leurs relations d'origine par lesquelles elles sont distinctes les unes des autres, mais en tant qu'elles sont un même et indivisible principe. » Certaines opinions con-

traies à cette doctrine s'étant répandues de nos jours, surtout par suite du système de Günther, on a cru nécessaire de la déclarer de nouveau expressément.

Le deuxième chapitre traite « de la création et de la nature de l'homme ». Renvoyant au récit que la Bible nous donne de la création de l'homme, le schème rappelle d'abord, contre les tendances matérialistes de notre époque, l'immatérialité, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine.

Il s'adresse ensuite au dualisme de Günther. Ce système admet dans l'homme deux âmes essentiellement différentes l'une de l'autre, une âme raisonnable ou un *esprit* et une *âme du corps*. Cette dernière est la forme substantielle immédiate du corps humain, tandis que la première n'est que le principe de l'activité purement spirituelle de l'homme, de la connaissance intellectuelle et de la volonté. Pour écarter cette erreur, le projet rappelle en second lieu la doctrine que déjà le concile de Vienne et le cinquième concile de Latran avaient définie, savoir que l'âme raisonnable de l'homme, quoique essentiellement différente du corps, est la forme du corps humain par elle-même et immédiatement (et non par une autre âme, appelée âme du corps), en d'autres termes que c'est elle qui fait du corps humain précisément un corps humain, qu'elle le (la matière du corps) détermine à l'être propre à l'homme (*corpus ad esse homini proprium determinat*), et qu'avec ce corps elle constitue réellement et en vérité la nature humaine. Par cette déclaration doctrinale on ne serait pas encore empêché *eo ipso* de soutenir l'opinion philosophique d'après laquelle il y aurait encore dans l'homme une autre âme subordonnée qui disposerait le corps à la réception de la forme primaire, c'est-à-dire de l'âme

raisonnable. Cette déclaration implique seulement que le corps n'est pas déterminé à être un être humain ou à avoir l'être d'un corps humain par une autre âme que l'âme raisonnable, spirituelle. Mais peut-on admettre, outre cette forme substantielle du corps humain, c'est-à-dire, outre l'âme raisonnable, une autre forme subordonnée à l'âme raisonnable? Voilà une question qui ne peut être décidée que par des arguments philosophiques.

En troisième lieu, pour écarter une erreur bien répandue à notre époque, le projet rappelle la descendance de tout le genre humain d'un seul homme comme une vérité chrétienne certaine, clairement attestée par l'Écriture sainte, et il fait ressortir la connexion intime et indissoluble de cette vérité avec le dogme du péché originel et avec celui de la Rédemption.

En quatrième lieu, enfin, le créatianisme, d'après lequel Dieu crée immédiatement chaque âme humaine et la met dans le corps (*creando immittitur, imittendo creatur*, comme s'exprime saint Bernard ¹), est enseigné contre le traducianisme et le génératianisme, non comme un dogme catholique directement défini (l'on sait que saint Augustin, suivi en ce point par plusieurs écrivains ecclésiastiques postérieurs, était resté dans l'incertitude par rapport à cette doctrine, avec laquelle il ne croyait pas pouvoir concilier facilement le dogme du péché originel), mais comme une doctrine catholique communément reçue.

En effet, le schème ne dit pas directement que Dieu crée immédiatement chaque âme pour la mettre dans le corps; mais cette doctrine est exprimée indirectement

¹ De nativ. Dom. Serm. II.

(*in obliquo*) dans une proposition incidente. Nous lisons à la fin de ce chapitre qu'Adam est appelé, dans l'Écriture, le père de tout le genre humain¹, parce que tous ceux qui habitent la terre descendent de lui par la génération naturelle, c'est-à-dire qu'ils descendent de lui *selon la chair*, dans laquelle chair est infusée par Dieu *l'âme créée pour chaque homme de nouveau* (*carne de carne nascente, cui anima a Deo, in singulis de novo creata, infunditur.*) Comme cette doctrine communément enseignée par les théologiens (au moins depuis le xi^e siècle), avait été souvent attaquée dans les derniers temps, on n'a pas cru pouvoir garder sur elle un silence complet.

Le troisième chapitre fait ressortir, par rapport aux doctrines indiquées dans le titre qu'il porte : « De l'élévation et de la chute de l'homme, » principalement les points suivants :

1. Contre les opinions erronées de Baius² et de plusieurs théologiens modernes, le schème enseigne comme une vérité catholique inattaquable que le premier homme a été élevé au-dessus de son état naturel et établi dans un ordre surnaturel. « L'homme, créé à l'image de Dieu, était destiné, par sa nature, à la connaissance, à l'amour et au culte de Dieu, qui correspondaient aux forces naturelles avec lesquelles il avait été créé. Mais Dieu étant le créateur et le maître de toutes choses, et n'étant pas borné dans sa puissance aux propriétés et aux lois de la nature créée par lui, a voulu, dans sa bonté infinie,

¹ Sap. x, 1.

² Cf. la 23^e des propositions condamnées de Baius : « Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret. »

élever le genre humain dans son chef au-dessus de sa nature, à cet état sublime dans lequel, selon l'expression de saint Pierre¹, il devait devenir participant de la nature divine. »

Pour mettre cette vérité dans une plus vive lumière, le schème expose les divers dons ajoutés par Dieu aux dons naturels que possédait le premier homme. Il distingue :

a) La grâce sanctifiante. « Outre les dons par lesquels l'homme est rendu complet dans sa propre nature, Dieu lui communiqua le Saint-Esprit, pour que l'homme, étant par sa nature un serviteur, mais un enfant de Dieu par la grâce de la sainteté, pût accomplir les commandements de Dieu, non pas seulement par les forces de sa nature, mais encore par la force de la charité qui lui a été infuse, et qu'il pût ainsi mériter l'héritage céleste. »

b) Le don de cette intégrité de nature (*integritas naturæ*) en vertu de laquelle la chair est entièrement soumise à l'esprit, et

c) Le don de l'immortalité.

Les deux derniers dons sont expressément nommés, parce qu'il faut les considérer comme des dons qui ne sont pas *dus* à la nature de l'homme, pas même dans l'état d'innocence, vérité niée également par Baius et par plusieurs théologiens postérieurs².

2. Cependant d'autres novateurs, tout en conservant le terme de *surnaturel*, expliquaient ce mot, ou plutôt en défiguraient le sens de manière à sacrifier la chose même. Aussi, pour rendre impossibles toutes ces

¹ II Petr. 1, 4.

² Cf. les 26^e et 78^e propositions condamnées de Baius.

altérations et ces fausses interprétations de la vérité, le schème définit-il d'une manière précise les notions de *naturel* et de *surnaturel*. A cette question : Quels sont les biens et les dons qu'il faut regarder comme naturels, quels sont, au contraire, ceux qu'il faut appeler surnaturels? voici comment il répond : Les biens et les dons sont naturels s'ils répondent entièrement aux besoins ou aux exigences de la nature humaine, ou bien s'ils peuvent être obtenus par les forces naturelles de l'homme. Au contraire, il faut appeler surnaturels les biens et les dons qui sont au-dessus des exigences absolues de la nature humaine ou qui dépassent la mesure de ses forces, par conséquent, ceux qui en général n'appartiennent pas essentiellement à l'état naturel de l'homme et qui ne peuvent pas non plus être mérités par l'homme, étant plutôt des dons purement gratuits de la bonté et de la libéralité divines. Ce n'est que si l'on explique ainsi le sens du mot *surnaturel* qu'on entend exactement et dans le sens de l'Église la doctrine catholique touchant l'élevation de l'homme à un ordre surnaturel de grâce et de salut. Si, au contraire, dans la question dont nous parlons, l'on entend par dons *surnaturels* seulement ceux qui viennent de Dieu, de quelque manière que ce soit, ou qui se rapportent en général aux besoins spirituels, moraux et religieux de l'homme, on sacrifie entièrement la chose même, bien qu'on en ait conservé le nom.

Dans la dernière partie de ce chapitre :

1. Le schème remet en mémoire le décret du concile de Trente sur le péché originel. C'était une chose bien utile; car on vit se produire sur ce point des opinions qui sont non-seulement erronées, mais directement hérétiques, parce qu'elles détruisent entièrement le vrai

sens du dogme catholique, en faisant consister ce qui dans le péché originel est proprement péché, dans le consentement actuel que chaque homme donne par sa volonté au péché d'Adam.

2. Contre le système hermésien on fait ressortir dans ce schème que le péché originel, considéré selon son essence, ne consiste pas dans la concupiscence, mais que la privation de la grâce sanctifiante appartient à l'essence du péché originel. Toutefois, en se servant de cette formule : « La privation de la grâce sanctifiante appartient à l'essence du péché originel, » on ne veut pas dire que l'essence du péché originel consiste uniquement dans cette privation.

3. Enfin le schème renouvelle la profession de foi à la conception immaculée de la Vierge Marie, en empruntant les paroles à la constitution apostolique de Pie IX : *Ineffabilis Deus*. Le renouvellement de cette profession de foi paraissait d'autant plus opportun que le concile de Trente, dont le décret servait de point de départ, avait déjà, dans les paroles connues de tous : *sux intentionis non esse*, insinué cette doctrine qui depuis a été définie dogmatiquement.

Le quatrième chapitre a pour objet le mystère de l'incarnation de Dieu.

1. Ce mystère de foi est le fondement de toute notre espérance. Aussi l'Église a-t-elle toujours regardé comme son devoir le plus sacré de repousser énergiquement toute attaque dirigée contre ce mystère. Or les anciennes erreurs touchant ce mystère, bien que condamnées par l'Église dans les premiers conciles généraux, ont été souvent renouvelées dans les temps modernes sous une forme plus ou moins nouvelle. Toutes ces erreurs de notre temps viennent généralement,

comme celles des premiers siècles, de ce qu'on explique mal les notions de *personne* (*persona*, *hypostasis*, *subsistentia*) et de *nature* (*natura*, *essentia*, *substantia*.) Certains hérétiques anciens regardaient comme identiques l'idée de *personne* et celle de *substance spirituelle*. De ces fausses définitions découlèrent ensuite, par une conséquence toute naturelle, des erreurs très-graves contre la foi. En effet, si les notions de *personne* et de *substance spirituelle* sont identiques, il y a en Dieu ou seulement *une* personne ou bien trois substances spirituelles. De même il y aura alors en Jésus-Christ ou *une seule* substance et *une seule* nature ou bien *deux* personnes.

La définition que Günther nous donne de la personne, en appuyant surtout sur la *conscience* que la substance a d'elle-même et en présentant la personne comme une substance spirituelle consciente d'elle-même, engendre également des erreurs incompatibles avec la foi au mystère de l'Incarnation. D'après cette définition, il faut admettre en Jésus-Christ deux personnes comme il y a en lui deux natures, puisque la nature humaine, l'âme de Jésus-Christ, est également une substance spirituelle, libre dans sa volonté et consciente d'elle-même, ou bien il faut dire qu'il n'y a en lui qu'une seule personne; mais alors on ne peut plus voir en lui deux natures parfaites, ayant chacune une volonté pleinement libre et une véritable connaissance. Aussi, en appliquant ces fausses définitions aux spéculations sur le mystère de l'Incarnation, est-on de fait, dans les temps modernes, retombé dans le nestorianisme ou dans l'adoptianisme, qui dérive de l'erreur de Nestorius. Comme autrefois, on distinguait encore en Jésus-Christ le Fils de Dieu et le Fils de l'homme comme s'ils étaient deux personnes.

On croyait néanmoins pouvoir s'arranger avec le dogme catholique en concédant que ces deux personnes, en vertu d'un certain échange réciproque de la conscience que chacune a d'elle-même, sont liées l'une à l'autre d'une manière tellement intime que, quoique les deux personnes restent distinctes l'une de l'autre, on peut néanmoins considérer Jésus-Christ, sous le rapport de la personnalité, comme une seule personne résultant de l'union de deux personnes.

Pour écarter ces erreurs et d'autres semblables qui altèrent profondément le mystère de l'Incarnation et pour rendre à l'avenir impossible toute fausse interprétation de la formule brève et précise dont on se servait d'ordinaire pour exprimer ce mystère, en disant que « *le Verbe s'est uni hypostatiquement à la nature humaine* », on a cru nécessaire de rendre cette formule encore plus précise, en disant : Le *Logos*, étant consubstantiel au Père, s'est, par sa naissance de la Vierge Marie, approprié la nature humaine, l'a rendue *sienne* au point que, par cette nature, il est devenu véritablement *consubstantiel à nous*, en d'autres termes qu'il est devenu véritablement *homme*, en sorte qu'un autre n'est pas Dieu le Verbe, et un autre l'homme Jésus, mais que cette seule hypostase ou personne est aussi bien Dieu par sa nature divine qu'homme par la nature humaine qu'il a prise.

2. Contre une autre erreur de notre temps, le schème revient sur une doctrine toujours enseignée dans l'Église, savoir que, bien que toutes les œuvres de Dieu au dehors soient communes aux trois personnes et qu'ainsi la Trinité entière ait opéré l'incarnation du Fils de Dieu, cependant c'est le Fils de Dieu seul qui a pris la forme de l'esclave ou adopté la nature humaine, en

tant qu'il est une personne distincte (*in singularitate personæ*), et non en tant qu'il possède avec les autres personnes l'*unité de la nature divine*; en d'autres termes, c'est, non pas la nature divine, mais bien le Verbe possédant la nature divine, qui s'est fait homme en Jésus-Christ; ou, selon l'expression du symbole du onzième concile de Tolède : *id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati.*

3. De cette union hypostatique entendue exactement et dans le sens que lui donne l'Église découlent diverses autres vérités de la foi qui se rattachent intimement au dogme de la Rédemption. Ces vérités ont été souvent attaquées dans les derniers siècles; c'est pourquoi elles ont été formulées avec précision dans le schème. En voici les principales :

a) La propriété appelée « *communicatio idiomatum* », qui consiste en ce que, comme s'exprime le schème, « des choses humaines peuvent avec vérité s'affirmer de Dieu qui est vrai homme et que des choses divines peuvent se dire de l'homme qui est vrai Dieu. »

b) La double opération de la personne unique qui opère (*unius personæ duplex operatio*), puisque nous trouvons en Jésus-Christ, même après l'union hypostatique, deux natures entières, et par suite aussi deux volontés et deux opérations, tandis qu'une seule et même personne est l'auteur ou la cause efficiente de notre salut, le Fils unique de Dieu, opérant les choses divines par sa nature divine et les choses humaines par sa nature humaine.

c) L'*impeccabilité* absolue de Jésus-Christ, même quant à sa nature humaine, puisque c'est Dieu, le Verbe éternel lui-même, qui opère par le moyen de la nature humaine, en sorte que, chose absolument inconcevable,

le péché retomberait sur Dieu, si Jésus-Christ n'en était pas entièrement exempt. N'étant sujet ni au péché ni même, malgré la liberté de sa volonté humaine, à la possibilité du péché, Jésus-Christ, conçu du Saint-Esprit dans le sein virginal de sa Mère, était également exempt de la concupiscence ou des passions (il était bien soumis à ce que les théologiens ont appelé *propassiones*, mais non aux passions proprement dites).

d) La valeur infinie des mérites de Jésus-Christ, valeur qui découle de la dignité infinie de la personne qui mérite.

Enfin, on a attaqué la doctrine catholique touchant la satisfaction opérée par substitution, d'après laquelle l'innocent prend sur lui les châtiments dus au coupable, comme étant contraire aux principes de la justice divine. Pour infirmer cette objection, le schème explique, en terminant ce chapitre, le vrai sens dans lequel il faut entendre cette doctrine. Il dit qu'à la vérité Jésus-Christ n'a pas pris sur lui les péchés des hommes dans le sens propre du mot, c'est-à-dire, ni leur culpabilité ni les châtiments dus à leur transgression (car, à proprement parler, le châtiment n'est autre chose que le mal infligé au coupable même en punition de sa faute). Cette substitution doit donc s'entendre en ce sens que Jésus-Christ, étant le chef du genre humain, s'est mis à la place des hommes et a satisfait à la justice divine, pour les péchés des hommes et pour les châtiments qu'ils avaient mérités, par une pénitence ou une expiation dont il s'était chargé *librement*. En acceptant cette satisfaction que Jésus-Christ lui donne librement à notre place, Dieu montre aussi bien sa justice que sa bonté et sa miséricorde infinies.

Pour réparer en quelque sorte les horribles blasphèmes

proférés de notre temps contre Jésus-Christ par Renan et d'autres impies, ce chapitre se termine par une exaltation solennelle de son nom très saint et très-glorieux.

Le cinquième chapitre traite « de la grâce du Rédempteur ».

Les erreurs qui, après le concile de Trente, se sont élevées contre l'enseignement de l'Église sur la grâce sont relatives aussi bien à la grâce sanctifiante qu'à la grâce actuelle. Quant à la grâce sanctifiante, nous rencontrons une double erreur. Les uns, par exemple Baius, niaient directement le caractère surnaturel de cette grâce ou plutôt de l'état dans lequel se trouve l'homme justifié, en faisant consister simplement la justice chrétienne dans la condition naturelle bien ordonnée de l'âme, dans la domination de l'esprit sur la chair et dans la possibilité qui en résulte pour l'homme d'observer les commandements de Dieu¹. D'autres contestaient que la grâce sanctifiante soit quelque chose de réel dans l'homme justifié et qu'elle produise dans celui-ci aucun changement. C'est ainsi que Hermès faisait consister la grâce sanctifiante dans cette bienveillance qui porte Dieu à prêter à l'homme un secours supérieur, toutes les fois que ce secours lui est nécessaire pour opérer son salut. Quant à la grâce actuelle, il est clair que les théologiens qui confondaient la justice chrétienne avec la condition naturelle bien ordonnée de l'âme ne pouvaient, d'aucune manière, admettre des œuvres humaines salutaires ou justifiantes qui fussent distinctes, par leur principe et par leur nature intime,

¹ Cf. La 42^e et la 15^e des propositions condamnées de Baius.

des choses naturellement bonnes. Pour ces théologiens, la force nécessaire à toutes les œuvres de justification, telles que Dieu les exige de nous, se trouve dans la nature raisonnable de l'homme même. Ils ne pouvaient reconnaître nécessaire d'autre grâce que la *grâce médicinale*, c'est-à-dire la grâce destinée à nous faire surmonter les difficultés qui, dans l'état actuel de l'humanité déchue, s'opposent à cette force, quand il s'agit de pratiquer le bien.

Ces conceptions qui altèrent profondément le dogme catholique touchant la grâce sont repoussées dans le schème. Pour mieux expliquer la doctrine catholique sur ce point, il dit que la grâce sanctifiante ne consiste ni simplement dans la rémission des péchés ni dans la seule bienveillance de Dieu, mais qu'elle est un don permanent, inhérent aux enfants baptisés aussi bien qu'aux adultes justifiés, et par lequel ils sont régénérés et élevés à la dignité d'enfants de Dieu et à une ressemblance et à une union avec Dieu tellement parfaites qu'elles dépassent de beaucoup les forces et les exigences de la créature, par conséquent qu'elle est un don vraiment surnaturel. D'autre part, comme le schème le déclare plus loin, le secours de la grâce actuelle ne nous est pas donné seulement pour que nous puissions triompher des difficultés qui se rencontrent dans la pratique du bien, ni pour que nous puissions accomplir plus facilement ce dont, absolument parlant, nous serions capables par les seules forces de la nature; elle est, au contraire, absolument nécessaire pour que nous puissions opérer notre salut.

Du reste, à l'exemple du concile de Trente, ce schème évite à dessein, en parlant de la grâce sanctifiante, de l'appeler une habitude (*habitus*) infuse de l'âme ou

qualitas infusa (bien que cette expression se trouve dans le catéchisme romain, p. II, q. 38).

En outre, rien n'a été défini, dans ce schème, sur cette question controversée parmi les théologiens catholiques, de savoir si une grâce surnaturelle *excitante* est nécessaire à l'âme justifiée pour chacune des œuvres salutaires surnaturelles, ou si elle possède déjà par la grâce habituelle et par cette habitude infuse donnée avec elle (s'il ne se présente pas de difficultés particulières) un secours suffisant par lui-même pour faire des œuvres surnaturelles salutaires.

Enfin, comme dans les temps modernes quelques théologiens n'ont pas craint d'avancer que, dans l'autre vie, on peut expier même des péchés mortels, pourvu que l'homme qui en est chargé ne sorte pas de cette vie dans l'endurcissement, mais avec une certaine bonne volonté de se corriger, le schème renouvelle la définition connue du concile de Florence, ou plutôt il l'explique en disant que tous ceux qui, en sortant de cette vie, sont chargés d'un péché mortel actuel, seront exclus du royaume de Dieu et condamnés aux peines éternelles de l'enfer, mais que ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vue béatifique de Dieu.

II. — SCHÈME DE CONSTITUTION SUR L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST

Ce deuxième schème dogmatique a été également imprimé et distribué aux Pères du concile. En outre, conformément aux dispositions explicatives ajoutées par

le Saint-Père (sous la date du 20 février 1870) à celles que contenait déjà la lettre apostolique *Multiplices inter*, beaucoup de Pères du concile avaient, chacun à part, présenté sur ce schème des observations très-détaillées et divers amendements, afin que la députation de la foi, chargée de remanier le schème pour le rendre plus propre à être discuté de nouveau dans les congrégations générales, les prît en considération et les mît à profit le plus possible.

Dans sa forme primitive le schème se composait de deux parties. La première (chap. I-XIII) traite de l'Église considérée en elle-même, mais en tenant compte des fausses opinions qui ont cours sur ce point à notre époque. Cette partie se termine par la doctrine touchant « la primauté du pape » (dans le chap. XI), suivie d'un supplément (au chap. XII) qui traite « de la souveraineté temporelle du pape ». Cette dernière, considérée en elle-même, ne peut, il est vrai, être l'objet d'une définition dogmatique; mais elle se trouve liée intimement à une vérité dogmatique, savoir à celle qui est niée dans les propositions 26^e et 27^e du *Syllabus* où il est dit que l'autorité ecclésiastique et le suprême pouvoir civil sont incompatibles l'un avec l'autre, et qu'une seule et même personne ne peut en même temps posséder la puissance spirituelle suprême et être souverain temporel. Or l'on sait que cette doctrine de la primauté, terminant la première partie du schème, a été retouchée pour devenir la première constitution sur l'Église de Jésus-Christ, laquelle a été publiée dans la quatrième session publique; d'une part, toutefois, on a ajouté au douzième chapitre du schème primitif la doctrine de l'infaillibilité pontificale, et d'autre part on a retranché la doctrine relative à la souveraineté temporelle du pape,

exposée dans le douzième chapitre du schème. Abstraction faite de ce qui regarde la primauté du pape, nous trouvons encore exposés dans ce schème les points doctrinaux suivants :

Dans la *première* partie qui traite de l'*Église* considérée *en elle-même* contre les erreurs contemporaines, le projet s'étend principalement sur trois points, sur la nature, sur les propriétés et les prérogatives et enfin sur l'autorité de l'*Église*.

I. En ce qui concerne la nature de l'*Église*, le schème nous représente d'abord l'*Église* comme le corps mystique de Jésus-Christ, idée qu'exprime souvent aussi l'Écriture sainte. Prenant pour point de départ cette belle image tirée de la Bible, le schème s'attache à mettre en lumière le but de l'*Église*. L'*Église*, dit-il, a été fondée par Jésus-Christ pour que par elle la religion chrétienne soit conservée dans toute sa vérité et dans toute son intégrité, et pour qu'elle prenne soin de sa propagation et de ses autres intérêts. C'est pourquoi l'adhésion à l'*Église* n'est pas une chose que Dieu abandonne au bon plaisir et à la liberté de chacun, mais il en fait un commandement de stricte obligation. La pratique du véritable christianisme est nécessairement liée à la communion avec l'*Église*, et le système appelé indépendantisme ecclésiastique n'est rien moins que légitime ou en harmonie avec l'esprit du christianisme.

II. Quant au second point, concernant les propriétés et les prérogatives de l'*Église*, le schème fait ressortir :

1. Avant tout, la constitution déterminée et immuable donnée à l'*Église* dès le principe par son divin fondateur. Cette déclaration est dirigée contre certains novateurs qui prétendent que Jésus-Christ n'a pas donné à son *Église* une constitution d'une forme invariable et

déterminée, mais que celle-ci dépend de la liberté de l'homme et des divers changements qui se font dans les conjonctures du temps.

2. L'Église est présentée comme une société parfaite en elle-même, par conséquent comme une société absolument distincte et indépendante de la société civile ou de l'État. Le schème repousse ainsi les théories modernes de Puffendorf, Bœhmer, Lainoy et d'autres, ainsi que les opinions politico-religieuses qui ont cours de nos jours, et d'après lesquelles l'Église n'est qu'une société formée par une convention libre des hommes : d'où l'on conclut que, comme toute autre société, elle n'est qu'un membre ou une partie de la société civile et qu'elle est absolument dépendante du pouvoir civil quant à son administration et à son gouvernement.

3. Le projet fait ressortir que l'Église, par son origine, son but, et les moyens dont elle dispose pour atteindre ce but, est une société *supernaturelle*, et que, à cause des dons intérieurs du Saint Esprit dont elle a été enrichie et à cause du lien spirituel de la charité par lequel ses membres sont unis entre eux, elle est une société *spirituelle* et *intérieure*, une société des âmes.

4. En même temps, toutefois, elle est une société *extérieure* et *visible*, c'est-à-dire par rapport aux liens extérieurs par lesquels elle est contenue et par lesquels ses membres sont unis de manière à former une unité visible. Ces liens extérieurs sont l'autorité doctrinale (*magisterium*) qu'elle possède, son pouvoir sacerdotal (*ministerium*), et son pouvoir extérieur d'administration et de gouvernement (*imperium sive regimen*). Quiconque est séparé de cette unité extérieure de foi et de communion ne peut pas être membre de l'Église. Les systèmes contraires à cette doctrine exposée dans le schème sont

d'une part celui de l'*Église invisible* soutenu par les protestants, et d'autre part celui des anglicans et des pusiéistes ainsi que des latitudinaires, (Jurieu et autres) d'après lequel on doit concevoir l'Église, non comme une société déterminée et circonscrite en elle-même, rigoureusement séparée des confessions qui ne sont pas unies avec elle par les liens extérieurs indiqués, mais comme une société qui se compose des diverses confessions chrétiennes, en sorte que celles-ci, encore qu'elles s'excommunient les unes les autres, ne sont pourtant que les diverses formes, les parties ou les branches de la grande Église universelle de Jésus-Christ.

5. Le schème, se fondant sur ce caractère de l'Église, rappelle de nouveau la nécessité qui existe pour tous les hommes d'être membre de l'Église, bien qu'il explique la maxime : *Extra Ecclesiam nulla salus*, en ce sens qu'on ne peut opérer son salut si *par sa faute* l'on se trouve hors de l'Église. Par là est éliminé l'indifférentisme ecclésiastique, système qui regarde comme tout à fait indifférente la diversité des confessions, et qui accuse le catholicisme d'intolérance, parce qu'il rejette les autres confessions

6. Nous trouvons ensuite exposé dans le schème que l'Église est *indéfectible* dans sa durée et dans sa constitution, en sorte qu'elle ne peut jamais périr pour céder la place à une autre institution de salut ou à une autre forme de religion. Cette exposition est opposée d'une part aux théories des protestants et des jansénistes, qui admettent la possibilité d'un obscurcissement général de la vérité chrétienne dans l'Église, et par suite la possibilité de la destruction de l'Église même, et qui vont jusqu'à prétendre que cet obscurcissement a eu lieu réellement, et d'autre part aux erreurs des anabaptistes, des quakers

et de fanatiques semblables qui ont rêvé ce qu'ils appellent « l'Église de l'avenir », et qui attendent une effusion plus abondante du Saint-Esprit.

7. A cause des opinions erronées des jansénistes et à cause de certaines opinions soutenues de nos jours par des théologiens infectés de libéralisme, le schème traite enfin de l'*infaillibilité* de l'Église. Cette infaillibilité y est nettement distinguée de l'inspiration, et l'objet ou l'étendue de cette infaillibilité de l'Église enseignante y est clairement déterminé d'après la fin pour laquelle, incontestablement, cette infaillibilité a été promise et conférée à l'Église par Jésus-Christ. « L'infaillibilité, dit le schème, a été conférée à l'Église pour que la parole divine, écrite ou transmise oralement, soit conservée et enseignée dans l'Église universelle intégralement et purement, sans être dépravée par aucune nouveauté ni par aucun changement. »

« L'objet de l'infaillibilité s'étend donc aussi loin que s'étend le dépôt de la foi (*depositum fidei*) et que l'exige le devoir imposé à l'Église de conserver fidèlement ce dépôt. Il comprend donc, selon toute leur étendue, non-seulement la parole révélée de Dieu elle-même, mais encore toutes les vérités qui, sans être révélées en elles-mêmes, ont cependant avec les vérités révélées une connexion si intime que sans elles la parole divine ne peut être ni fidèlement conservée, ni expliquée avec infaillibilité, ni proposée à la croyance des fidèles, ou que sans elles cette parole divine ne peut être mise à l'abri des erreurs humaines et de la fausse science, ni défendue contre elles. »

On le voit, si le concile avait rendu sienne cette définition de l'infaillibilité de l'Église, définition, à mon avis, parfaitement légitime, l'infaillibilité de l'Église,

par conséquent aussi celle du chef de l'Église dans la définition des faits dogmatiques aurait été définie d'une manière péremptoire.

A cette exposition de la doctrine touchant la nature, les propriétés et les prérogatives de l'Église se rattache dans le schème

III. La doctrine relative à l'*autorité* ou à la *puissance de l'Église*. Le schème fait ressortir principalement que le divin fondateur a réellement établi dans son Église une puissance hiérarchique, et qu'en conséquence l'Église est, non pas une société dont tous les membres sont égaux, mais une société dans laquelle il y a, d'après l'ordre de Dieu, des supérieurs et des inférieurs.

La puissance dont Jésus-Christ a doué son Église est ensuite déterminée plus nettement. C'est une puissance d'*ordre* et une puissance de *juridiction*. Cette dernière se distingue en deux espèces : la juridiction du for *intérieur* et la juridiction du for *extérieur* ou *public*. La juridiction du for extérieur se divise à son tour en puissance législative, puissance judiciaire et puissance coercitive ou pouvoir de punir. Les sujets de cette puissance sont les évêques. Ils gouvernent l'Église avec le droit qu'ils tiennent de Dieu, indépendamment des pouvoirs civils, soit par des lois salutaires qui obligent en conscience, soit par des sentences judiciaires, soit enfin par des peines salutaires, en se renfermant toujours dans les limites où s'exerce en général l'activité de l'Église.

Bien que ces vérités soient admises communément par les catholiques, on a cru nécessaire néanmoins de les inculquer de nouveau, parce que de nos jours elles ont été combattues de bien des manières au dedans comme au dehors de l'Église. On a refusé aux évêques

toute puissance de juridiction extérieure, pour les dire autorisés tout au plus à influencer sur leurs frères en Jésus-Christ par les exhortations salutaires et les bons conseils, ou bien l'on faisait dépendre de la sanction du pouvoir civil la force obligatoire de leurs décrets et de leurs ordonnances, lors même que ces actes n'avaient pour objet que des affaires purement ecclésiastiques et religieuses. On avait déjà inséré dans le *Syllabus* diverses propositions qui renfermaient ces erreurs ; telles sont les propositions 19^e, 20^e et 24^e.

La *seconde* partie du schème, où l'Église est considérée dans ses rapports avec le pouvoir civil, expose d'abord quelle est la relation que les deux sociétés ont l'une à l'autre, pour expliquer ensuite brièvement, et en tenant compte des erreurs contemporaines, les droits qui appartiennent à chacun de ces deux pouvoirs et qui leur sont nécessaires pour que chacun puisse maintenir sa position, et exercer l'influence légitime qu'elle lui donne.

I. La relation convenable qui doit régner entre les deux sociétés est celle de la concorde et de l'amitié mutuelles. En effet, les deux sociétés ont le même auteur, et toutes deux peuvent et doivent s'aider mutuellement pour contribuer au bien général de l'humanité. Même pour la société civile, des avantages de diverses sortes résultent de la religion et de l'Église, et puisque d'autre part les biens temporels sont subordonnés aux biens éternels et que les premiers ne doivent jamais faire oublier les derniers, il s'ensuit que les membres de la société civile ne doivent pas se montrer indifférents ou même hostiles envers l'Église qui prend soin de leurs intérêts éternels. On émet donc une assertion absolument fautive et absurde, quand on prétend que les deux sociétés

ne peuvent pas subsister l'une à côté de l'autre en paix et en bonne intelligence, ni agir d'un commun accord.

II. En répondant à cette question : Quels sont les droits qui appartiennent à la société civile? le schème oppose de nouveau les idées chrétiennes aux opinions fausses et perverses répandues dans notre siècle. A cet égard on peut distinguer principalement deux sortes d'erreurs. La première consiste à nier absolument le principe d'autorité pour mettre à sa place le principe de la fausse liberté et de l'égalité chimérique de tous les hommes, principe qui implique le droit de la révolution, puisque, aux yeux de ceux qui suivent ce système, l'autorité publique ne peut être autre chose que la somme des droits appartenant à chacun des citoyens, droits que ceux-ci ont transférés à un ou à plusieurs, mais qu'ils peuvent leur retirer à tout moment. A cette erreur capitale dont les esprits modernes sont imbus, ce schème oppose la doctrine chrétienne qui enseigne que toute autorité légitime vient de Dieu, qu'en vertu de la loi divine on lui doit une vraie soumission, et qu'il n'est jamais permis de se révolter contre elle ou de lui résister en usant de violence.

La seconde tend, au contraire, à faire de l'État la source de tout droit existant parmi les hommes et de toute autorité, même de l'autorité de la famille et de l'Église, à tel point qu'il ne faut pas chercher la règle de la justice et de la moralité des actions humaines, au moins des actions publiques, sociales, dans la loi naturelle ou dans les lois positives de Dieu, mais voir cette règle uniquement dans la volonté de l'État, c'est-à-dire de la majorité des citoyens, de quelque façon que cette volonté soit exprimée.

A cette seconde erreur capitale qui implique le prin-

cipe de la déification de l'Etat, de l'omnipotence absolue de l'État, et le principe du socialisme, le schème oppose la doctrine chrétienne qui dit que la loi divine naturelle ou surnaturelle est la règle immuable et inviolable non-seulement des actions privées, mais encore des actions de toute la vie publique et sociale, non-seulement pour les sujets, mais encore pour les souverains et les gouvernants en général, et que l'Église est une autorité infailible compétente pour interpréter la loi divine, même celle qui règle la morale publique.

III. Enfin, quant aux *droits de l'Église* par rapport à la société civile, le schème relève surtout les droits spéciaux que les ennemis et les persécuteurs modernes de l'Église ont principalement niés ou violés, savoir : le droit de l'Église sur les écoles et sur l'éducation chrétienne du peuple, le droit de former et d'élever son clergé d'une manière absolument indépendante, le droit d'établir, de maintenir et de diriger sans entraves des ordres religieux, le droit d'acquérir, de posséder et d'administrer librement des biens temporels. Tous ces droits, attaqués et violés de nos jours par les ennemis de l'Église dans presque tous les pays, en théorie comme en pratique, sont déduits dans le schème de la nature, de la constitution et de l'organisation divines de l'Église même, particulièrement en tant qu'elle est une société visible, complète en elle-même, indépendante et surnaturelle ¹.

¹ Le texte de ces deux schèmes dont nous venons de parler se trouve dans notre *Recueil de documents*, P. I, sect. II.

III. — SCHEMA DE CONSTITUTION SUR LE MARIAGE CHRÉTIEN

Ce troisième schème, préparé par la commission instituée *ad hoc*, n'avait point encore été distribué aux Pères du concile. Il ne peut donc pas être ici l'objet de longues considérations. Cependant un résumé succinct des matières qu'il contenait a été communiqué aux membres de la commission des *postulata*. D'après cette communication, le schème traite des trois principaux points suivants : de la dignité et de la nature du mariage chrétien, de la puissance de l'Église par rapport au mariage chrétien, enfin des biens du mariage chrétien.

Par rapport à la *dignité* et à la *nature* du mariage chrétien :

1. Il est dit dans le schème que c'est un dogme de foi, promulgué par le concile de Trente, que Jésus-Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement, et la doctrine moderne qui ne regarde le mariage que comme une affaire civile, et qui prétend qu'il peut y avoir entre chrétiens un mariage véritable sans qu'il soit sacrement, est repoussée comme une hérésie.

2. Le schème déclare que c'est au contrat même par lequel se fait l'union conjugale que Jésus-Christ a communiqué la sainteté d'un sacrement, de telle sorte que le sacrement ne peut aucunement être séparé du contrat conjugal, lorsqu'il a lieu entre chrétiens. A cette doctrine sont directement opposées les assertions soutenues autrefois par les prétendus réformateurs et plus tard par Launoy, par les régalistes gallicans, par les josphistes

et par les pseudo-politiques modernes, savoir que le contrat conjugal fait entre chrétiens n'est pas lui-même un sacrement, mais que le sacrement est quelque chose d'ajouté au contrat et qui en est séparable, ou qu'il peut y avoir entre chrétiens un vrai mariage en vertu du seul contrat civil.

Par rapport à la *puissance* de l'Église touchant le mariage chrétien :

Le schème soutient d'abord en général le droit que possède l'Église touchant la légitimité du contrat matrimonial. — Il définit ensuite plus nettement la nature de ce droit de l'Église, en disant que c'est le droit de déterminer les conditions à remplir pour que ce contrat de mariage soit valide, et il montre que c'est un droit primordial, un droit divin et qui convient à l'Église seule. Toutefois on ne refuse pas dans le schème au pouvoir civil le droit de régler les effets civils du mariage.

Enfin par rapport aux *biens* du mariage chrétien.

1. Quant au *bonum prolis*, le schème expose la fin du mariage chrétien, l'ordre à garder dans son usage, et les devoirs des parents relativement à l'éducation religieuse des enfants.

2. Quant au *bonum fidei*, le schème rappelle la chasteté de l'union conjugale et le saint amour qui doit régner entre les époux chrétiens.

3. Quant au *bonum sacramenti*, le schème fait ressortir l'indissolubilité du bien conjugal.

Aux biens ainsi expliqués du mariage chrétien sont opposés les *mariages mixtes*. Voilà pourquoi l'Église les a toujours regardés comme condamnables et les a toujours eus en horreur.

TROISIÈME SECTION

Les propositions dogmatiques.

I. — PROPOSITIONS OCCASIONNÉES PAR LES DÉLIBÉRATIONS CONCILIAIRES

La plupart des propositions dogmatiques ont été occasionnées par les discussions qui ont eu lieu dans le sein du concile touchant les constitutions et les schèmes dogmatiques dont nous avons parlé plus haut. C'est pourquoi nous donnons à ces propositions la première place. Nous les exposerons dans l'ordre où elles interviennent elles-mêmes dans la série des constitutions et des schèmes énumérés.

I. — *Proposition touchant l'ONTOLOGISME*

Cette proposition a été faite par les cardinaux *Sforza* et *Pecci*, à l'occasion des délibérations conciliaires sur la constitution « de la foi catholique ». Dans la discussion du deuxième chapitre de cette constitution, particulièrement quand il s'est agi de la possibilité d'une connais-

sance naturelle de Dieu, divers Pères du concile avaient demandé la condamnation de l'ontologisme. Comme on avait refusé d'entrer pour le moment dans une discussion plus approfondie de cette question, les deux cardinaux nommés se décidèrent à faire sur ce point une proposition spéciale et à la soumettre à la commission des *postulata*. Cette proposition exprimait le vœu que l'ontologisme fût condamné au moins dans la forme dans laquelle il est manifestement en contradiction avec la doctrine catholique, et dans laquelle il est en même temps une source de toutes sortes d'erreurs graves, c'est-à-dire quand il est ainsi formulé : « la connaissance directe et immédiate de Dieu est naturelle à l'homme. »

Pour motiver cette proposition, ces Pères du concile montrent d'abord que l'ontologisme ainsi formulé est en contradiction manifeste avec d'autres vérités catholiques universellement reconnues. Évidemment, disent-ils, par cette connaissance directe et immédiate de Dieu, on ne peut entendre autre chose qu'une vision ou intuition immédiate de Dieu ; or, d'après la doctrine unanime des saints Pères et des scolastiques, l'intuition immédiate de Dieu n'appartient pas à l'esprit créé en vertu de sa nature. L'esprit créé ne peut, au contraire, connaître Dieu que par les créatures ou par ses œuvres, c'est-à-dire à *posteriori*. Pour jouir de la connaissance immédiate, intuitive, de la vision de Dieu, telle qu'elle a lieu dans le ciel, il a besoin d'une lumière supérieure, de la lumière de la gloire (*lumen glorie*).

Mais si, pour échapper à cette contradiction manifeste, on distingue entre la connaissance immédiate de la *substance* ou de l'*essence* divine et la connaissance des *attributs* de Dieu, en ne regardant la lumière de la gloire comme nécessaire que pour la connaissance immédiate

de la substance ou de l'essence de Dieu, et non pour la connaissance immédiate de ses attributs, on invente une distinction évidemment tout à fait inadmissible, puisque Dieu est une substance infiniment simple.

Or, si d'une part l'ontologisme, dans la forme indiquée, est directement contraire à la doctrine catholique, en sorte que rien ne peut s'opposer à sa condamnation formelle et solennelle, d'autre part cette condamnation paraît tout à fait opportune et même nécessaire. En effet, dans cette forme, l'ontologisme est non-seulement lui-même une erreur manifestement opposée à la doctrine catholique, mais encore une source toujours jaillissante des erreurs les plus répandues aujourd'hui contre la foi catholique.

L'ontologisme ouvre d'abord la voie au *rationalisme*. En effet, si notre intelligence n'a pas besoin de se servir des choses créées pour s'élever à la connaissance de Dieu, mais si Dieu se fait connaître à elle directement et immédiatement, à peu près comme la lumière, en pénétrant dans l'œil, présente à celui-ci les objets et les rend visibles pour lui, la raison humaine connaîtra, d'une manière naturelle, Dieu tel qu'il est en lui-même, par conséquent non-seulement son essence infinie, mais encore la trinité des personnes. Les mystères sublimes de la foi pourront donc être connus par notre raison d'une manière naturelle, comme les vérités religieuses naturelles; étant proportionnés à notre raison, ils ne dépassent plus la portée de nos forces naturelles. Qui ne voit qu'avec ces principes les portes sont largement ouvertes au rationalisme?

En second lieu, l'ontologisme, dans la forme indiquée, ouvre aussi la voie au *panthéisme*. Il conduit à cette erreur monstrueuse en soutenant que l'homme connaît

toutes choses en Dieu ou que les choses sont intelligibles, non en elles-mêmes, mais seulement en Dieu. Il s'ensuit, en effet, que la lumière intelligible de la raison humaine, par conséquent Dieu lui-même, appartient à l'essence de notre âme, de la même manière que notre faculté de connaître elle-même. C'est une conséquence qui, comme le montre l'histoire, a été réellement déduite de ce principe par les philosophes modernes. Aussi, dans les systèmes de ces philosophes, l'ontologisme se montre-t-il toujours allié au panthéisme.

En troisième lieu, l'ontologisme conduit directement à l'*électisme*. Si, en effet, nous connaissons tout en Dieu, notre intelligence, au fond, n'est plus susceptible de tomber dans l'erreur, et les diverses opinions philosophiques, si opposées qu'elles soient les unes aux autres, ne sont plus que les diverses formes ou conceptions de la même vérité.

Enfin, les auteurs de cette proposition rappellent encore les diverses conséquences pratiques déplorable qu'entraîne ce système, c'est-à-dire l'estime exagérée de la raison déifiée, en quelque sorte, dans ce système, la dépréciation dédaigneuse de la révélation et de l'autorité de l'Église, l'ébranlement de l'ordre moral et social, la confusion de la connaissance naturelle et de la connaissance surnaturelle, conséquences pernicieuses qui ne se font que trop remarquer dans le système de Gioberti et d'autres philosophes modernes.

Pour toutes ces raisons, les auteurs de la proposition croient que le concile ne doit pas se taire sur ce point. Le monde, disent-ils, s'étonnerait à bon droit si les évêques rassemblés de toutes les parties de la terre avaient condamné le panthéisme, le rationalisme et d'autres erreurs dont chacun reconnaît facilement l'ab-

surdité, sans songer à boucher la source d'où jaillissent proprement toutes ces erreurs funestes.

On trouve dans notre recueil de documents, p. I, sect. III, 1, le texte de cette proposition, qui n'a pas été l'objet des délibérations conciliaires.

II. — *Proposition et contre-proposition touchant l'infaillibilité pontificale.*

Les deux propositions dont nous allons parler prennent évidemment la première place parmi toutes celles qui se rapportent au schème de constitution sur l'Église de Jésus-Christ.

1. La première de ces propositions, présentée vers la fin du mois de janvier (1870), formait le vœu suivant : « Que le concile exprime et définisse solennellement, en termes clairs, excluant tout doute, que le pontife romain possède l'autorité doctrinale la plus haute et par là-même exempte de toute erreur, lorsque, dans les choses de la foi et des mœurs, il définit et prescrit ce qui doit être cru et tenu pour vrai par tous les chrétiens ou ce qui doit être rejeté et condamné par eux. »

Les motifs de cette proposition, exposés assez amplement dans la proposition même, se réduisent aux deux points principaux que voici : *Premièrement*, la doctrine dont on demande la définition peut en réalité être définie comme une vérité révélée. Elle est contenue dans l'Écriture sainte et dans la tradition universelle et constante de l'Église, tradition attestée par les paroles et par les actes des saints Pères comme de plusieurs conciles œcuméniques, particulièrement du deuxième concile de Lyon et du concile de Florence. Enfin, cette doctrine est aussi une conséquence nécessaire de la primauté du pontife

romain en général, puisque personne ne peut garder avec l'Église catholique la communion de la même foi s'il se trouve en opposition avec le chef de l'Église. *Secondement*, la définition de cette doctrine n'est pas seulement possible, mais elle est encore opportune ; elle n'est pas seulement opportune, mais elle est même nécessaire. Car, dans les derniers siècles, on s'est efforcé de faire disparaître cette vérité catholique fondée sur une tradition ancienne, en déclarant ouvertement qu'on satisfait déjà au devoir de soumission envers l'autorité du Saint-Siège, quand on se tient à l'égard de ses décrets dogmatiques dans un silence respectueux ou quand on les accepte seulement d'une manière provisoire, jusqu'à ce que l'assentiment ou le dissentiment de l'Église ait été constaté. Ainsi parlent les gallicans. Ces opinions téméraires mettent en question l'autorité du Saint-Siège et l'unité de la foi, et elles favorisent ainsi la propagation des erreurs contre la foi. Aussi les évêques se sont-ils, dans tous les pays, élevés contre cette erreur pernicieuse, particulièrement dans les conciles provinciaux célébrés dans les derniers temps, par exemple dans ceux de Cologne, d'Utrecht, de Prague, de Colocza, de Baltimore, de Westminster (dont les témoignages sont relatés dans un supplément ajouté à la proposition), comme dans l'assemblée nombreuse qui eut lieu à Rome à l'occasion du dix-huit centième anniversaire de la mort du prince des Apôtres, dans l'année 1867. Dans ces divers occasions les évêques n'ont pas manqué d'attester hautement la doctrine traditionnelle. Néanmoins, à l'occasion de la convocation du concile du Vatican, cette doctrine a été attaquée dans les derniers temps par la presse de la manière la plus violente, et ces attaques dégénérent même en attaques contre la primauté du Saint-Siège et contre toute son autorité doctri-

nale. Si donc le concile Vatican, disaient les auteurs de la proposition, gardait le silence sur ce point doctrinal si violemment attaqué, l'erreur ne serait que rendue plus hardie et l'autorité du Saint-Siège serait sapée dans ses fondements.

En terminant, les signataires de la proposition infirment les raisons qu'on a fait valoir contre l'opportunité de la définition de cette doctrine, particulièrement l'objection fondée sur la crainte que par cette définition on n'élargisse encore l'abîme entre l'Église catholique et les schismatiques ou les hérétiques, et qu'ainsi on ne rende encore plus difficile la réunion de ces derniers avec l'Église.

La proposition ainsi formulée avait été signée par 369 Pères du concile, et présentée en leur nom à la commission des *postulata* par le patriarche Hassoun et le primat de Pologne. Mais, outre celle-ci, diverses autres propositions avaient été présentées sur le même sujet, en partie par des Pères isolés du concile, en partie par certains groupes d'évêques. Au fond ces propositions tendaient au même but; mais elles se distinguaient de la première, soit par l'exposition différente des motifs de la définition proposée, soit par la proposition d'une autre formule pour la même définition. Le nombre de tous les Pères signataires de la première proposition (la proposition principale) et des autres propositions qui, avec certaines modifications dans la forme, se prononcent toutes pour la définition de l'infailibilité pontificale, s'élève en tout à 419¹.

2. Cette proposition donna lieu à une contre-proposition présentée également encore au mois de janvier 1870, et qui demande que la question de la définition de

¹ Cf. *le Recueil de documents*, p. I, sect. III, 2, 2a, 2b, etc.

laquelle il s'agit, ne soit pas soumise au concile pour y être délibérée. Les raisons alléguées sont que les droits du Siège apostolique sont universellement reconnus par les catholiques, et que son autorité a été suffisamment affirmée par le concile œcuménique de Trente et surtout par le concile de Florence, où l'Église grecque et l'Église latine étaient unanimes, tandis qu'en faisant de cette question l'objet de nouvelles discussions, on pourrait facilement troubler la paix de l'Église, soulever une lutte très-vive et exposer aux plus graves dangers le peuple chrétien déjà tant tourmenté pour sa foi.

On rappelait en outre que, d'après l'opinion de Bellarmin communément reçue dans l'Église, « les définitions de foi dépendent principalement de la tradition apostolique et du consentement de l'Église ; » que, depuis le concile des Apôtres jusqu'au concile de Nicée, des erreurs innombrables ont été écartées par les décisions des églises particulières, confirmées ensuite par l'assentiment du Siège apostolique et de l'Église universelle. Il n'est pas douteux que tous les fidèles doivent aux décrets du Saint-Siège une vraie obéissance. D'ailleurs, quoique, d'après le sentiment de théologiens d'une haute science et d'une autorité reconnue, les définitions *ex cathedra* du Saint-Siège dans les choses de la foi et des mœurs soient irréformables, même sans aucune manifestation du consentement des Églises, néanmoins, on trouve dans les paroles et les actes de divers Pères de l'Église, dans certains documents historiques d'une authenticité reconnue et même dans la doctrine catholique, diverses difficultés assez considérables qui devraient d'abord être écartées avant que la question de l'infaillibilité puisse être décidée d'une manière définitive. Enfin, les auteurs de cette contre-proposition expriment sans déguisement la crainte

que la définition de l'infaillibilité pontificale ne fournisse à nos adversaires de nouvelles armes pour combattre la religion, ou que du moins elle n'offre aux gouvernements d'Europe l'occasion ou le prétexte de porter atteinte aux droits jusqu'à présent respectés de l'Église et de les lui retirer entièrement.

Cette contre-proposition, présentée à la commission des *postulata* par le cardinal-archevêque de Schwarzenberg, était signée de quarante-six Pères du concile. En outre, quatre autres propositions, revêtues de la signature d'un nombre assez considérable de Pères du concile, avaient été présentées à la même commission dans un but identique. Le nombre des signatures que portaient en tout ces cinq contre-propositions se montait à 137.

On les trouve textuellement dans le *Recueil des documents*, p. I, sect. III, 3.

L'on sait que la première proposition a été admise par la commission des *postulata*, et que les contre-propositions ont été écartées.

3. Viennent ensuite deux propositions présentées par les archevêques de Westminster et de Malines, et qui ont été également provoquées par le schème de la constitution sur l'Église. Elles demandaient que la doctrine touchant la primauté du pape fût formulée d'une manière plus précise, et qu'on y fît entrer quelques déterminations nouvelles.

L'archevêque de Westminster proposait, relativement à la doctrine sur la primauté du pape, diverses additions aux canons, tels qu'ils avaient été formulés dans le schème. Il demandait en particulier qu'on exprimât que la primauté a été conférée *seulement* à saint Pierre et à ses successeurs; que la juridiction du souverain pontife s'étend aussi bien à tous les pasteurs réunis de l'Église

qu'à chacun d'eux en particulier ; enfin que les décrets du pontife romain dans les choses de la foi et des mœurs sont irréformables déjà avant que les évêques, réunis ou dispersés, aient manifesté leur adhésion ; que ces décrets ne peuvent pas non plus être soumis à l'examen d'un concile général, comme si ce concile pouvait, à son gré, les repousser ou les accepter, et qu'en général un concile général ne peut pas s'établir juge du pape, comme s'il était une autorité supérieure ¹.

La réponse à cette proposition se trouve dans la « première constitution sur l'Église de Jésus-Christ ».

La proposition présentée par l'archevêque de Malines, sous la date du 25 décembre 1869, était principalement dirigée contre les opinions développées dans un Mémoire soumis à l'examen du concile par M^{sr} Maret, évêque de Sura *i. p.* ². Ce mémoire était écrit avec l'intention de faire remettre en vigueur certaines théories du gallicanisme. La puissance de juridiction du pontife romain y est trop resserrée pour divers points essentiels. L'auteur reconnaît bien au souverain pontife la puissance suprême quant au gouvernement de l'Église, mais il lui refuse la suprême autorité doctrinale. En conséquence, il revendique pour les conciles généraux le droit d'examiner, d'accepter ou de rejeter même les définitions doctrinales portées par le pape *ex cathedra*. Il est dit en outre dans ce mémoire que la *plénitude* de la puissance spirituelle suprême ne réside pas dans le pape *seul* (quoique le concile de Florence la lui ait reconnue expressément), mais que cette suprême puissance spiri-

¹ Cf. *Recueil des documents*, p. I, sect. III, 4, où nous avons donné le texte de cette proposition.

² « Du Concile général et de la paix religieuse, — Mémoire soumis au prochain concile du Vatican, par M^{sr} Maret, évêque de Sura. »

tuelle réside en partie dans le pape et en partie dans les évêques, comme si les évêques devaient avoir part à la primauté ou à la suprême autorité du chef de l'Église.

Comme ces opinions avaient été soumises au concile même pour y être examinées, et que d'ailleurs elles sont encore assez répandues en France, en Allemagne et en d'autres pays, il semblait nécessaire de les condamner. Dans ce but l'archevêque de Malines proposa diverses formules empruntées aux conciles généraux antérieurs ou aux déclarations faites dans les assemblées du clergé de France.

Cette proposition a été prise en considération dans « la première constitution sur l'Église de Jésus-Christ », particulièrement dans le canon ajouté au troisième chapitre de cette constitution, dans ces paroles : Quiconque dit que le pape... possède seulement la principale part (*potiores partes*) et non toute la plénitude de cette puissance suprême... ¹.

4. Une autre proposition présentée au milieu du mois de janvier 1870 par un membre du concile et provoquée également par la discussion sur le schème de constitution sur l'Église de Jésus-Christ, demandait que plusieurs points indiqués, dans le schème fussent complétés ou déterminés d'une manière plus précise et dans une formule plus sévère. Elle comprend plusieurs parties, selon la diversité des matières auxquelles elle se rapporte. Les voici :

Par rapport au pontife romain, la proposition demande que le concile déclare la nécessité du pouvoir temporel pour que le pape puisse librement exercer son

¹ Cf. *Recueil des documents*, p. I, sect. III, 5.

autorité suprême, et qu'il insiste sur la soumission que tous les chrétiens, les gouvernants aussi bien que les sujets, doivent au pape, comme au chef de l'Église, dans toutes les choses relatives à la conscience et à la morale.

Par rapport à la puissance ecclésiastique, elle propose au concile de définir que l'Église est une société parfaite fondée par Jésus-Christ, qu'elle possède un gouvernement indépendant du pouvoir civil, le droit inaliénable d'exister et d'agir librement, ainsi que d'acquérir et de posséder des biens temporels, dont elle ne peut être dépouillée sans une injustice outrageante et sacrilège. La proposition revendique pour l'autorité ecclésiastique le pouvoir d'obliger les fidèles en conscience même quant à l'usage qu'ils doivent faire des choses temporelles, et d'infliger aussi des peines extérieures aux transgresseurs de ses lois. Enfin, elle demande que le concile définisse le droit que possède l'Église, en vertu du droit divin, de réclamer pour ses ministres, les clercs, les immunités qui leur sont nécessaires, pour qu'ils puissent exercer leurs fonctions ecclésiastiques, particulièrement l'exemption du service militaire.

Par rapport au pouvoir civil, la proposition propose au concile de définir ce qui suit : Le pouvoir civil tient son origine de Dieu, au moins indirectement, et les rois mêmes qui ont été choisis par le peuple ne gouvernent qu'en vertu du droit divin. Les lois civiles, pour obliger en conscience, ne doivent être opposées ni à la loi de Dieu ni aux lois ecclésiastiques. Le pouvoir civil doit à l'Église protection et assistance. Le pouvoir civil ne porte pas le glaive en vain, et il a le droit et le devoir de protéger les bons et de punir les malfaiteurs. Le pouvoir civil a aussi le droit de punir de mort certains crimes plus graves,

et ce droit, exercé avec modération et sagesse, sert au bien public.

Par rapport à l'éducation de la jeunesse, la proposition demande au concile de déclarer que l'éducation chrétienne de la jeunesse est l'affaire de l'Église.

Par rapport aux soi-disant libertés, elle propose cette déclaration : On ne peut faire valoir contre l'autorité doctrinale de l'Église la prétendue liberté de conscience et de culte, ni la liberté de manifester ses pensées et ses opinions.

Enfin, *par rapport à la bienfaisance chrétienne*, la proposition demande au concile de déclarer que la bienfaisance chrétienne, ayant ses racines dans la foi et découlant de la charité chrétienne, doit à l'Église sa naissance, son accroissement et sa prospérité, et qu'on commet une injustice et qu'on nuit gravement au bien de la société humaine, quand on oppose des difficultés aux soins que l'Église prend des pauvres et des malheureux, quand on lui retire les établissements de bienfaisance qu'elle a fondés, et quand on entrave la liberté de l'Église dans l'administration des œuvres existantes ou dans la fondation de nouvelles œuvres.

Cette proposition n'a pas été l'objet de délibérations dans la commission des *postulata* ¹.

5. Une autre proposition, provoquée par le schème sur l'Église et présentée par un évêque suisse au mois d'avril 1870, est relative *aux écoles mixtes*.

Cette proposition se rattache à ce passage du schème où il est dit que c'est à l'Église qu'appartient le droit et incombe le devoir de prendre soin de l'éducation chré-

¹ Cf. Recueil, p. I. sect. III, 6.

tienne de la jeunesse. L'auteur de cette proposition déplore avec les expressions d'une vive douleur de voir ce droit sacré que possède l'Église rendu illusoire et même anéanti de fait par les écoles appelées mixtes, écoles élémentaires (paroissiales) et écoles supérieures, écoles moyennes et gymnases ou collèges, car non-seulement l'influence de l'Église sur ces écoles est rendue plus difficile, mais souvent elle est même détruite absolument. Ces écoles mixtes sont donc une vraie contagion pour la jeunesse et une source d'indifférentisme et d'incrédulité. Et comme ce mal se répand actuellement presque partout à un degré vraiment effrayant, dit la proposition, il n'est pas permis au concile de se taire sur ce point.

L'auteur de cette proposition désire donc et demande instamment que le concile condamne toutes les écoles mixtes sans exception, de quelque espèce qu'elles soient, comme des établissements pernicioeux. — Ensuite il forme le vœu que le concile adresse sous ce rapport les exhortations les plus vives et les plus pressantes aux évêques, aux curés et aux parents : aux *évêques*, pour qu'ils s'élèvent selon tout leur pouvoir contre ces écoles; — aux *curés*, pour qu'ils empêchent le plus possible la jeunesse chrétienne de fréquenter ces établissements, et aux *parents*, pour qu'ils ne confient leurs enfants à ces sortes d'établissements à aucune condition. — Enfin il prie le concile de recommander vivement aux autorités civiles d'ordonner ce qui, après tout, n'est qu'une obligation manifeste de justice, c'est-à-dire qu'on restitue aux catholiques les biens de fondation destinés aux écoles catholiques, là où ils en ont été dépouillés, et qu'en général on leur permette l'établissement d'écoles confessionnelles. L'auteur de la proposition fait remarquer que, quoique peut-être

ces principes de vérité et de justice ainsi exprimés et publiés au monde ne soient pas reconnus à notre époque par les hommes de la force brutale, le temps viendra où on les respectera, si auparavant la fin du monde n'est pas arrivée¹.

6. Le schème de la constitution sur l'Église, par les endroits surtout où il est parlé des rapports entre l'Église et l'Etat et des droits qu'ils possèdent, ainsi que de l'autorité ecclésiastique et de l'autorité civile, provoqua encore quatre propositions particulières qui ont une certaine affinité, en ce sens qu'elles sont toutes dirigées contre les maux dont souffre la société actuelle. Elle demandent que le concile proclame hautement et solennellement ces principes de droit chrétiens qui, s'ils étaient reconnus et respectés généralement dans la pratique, peuvent seuls remédier à ces maux.

a) Une de ces propositions, signée de huit Pères du concile, s'occupe en particulier du socialisme, et demande au concile la proclamation des principes sacrés de l'ordre social, contre lesquels s'acharne le socialisme et sur les ruines desquels il élève son édifice².

b) Une proposition analogue, signée par cinq évêques du rite maronite et du rite chaldaïque, déplore également le bouleversement du droit public, provenant du mépris des lois divines et des principes du droit naturel et du droit des gens, et le délabrement, l'instabilité des affaires publiques dans presque tous les pays du monde. L'Église, disent les auteurs de la proposition, est la seule autorité qui, en vertu de la mission sublime que Dieu lui a donnée de prêcher la loi divine à tous les peuples, peut arrêter le torrent impétueux, en proclamant clairement et hau-

¹ Recueil, p. I, sect. III, 7.

² *Ibid.*, 8.

tement les principes éternels du droit, et sauver la société humaine. « Élève donc, très-saint Père, » disent-ils en terminant, « élève ta voix pour faire connaître à la génération perverse de notre siècle ses péchés et ses crimes, ainsi que ce qui contribuera à sa paix et à son bonheur ¹. »

Les deux autres propositions demandent qu'on éclaire et qu'on affermissse la conscience publique, surtout par rapport aux principes fondés sur la loi naturelle et le droit des gens, qui concernent la *guerre* et ses lois, puisque l'inobservation de ces principes expose le repos et la paix de la société humaine à des oscillations et à des commotions perpétuelles et bannit de la vie publique les idées du droit et de la justice.

La première de ces deux propositions, signée de quarante Pères du concile, est exprimée bien brièvement et demande seulement en général « la promulgation et l'explication authentiques de ces pages du droit canonique qui contiennent des notions sur le droit des gens et le droit de la guerre, et qui mettent l'opinion publique à même de juger quand la guerre est juste, quand elle est au contraire un crime ². »

La seconde proposition, motivée très-amplement, offre un intérêt tout particulier, parce qu'elle a été présentée par le célèbre patriarche de Cilicie, Antoine-Pierre IX, au nom d'un synode tenu, à Constantinople, au mois d'octobre 1869, et auquel assistèrent tous les évêques arméniens (au nombre de 20), et qu'elle y a été acceptée et confirmée unanimement comme étant *votum synodi*. La proposition est rédigée dans la forme de projet ou de schème d'une constitution à émettre sur les af-

¹ Recueil, p. I, sect. III, 9.

² *Ibid.*, 10.

fares militaires et la guerre. Outre une introduction assez longue (*argumentum de re militari et bello*), elle comprend quatre chapitres et le *votum synodi* dont nous parlions plus haut. Dans l'introduction on rappelle la triste situation du monde à notre époque, situation amenée par les guerres cruelles, les armements et les craintes de guerre dont le monde est continuellement rempli et par lesquels presque toute la terre est transformée d'une manière permanente en un vaste camp.

Cette situation est la conséquence nécessaire de l'oubli et de l'inobservation des lois du droit public et international, et de la négation des principes éternels du droit contenus dans la loi de Dieu. C'est un droit et en même temps un devoir sacré de l'Église, dit la proposition, de rappeler aux peuples le droit public oublié ou méconnu et de contribuer ainsi, selon son pouvoir, à réparer cette situation déplorable du monde.

Dans le *premier* chapitre la proposition établit comme première condition requise pour que la guerre soit permise ou juste, la solennité de la guerre (*solemne belli*), c'est-à-dire la déclaration de guerre publique et solennelle qui précède l'ouverture des hostilités.

Dans le *deuxième* chapitre, la proposition parle des causes légitimes d'une guerre juste, en disant que, d'après le droit canonique, la guerre n'est permise que comme une défense sociale nécessaire, c'est-à-dire, pour repousser des attaques injustes ou pour recouvrer des droits nécessaires à la nation et dont elle a été dépossédée.

Le *troisième* chapitre traite des devoirs et de l'obéissance des chefs militaires et des soldats. Les uns et les autres ne doivent pas oublier que le serment militaire ne

doit jamais être en contradiction avec la loi chrétienne, à laquelle on s'est obligé par serment en recevant le baptême. Tous doivent se souvenir qu'ils sont les ministres et les exécuteurs de la justice, et qu'il ne leur est pas permis de se mettre au service de la cruauté, de la convoitise et de l'ambition.

Le *quatrième* chapitre répond à cette question : Quelle autorité a seule le droit de décréter la guerre ? et rappelle à ceux qui possèdent cette autorité (les souverains ou les représentants légitimes de la nation), l'obligation qu'ils ont de recourir aux conseils d'hommes éclairés et d'une probité sévère pour s'assurer qu'une guerre projetée est juste ou permise.

Au développement de ces pensées succède l'expression du vœu dont nous avons fait mention, et qui a été émis unanimement dans le synode des évêques arméniens. Ce vœu résume succinctement ce qui a été dit dans les quatre chapitres, et se termine par la prière adressée à notre très-saint Père le Pape de faire en sorte que les principes chrétiens du droit international et du droit de la guerre soient de nouveau clairement exprimés et proclamés par le concile du Vatican. En même temps ces évêques arméniens proposent l'érection d'un tribunal permanent, composé de juristes de toutes les nations, siégeant dans la résidence du chef de l'Église, tribunal chargé de remédier par un arbitrage paisible aux troubles survenus dans les relations internationales et de faire ainsi éviter les guerres¹.

Par rapport au *mariage*, dont il est question dans le troisième schème, un grand nombre de propositions ont été présentées par les Pères du concile ; mais nous

¹ Cf. Recueil, p. I, sect. III, 11.

n'avons pas à nous en occuper ici, parce qu'elles sont par leur nature canoniques et non dogmatiques.

II. — PROPOSITIONS DOGMATIQUES

NON PROVOQUÉES PAR LES DELIBÉRATIONS CONCILIAIRES MAIS SORTIES DE L'INITIATIVE DES PÈRES DU CONCILE.

Nous n'avons à parler ici que de deux propositions de ce genre.

1. La proposition concernant la définition dogmatique de l'*Assomption corporelle* de la Vierge Marie au ciel. A proprement parler, il y a ici *dix* propositions indépendantes les unes des autres, faisant toutes au concile la même demande, mais dont chacune est appuyée par un groupe différent d'évêques. Ces propositions motivent cette demande par des raisons semblables, exposées souvent dans les mêmes termes. Tous les motifs allégués peuvent être réduits aux deux points principaux suivants :

Premièrement, cette vérité (l'assomption corporelle de Marie au ciel) est dogmatiquement définissable, et *secondement*, la définition dogmatique de cette vérité est opportune.

a) Cette vérité est d'abord dogmatiquement définissable ; car elle est fondée sur une tradition ancienne et constante de l'Église d'Orient comme de l'Église d'Occident, et cette tradition ancienne et constante ne s'explique que par une tradition apostolique reposant elle-même sur une révélation divine, faite peut-être à l'apôtre saint Jean, qui a survécu à tous les apôtres et à la mère du Seigneur.

A ce fait de l'Assomption corporelle de la Vierge Marie on ne peut comparer ni la sainteté d'un serviteur de Dieu déclarée par l'Église, quand par la canonisation elle le met au nombre des saints, ni l'arrivée de saint Pierre à Rome. Car, quelque certains et garantis que soient ces derniers faits, leur certitude n'est pourtant qu'une certitude humaine ; ils ne sont pas contenus dans le dépôt de foi, et c'est pourquoi ils ne peuvent jamais être définis comme des dogmes proprement dits.

Des arguments théologiques *intrinsèques* très-solides militent en outre en faveur de cette vérité. Ces arguments se déduisent de la conception immaculée de Marie, de son immunité de la concupiscence, de sa maternité divine, de sa sainteté extraordinaire qui l'élève au-dessus des hommes et des anges même, de son union ineffablement intime avec Jésus-Christ, enfin de la position éminente qu'elle occupe en général dans l'œuvre divine de notre salut. Car si le plan divin dans l'œuvre de la rédemption exigeait que Marie reçût par anticipation la grâce de Jésus-Christ, comme nous le voyons dans sa conception immaculée, pourquoi ne demanderait-il pas également pour la mère de Dieu la jouissance anticipée de la gloire pour le corps comme pour l'âme, la résurrection anticipée et l'assomption corporelle au ciel ?

b) La définition dogmatique demandée est d'ailleurs opportune. En effet, la définition et la proclamation solennelle de cette vérité serait une nouvelle victoire de la foi chrétienne sur le rationalisme qui de nos jours élève si audacieusement la tête. Elle serait en particulier une profession manifeste et en quelque sorte palpable de la divinité de Jésus-Christ, et une condamnation frappante de toutes les erreurs opposées à ce dogme fondamental,

erreurs qui dans notre siècle se montrent dans toute leur nudité. Contre la tendance crassement matérialiste de notre temps, elle mettrait dans une plus vive lumière et elle confirmerait par l'autorité du concile le dogme de la résurrection de la chair. Enfin, cette définition dogmatique complèterait dignement l'ensemble des doctrines catholiques relatives aux gloires de Marie. En donnant une nouvelle et puissante impulsion à la vénération filiale et pleine de confiance envers la Reine auguste des cieux, en même temps par la médiation de celle qui a triomphé du serpent infernal, elle attirerait de nouvelles grâces sur l'Église militante de la terre.

Une de ces propositions renvoie aussi à un ouvrage publié à Rome en 1869, dans lequel les considérations résumées ici sont exposées plus au long, et où cette doctrine est approfondie davantage : *De corporea Deiparæ Assumptione in cælum : an dogmatico decreto definiri possit disquisitio historico-critico-theologica, auctore Aloysio Vaccari.*

Cette proposition n'a été l'objet d'aucune délibération, pas même dans la commission des *postulata* ¹.

2. La seconde proposition de cette catégorie, qui a été présentée à la commission des *postulata* par un seul membre du concile, mais qui, faute de temps, n'a pas non plus pu être discutée, est relative à la question théologique de l'*usure*.

L'on sait que l'*usure*, entendue dans le sens strict du mot, est défendue par la loi divine, ainsi que par d'innombrables lois ecclésiastiques. Or, dans l'*usure*, qu'elle se montre ouvertement ou qu'elle se cache sous d'autres contrats, se trouve essentiellement une violation

¹ Cf. Recueil, p. I, sect. III, 12, 12 a, 12 b, etc.

de ce qui constitue le contrat appelé *prêt* (*mutuum*). Ce contrat est, par sa nature, un contrat *gratuit*, qui demande par conséquent l'égalité parfaite entre la chose prêtée et la chose à recevoir de l'emprunteur (*inter datum et acceptum*), en sorte qu'il n'est pas permis au prêteur de tirer de ce contrat aucun profit. Ce profit serait tout à fait illégitime et devrait être restitué d'après les règles de la justice. D'un autre côté, cependant, d'après l'opinion commune des théologiens, partagée par Benoît XIV, un titre extrinsèque, ajouté au contrat du dehors, par exemple *lucrum cessans*, *damnum emergens* ou le danger de la perte du prêt, peut bien autoriser le prêteur à exiger et à accepter de l'emprunteur une valeur supérieure à la chose prêtée, dans la proportion qui devrait être calculée d'après le titre extrinsèque.

Or, depuis quelque temps, des théologiens catholiques et des légistes ont soutenu que le souverain (dans les États constitutionnels, naturellement, d'accord avec les représentants du peuple) peut, en vertu de son autorité suprême, abstraction faite du titre extrinsèque, dans l'intérêt général des relations commerciales et du bien public, déterminer légalement le taux à percevoir pour un prêt. Outre les titres extrinsèques indiqués, la loi (*lex principis*) serait donc un nouveau titre légitime en vertu duquel on peut exiger et accepter de l'emprunteur une certaine valeur (le taux légal) au-dessus de la chose prêtée. La question de savoir si cette opinion théologique peut être soutenue et suivie dans la pratique a été proposée, pour un cas spécial, à la sacrée congrégation de la pénitencerie. Celle-ci, sans donner précisément une réponse défavorable à cette opinion théologique, n'a pourtant résolu cette question que d'une manière provisoire, en disant que le pénitent en question ne doit pas

être inquiété (obligé à la restitution), pourvu qu'il soit de bonne foi et disposé à se soumettre à la décision du Saint-Siège.

A cause de la haute importance pratique que présente cette question, on demande au concile du Vatican de la décider d'une manière définitive ¹.

¹ Cf. Recueil, p. I, sect. III, 13.

DEUXIÈME PARTIE

LA DISCIPLINE

PREMIÈRE SECTION

Schémes relatifs à la discipline.

Par rapport à la discipline aucune *constitution* n'a été encore promulguée par le concile du Vatican. C'est pourquoi nous avons à nous occuper ici seulement, d'une part, des schèmes relatifs à la discipline distribués aux Pères du concile, et, d'autre part, des propositions présentées sur ce point.

Quant aux schèmes, nous avons à nommer ici les suivants :

1. « Sur les évêques, les synodes et les vicaires généraux ; »
2. « Sur le petit catéchisme ; »
3. « Sur la vie et les devoirs des prêtres ; »
4. « Sur la vacance des sièges épiscopaux ; »
5. « Sur les obligations relatives aux messes ; »
6. « Sur les titres d'ordination. »

Les quatre premiers ont été déjà discutés d'une manière approfondie dans les congrégations générales. Ces discussions verbales donnèrent lieu à un retouchement du schème, travail qui a été réellement exécuté ou du moins commencé dans la commission établie pour les lois disciplinaires.

I. — SCHEMA D'UNE CONSTITUTION « SUR LES ÉVÊQUES, LES SYNODES ET LES VICAIRES GÉNÉRAUX ».

Ce schème est divisé en sept chapitres. Dans le *premier*, intitulé : « De la charge épiscopale, » il traite moins des devoirs particuliers des évêques qu'il ne réduit la nature de toute la charge pastorale à un seul point de vue, savoir que l'évêque doit se dévouer entièrement au troupeau qui lui a été confié, pour concentrer sur le bien spirituel de ce troupeau toutes ses pensées, ses sollicitudes et ses travaux. Par rapport aux besoins spéciaux de notre époque, on insiste ensuite plus particulièrement sur la sollicitude que l'évêque doit montrer pour la pureté de la doctrine, pour la bonne éducation du clergé, pour la défense des droits et des libertés de l'Église. Enfin le schème exprime la confiance que les autorités civiles accorderont leur protection aux efforts et aux travaux des pasteurs de l'Église, bien persuadées qu'elles agiront ainsi dans leur propre intérêt.

Le *deuxième* chapitre traite de l'obligation de la résidence des évêques; le *troisième*, « de la visite de leurs diocèses; » le *quatrième*, de la « *visitatio sacrorum limitum apostolorum*; » le *cinquième*, « des conciles provin-

ciaux, » qui doivent avoir lieu au moins tous les *cinq* ans (le concile de Trente, comme on sait, les avait fixés à tous les trois ans); le *sixième*, « des synodes diocésains, » pour lesquels il est ordonné qu'ils soient tenus au moins tous les *trois* ans, tandis que le concile de Trente avait prescrit leur célébration annuelle; le *septième*, enfin, traite des « vicaires généraux ». Il y est réglé que le vicaire général ait atteint au moins la trentième année (le droit commun demande seulement vingt-cinq ans), qu'il soit prêtre (le droit commun demande seulement qu'il soit clerc), et qu'il ne soit pris ni parmi les chanoines pénitenciers (*canonici pœnitentiarum*) ou les curés, ni parmi les plus proches parents (frères ou neveux) de l'évêque. Pour chaque diocèse il ne doit pas y en avoir plus de deux ou de trois, et ceux-ci doivent alors être d'un rang égal. On ne nommera pas de vicaires généraux honoraires. (Les deux derniers articles se rapportent à divers diocèses de France.)

II. — SCHÈME D'UNE CONSTITUTION « SUR LE PETIT CATÉCHISME ».

La composition de ce schème a été motivée par les inconvénients nombreux qui résultent pour le peuple chrétien de la multitude et de la diversité des catéchismes. Le petit nombre des fidèles, en effet, quand ils trouvent, dans les catéchismes qu'ils rencontrent à un âge plus avancé ou en d'autres régions, les vérités de la religion exprimées autrement que dans celui qu'on leur a fait apprendre dans leur enfance, sont assez éclairés pour découvrir la même doctrine sous les formules diffé-

rentes. Il est donc à craindre que cette diversité dans la méthode employée pour l'instruction sur les vérités religieuses en d'autres temps et en d'autres lieux, ne les empêche de bien saisir le sens de ces vérités catholiques et qu'ils ne fassent ainsi naufrage par rapport à l'unité de la foi même.

Déjà autrefois les papes, comme les conciles provinciaux, avaient reconnu ces inconvénients et cherché à y remédier sans que toutefois leurs efforts aient eu tout le succès désirable. Dans les temps plus récents le mal s'est même aggravé, parce que, principalement par suite de nouvelles circonscriptions des diocèses, on est arrivé à ce point que quelquefois plusieurs catéchismes étaient en usage dans le même diocèse. Avec les relations si étendues et les déplacements de domicile si fréquents à notre époque, les suites pernicieuses de cette grande diversité des catéchismes en usage dans les divers diocèses, les diverses provinces et les différents pays doivent se montrer encore à un plus haut degré.

Le schème, présenté primitivement aux Pères du concile, discuté dans plusieurs congrégations générales, a été remanié ensuite au sein de la commission des lois disciplinaires d'après les indications fournies par cette discussion et d'après les amendements proposés par divers membres du concile. Ayant été soumis de nouveau à la discussion dans les congrégations générales, le schème retouché a été accepté par les Pères du concile, dans un vote provisoire, à une grande majorité. On y rappelle d'abord la grande sollicitude montrée par le concile de Trente pour l'instruction donnée à la jeunesse chrétienne en forme de catéchisme. Le schème expose ensuite brièvement que le Saint-Siège, sur la demande de ce concile, fit composer et publier le catéchisme (destiné aux curés),

et que ce même Siège apostolique a en outre pris soin de faire rédiger par le cardinal Bellarmin un petit catéchisme à l'usage de la jeunesse chrétienne, en recommandant ce nouveau catéchisme aux évêques et aux curés. (Clem. VIII Brev. *Pastoralis*, 15 jului 1598 ; Benedict. XIV Const. *Etsi minime*, 7 febr. 1742.)

Cette introduction est suivie du projet de décret qui porte qu'en se servant du catéchisme de Bellarmin et d'autres catéchismes d'une valeur éprouvée, il soit fait un nouveau catéchisme en langue latine, pour qu'il serve à l'instruction de la jeunesse dans tous les pays, après que les évêques de ces pays l'aient fait traduire d'un commun accord dans la langue vulgaire. Cependant les évêques auront toujours la liberté d'ajouter à ce petit catéchisme des explications plus étendues, selon que les besoins de leurs diocèses les rendent nécessaires. Toutefois ces additions doivent toujours rester distinctes du texte même du petit catéchisme.

Enfin le schème recommande de nouveau vivement aux curés le catéchisme romain, comme un moyen très-utile dont ils peuvent se servir eux-mêmes pour la méthode du catéchisme et l'explication des vérités qu'il contient.

III. — SCHÈME D'UNE CONSTITUTION

« SUR LA VIE ET SUR LES DEVOIRS DES PRÊTRES ».

Ce schème, discuté également dans plusieurs congrégations générales et renvoyé ensuite à la commission instituée pour les lois disciplinaires, afin qu'il y fût remanié, rappelle dans le *premier* chapitre les prescrip-

tions salutaires du concile de Trente sur le même objet (Conc. Trid. sess. XIV, Decret. *de Reform.*, Procem. et cap. vi; — sess. XXII, cap. *de Reform.*), auxquelles il ajoute ensuite diverses autres prescriptions conformes aux besoins de notre époque.

Dans le *deuxième* chapitre il parle d'abord du *bréviaire*, et il déclare de nouveau que la récitation de l'office divin est une obligation sacrée pour tous les clercs entrés dans les saints ordres, même pour ceux qui ne possèdent pas de bénéfice. Puis il traite de la *mission canonique de l'Ordinaire*, indispensable à tous ceux qui sont chargés d'un enseignement religieux, à quelque degré que ce soit. Le schème recommande ensuite d'une manière pressante l'usage des exercices spirituels à tous les prêtres, particulièrement aux confesseurs et à tous ceux qui sont employés au ministère des âmes, en statuant qu'ils se livrent à ces exercices salutaires au moins tous les trois ans. Enfin il exprime le vœu que les évêques prennent soin d'assurer aux prêtres vieilliss et épuisés au service de l'Église, une existence convenable, exempte de souci, soit dans un établissement diocésain, soit de quelque autre manière.

Dans le *troisième* chapitre se trouvent renouvelés les décrets du concile de Trente relatifs à la correction et à la punition des prêtres indignes (Conc. Trid. sess. XXV, cap. v et xiv).

IV. — SCHEMA D'UNE CONSTITUTION
« SUR LA VACANCE DU SIÈGE ÉPISCOPAL. »

Ce schème avait été discuté dans les congrégations générales, et renvoyé avec les schèmes précédents à la commission des lois disciplinaires pour y être remanié. Car, par suite des expériences faites à notre époque dans les divers diocèses et les diverses provinces ecclésiastiques, un grand nombre de Pères du concile eux-mêmes avaient cru très-désirable une régulation nouvelle de la matière traitée dans ce schème.

Le schème comprend trois chapitres.

Dans le *premier* chapitre, il reprend les prescriptions du concile de Trente sur ce point (sess. XXIV, cap. xvi *de Reform.*), d'après lesquelles le chapitre de la cathédrale doit nommer un vicaire capitulaire dans les huit jours qui suivent la mort de l'évêque, en ajoutant, comme une nouvelle disposition, que l'évêque nouvellement élu, nommé ou désigné, ne doit pas être installé comme vicaire capitulaire, ou qu'il ne doit pas rester dans cette charge s'il y avait été nommé. Ensuite, comme en plusieurs cas on a vu à cet égard une pratique différente, on a ajouté au projet de décret la déclaration faite plus d'une fois par la sacrée congrégation des évêques et des réguliers et par celle du concile de Trente, à savoir que le chapitre, en nommant un vicaire capitulaire, ne doit se réserver à lui-même aucune espèce de juridiction. Enfin, dans le cas du siège empêché (*sedes impedita*) par suite de l'emprisonnement ou de l'enlèvement violent de l'évêque, le schème propose d'établir comme règle la pratique suivie

de nos jours par le Saint-Siège, par exemple à l'occasion de l'emprisonnement de l'archevêque de Cologne, c'est-à-dire que le gouvernement du diocèse n'incombe pas au chapitre, comme si le siège était devenu vacant par la mort de l'évêque¹, mais qu'il reste toujours au vicaire général de l'évêque ou à un autre désigné par l'évêque, jusqu'à ce que le Saint-Siège ait pris d'autres dispositions.

Dans le *second* chapitre, le schème propose de renouveler cette prescription ancienne que la puissance spirituelle du vicaire capitulaire ne s'exerce que dans les limites fixées par le droit commun, qu'en particulier le vicaire capitulaire ne peut pas conférer des bénéfices de libre collation (*beneficia liberæ collationis*)².

Aux anciennes prescriptions du droit commun le schème ajouta cette disposition nouvelle que, même après qu'il s'est écoulé une année entière depuis la vacance du siège, le vicaire capitulaire ne peut délivrer des lettres dimissoriales pour l'ordination (*litteras dimissorias ad ordines*) qu'avec le consentement du chapitre donné par la voie du scrutin secret (*cum consensu capituli per secreta suffragia requirendo*). Jamais, dit encore le schème, des lettres dimissoriales ne doivent être accordées, pendant la vacance du siège, à ceux qui ont été repoussés par l'évêque défunt. De plus, pendant ce même temps, l'incorporation d'un prêtre étranger dans un diocèse, ou l'excorporation d'un prêtre appartenant à ce diocèse, ne doit pas avoir lieu sans une permission expresse du Siège apostolique.

¹ Cf. la décrétale opposée de Boniface VIII : *Si Episcopus a paganis* (cap. III, de Suppl. negl. in VI).

² Par bénéfices de libre collation, on entend ceux qui ne sont pas soumis au droit de patronage, et que l'évêque confère par sa seule autorité.

Dans le *troisième* chapitre, le schème propose, par rapport aux diocèses ou aux vicariats apostoliques situés dans des pays bien éloignés d'Europe, de renouveler, pour le cas de leur vacance par la mort des évêques ou des vicaires apostoliques, les prescriptions données par Benoît XIV¹. D'après ces prescriptions, on doit, après la mort de l'évêque, nommer immédiatement un vicaire ou administrateur du diocèse. Cette nomination se fera, dans les diocèses où existe un chapitre, ou par les chanoines seuls, si tel est l'usage, ou bien par les chanoines avec d'autres prêtres d'après la coutume établie. Dans les diocèses qui n'ont pas de chapitre, cette nomination se fera soit par les curés seuls, soit par les curés avec d'autres prêtres, si l'usage le voulait ainsi jusque-là.

Là où il n'y a point de curés proprements dits, mais seulement des missionnaires travaillant isolément et qui, à la mort de l'évêque, ne peuvent pas se réunir pour choisir un administrateur du diocèse, le vicaire général de l'évêque défunt continuera purement et simplement ses fonctions d'administrateur du diocèse avec tous les pouvoirs qui conviennent au vicaire capitulaire. De même, pour les vicariats apostoliques, chaque vicaire apostolique nommera dans les rangs du clergé séculier un vicaire général auquel, après sa mort, passera immédiatement l'administration du vicariat, avec toutes les facultés que possédait le vicaire apostolique défunt, jusqu'à ce que le Saint-Siège ait pris d'autres dispositions. Et, pour qu'il n'y ait pas d'interruption dans le gouvernement, si ce pro-vicaire mourait avant l'arrivée du nouveau vicaire apostolique nommé par le Saint-Siège,

¹ Cf. Benedict. XIV, *Ex sublimi*, 26 januarii 1753, et *Quam ex sublimi*, 8 augusti 1755.

le pro-vicaire aura à désigner un autre prêtre propre à cette charge. auquel passera l'administration du vicariat, s'il venait lui-même à mourir.

Dans les Églises du rite oriental qui n'ont pas de chapitre compétent pour nommer un vicaire capitulaire, l'administration du diocèse passera immédiatement au vicaire général de l'évêque défunt, jusqu'à ce que le métropolitain ou le patriarche ait pu y pourvoir autrement.

V. — SCHÈME D'UNE CONSTITUTION

« SUR LES OBLIGATIONS RELATIVES AUX MESSES ».

Ce schème n'est pas encore parvenu à la discussion.

Il propose de renouveler, par rapport aux obligations résultant des honoraires de messes, les décrets portés par les papes Urbain VIII et Innocent XII¹, mais qui toujours encore ne sont pas suffisamment observés partout.

En vertu de ces décrets, la réduction et la commutation des obligations pour les messes sont réservées au Saint-Siège. Les papes ordonnent en outre, *primo* que les fonds donnés pour les fondations de messes soient placés sûrement et que l'aliénation des immeubles ne soit pas permise ; *secundo* que pour l'acceptation de messes fondées l'autorisation de l'Ordinaire soit obtenue et que les biens appartenant à cette fondation soient mis à l'abri de tout danger ; *tertio* qu'on n'accepte pas de nouvelles fondations avant de s'être assuré que, par suite des fondations déjà existantes, il n'y aura pas de surcharge qui

¹ Const. Urban. VIII : *Cum sæpe*, 21 junii 1625. — Innoc. XII, *Nuper*, 23 decembr. 1697.

rendra trop difficile ou même entièrement impossible l'acquittement de nouvelles messes. Pour prévenir à cet égard toute erreur, on fera une liste exacte de toutes les obligations de messes, liste qui sera mise en évidence dans les sacristies des églises où ces fondations existent. Dans ce même but, on aura encore dans les sacristies deux autres livres : dans l'un on inscrira les obligations à remplir pour toujours ou pour un temps déterminé (*onera perpetua et temporalia*), et dans l'autre les honoraires donnés de la main à la main (*stipendia manualia*), en marquant aussi dans ces livres l'accomplissement des obligations de l'une et de l'autre espèce. Tous les ans un compte exact sera rendu sur toutes ces obligations. Enfin, pour que personne ne puisse à ce sujet prétexter l'ignorance et pour que la connaissance de ces décrets ne puisse pas se perdre avec le temps, il est ordonné qu'ils soient affichés dans les sacristies.

En outre le schème propose au concile de décréter que dans chaque diocèse on fasse une liste des fondations de messes de toutes les églises du diocèse, pour que cette liste soit conservée dans les archives du vicariat général.

On propose d'accorder aux évêques la faculté, dans le premier synode diocésain à tenir après le concile du Vatican, de faire une réduction des messes fondées, selon qu'ils le jugeront convenable en conscience, et en se réglant sur le décret du concile de Trente (sess. XXV, cap. iv de *Reform*)

Enfin on propose au concile de rappeler de nouveau la défense de tout ce qui, par rapport aux honoraires de messes, sent le commerce (*mercimonium missæ stipendiorum*) et de renouveler ce que le concile de Trente dit dans son décret « *de observandis et evitandis in ce-*

lebratione missæ » (Sess. XXII), ainsi que la constitution *Quanta cura* de Benoît XIV.

VI. — SCHEMA D'UNE CONSTITUTION
« SUR LES TITRES D'ORDINATION ».

Ce schème n'a été non plus l'objet d'aucune délibération conciliaire. Il veut que les dispositions rigoureuses qui étaient en vigueur dans l'Église jusqu'à présent, particulièrement les décrets que le concile de Trente (sess. XXI, cap. II) a portés sur cet objet, soient adoucies et modifiées de façon à être mieux en harmonie avec les circonstances de notre temps.

En effet, presque partout l'Église est plus ou moins dépouillée de ses biens, et elle n'a plus de bénéfices qui puissent servir de titre d'ordination. D'autre part, les ordinands sont presque toujours trop pauvres pour qu'ils puissent fournir le titre de patrimoine (*titulus patrimonii*) dans la forme exigée par les règles canoniques. Il serait donc désirable qu'on permit aux évêques, pour les délivrer de tous les embarras où les mettent les circonstances actuelles, d'ordonner, lors même que les ordinands ne peuvent fournir, dans la forme strictement canonique, le titre du bénéfice ou le titre de patrimoine, ceux dont ils ont besoin pour le service des églises et qu'ils jugent aptes à ces fonctions, en se contentant d'un titre de patrimoine quelconque, mais reconnu suffisant et garanti le plus possible, ou même, lorsque ce titre ne peut non plus être présenté, du titre du service de leur diocèse en général (*titulus servitii*)¹.

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. 1, 1-6.

DEUXIÈME SECTION

Propositions relatives à la discipline.

Les propositions disciplinaires présentées à la commission des *postulata* n'ont pas, aux schèmes disciplinaires dont nous venons de parler, la même relation de dépendance dans laquelle se trouvent les propositions dogmatiques par rapport aux schèmes dogmatiques. Ces propositions ont été provoquées en petit nombre seulement par les délibérations conciliaires; presque toutes sont dues à l'initiative des Pères du concile. Les unes sont présentées par des évêques isolés, d'autres par des groupes d'évêques, plus généralement par les évêques d'une même province ecclésiastique ou d'un même pays. Les évêques expriment dans ces propositions soit leurs expériences pratiques personnelles, soit le résultat des délibérations communes où les évêques avaient échangé leurs idées, et qui, dans certains pays, avaient eu lieu déjà avant l'ouverture du concile. Voilà pourquoi nous n'avons pas à nous tenir, dans l'exposition de ces propositions, à l'ordre des schèmes cités plus haut. Néanmoins, en résumant ici brièvement ces propositions, nous commencerons, comme les schèmes, par celles qui se rapportent aux personnes ecclé-

siaïtiques, au clergé supérieur et au clergé inférieur. Dans le Recueil des documents où le texte des propositions est cité intégralement, nous les ferons succéder simplement d'après la nationalité de leurs auteurs, parce qu'elles comprennent généralement plusieurs objets différents, et qui souvent n'ont aucun rapport les uns avec les autres.

I. — PROPOSITIONS RELATIVES AUX CARDINAUX ET AUX ÉVÊQUES

a) Propositions touchant l'élection des cardinaux.

Comme dans le sacré collège des cardinaux et en général dans les congrégations et les tribunaux de Rome, sont traitées les affaires des Églises de tout l'univers catholique, comme il est par conséquent de la plus haute importance que parmi les membres de ces collèges se trouvent des hommes d'un talent remarquable, d'une grande expérience et d'une vertu éprouvée, on prie le concile d'exprimer le vœu que pour la création de nouveaux cardinaux, d'une part on ait égard à l'expérience étendue dans les choses de la vie ecclésiastique comme à l'habileté dans les affaires d'administration, et que d'autre part aussi on fasse entrer dans le sacré collège et dans les congrégations romaines, le plus possible des hommes de toutes les nations, afin que les besoins et les intérêts des diverses nations chrétiennes y soient non-seulement défendus, mais encore défendus par des hommes qui connaissent ces besoins par leur expérience personnelle¹.

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1.

b) *Propositions touchant l'élection ou la nomination des évêques.*

Comme les lois les plus salutaires sont inefficaces si l'on ne prend en même temps soin d'en assurer l'exécution, et que l'ordre et la stabilité de la famille doivent nécessairement chanceler, quand le père et le protecteur de la famille se rend coupable de négligence et d'infidélité, on propose de deux différents côtés que les décrets et les exhortations si salutaires du concile de Trente, en ce qui concerne l'élection ou la nomination consciencieuse des évêques, soient rappelés de nouveau et inculqués vigoureusement. (Cf. sess. XXIV, cap. 1, *norma procedendi ad creationem episcoporum et cardinalium*¹.)

c) *Proposition relative à une nouvelle circonscription de certains diocèses.*

Comme certains diocèses sont d'une étendue tellement considérable que les forces d'un seul homme ne suffisent pas pour les administrer exactement et avec fruit, on propose que le concile s'emploie à obtenir la division ou une circonscription différente de ces diocèses trop étendus².

d) *Propositions concernant la limitation des exemptions de la juridiction épiscopale.*

Comme les divers privilèges et les exemptions de la juridiction épiscopale accordés aux prélats du clergé séculier ou du clergé régulier troublent de bien des ma-

¹ Recueil, p. II, sect. II, 7-8.

² *Ibid.*, 2.

nières l'ordre qui doit régner dans l'Eglise, et donnent lieu à des rixes et à des dissensions scandaleuses, comme aux désordres les plus regrettables, on propose que le concile veuille prévenir et empêcher ces dangers et ces inconvénients, soit en limitant sagement, soit en supprimant tout à fait ces privilèges et ces exemptions qui amoindrissent dans son exercice la juridiction épiscopale. Une double proposition a été présentée sur ce sujet ¹.

e) Propositions touchant les facultés accordées aux évêques.

On demande que les facultés extraordinaires qui, sous le nom de facultés quinquennales, triennales ou annuelles, sont accordées aux évêques par le Saint-Siège pour une durée déterminée de cinq ans, de trois ans ou d'une année seulement, en sorte qu'elles doivent être renouvelées régulièrement au bout de cet espace de temps, leur soient conférées à l'avenir pour toute la durée de leur administration épiscopale. On propose la même chose par rapport à toutes les facultés extraordinaires qui, d'après la pratique d'aujourd'hui, ne sont d'ordinaire accordées aux évêques, en faveur des âmes confiées à leur sollicitude pastorale, que pour un nombre déterminé de cas ².

Une autre proposition tend à faire accorder aux évêques le droit de dispenser leurs diocésains, même des lois générales de l'Eglise, quand ils le jugent nécessaire après y avoir mûrement réfléchi, dans tous les cas que le Saint Siège ne s'est pas expressément réservés. En même temps cette proposition exprime le désir que ces réserves

¹ Recueil, p. II, sect. II, 9 et 10.

² *Ibid.*, 1 et 2.

n'aient lieu que pour les choses les plus importantes ¹.

Cette même proposition demande également que le décret connu du concile de Trente (sess. XXIV, *de Reform.* cap. vi), en vertu duquel les évêques peuvent dispenser de toutes les irrégularités et toutes les suspensions qui proviennent d'un *délit occulte*, et absoudre leurs diocésains, même des cas réservés au Saint-Siège, lorsqu'ils sont occultes, soit étendu aux réserves établies après le concile de Trente, puisque les mêmes raisons qui ont donné lieu à ce décret et qui persistent toujours, militent en faveur de cette extension des facultés épiscopales ².

f) *Par rapport à l'appel au Saint-Siège.*

La même proposition exprime le désir de voir décrété par le concile que ces appels n'aient jamais lieu en passant par-dessus la seconde instance judiciaire, et qu'ils ne soient admis que pour les cas plus graves, nettement déterminés dans le droit ³.

g) *Quant à la concession de distinctions honorifiques, de titres et de privilèges.*

Cette proposition demande que ces concessions ne soient jamais faites par le Saint-Siège à des ecclésiastiques vivant hors de Rome, sans que préalablement leurs Ordinaires aient été consultés.

De même elle voudrait qu'on défendît aux évêques de nommer chanoines honoraires de leurs chapitres les prêtres d'autres diocèses, sans qu'ils aient entendu l'avis des Ordinaires de ces derniers ⁴.

¹ Recueil, p. II, sect. II, 1.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

h) *Par rapport aux relations entre les chapitres des cathédrales et les évêques.*

La même proposition voudrait que ces relations fussent déterminées par des lois précises, de telle façon que les occasions de rixes et de dissensions scandaleuses fussent entièrement écartées ¹.

i) *En ce qui concerne la célébration des conciles.*

On propose que des *conciles généraux* soient convoqués régulièrement à des époques fixées, par exemple tous les vingt ans, et que, pour sauvegarder et protéger les intérêts religieux d'une même nation, on tienne de temps en temps des *conciles nationaux*. On voudrait aussi que le concile pressât la célébration régulière des conciles provinciaux et des synodes diocésains, et qu'on fixât pour la périodicité des premiers l'espace de *cinq* ans, et pour celle des derniers l'espace de *trois* ou de *cinq* ans ².

II. — PROPOSITIONS RELATIVES AU CLERGÉ EN GÉNÉRAL

a) Quant à *l'éducation des aspirants au sacerdoce, sous le rapport de la science et de la piété (de l'ascèse)*, on propose que le concile renouvelle, pour en presser l'observation, les prescriptions du concile de Trente relatives à l'érection de grands séminaires. Pour le cas où l'érection de ces séminaires ne serait pas possible dans quelques diocèses, on voudrait voir ordonné que les aspirants au sacerdoce de ces diocèses entrent dans les séminaires des diocèses voisins, pour s'y préparer à la réception des saints ordres.

¹ Recueil, p. II, sect II, 1.

² *Ibid.*

Les auteurs d'une proposition désirent que dans ces établissements ecclésiastiques on cultive avec soin, outre les études théologiques proprement dites, l'étude des langues hébraïque et grecque, pour que les élèves deviennent capables de défendre efficacement les enseignements de l'Eglise.

On demande de plus l'intervention du concile pour que, en dehors des établissements diocésains ordinaires, on érige, dans chaque province ecclésiastique ou dans chaque pays, des établissements où se donne un enseignement théologique supérieur, à l'instar de ceux qui existent dans la ville de Rome ou de celui qui a été créé pour la Belgique, en faveur des prêtres ou des aspirants au sacerdoce qui veulent se consacrer aux hautes études théologiques et à la culture des sciences sacrées.

On désire sans doute que dans ces établissements les grades académiques soient conférés comme une distinction honorifique à ceux qui ont excellé par leurs succès dans la science; mais on exprime en même temps le vœu que ces distinctions, pour qu'elles servent au but qu'on se propose, savoir d'éveiller et de maintenir l'ardeur pour les études supérieures, ne soient accordées qu'à ceux dont les mérites réels ont été suffisamment constatés.

b) *Quant à la culture de la science et de la piété de la part des prêtres occupés au ministère des âmes, on demande au concile, par rapport à la science, de vouloir ordonner que tous les prêtres se présentent chaque année, pendant six ou sept ans, à la commission établie par l'évêque, pour se soumettre à un examen sur les matières théologiques, et que l'objet de ces examens soit disposé de manière que dans ces six ou sept ans toute la théologie soit passée en revue.*

On voudrait aussi que des conférences théologiques aient lieu dans tous les diocèses six ou sept fois par an, conférences auxquelles doivent prendre part tous les prêtres du diocèse, chacun dans le district auquel il appartient, soit par la rédaction de travaux écrits, soit par la discussion orale, faite en commun, des questions proposées par l'évêque sur la théologie spéculative ou pratique ¹.

Par rapport à la piété ecclésiastique, on propose au concile de recommander aux prêtres la vie commune et d'obliger tous les prêtres à se livrer dans la retraite aux exercices spirituels tous les ans, ou du moins tous les deux ans, et à se confesser fréquemment, c'est-à-dire tous les huit ou au moins tous les quinze jours ².

c) *Quant au ministère pastoral*, on propose que le concile insiste le plus possible auprès du clergé sur l'éminente sainteté des devoirs qu'impose ce ministère, et dont l'exact accomplissement est aujourd'hui d'une si haute importance à cause du matérialisme et de l'incrédulité qui règnent dans notre siècle. On prie en particulier de rappeler aux pasteurs des âmes et à leurs auxiliaires, en considération des tourments actuels, leurs devoirs par rapport aux écoles et aux établissements charitables de leurs paroisses, par rapport à l'instruction religieuse et à l'éducation de la jeunesse, aux soins à donner aux enfants pour les préparer à la première confession et à la première communion, à l'instruction plus étendue des fidèles par ce que l'on appelle en France les catéchismes de persévérance, aux conditions requises pour qu'ils exercent d'une manière vraiment utile aux

¹ Recueil, p. II, sect. II, 1.

² *Ibid.*, 1 et 12.

âmes le ministère de la prédication, en annonçant vraiment la parole *divine*, c'est-à-dire Jésus Christ avec sa grâce et sa vérité, afin que par cette prédication les ignorants soient éclairés, que les pécheurs soient ébranlés et amenés à une pénitence salutaire, et que les justes soient maintenus dans la voie de la justice ¹.

d) *Quant à la nomination aux charges ecclésiastiques*, deux propositions ont été faites.

La première est relative aux patronages laïques, dont, comme l'expérience de tous les jours le fait voir, on abuse souvent au préjudice des paroisses et des âmes immortelles. On propose pour cette raison que le concile prenne de sages mesures pour empêcher ces graves abus et écarter ces inconvénients, et l'on pense que ce serait déjà une amélioration importante si le concile ordonnait qu'à l'avenir les patrons soient tenus de choisir parmi trois candidats qui leur seront désignés par l'Ordinaire.

La seconde proposition concerne le concours prescrit par le concile de Trente (sess. XXIV, *de Reform.* cap. xviii), pour les paroisses vacantes. On y fait remarquer que les dispositions de ce décret du concile de Trente ne sont plus en harmonie, dans la plupart des diocèses, avec les circonstances actuelles; que d'ailleurs, dans beaucoup de diocèses, le concours spécial, tel que l'exige ce décret, n'a encore jamais eu lieu, à cause des grandes difficultés qu'il entraîne. Aussi, comme l'expose la proposition, a-t-on, dans plusieurs diocèses, avec la permission du Saint-Siège, substitué à ce concours spécial, qui avait lieu en particulier pour chaque paroisse vacante, un concours appelé général, c'est-à-dire un examen ayant

² Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1 et 2.

lieu tous les ans, dans le but d'éprouver successivement tous les prêtres du diocèse quant à leur aptitude au ministère pastoral. La proposition faite à cet égard par des évêques de divers pays, tend à ce que le décret indiqué du concile de Trente soit modifié de manière à mieux répondre aux conditions dans lesquelles se trouvent actuellement la plupart des diocèses, ou plutôt, comme les divers diocèses sont sous ce rapport dans des conditions très-différentes, qu'on laisse aux évêques mêmes le soin de déterminer, après y avoir réfléchi consciencieusement, quel mode d'examen serait, par rapport à leurs diocèses, le plus convenable pour s'assurer de la dignité et de l'idonéité de ceux qui aspirent aux cures vacantes. En toute hypothèse, disent les auteurs de cette proposition, il ne faut pas moins faire attention dans cet examen à la dignité morale, au zèle des âmes et à la prudence pastorale qu'à l'aptitude scientifique¹.

e) *Quant à l'amovibilité des prêtres*, une proposition fait ressortir les grandes difficultés que rencontrent les autorités ecclésiastiques, quand elles se voient obligées à procéder formellement, d'après les règles du droit canon, contre des prêtres pourvus d'un bénéfice et des curés *inamovibles*. Rarement ces procédures formelles peuvent avoir lieu sans être l'occasion de grands scandales. En général, elles causent aussi des retards qui nuisent gravement au bien spirituel des paroisses. En considération de ces motifs, on demande au concile d'accorder la faculté de retirer à un curé son bénéfice, même sans instruire son procès selon les formes prescrites par le droit canonique, lorsqu'il est indubitablement certain que ce curé s'est rendu coupable de crimes tellement

¹ Cf. Recueil, p. 11, sect. 11, 1, 2 et 3.

graves qu'au jugement mûrement pesé de l'évêque et de ses conseillers (de la commission établie pour examiner les aspirants aux cures et prononcer sur leur dignité et leur idoneité au ministère paroissial), il ne peut pas rester dans ses fonctions sans scandale et sans nuire au bien spirituel de sa paroisse. Une proposition désire en particulier qu'aux causes qui rendent légitime la privation du bénéfice, on ajoute encore les causes suivantes : *Simplex fornicatio notoria, concubinatus manifestus, ebrietas necnon prodigalitas incorrigibilis et scandalosa.*

A cette proposition se rattache une autre proposition où l'on remarque la même tendance. Elle demande qu'il soit permis aux évêques de changer un curé de paroisse ou de le pensionner, même contre sa volonté, quand il est indubitablement prouvé que ce curé ne peut pas faire le bien dans une paroisse déterminée ¹.

f) *Quant à l'établissement de maisons communes pour les prêtres*, on propose au concile de décréter que dans tous les diocèses on fonde des maisons communes pour tous les prêtres qui ne sont pas employés au ministère des âmes et qui n'ont pas d'autres fonctions à remplir, pour qu'ils s'y puissent livrer en commun à la prière et à l'étude.

Par ces sortes d'établissements on voudrait faire éviter aux prêtres les écueils contre lesquels s'est brisée si souvent leur vertu, savoir, une vie oisive et sans but déterminé. Quant aux dépenses que nécessitent l'érection et l'entretien de ces maisons, on propose, si les ressources fournies par ces prêtres eux-mêmes ne suffisent pas, et s'il n'y a pas d'autres fonds diocésains qui puis-

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, §2 et 6.

sent être appliqués à ce but, qu'on ait recours à la charité et à la libéralité des fidèles. Si des difficultés trop considérables s'opposaient à l'établissement de ces maisons dans quelque diocèse, on voudrait que le concile imposât du moins aux prêtres qui ne sont pas occupés au ministère des âmes ou à d'autres fonctions ecclésiastiques l'obligation rigoureuse de consacrer, en dehors de la récitation du saint office, une certaine partie de la journée à l'étude, aux lectures spirituelles et à la méditation ¹.

g) *Quant au titre d'ordination*, on propose, pour les mêmes raisons que fait valoir le schème dont nous avons déjà parlé, que si le titre canoniquement nécessaire ne peut être fourni par les ordinands, ceux-ci puissent être ordonnés simplement *titulo servitii Ecclesie vel diocesis*, si d'ailleurs leur évêque les juge dignes d'être admis aux saints ordres ².

III. — PROPOSITIONS RELATIVES AUX RÉFORMES DANS LA LÉGISLATION ECCLÉSIASTIQUE DU MARIAGE

Le plus grand nombre des propositions présentées à la commission des *postulata* se rapportent à ces réformes dans la discipline ecclésiastique relative au mariage. De plus, une chose tout particulièrement remarquable, c'est que ces propositions, bien qu'elles soient nées indépendamment les unes des autres et qu'elles partent de groupes d'évêques des pays les plus différents, s'ac-

¹ Recueil, p. II, sect. II, 13.

² *Ibid.*, 6.

cordent néanmoins sur plusieurs points d'une manière si frappante qu'on peut regarder la réforme dans cette branche de la discipline ecclésiastique comme une nécessité universellement sentie. Le sentiment de cette nécessité a été surtout éveillé et augmenté par le mariage civil, qui est introduit ou du moins sur le point d'être introduit dans tous les pays du monde. Aussi plusieurs propositions font-elles valoir expressément cette considération. En effet, les motifs qu'on allègue pour demander cette réforme, et qui sont à peu près les mêmes dans toutes les propositions faites sur cette matière, peuvent se ramener aux points suivants : On s'appuie d'abord sur ce mariage civil établi presque partout. Or pour le mariage civil, la plupart des empêchements canoniques actuellement existants sont regardés comme non venus. C'est pourquoi il est, dans l'état actuel du droit canonique qui règle le mariage, un danger toujours menaçant pour la moralité des fidèles. On fait remarquer ensuite que, à cause de la grande facilité des communications, les changements de domicile sont devenus extrêmement fréquents à notre époque, d'où il résulte qu'il est aujourd'hui souvent très-difficile de constater la présence des empêchements qui s'opposent à la célébration d'un mariage. Ces circonstances semblent rendre bien désirable la diminution de ces empêchements canoniques ; car dans les conditions actuelles on ne voit pas d'autres moyens de prévenir efficacement le danger qui menace beaucoup de mariages d'être contractés d'une manière invalide. En outre, par rapport aux empêchements mêmes dont la suppression complète ne paraît pas opportune pour des raisons d'un ordre plus élevé, mais dont la dispense est néanmoins, dans certains cas, une sorte de nécessité morale, on est

exposé, quand il faut demander cette dispense au Saint-Siège, à des retards presque inévitables qui sont pour les intéressés une source de graves embarras et de dangers, et pour les autres une cause de toutes sortes de scandales. Enfin, plusieurs des formules et des précautions qui, dans le style de la curie romaine sont employées pour la concession des dispenses ou qui y sont ajoutées, compromettent souvent la validité des mariages contractés en vertu de ces dispenses, ou du moins elles font naître toutes sortes de doutes et de difficultés par rapport à leur validité.

Voici donc les propositions de réforme présentées sur ces divers points :

1. Comme il paraît très-désirable, dans l'intérêt de la sainteté et de la dignité du mariage, que les *fiançailles* ne soient pas contractées trop facilement, d'une manière inconsidérée et sans une certaine solennité, on propose au concile de décréter que l'empêchement dirimant de l'honnêteté publique et l'empêchement prohibitif des fiançailles ne naissent que de fiançailles *solennelles*, c'est-à-dire des fiançailles contractées soit par écrit, soit devant le curé (sans témoins), ou bien devant un notaire et des témoins ; de plus que les fiançailles solennelles soient éteintes, lorsque toute une année passe sur elles sans qu'elles aient été renouvelées ; enfin que, si par consentement mutuel les fiançailles ont été dissoutes, l'Ordinaire du diocèse puisse dispenser de l'empêchement qu'elles ont créé et qui persiste même après cette solution ¹.

2. On demande la suppression complète des empêchements suivants : de l'empêchement de la *consanguinité*

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 5 et 6.

au quatrième (ou, d'après une autre proposition, même *au troisième*) degré; de l'empêchement de l'*affinité ex copula licita* au *quatrième* et au *troisième* degré; de l'empêchement de l'*affinité ex copula illicita* au delà du *premier* degré; de l'empêchement de la parenté spirituelle soit à tous les degrés ou (comme le veut une autre proposition) en le maintenant seulement *inter levantem et levatum*; de l'empêchement de la *parenté légale*, d'autant que par suite de la grande diversité qui règne dans les lois civiles touchant l'adoption, il est souvent très-douteux si cet empêchement existe ou non; de l'empêchement d'*honnêteté publique* provenant des fiançailles; enfin de l'empêchement *criminis ex solo adulterio absque conjugicidio vel ipsius machinatione proveniens*.

3. Par rapport à l'empêchement de *clandestinité*, on n'en demande pas la suppression complète; cependant, pour éviter bien des mariages invalidement contractés, on propose de le modifier en ce sens que la présence du propre curé soit toujours maintenue comme une condition requise pour contracter licitement, mais que, pour la validité du mariage, la présence de tout prêtre catholique, quand même il ne serait pas le propre curé, soit déclarée suffisante.

4. Par rapport à divers autres empêchements on propose d'accorder aux évêques la puissance ordinaire d'en dispenser, par exemple pour les empêchements de consanguinité ou d'affinité du troisième et du quatrième degré mêlé avec le second, comme pour tous les empêchements (de droit humain) qu'on ne découvre qu'après la célébration du mariage, à moins que les prétendus mariés n'aient contracté *in fraudem legis*.

On propose également que les évêques puissent se servir de la puissance qui leur a été concédée de dis-

penser de certains empêchements alors même que deux ou plusieurs de ces empêchements se trouvent réunis.

5. Par rapport aux expéditions de dispenses faites ou à faire par le Saint-Siège, on propose : a) Que les formes prescrites dans le droit ne soient plus nécessaires pour vérifier les motifs de la dispense, mais qu'on laisse l'évêque juger en conscience de la manière la plus convenable dont il pourra s'assurer de leur vérité. b) Comme la validité des mariages est bien des fois compromise ou rendue douteuse par la multitude des causes de nullité souvent minutieuses, et par les clauses irritantes qui se trouvent insérées dans les expéditions de dispense d'après le style de la curie romaine, que ces formules et ces clauses irritantes si nombreuses soient soumises à une révision sévère, et qu'elles soient le plus possible restreintes ou même entièrement supprimées.

A l'égard de ces formules et de ces clauses, les propositions présentées entrent dans beaucoup de détails.

α) C'est une condition généralement ajoutée aux facultés données pour la revalidation d'un mariage qu'en renouvelant le consentement, on fasse connaître à l'autre partie la nullité du mariage. Or on demande que dans les cas où la nullité provient d'une cause cachée qui ne peut être manifestée à l'autre partie sans scandale et sans danger de graves dissensions, cette condition soit modifiée ou qu'on dise en termes clairs qu'il est permis dans ces cas de faire renouveler le consentement dans la forme proposée par Benoît XIV.

6) On demande que la dispense accordée par le Saint-Siège ne soit plus nulle quand l'inceste commis par les futurs avant l'envoi de la demande en dispense n'a pas été manifesté dans cette demande ou bien quand l'inceste a été commis ou réitéré après l'envoi de la supplique.

γ) Que la dispense ne soit plus regardée comme nulle lorsque le nom du diocèse ou les prénoms des futurs n'ont pas été exactement indiqués dans l'expédition de la dispense, pourvu qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur l'identité des personnes mêmes.

δ) Que de même la dispense accordée ne soit pas regardée comme nulle si dans son expédition se trouve exprimée l'affinité au lieu de la consanguinité, ou *vice versa*, pourvu que le degré de la parenté soit exactement indiqué ou que le vrai degré ne soit pas plus proche que celui qui est indiqué dans la supplique.

ε) Enfin on demande que la dispense ne soit pas nulle lors même que l'agent ou son secrétaire aurait ajouté certains motifs à ceux qui étaient exprimés dans la supplique ou qu'il en aurait substitué d'autres, ou bien lorsqu'il aurait présenté les circonstances des motifs autrement qu'on ne l'avait fait dans la supplique.

6. Par rapport aux demandes en dispense adressées au Saint-Siège, une proposition fait ressortir les graves dangers pour les mœurs et les scandales qui résultent souvent des retards trop longs qu'éprouve leur expédition. C'est pourquoi elle demande qu'on prenne les mesures nécessaires pour que les affaires touchant les dispenses de mariage soient expédiées pendant toute l'année, même durant le temps des vacances, et pour qu'en général les congrégations romaines n'amènent pas des retards considérables, en demandant inutilement de nouvelles informations et en donnant des réponses dilatoires.

7. Quant à la manière dont les affaires de dispenses sont traitées selon qu'il s'agit de riches ou de pauvres, une proposition exprime le désir que, par rapport aux motifs qu'on doit exposer dans la supplique, on fasse dispa-

raître toute différence entre les riches et les pauvres, pour enlever ainsi aux âmes faibles ou méchantes toute raison même apparente de se livrer au mécontentement et à des propos odieux.

De plus, on prie le saint concile d'examiner s'il ne serait pas possible de supprimer complètement les taxes devenues généralement si odieuses, si l'on ne pourrait pas pourvoir d'une autre manière à l'entretien de ceux qui sont employés dans les chancelleries romaines, par exemple au moyen de contributions régulièrement fournies par les différents diocèses.

8. Par rapport à l'exécution des dispenses matrimoniales, on propose que les brefs et les rescrits du Saint-Siège concernant le mariage, et dont l'exécution est confiée à l'évêque ou à son vicaire général, puissent être tous exécutés par le vicaire capitulaire, si l'évêque est mort dans l'intervalle. En général, on désire que dans le cas d'une vacance de siège, par suite de la mort du titulaire, tous les pouvoirs spéciaux et extraordinaires obtenus du Saint-Siège par l'évêque défunt passent au vicaire capitulaire pour toute la durée de temps pour laquelle ils avaient été concédés à l'évêque.

9. Enfin, par rapport aux mariages *mixtes*, certains évêques, considérant que ces mariages deviennent toujours plus fréquents, et déplorant les funestes conséquences qu'ils produisent, manifestent le désir que le concile exprime sa désapprobation de ces mariages et la profonde aversion qu'ils lui inspirent. Ils voudraient aussi que le concile prît des mesures efficaces pour empêcher les mariages mixtes de se répandre davantage. Ils demandent enfin au concile de prendre soin que les lois ecclésiastiques qui sont déjà portées ou qui seront portées à l'avenir par rapport aux mariages mixtes soient

mises en pratique de la même manière dans tous les diocèses, puisque la diversité qui règne sous ce rapport dans les différents diocèses, ne fait qu'augmenter le mal¹.

IV. — PROPOSITIONS DEMANDANT UNE SOLUTION PLUS PRÉCISE DE DIVERSES QUESTIONS DE DROIT CANON.

1. Par rapport aux *réserves pontificales* (ou aux péchés et aux censures dont le pape s'est réservé l'absolution), on exprime le vœu que, comme le nombre s'en est accru d'une manière démesurée dans le cours du temps et que pour bien des cas il est incertain s'ils sont encore en vigueur, le pape soit prié d'en ordonner une révision exacte et une réduction aussi considérable que possible. Et pour que de nouveaux doutes, qui sont une source de scrupules, ne puissent pas naître à l'avenir, on propose au concile de demander encore que chaque pape nouvellement élu fasse connaître à toute l'Église, en prenant possession du suprême pontificat, la liste des censures et des péchés dont il se réserve l'absolution, en déclarant en même temps que toutes les réserves qui ne sont pas contenues dans cette liste doivent être considérées *eo ipso* comme abrogées².

2. Par rapport à l'*Index*, on propose que les règles en soient également soumises à une nouvelle révision, parce que les règles suivies jusqu'à présent ne peuvent

¹ Recueil, p. II, sect. II, 1, 2, 3, 4, 6, 11, 15.

² *Ibid.*, 1.

plus être appliquées ni dans les régions mixtes, ni même, si on les prend rigoureusement, dans aucune région, les conditions sociales et littéraires ayant subi de grands changements. En même temps on exprime le désir que la censure de livres nouveaux ne soit pas promulguée avant que les Ordinaires des auteurs n'aient été entendus, pour que l'auteur, étant averti de ses erreurs, puisse les révoquer s'il est animé de bonne volonté, et, pour ménager sa réputation, rendre la publication de cette censure superflue ¹.

3. Par rapport au *corpus juris canonici* et aux diverses collections des lois canoniques, les auteurs de diverses propositions s'accordent à dire qu'on y trouve un grand nombre de prescriptions qui, par suite des changements survenus dans les conditions sociales, sont tout à fait inapplicables, en sorte que leur obligation semble au moins très-douteuse. C'est pourquoi l'on propose qu'une commission de canonistes et de théologiens distingués par leur science et par une grande expérience soit établie pour qu'ils rédigent un nouveau *corpus juris canonici* d'où ils élagueront tout ce qui, en tenant compte des grandes modifications arrivées dans la vie sociale, n'est plus praticable. Le travail de cette commission serait ensuite soumis au concile du Vatican ou au plus prochain concile général pour y être examiné et sanctionné ².

¹ Recueil, p. II, sect. II, 1, 2, 5.

² *Ibid.*, 1, 3, 4, 5, 14.

V. — PROPOSITION RELATIVE AUX FRANCS-MAÇONS
ET AUX SOCIÉTÉS SECRÈTES.

On rappelle dans une proposition la propagation effrayante de la franc-maçonnerie et d'autres sociétés secrètes, ainsi que leur activité pernicieuse pour empoisonner toute la société chrétienne. En conséquence, l'on propose que le concile renouvelle les lois portées déjà autrefois par l'Eglise contre les sociétés secrètes, et qu'il prenne des mesures rigoureuses pour que ces lois soient mises à exécution de la même manière dans tous les diocèses. Mais en outre, on prie le concile, pour empêcher le plus possible la propagation de ces sociétés secrètes, de prendre encore d'autres mesures efficaces plus longuement expliquées dans un petit ouvrage imprimé et distribué aux Pères du concile et qui porte le titre : *Qua via Ecclesia contra societates secretas procedere valeat*¹.

VI. — PROPOSITIONS RELATIVES A LA PRESSE MODERNE.

Après avoir rappelé les terribles ravages que fait aujourd'hui la mauvaise presse dans toute la société chrétienne, l'on demande au concile de porter d'une manière toute particulière son attention sur ces dangers si graves qui menacent sans cesse les âmes. L'on vou-

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 2.

drait aussi que le concile recommandât aux évêques la surveillance attentive des organes de la presse dite catholique, pour qu'ils ne se livrent pas à des exagérations excentriques, qu'ils ne condamnent pas sans ménagement et sans charité des personnes et des opinions que l'Église elle-même n'a pas condamnées, qu'en général ils évitent tout ce qui sent la passion, l'irréflexion et la brutalité, de peur d'enflammer davantage contre l'Église la haine de ceux qui ne lui appartiennent pas et d'engendrer parmi les catholiques mêmes des divisions nuisibles et les exaspérations inséparables des manœuvres de parti ¹.

Une autre proposition voudrait qu'il fût défendu aux prêtres de publier des écrits d'aucune espèce sans la permission de l'Ordinaire, pour éviter ainsi les scandales et toutes sortes d'inconvénients ².

VII. — PROPOSITIONS RELATIVES AU JEUNE ET A L'ABSTINENCE.

En considération de la grande diversité qui règne actuellement par rapport aux lois ecclésiastiques sur le jeûne et l'abstinence (non-seulement dans les différents pays, mais encore dans les différentes provinces ecclésiastiques et même souvent dans les différents diocèses de la même province et du même pays), d'où naissent dans les conditions actuelles de la société toutes sortes d'inconvénients, on demande sur ce point le rétablissement d'une plus grande uniformité et, à cause des difficultés du temps, le plus grand adoucissement possible de ces lois ³.

¹ Recueil, p. II, sect. II, 1.

² *Ibid.*, 6.

³ *Ibid.*, 1.

Une autre proposition voudrait la suppression complète de la loi d'abstinence pour les samedis ordinaires de l'année¹.

VIII. — PROPOSITIONS RELATIVES A LA LITURGIE.

1. Par rapport à une *réforme du bréviaire*, on a présenté, de différents côtés, diverses propositions qui se rapportent principalement aux points suivants :

a) A une distribution plus convenable des psaumes. On voudrait voir les psaumes distribués de manière que les mêmes psaumes ne soient pas récités trop souvent, comme c'est actuellement l'usage, mais que tout le psautier soit dit, sinon toutes les semaines (comme le demandaient les évêques des provinces de Québec et d'Halifax), du moins souvent dans le cours de l'année (comme le voulaient les évêques de l'Italie centrale).

b) Aux leçons et aux homélies des saints Pères. On voudrait que toutes ces leçons fussent purgées de tous les éléments apocryphes, et que, pour un certain nombre de jours, les homélies fussent mieux choisies.

c) Aux règles des translations d'après lesquelles les fêtes sont trop souvent déplacées de leur jour fixe et renvoyées à un jour trop éloigné. On demande que ces translations soient limitées le plus possible. Une autre proposition voudrait qu'en règle générale les offices des fêtes empêchées par une fête d'un rang supérieur ne soient pas transférées, mais qu'on en fasse seulement

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 6.

mémoire dans l'office et dans la messe de cette fête plus solennelle.

d) Aux fêtes des saints. On demande que d'autres fêtes soient substituées aux fêtes célébrées en l'honneur des saints qui, quoique bien connus à Rome, sont assez inconnus dans le reste de l'Église.

e) A l'étendue de l'office. On fait remarquer qu'en certains jours, particulièrement aux dimanches et aux fêtes, les offices ont une longueur démesurée. C'est pourquoi l'on demande, surtout en faveur du clergé paroissial, dont le temps est souvent absorbé, en ces jours principalement, par les fonctions du ministère des âmes et des confessions, que ces offices soient abrégés et réduits à une mesure plus convenable.

f) A l'obligation d'observer exactement, pour la récitation du bréviaire, les heures canoniales. On voudrait qu'il fût permis, au moins aux prêtres qui ont charge d'âmes, d'anticiper les matines et les laudes du lendemain, pendant toute l'année, à partir de deux heures déjà

g) A une plus grande uniformité dans le bréviaire et la célébration de la messe. On voudrait que, dans l'Église entière, au moins dans toute l'Église latine, le même office fût tous les jours prescrit pour le bréviaire et pour la messe dans tous les diocèses pour le clergé séculier, comme pour le clergé régulier¹.

2. Par rapport au principe établi par la sacrée congrégation des rites, portant défense d'introduire de nouvelles préfaces pour la messe, on demande une exception en faveur d'une nouvelle préface à introduire dans la messe du très-saint Nom de Jésus, et l'on motive

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1, 4, 5, 11, 14.

cette demande en disant que la guerre faite aujourd'hui par l'enfer contre le christianisme et son divin fondateur doit puissamment engager les fidèles à avoir, envers ce saint Nom, une vénération plus grande et plus hautement manifestée. — Le projet d'une telle préface est joint à la proposition¹.

3. Par rapport aux *indulgences*, on propose :

a) Que, vu le nombre si considérable d'indulgences déjà attachées à certaines prières et à certaines pratiques pieuses, de nouvelles indulgences ne soient encore accordées à l'avenir que très-rarement.

b) Que dans les brefs d'indulgence on évite avec soin toute expression qui puisse faire croire aux ignorants que par les indulgences on obtient la rémission des péchés mêmes (quant à la culpé), et non pas seulement la rémission des peines temporelles dues aux péchés.

c) Que, pour enlever des doutes relativement à la validité de diverses indulgences, la sacrée congrégation fasse rédiger une liste complète de toutes les indulgences actuellement en vigueur, et qu'elle prenne soin que des traductions authentiques en soient faites dans les langues vulgaires des divers pays.

d) Que, comme dans les concessions d'indulgences se trouvent actuellement ajoutées toutes sortes de causes de nullité qui souvent sont très-minutieuses, en sorte que souvent les fidèles ne gagnent pas réellement les indulgences qu'ils croient gagner, le nombre de ces causes de nullité soient diminuées le plus possible².

4. Par rapport à l'érection d'*oratoires privés*, on désire que les évêques soient autorisés une fois pour

¹ Recueil, p. II, sect. II, 15.

² *Ibid.*, 1.

toutes à accorder aux personnes privées qu'ils en jugent dignes l'érection de ces oratoires privés et la permission d'y faire célébrer le saint sacrifice de la messe et d'y conserver la sainte Eucharistie, à des conditions précisées par le concile ou par le souverain pontife ¹.

5. Par rapport à la *concession d'autels privilégiés*, on demande également que les ordinaires soient autorisés, une fois pour toutes, à concéder un autel privilégié à toutes les églises de leur diocèse, collégiales ou paroissiales, et même aux oratoires publics, soit à perpétuité, soit pour un temps déterminé, de façon, toutefois, que dans le dernier cas ils puissent aussi renouveler la concession sans une autorisation spéciale du Saint-Siège ².

6. Par rapport au *culte de saint Joseph*, on exprime, dans une proposition appuyée par un grand nombre de signatures, le désir que saint Joseph, à cause de la haute dignité qu'il possède comme père nourricier du Fils de Dieu, reçoive dans la liturgie de l'Église, après la très-sainte Mère de Dieu, la première place et qu'en particulier il soit déclaré et reconnu solennellement par le concile du Vatican patron principal de toute l'Église militante.

Une autre proposition signée de quarante-trois supérieurs généraux de divers ordres avait exprimé le même vœu, en le motivant plus longuement. Enfin, une troisième proposition faite dans le même but, et signée de cent dix-huit Pères du concile, demande en outre que la fête du Patronage de saint Joseph soit célébrée partout comme une fête de première classe avec octave.

¹ Recueil, p. II, sect. II, 3.

² *Ibid.*, 4.

Notre Saint-Père le Pape, comme on sait, après la suspension du concile, a réalisé ce vœu dont le concile ne s'était pas encore occupé¹.

7. De même, par rapport à la *vénération de saint François de Sales*, une proposition également revêtue d'un grand nombre de signatures demande que ce saint soit déclaré solennellement par le concile du Vatican *docteur de l'Église*. Pour motiver cette proposition, on expose, en rappelant le dernier concile général, que saint François de Sales occupe incontestablement une des premières places parmi les pasteurs et les docteurs distingués qui ont été suscités, nourris et fortifiés par les enseignements de ce saint concile, puisque, par l'éclat de ses vertus et par ses éminents travaux, il a ramené dans le sein de l'Église 72,000 protestants égarés. Les auteurs de cette proposition pensent que la distinction demandée, si elle était accordée à ce grand saint par le concile du Vatican, rejetterait son éclat sur ce concile même, et serait un gage de son activité salutaire².

Une proposition semblable, concernant *Albert le Grand*, a été, pendant la durée du concile, adressée par les évêques allemands immédiatement au souverain pontife, sans être soumise à la commission des *postulata*.

8. Par rapport au culte des images représentant les saints, une proposition rappelle que dans les derniers temps on a mis en circulation des images qui, étant sans goût et contraires aux règles de l'art chrétien, sont plutôt de nature à étouffer la vraie dévotion qu'à l'éveiller et à la vivifier. C'est pourquoi l'on propose que les

¹ Recueil, p. II, sect, II, 16, 16 a, 16 b.

² *Ibid.*, 17.

prescriptions faites à ce sujet par le concile de Trente (sess. XXV, *De invocatione, et veneratione, et reliquiis, sanctorum, et sacris imaginibus*) soient de nouveau rappelées par le concile du Vatican¹.

IX. — PROPOSITIONS RELATIVES A LA CHARITÉ CHRÉTIENNE ET AUX ŒUVRES QU'ELLE A FONDÉES DANS L'ÉGLISE

1. Comme la charité chrétienne a pris de nos jours dans presque tous les pays un élan si admirable qu'elle a gagné et qu'elle gagne tous les jours encore à la foi chrétienne tant de cœurs qui s'en étaient éloignés, on propose que le concile du Vatican reconnaisse, en l'approuvant hautement, ce magnifique élan, et qu'il encourage les chrétiens à un zèle toujours croissant dans la pratique des œuvres de charité et de la miséricorde chrétiennes².

2. Si l'on considère que les œuvres chrétiennes sont, à notre époque surtout, des leviers très-puissants du bien et qu'elles secondent efficacement l'Église pour réaliser les intentions religieuses et sociales qu'elle poursuit, l'on trouvera tout naturel qu'on ait proposé au concile de recommander tout spécialement aux fidèles certaines œuvres plus excellentes.

Parmi les œuvres qui ont été ainsi l'objet de propositions particulières, il faut compter :

a) *L'œuvre ou la société des Compagnons*, recommandée, dans une proposition signée de trente évêques

¹ Recueil, p. II, sect. II, 1.

² *Ibid.*

allemands, comme un asile de la vertu et d'une vie chrétienne pour les simples artisans, entourés actuellement de tant de dangers pour leur foi et leur mœurs¹.

b) *La société de Saint-Vincent-de-Paul*, recommandée en deux propositions particulières : l'une (du 30 janvier 1870) était signée de quatre-vingts, l'autre (du 12 mars 1870) de trente Pères du concile².

c) *L'œuvre de la Propagation de la Foi*, placée sous le patronage de saint François Xavier; la proposition relative à cette œuvre (du 23 janvier 1870) était signée de cent dix Pères du concile. Pour motiver cette proposition, on rappelle d'une part que les besoins des missions se sont accrus avec le nombre des missionnaires, et, d'autre part, que les adversaires font de grands efforts pour arracher les âmes à l'Église dans les pays évangélisés par nos missionnaires, et qu'ils disposent pour ce but de ressources pécuniaires énormes³.

d) *L'œuvre dite des Écoles d'Orient*. Cette œuvre, placée sous le patronage du pape Pie IX, recueille des dons charitables destinés à la fondation et à l'entretien d'écoles, d'orphelinats, de séminaires et d'autres établissements de même genre, soit pour y élever chrétiennement des enfants de l'Orient abandonnés de leurs parents et dont la foi est exposée à de grands dangers, soit pour y former à l'état ecclésiastique des jeunes gens indigènes. Cette œuvre avait été recommandée dans deux propositions distinctes dont l'une portait treize, l'autre, soixante-une signatures⁴.

e) *L'œuvre de la Sainte-Enfance*, recommandée

¹ Recueil, p. II, sect. II, 18.

² *Ibid.*, 19 et 19 a.

³ *Ibid.*, 20.

⁴ *Ibid.*, 21 et 21 a.

par une proposition signée de trente-cinq Pères du concile, dans laquelle sont exposés le but que poursuit proprement cette œuvre et les moyens par lesquels elle cherche à l'atteindre. On y fait ressortir particulièrement comment les missionnaires soutenus par cette œuvre travaillent au salut des enfants des infidèles. Cela se fait en trois manières : d'abord par ceux qu'on appelle *circulatores* ou *baptizatores*, qui circulent dans la ville ou dans les campagnes pour donner gratuitement des remèdes aux enfants malades des infidèles et pour les baptiser s'ils sont dans un danger de mort évident ; ensuite par ce qu'on appelle des *pharmacies*, où se trouvent des médecins chrétiens qui viennent également au secours des enfants malades des infidèles, en leur donnant gratuitement des remèdes et en les baptisant avant qu'ils meurent ; enfin par les orphelinats et les écoles où les missionnaires reçoivent les enfants abandonnés des infidèles pour les y élever chrétiennement.

De cette manière, ajoute la proposition, on a baptisé avant leur mort, depuis quinze ans, 3,855,570 enfants d'infidèles, et plus de 100,000 en ont été, depuis ce même temps, élevés chrétiennement dans les orphelinats. D'après le dernier compte rendu, on a baptisé avant la mort dans les derniers temps annuellement en moyenne 380,700 enfants, et 45,277 en reçoivent tous les ans dans les orphelinats une éducation chrétienne¹.

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 22.

TROISIÈME PARTIE

LES ORDRES RELIGIEUX

PREMIÈRE SECTION

Schémes relatifs aux Ordres religieux.

La commission établie par le pape pour préparer les travaux du concile par rapport aux ordres religieux, avait rédigé sur cette matière dix-huit schémes qui portaient les titres suivants :

1. De la vie religieuse et des réguliers en général (*de regularibus*);
2. Du vœu d'obéissance (*de voto obedientiæ*);
3. De la vie commune (*de vita communi*);
4. De la clôture (*de clausura*);
5. Des petits couvents (*de parvis conventibus*);
6. Du noviciat et de l'instruction des novices et des nouveaux profès (*de novitiatu et de novitiorum ac neoprofessorum institutione*);

7. Des affiliations (*de affiliationibus*);
8. Des études des réguliers (*de studiis regularium*);
9. Des grades et des titres des réguliers (*de gradibus et titulis*);
10. De l'ordination des réguliers (*de ordinatione regularium*);
11. Des élections des réguliers (*de electione regularium*);
12. De la visitation des réguliers (*de visitatione regularium*);
13. De l'expulsion des réguliers incorrigibles (*de expulsionem regularium incorrigibilium*);
14. De la juridiction des évêques sur les réguliers, particulièrement sur ceux qui se sont rendus coupables de quelque faute (*de jurisdictione episcoporum in regulares præsertim delinquentes*);
15. Des religieuses (*de monialibus*);
16. Des établissements à vœux simples (*de institutis votorum simplicium*);
17. Des exercices spirituels et des retraites (*de spiritualibus exercitiis et recessibus*);
18. Des privilèges (*de privilegiis*).

De ces dix-huit schèmes les quatre premiers seuls avaient été distribués aux Pères du concile, mais ils n'avaient été l'objet d'aucune délibération. Les quatorze derniers n'avaient même pas encore été distribués.

I. — LES QUATRE PREMIERS SCHÈMES

1. Le schème de la *première* constitution « *sur l'état religieux* ou les réguliers en général », déplore d'abord vivement les calomnies et les injures si souvent déversées sur l'état religieux par les ennemis modernes de la croix de Jésus-Christ, pour rendre méprisable et odieuse la vie religieuse et la présenter comme une institution surannée, morte et qui n'est plus opportune dans notre siècle. Le schème exhorte les fidèles à ne pas se laisser détourner, par les discours trompeurs des partisans du matérialisme, de leur amour et de leur respect envers l'état religieux, que l'Évangile nous représente comme l'état de la perfection chrétienne. Il s'adresse ensuite d'une part aux évêques et ensuite aux supérieurs de ces ordres. Aux évêques, le schème recommande d'accorder aux familles religieuses établies dans leurs diocèses, charité, bienveillance et protection, et de prendre soin que le clergé régulier et le clergé séculier, unis par le lien de la charité, travaillent unanimement à procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes. Aux supérieurs d'ordre, il rappelle l'obligation qu'ils ont de montrer envers les évêques le respect qui leur est dû, de les aider, eux et leur clergé, dans les fonctions du culte et du ministère des âmes, et de chercher à maintenir dans leurs subordonnés la discipline régulière et l'esprit vraiment religieux.

2. Le *deuxième* schème, traitant du *vœu d'obéissance*, fait ressortir le mérite et la haute dignité de l'obéissance *religieuse*, c'est-à-dire de l'obéissance que les religieux

rendent à leurs supérieurs comme aux représentants de Dieu, conformément aux vœux qu'ils ont prononcés. Quelque grande que soit la pratique fidèle de la pauvreté et d'une pureté sans tache, l'obéissance religieuse, si elle est entière, dépasse l'une et l'autre en grandeur ; car cette obéissance est comme un holocauste que l'homme offre continuellement à Dieu, en lui sacrifiant ce qu'il possède de plus précieux, sa volonté et son esprit. Par conséquent, plus cet esprit d'obéissance règnera dans un ordre religieux, plus cet ordre prospérera, l'obéissance étant, non-seulement la *mère*, comme l'appelle saint Grégoire le Grand, mais encore la *gardienne* de toutes les vertus. Si, au contraire, elle diminue et chancelle, tout l'édifice de l'ordre deviendra chancelant ; les cœurs des religieux manquant d'obéissance sont comme « une terre sans eau », sans véritable humilité, sans amour de la prière et de la méditation. A cette introduction le schème joint l'exhortation pressante adressée aux réguliers de s'attacher avant tout, à l'imitation du Sauveur crucifié devenu obéissant jusqu'à la mort, à la pratique fidèle de l'obéissance religieuse et de résister énergiquement à l'esprit du monde, qui, étant ennemi de la croix de Jésus-Christ, est en même temps l'ennemi de toute autorité et de toute sujétion. Enfin le schème rappelle que le recours à une autorité plus haute ne dispense pas du devoir de l'obéissance envers les supérieurs immédiats et plus rapprochés. Mais on se rend coupable du péché le plus grave, lorsqu'on va jusqu'à invoquer l'appui d'autorités laïques pour échapper aux ordres des supérieurs religieux.

3. Le *troisième* schème, *de la vie commune parfaite*, établit d'abord que la vie commune parfaite, telle que les saints fondateurs d'ordres l'ont instituée en

suivant les traces des anciens, est le fondement le plus solide de toute la discipline monastique. Il expose ensuite, en s'appuyant sur le témoignage de l'histoire, que le relâchement dans la vie commune a toujours conduit dans les divers ordres à la ruine complète de la discipline. Le schème rappelle plus loin les efforts faits par le concile de Trente (sess. XXV, *de regularibus*, cap. 1), comme par plusieurs papes, particulièrement par Clément VIII (const. *Nullus omnino*), Urbain VIII (decret. *de reg. apost. et eject.*), Innocent IX (*Cum non alios*) et Innocent XII (decret. inc. *Sanctissimus*), pour détruire le mal qui avait pénétré dans les ordres religieux, parce que les réguliers disposaient librement de certaines sommes (*peculium*), et pour rétablir dans ces ordres, avec la vie commune parfaite, l'esprit de la pauvreté volontaire. Mais tous ces efforts, dit-il, n'ont pas eu encore le succès désiré. C'est pourquoi, comme sans le rétablissement de la vie commune parfaite la réforme radicale de ces ordres tombés dans le relâchement est absolument impossible, il faut enfin mettre la cognée à la racine de l'arbre. Le schème propose ensuite divers moyens pour rétablir et maintenir efficacement, dans les communautés d'hommes aussi bien que dans celles de femmes, cette vie commune parfaite qui ne permet pas aux réguliers particuliers de disposer pour eux-mêmes d'aucun bien, mais qui les oblige et leur donne le droit à recevoir de la communauté la nourriture, le vêtement et toutes les choses nécessaires à la vie. Nous nous dispensons ici de faire connaître davantage toutes les propositions particulières et très-détaillées que présente le schème.

4. Le *quatrième* schème, relatif à la *clôture*, traite ce sujet en six chapitres. Dans l'introduction et plus encore dans les notions préliminaires de tout le schème, se

trouvent exposés le but de la clôture et l'étendue de la loi ecclésiastique qui l'ordonne. Le schème rappelle ensuite comme, par suite des infractions nombreuses commises contre cette loi sous toute espèce de prétextes, la loi de la clôture a été souvent renouvelée, pour en presser l'observation par la menace de peines ecclésiastiques. Elle est destinée à éloigner des réguliers tout ce qui est de nature à diminuer en eux ou à leur faire perdre entièrement l'esprit de leur vocation. A cette fin la loi de la clôture défend aux réguliers, d'une part, de sortir du monastère sans un motif pressant, sans qu'ils soient accompagnés et sans la permission des supérieurs, et d'autre part de recevoir dans le monastère la visite de personnes étrangères. Mais, comme dans le cours du temps l'observation si salutaire de la clôture était tombée en déperissement dans divers monastères, par suite de privilèges obtenus ou surpris et de toutes sortes d'abus, le pape Pie V (dans sa constitution *Regularium personarum*) révoqua toutes les permissions données aux femmes d'entrer dans les monastères d'hommes, en menaçant de l'excommunication réservée au pape les femmes qui, sous le prétexte de permissions obtenues, entreraient dans les couvents d'hommes, ainsi que les réguliers qui leur en permettraient l'entrée. Enfin le même pape déclare, dans une autre constitution (*Decet Romanum Pontificem*) que l'entrée de ces monastères entraîne la peine de l'excommunication, lors même qu'elle n'a pas lieu sous le prétexte d'une permission obtenue. Le pape Grégoire XIII révoqua de même toutes les facultés qui avaient pu être accordées pour permettre aux femmes d'entrer dans la clôture. Benoît XIV, enfin, dans la constitution *Regularis disciplinæ*, confirma toutes ces constitutions apostoliques, ainsi que le décret

porté sur ce point par le concile de Trente et abrogea tous les indults contraires. Il laissa subsister seulement les concessions faites en due forme par le Saint-Siège en faveur des femmes qui étaient elles-mêmes fondatrices ou bienfaitrices éminentes de ces monastères ou qui appartenaient à la famille de ces fondatrices ou bienfaitrices, à condition toutefois que ces femmes entrent dans la clôture de ces monastères, non par la curiosité, mais pour satisfaire à leur piété. Il interdit aussi aux cardinaux, sous peine d'excommunication réservée, la concession de facultés permettant aux femmes l'entrée dans la clôture d'un monastère.

Quant à la sortie des réguliers de leurs monastères, le pape Clément VIII avait réglé, dans la constitution *Nullus*, ce qui suit : « Personne ne sortira du monastère si ce n'est pour un motif valide, avec un compagnon et après avoir reçu pour chaque fois la permission et la bénédiction du supérieur ; ce supérieur n'accorde cette permission que s'il croit fondée la raison alléguée, et il donnera pour compagnon à celui qui sort, non quelqu'un qui a été désiré par celui-ci, mais quelqu'un qu'il choisira lui-même, et il ne fera pas souvent accompagner le même par le même. Des permissions générales de sortir ne seront plus accordées à personne. » Cependant, dans divers monastères, on n'est contrevenu et on ne contrevient encore que trop souvent à ces sages dispositions, d'où résultent pour ces monastères beaucoup de troubles nuisibles au bien spirituel des réguliers mêmes et scandaleuses pour les fidèles.

C'est pourquoi on a cru opportun que ces anciennes lois et ordonnances ecclésiastiques fussent renouvelées par le concile du Vatican. En conséquence, ce schème traite, dans les deux premiers chapitres, de la clôture dans les

monastères d'hommes. Il propose au concile de confirmer entièrement les lois ecclésiastiques dont nous venons de parler, aussi bien pour l'entrée des femmes (de tout âge) dans les monastères d'hommes que pour la sortie des réguliers de leurs monastères. Le troisième chapitre est relatif à la clôture dans les instituts où l'on ne fait que des vœux simples. Le droit commun n'a rien réglé à cet égard ; mais la clôture a été introduite dans quelques-uns de ces instituts, par exemple dans les congrégations des Passionnistes et des Rédemptoristes. Le schème propose d'abandonner à la sagesse des supérieurs généraux de ces instituts la solution de cette question : si et de quelle manière la clôture pourrait y être introduite.

Dans les trois derniers chapitres le schème traite de la clôture dans les couvents de femmes. L'on sait qu'à cet égard il existe des prescriptions ecclésiastiques très-sévères, faites par les papes ou par le concile de Trente, entre autres par Boniface VIII (*Periculoso* 1. de statu regul. in 6) dont le décret a été renouvelé par le concile de Trente (sess. XXV, de *Regul.* cap. III) ; par Pie V, (dans ses deux constitutions *Circa pastoralis* et *Decori et honestati*, où il est sévèrement défendu aux supérieures de permettre aux religieuses la sortie du couvent, permission que l'Ordinaire du lieu est seul autorisé à donner *ex causa magni incendii vel infirmitatis lepræ aut epidemiæ*, — et où sont frappés de l'excommunication *latæ sententiæ* réservée au pape, non-seulement les religieuses qui sortent, mais encore tous ceux qui permettent leur sortie, qui les accompagnent ou qui les reçoivent) ; par Grégoire XIII (dans sa constitution *Ubi gratiæ*, il révoqua toutes les permissions données pour l'entrée dans les couvents d'hommes et de femmes,

et dans la constitution *Dubiis* il restreint aux cas nécessaires la faculté accordée *ex officio* aux supérieurs séculiers et aux supérieurs réguliers d'entrer dans les couvents de femmes); par Grégoire XV (dans la constitution *Inscrutabili*, où également est refusée toute valeur aux privilèges et aux exemptions concernant l'entrée dans les couvents de femmes); par Alexandre VII (dans la constitution *Felici*, où il est interdit aux prélats religieux d'entrer dans les couvents de femmes soumis à leur juridiction si ce n'est dans certains cas déterminés et en observant certaines conditions); enfin par Benoît XIV, qui dans sa constitution *Salutare* renouvelle les constitutions de ses prédécesseurs sur ce point, et qui, dans sa constitution *Per binas*, règle ce qui concerne l'admission des servantes et des élèves. Eu égard à ces prescriptions ecclésiastiques, le schème propose (dans le quatrième chapitre) que les évêques rétablissent la clôture selon toute sa rigueur dans les couvents de femmes, où peut-être l'on s'était relâché sous ce rapport, et qu'ils la maintiennent inviolablement partout où elle a été rétablie.

Toutefois, dans les couvents de femmes, on observera religieusement non-seulement la clôture dans le sens strict du mot, mais encore la clôture prise dans le sens plus large, c'est-à-dire qu'on tiendra éloigné ou qu'on écartera tout ce qui est de nature à troubler le recueillement intérieur et à produire la dissipation, particulièrement tout commerce non absolument nécessaire avec les personnes du monde, les apparitions trop fréquentes de ces personnes aux grilles des parloirs, les conversations inutiles avec elles, etc., toutes choses par lesquelles se perd trop souvent, avec la paix de l'âme, la grâce de la vocation. Voilà ce dont traite le schème dans son cin-

quième chapitre. Il conclut enfin dans le sixième chapitre par diverses propositions concernant l'introduction de la clôture *épiscopale* dans les instituts de femmes qui ne font que des vœux simples¹.

II. — LES QUATORZE AUTRES SCHÈMES

Ces schèmes dont nous avons donné plus haut les titres, n'avaient pas encore été distribués aux Pères du concile, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Cependant, pour que les membres de la commission des *postulata* fussent à même de voir si au nombre de ces propositions il y en avait qui n'eussent pas été prises en considération par les schèmes mêmes, on leur avait communiqué un résumé succinct des matières qui y sont traitées. Par rapport à ces quatorze schèmes nous devons donc nous borner à cette courte analyse.

Le *cinquième* schème des *petites communautés*, expose d'une part les inconvénients et les dangers de toutes sortes que ces petites communautés entraînent pour la discipline religieuse, et d'autre part les difficultés qui s'opposent dans les circonstances actuelles à la suppression de ces inconvénients, puisqu'il n'est guère possible d'établir partout des communautés composées au moins de douze membres. Il propose donc que toutes les communautés qui existent déjà ou qui seront établies, même en dehors de l'Italie, seront soumises à la juridiction de l'évêque, tout en restant sous celle des généraux d'ordre, si elles ne se composent pas habituellement d'au

¹ Cf. Recueil, p. III, sect. 1, 1-4.

moins six religieux profès, dont quatre au moins doivent être prêtres. Pour éviter les conflits entre cette double autorité, le schème définit exactement les limites dans lesquelles chacune doit se tenir. Enfin le schème énumère en détail les obligations des religieux qui vivent dans ces petites communautés soumises à la juridiction des évêques.

Le *sixième* schème, traitant *du noviciat et de l'instruction des novices*, propose que, sous peine de nullité, les novices ne soient reçus que dans les maisons désignées pour ce but par le Saint-Siège. Il y aura ainsi une maison destinée aux novices pour chaque province ou au moins pour plusieurs provinces réunies, ainsi qu'une maison où résideront les nouveaux profès. Dans ces maisons, comme dans les maisons d'études, il y aura au moins douze religieux, dont huit au moins doivent être prêtres. A ces dispositions se rattache dans le schème l'exposition des qualités qui doivent distinguer le maître des novices et ses auxiliaires, ainsi que des devoirs qu'ils ont à remplir. On y trouve aussi des propositions relatives aux confesseurs ordinaires et extraordinaires, et aux devoirs des novices. Pour l'admission à la prise d'habit et à la profession, comme pour l'émission préalable de vœux simples, le schème rappelle les divers décrets de la sacrée congrégation des réguliers et la lettre apostolique écrite à ce sujet par Pie IX. Enfin diverses propositions y sont faites par rapport à l'instruction des nouveaux profès et à l'érection de maisons d'études.

Le *septième* schème, traitant *des affiliations*, distingue d'abord une double affiliation, l'affiliation à un couvent, et l'affiliation à une province. Il propose que les premières soient supprimées à cause des inconvénients nombreux qu'elles entraînent d'ordinaire, mais qu'on laisse

subsister les affiliations aux provinces. Cependant le supérieur général gardera toujours le droit de donner aux religieux l'obéissance, même pour une autre province.

Le huitième schème, ayant pour objet *les études des réguliers*, fait les propositions suivantes :

Pour les études de la philosophie et de la théologie on érigeria soit un collège dans chaque province, soit un même collège destiné à plusieurs provinces ou à plusieurs couvents. Si les circonstances le rendent nécessaire, on pourra ériger dans un lieu le collège destiné aux études philosophiques, et dans un autre celui où se font les études théologiques. S'il est impossible d'établir pour un ordre un collège particulier, les étudiants de cet ordre feront leurs études dans les collèges d'un autre ordre. Viennent ensuite divers projets de décrets sur la méthode d'enseignement, sur les manuels dont on se servira, sur les examens et sur les exercices ascétiques des étudiants. On stimulera et l'on encouragera à se livrer à des études plus hautes, particulièrement à celle du droit canon, de l'histoire ecclésiastique, de la langue grecque et de la langue hébraïque, ceux qu'on verra doués de talents plus remarquables. Il y aura liberté par rapport aux opinions théologiques, mais dans les bornes convenables. Dans l'enseignement on se servira de la langue latine et, chez les Orientaux, de la langue liturgique. Pour les études des ordres contemplatifs, on aura égard à la fin spéciale de l'institut et aux constitutions.

Le neuvième schème, relatif aux *grades et aux privilèges*, contient ce qui suit :

Pour que les exemptions et les privilèges attachés à certains grades et à certains titres soient maintenus, mais dans de justes limites, on conservera ces titres et ces grades qu'on donne communément aux supérieurs à

cause de leur charge, ainsi que les titres honorifiques par lesquels sont reconnus, selon les constitutions de l'ordre, les mérites des religieux qui se sont distingués. Il en sera de même des grades académiques ou scientifiques. Toutefois le schème demande que tous ces titres et ces grades soient conférés aux religieux *ex justitia* et non *ex gratia*. Les privilèges et les exemptions attachés aux titres que possèdent les supérieurs d'ordre en vertu de leur charge s'éteignent avec ces titres, dès qu'ils ne seront plus en charge.

Le dixième schème, traitant de l'ordination des réguliers, fait les propositions suivantes :

Les supérieurs d'ordre ne donneront des dimissoires qu'aux candidats qui auront prouvé leur dignité et leur aptitude quant à la science par un examen soutenu devant des religieux éprouvés. L'évêque à qui ils sont envoyés pour l'ordination les examinera une seconde fois. On ne donnera des dimissoires pour le sous-diaconat qu'à ceux qui se seront livrés à l'étude de la théologie pendant au moins une année; pour le diaconat on exigera au moins deux et pour le sacerdoce au moins trois années d'études théologiques. Les dimissoires ne doivent être adressés qu'à l'évêque du diocèse où se trouvera le couvent et, si cet évêque est absent ou s'il ne fait pas d'ordination en ce moment-là, ou si le siège est vacant, à l'évêque le plus rapproché du couvent, en y joignant toutefois le témoignage authentique de l'autorité épiscopale attestant que l'Ordinaire du lieu est absent, ou qu'il ne fait pas d'ordination, ou que le siège est vacant.

On ne donnera ces dimissoires à des candidats venus d'un autre couvent que s'ils ont passé au moins *trois mois entiers* dans leur nouvelle résidence.

On supprimera les facultés et les privilèges de se faire

ordonner de tout évêque. Dans les instituts où se font seulement des vœux simples, les supérieurs n'auront plus le droit de donner des dimissoires.

Le *onzième* schème, relatif à *l'élection des réguliers*, fait, en ce qui concerne cet objet, les propositions suivantes :

Désormais il ne sera plus permis que des absents donnent leur voix par le moyen de procureurs. Dans les six mois qui précèdent l'élection, tout changement dans le personnel des supérieurs ayant voix au chapitre sera entièrement interdit. L'élection aura lieu par le scrutin secret, après que les votants auront fait serment de ne vouloir choisir que le plus digne et le plus apte, à l'exclusion complète de ceux qui sont indignes ou moins aptes.

La recherche directe ou indirecte de voix sera interdite de la manière la plus rigoureuse.

Ce qu'on appelle *jus alternativæ*, c'est-à-dire l'obligation de choisir les supérieurs tantôt dans une province ou nation et tantôt dans une autre, sera complètement abrogé.

Dans les ordres religieux qui ont des provinces, les supérieurs locaux ou les supérieurs des divers couvents seront nommés par le provincial et son conseil (*definitorium*) au scrutin secret, mais sans préjudice du droit appartenant au général de l'ordre de confirmer ceux qui ont été élus, et sans que rien soit changé dans les ordres où le droit d'élection appartient au général de l'ordre.

Pour le choix d'un *provincial*, le chapitre de la province aura à proposer non un, mais trois candidats, pour que le général de l'ordre avec ses définiteurs en choisisse un. Les supérieurs généraux des ordres religieux et des

instituts à vœux simples n'entreront en fonctions qu'après avoir été confirmés par le Saint-Siège.

Le temps que durera la charge des supérieurs généraux sera fixé à douze ans.

Le *douzième* schème, de la *visite des réguliers*, dit : Les supérieurs généraux visiteront leur ordre souvent et à des époques fixées, soit par eux-mêmes, soit par des délégués qu'ils auront nommés. De même les provinciaux feront la visite de leur province, non d'une manière superficielle, mais avec beaucoup de soin. A l'occasion de ces visites ils n'accepteront, en dehors des dépenses faites, aucune sorte d'émoluments ou de cadeaux.

Les provinciaux adresseront un compte-rendu de leurs visites aux supérieurs généraux, et ceux-ci enverront tous les six ans un rapport au Saint-Siège. Comme les évêques, les supérieurs généraux feront la visite *ad limina Apostolorum*.

Le *treizième* schème, ayant pour objet *l'expulsion ou le renvoi contre leur volonté de réguliers incorrigibles*, fait sous ce rapport les propositions suivantes :

Les religieux incorrigibles seront expulsés ou renvoyés de l'ordre, même contre leur volonté. On regardera comme incorrigibles ceux pour lesquels trois admonitions canoniques faites dans le cours d'une année sont restées infructueuses. On pourra se contenter de la procédure sommaire, mais en donnant au coupable un religieux qui prenne sa défense. Les ordres seront obligés de reprendre le religieux expulsé, si son amendement est constaté.

Le *quatorzième* schème, traitant de la *juridiction des évêques sur les réguliers, particulièrement sur ceux qui se sont rendus coupables de quelque faute*, contient ce qui suit :

La juridiction qui, d'après le concile de Trente (sess. XXV, cap. XI, *de regul.*), appartient aux évêques sur les réguliers occupés au ministère des âmes, est une juridiction *ordinaire*.

De plus, dans les cas où les évêques possèdent la juridiction sur les réguliers comme délégués du Saint-Siège, ils peuvent les ramener à leur devoir en se servant des censures ecclésiastiques. Les évêques peuvent seuls et de leur propre autorité punir les réguliers qui, séjournant hors de leurs monastères, se rendent coupables de quelque faute. Ils peuvent en outre, en leur qualité de délégués du Saint-Siège, intervenir directement contre ceux qui, vivant dans le monastère, se sont rendus coupables d'une faute publique. Néanmoins les supérieurs réguliers seront libres de prendre contre les coupables, dans l'intérêt de la discipline religieuse, les mesures qu'ils jugeront convenables; mais il ne leur sera pas permis, en les éloignant ou en les mettant à couvert d'une autre manière, de les soustraire à la puissance de l'évêque du lieu où la faute a été commise. Les apostats et les fugitifs sont également soumis à la juridiction épiscopale.

La juridiction épiscopale s'étend aussi, pour les choses indiquées, aux instituts à vœux simples qui sont exempts en vertu de quelque privilège particulier.

Enfin, le schème confirme expressément les évêques dans la juridiction qui leur a été conférée sur les réguliers par les saints canons, le concile de Trente et les souverains pontifes, particulièrement en ce qui concerne la prédication de la parole de Dieu, la dispensation des sacrements et la clôture.

Le *quinzième* schème, relatif aux *religieuses*, propose ce qui suit :

Comme dans les circonstances où nous vivons, les religieuses sont exposées à des dangers tout particuliers, les novices, avant la profession des vœux solennels, émettront à l'avenir des vœux simples dans la pratique desquels elles devront s'être montrées fidèles au moins pendant cinq ans, avant qu'elles puissent être admises à prononcer des vœux solennels. Les évêques devront, même dans les couvents de religieuses soumises à la juridiction des réguliers, s'assurer suffisamment, par un examen qu'ils leur feront subir dans ce but, de la liberté et de la volonté sincère des vierges qui veulent entrer dans la vie religieuse, avant de les admettre à la prise d'habit et à la profession.

Enfin viennent encore certaines prescriptions plus particulières touchant le noviciat, les confesseurs et la juridiction des évêques même sur les couvents de femmes exempts et soumis aux réguliers.

Le *seizième* schème, parlant des *instituts religieux à vœux simples*, contient les dispositions suivantes :

Les maisons religieuses d'hommes où l'on ne fait que des vœux simples seront soumis aux évêques en tout, excepté pour leurs constitutions approuvées par le Saint-Siège. La même chose s'applique aux maisons semblables de femmes, lors même qu'elles sont placées sous une supérieure générale ou sous un supérieur général. Les novices de ces maisons de femmes, comme celles des ordres religieux où se font des vœux solennels, auront, avant la profession, à subir un examen devant l'évêque pour que la liberté et la droiture de leur volonté soient dûment constatées. Tous les trois ans les supérieures générales auront à envoyer au Saint-Siège un rapport sur la situation de leur institut, même pour ce qui concerne son administration temporelle.

Désormais ne seront plus admis les comptes que les religieuses avaient coutume, dans divers établissements, de rendre de leur conscience à leurs supérieures. Les supérieures n'empêcheront pas les religieuses de s'approcher librement du tribunal de la pénitence, et elles ne s'arrogeront pas de déterminer arbitrairement les communions plus ou moins fréquentes de leurs subordonnées. Le schème se termine par la proposition de divers décrets touchant la fondation de nouvelles institutions religieuses, l'établissement ou la suppression de maisons et la vie commune parfaite.

Le *dix-septième* schème prescrit, par rapport aux *exercices spirituels* et aux *retraites*, que les réguliers se livreront à ces saints exercices tous les ans pendant *dix* jours. En outre, le schème leur recommande les retraites mensuelles.

Enfin, le *dix-huitième* schème, ayant pour objet les *privilèges*, propose ce qui suit :

Tous les privilèges qui sont en contradiction avec les décrets du concile de Trente sont et demeurent supprimés. Les privilèges obtenus de vive voix sont abrogés sans exception. A l'avenir aucun privilège ne pourra plus être obtenu par une concession générale. Quant à l'interprétation des privilèges, le schème établit comme règle que par la concession spéciale de privilèges sous la formule *ad instar*, ne sont obtenus que les privilèges qui ont été conférés *nommément* et *directement* à l'ordre ou à l'institut religieux par rapport auxquels on se sert de cette formule. Le décret du concile de Trente d'après lequel les prêtres réguliers doivent être autorisés par l'évêque à se livrer à la prédication dans son diocèse, et être approuvés par lui pour l'administration du sacrement de pénitence, sera expres-

sément confirmé. Tous les privilèges contraires obtenus peut-être après le concile de Trente sont complètement supprimés. De même, ils auront besoin, excepté dans le cas de nécessité urgente, de la permission du curé pour donner aux malades le saint viatique ou leur administrer le sacrement de l'extrême-onction, tous les privilèges contraires étant supprimés.

Tous les privilèges purement personnels seront anéantis. Quant aux privilèges dont chaque ordre se croit en possession, ils seront soumis à une sévère révision.

DEUXIÈME SECTION

Propositions relatives aux Ordres religieux.

Nous n'avons à parler ici que d'un très-petit nombre de propositions. Elles sont à peu près toutes indépendantes des schèmes dont quelques-uns seulement étaient entre les mains des Pères du concile. Ces schèmes, d'ailleurs, ont déjà touché presque toutes les questions traitées dans les propositions.

1. Une proposition relative au décret de la sacrée congrégation *super statu regulari* du 10 mars 1857, a été présentée par le préposé de la congrégation des Bénédictins de Suisse.

Le décret dont nous parlons avait ordonné que dans tous les ordres religieux à vœux solennels l'émission de vœux simples précède, après le noviciat, la profession des vœux solennels, et que le nouveau profès ne puisse être admis à faire ces derniers vœux qu'après s'être exercé pendant trois ans, à la satisfaction de ses supérieurs, dans la pratique des vœux simples. Contrairement à ce décret, le préposé de ladite congrégation demande que l'ancien usage de faire des vœux solennels immédiatement après le noviciat soit conservé au moins dans les maisons de cette congrégation, parce que l'observation du décret mentionné entraînerait pour les bénédictins de Suisse beaucoup de difficultés, d'incon-

vénients et de dangers, surtout pour les aspirants à l'état ecclésiastique. D'ailleurs, on pourrait néanmoins atteindre la fin salutaire que l'Église s'est proposée en portant ce décret, si l'on soumettait à une épreuve plus sévère les postulants avant de les admettre au noviciat et pendant toute la durée de ce noviciat. Il propose en particulier que dorénavant personne ne soit plus admis au noviciat avant d'avoir achevé sa dix-huitième année, que les postulants, avant de commencer leur noviciat, étudient d'abord au moins pendant deux ans dans un collège du couvent où ils désirent entrer, ou bien dans un établissement épiscopal, que pendant la durée du noviciat ils soient initiés convenablement à la vie ascétique et à la discipline religieuse, et qu'ils acquièrent une connaissance approfondie des règles et des constitutions de l'ordre, qu'enfin, quand ils ont donné des preuves incontestables de vocation religieuse et qu'ils ont parfaitement soutenu toutes les épreuves du noviciat, ils soient admis à la profession solennelle d'après les règles et les statuts de l'ordre, mais seulement après avoir achevé leur vingt-et-unième année ¹.

2. Une autre proposition désire que par rapport aux ordres religieux le concile veuille établir ou renouveler diverses prescriptions nécessaires, à notre époque principalement, pour que leurs travaux pour le salut des âmes soient couronnés de succès.

a) Tous les ordres religieux, surtout ceux qui ont été fondés ou régénérés nouvellement, étant exposés à la tentation si dangereuse de s'étendre au dehors et de se propager rapidement, se serviront des précautions les plus grandes pour la réception de nouveaux membres.

¹ Cf. Recueil, p. III, sect. II, 1.

b) Le noviciat sera organisé d'une manière convenable et, à aucune condition, il ne sera jamais abrégé.

c) Les ordres et les congrégations religieuses qui s'occupent du ministère des âmes, et dont par conséquent les membres sont exposés à des dangers d'un genre spécial, devront doublement user de précaution, quand il s'agit de la réception de nouveaux membres. En particulier, les supérieurs religieux ne devraient jamais recevoir des ecclésiastiques qui n'ont pas montré dans les séminaires épiscopaux ou dans les ministères qu'ils ont remplis la science ou la vertu suffisantes.

d) Comme il faut de nos jours, où l'on voit tant d'hostilité contre la vie religieuse, éviter ou écarter tout ce qui peut exciter la malice des hommes ou leur fournir des prétextes d'attaques odieuses contre les ordres religieux, il est dans l'intérêt de l'ordre, dans l'intérêt de sa prospérité, de son honneur et de son influence, que les membres malades et corrompus puissent, plus facilement que par le passé, être retranchés du corps de la société, ou de quelque autre manière mis hors d'état de nuire, que les maisons religieuses tombées dans le relâchement soient ou réformées ou entièrement supprimées, et qu'enfin les ordres ou les congrégations religieuses reconnus inutiles disparaissent complètement.

e) Pour que toutes les occasions de conflits scandaleux entre le clergé séculier et le clergé régulier soient évitées entièrement, il serait désirable que le clergé régulier ne reçoive pas facilement de nouveaux privilèges et qu'on soumette à une révision sévère ceux dont il est déjà en possession ¹.

¹ Cf. Recueil, p. III, sect. II, 1.

3. Une autre proposition se rapporte aux congrégations de femmes fondées dans les derniers temps en si grand nombre et qui se consacrent à l'instruction et à l'éducation, au soin des malades et des pauvres, comme à d'autres œuvres de la miséricorde chrétienne. A cause des immenses bienfaits qu'elles répandent, à cause des âmes innombrables qui vivaient éloignées de Dieu et de l'Eglise et qu'elles ont réconciliées avec la religion et ramenées dans une meilleure voie, on propose au concile d'exhorter les évêques que non-seulement ils n'opposent pas à ces congrégations des difficultés et des obstacles, mais qu'ils les favorisent le plus possible dans leur propagation et dans leurs œuvres. La grande variété de ces congrégations, dit la proposition, a quelque chose de bon. Qu'on ne se laisse donc pas aller à la tentation de fondre ensemble ces congrégations si nombreuses et si différentes, pour les réduire peut-être toutes à trois ou quatre congrégations plus grandes.

D'un autre côté, on ne peut disconvenir qu'une grande vigilance est nécessaire de la part des évêques, lorsque des congrégations nouvelles commencent à se former. Ils doivent alors s'assurer que la congrégation naissante possède réellement les conditions de la vitalité, et qu'elle est apte à faire le bien dans la mesure désirable.

La proposition demande toutefois absolument que ces congrégations à vœux simples soient soumises toutes à la juridiction des évêques¹.

4. Une proposition analogue, relative à des associations pieuses d'hommes ou de femmes, a été présentée par les évêques de la Belgique. Il y est dit qu'il y a en Belgique, outre les couvents proprement dits, des mai-

¹ Cf. Recueil, p. III, sect. II, 1.

sons pieuses innombrables pour les hommes comme pour les femmes. Dans chacun des diocèses de la Belgique il en existe jusqu'à deux à trois cents. Formées avec l'approbation des évêques et aidées de leurs conseils, ces associations se consacrent aux œuvres de la charité et de la miséricorde chrétiennes et font un bien immense. Or, quand les circonstances le permettent, on suit pour elles les prescriptions et les règles canoniques faites pour les couvents, par exemple par rapport au noviciat, à la restriction du commerce avec le monde, au maintien et au développement de l'esprit de pauvreté. Cependant il ne serait pas possible d'appliquer à ces pieuses associations les prescriptions canoniques selon toute leur étendue. La proposition demande donc que pour ces institutions l'autorité des évêques soit maintenue entière et sans être gênée dans son exercice¹.

¹ Cf. Recueil, p. III, sect. II, 3.

QUATRIÈME PARTIE

LES AFFAIRES DU RITE ORIENTAL ET LES MISSIONS



Sur ce double objet aucun schème n'avait été préparé, et un petit nombre de propositions seulement ont été présentées à la commission des *postulata*. Du nombre de ces dernières sont :

1. La proposition dont nous avons parlé plus haut, concernant la recommandation des œuvres des Écoles d'Orient, de la Propagation de la foi et de la sainte Enfance.

2. Une proposition (écrite en fort mauvais latin), présentée par M^{sr} Tobia Aun Maronita, archevêque de Bairout, déplore la triste situation faite à l'Église, dans la Syrie, par le concours de diverses causes pour la destruction desquelles il réclame avec instance le secours du concile.

Au nombre de ces causes il cite particulièrement les efforts faits déjà depuis trente ans par les protestants fanatiques pour répandre dans le pays le poison de leurs erreurs par les écoles qu'ils dirigent, par les bibles falsifiées et les écrits pernicieux de toutes sortes qu'ils dis-

tribuent gratuitement avec profusion. Comme unique remède vraiment efficace contre ce mal qui augmente tous les jours, il propose la distribution gratuite de bons et sains ouvrages catholiques.

Une seconde cause bien pernicieuse de cette triste situation, dit la proposition, ce sont les mauvais et irréligieux exemples des Français qu'on trouve dans ce pays, à Bairout et ailleurs. Par la parole, par l'exemple et par la diffusion d'ouvrages irréligieux, ils communiquent le poison de leur incrédulité et de leur impiété, surtout aux jeunes gens qui ont été élevés dans les établissements dirigés par les jésuites. Bien que dans ces établissements où ils entrent âgés de douze à quatorze ans, ces jeunes gens soient élevés avec beaucoup de soin, malheureusement ils n'ont pas encore, en les quittant à l'âge de seize à dix-huit ans, toute la fermeté de caractère et de convictions religieuses nécessaire pour que, tombant entre les mains de ces corrupteurs de la jeunesse dont ils ont appris la langue, ils ne deviennent pas les victimes de leurs artifices.

Pour remédier à ce mal et le détruire entièrement s'il est possible, on propose *premièrement* qu'on s'attache davantage dans ces établissements à affermir les élèves dans leurs convictions religieuses; *secondement* que les jeunes gens entrent dans ces établissements, et par suite en sortent à un âge plus avancé; *troisièmement* qu'on les éloigne le plus possible de toute relation avec les hérétiques et les incrédules, et *quatrièmement*, enfin, qu'on réduise le nombre trop considérable des élèves¹.

3. Les autres propositions se rattachant à l'objet qui nous occupe ici contiennent diverses motions touchant la

¹ Cf. Recueil, p. IV, 1.

réunion des sectes séparées de l'Église catholique, et la conversion des païens et des infidèles.

Quant à la réunion des Grecs schismatiques avec l'Église catholique, on propose qu'on leur permette de garder leur rite, en leur donnant l'assurance so'ennelle de cette concession, et que de même on leur accorde, en ce qui concerne la discipline, toutes les libertés qui ne sont pas entièrement incompatibles avec la loi chrétienne. Comme l'ignorance est une des principales causes de la persistance du schisme, on voudrait qu'on travaillât sérieusement à répandre parmi les schismatiques la connaissance de la véritable doctrine catholique, par exemple en érigeant dans les pays schismatiques des couvents et des collèges dirigés par des prêtres savants et zélés, afin que ces institutions soient comme un foyer d'où la lumière de la science catholique, surtout la science des anciens Pères grecs, se répandra au loin¹.

4. Dans une proposition relative à la conversion des infidèles dans les pays lointains, on fait ressortir les grands avantages qui résultent pour ces travaux apostoliques de la grande facilité que présentent de nos jours les communications entre les différents peuples. Puis on y fait les propositions suivantes :

a) Que sur le modèle du séminaire de *propaganda Fide*, établi à Rome, et du séminaire des Missions étrangères de Paris, on érige dans les divers pays chrétiens des séminaires spéciaux, destinés à former de bons missionnaires.

b) Qu'on ait soin d'établir dans les pays païens mêmes où les missionnaires sont envoyés, des couvents d'où la vérité chrétienne puisse se répandre plus faci-

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1.

lement, des écoles et des maisons d'éducation chrétiennes.

c) Qu'on cherche à former un clergé indigène destiné à travailler à la conversion de ces pays infidèles. Dans ce but on enverrait dans les établissements d'Europe, pour y être préparés à leur future vocation, les jeunes gens de ces pays auxquels on reconnaîtrait les talents nécessaires.

d) Enfin qu'on érige des diocèses et qu'on institue des évêques proprement dits partout où des communautés chrétiennes stables se sont formées en assez grand nombre, pour que ces évêques, ne dépendant plus de la Propagande, étant par conséquent moins gênés dans leur action, puissent administrer leur diocèse d'après le droit commun¹.

5. Une proposition analogue à cette dernière demande que la sacrée congrégation de *propaganda Fide* soit divisée ou plutôt qu'on établisse une double Propagande. On attend de cette division de grands avantages pour les missions, puisque la prospérité de cette œuvre dépend essentiellement, d'une part, d'une juste répartition des travaux apostoliques, et, d'autre part, de l'emploi convenable des ressources pécuniaires.

On propose que l'un de ces deux établissements soit destiné exclusivement à l'Orient, et composé de prélats en partie latins et en partie orientaux, mais qui tous connaissent parfaitement les langues et la situation des affaires de l'Orient, tandis que l'autre, consacré aux autres pays infidèles, se composeraient d'évêques ou d'anciens missionnaires et de religieux ayant été eux-mêmes dans les missions, afin qu'ainsi les membres de

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1.

cette institution connaissent par leur expérience personnelle les peuples et les pays païens.

Enfin on exprime le désir qu'un rapport, édité par la Propagande elle-même et adressé annuellement à tous les évêques, rende compte de l'état et des progrès des missions, pour exciter et maintenir ainsi l'intérêt des fidèles pour les missionnaires et leurs travaux¹.

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1.

CONCLUSION

En terminant, nous parlerons encore de *trois autres propositions* qui ont quelque analogie avec celles que nous venons de mentionner. Elles se rapportent à la réunion des *protestants*, à la réunion des dissidents appelés en Belgique *Stevenistes*, en France *la petite Église*, et à la conversion des juifs.

1. La proposition relative à la réunion des protestants rappelle que parmi les protestants qui ont conservé encore un vif sentiment religieux, surtout parmi les anglicans, il s'en rencontre de nos jours un grand nombre qui montrent de bien des manières un désir ardent de revenir à l'Église catholique, désir éveillé par le spectacle du dépérissement de plus en plus évident de la religion dans le protestantisme, et de la transformation successive du protestantisme en rationalisme et en incrédulité. L'amour de Jésus-Christ et la charité envers les frères séparés demandent, dit la proposition, qu'on favorise le plus possible la réalisation de ces désirs et qu'on écarte tous les obstacles qui ne sont pas fondés sur le dogme même. On propose en particulier que le concile lui-même fasse publier une instruction dont puissent se servir avec fruit les prêtres et les laïques qui consacrent leurs forces dans les pays protestants à la cause de cette réunion.

Dans cette instruction il faudrait, disent les auteurs de la proposition, faire attention principalement à traiter ceux d'entre nos frères séparés qui pensent sérieusement au retour, avec le plus de charité chrétienne, d'indulgence et de déférence possible, et de ne rien exiger d'eux que la foi catholique et l'unité de l'Église ne demandent pas comme absolument nécessaire¹.

2. Par rapport au schisme des dissidents qu'on appelle en France *la petite Église* et qui en Belgique se nomment *Stevenistes*, deux propositions spéciales avaient été présentées, l'une par l'évêque de Luçon et l'autre par l'archevêque de Malines. Cette secte, qui compte encore environ quatre cents personnes dans le diocèse de Malines, et qui en France a des partisans, particulièrement dans la Vendée, où l'on opposa autrefois à la révolution une résistance si longue et si héroïque, date du commencement de notre siècle. Quand le concordat, publié par la lettre apostolique *Tam multa*, du 15 mars 1801, fut conclu entre le Saint-Siège et Napoléon Bonaparte, premier consul de la république française, quelques évêques refusèrent obstinément de donner la démission qu'on leur avait imposée. Ils eurent un certain nombre de partisans dont nous avons encore des restes en France et en Belgique. Ces dissidents considèrent comme illégitimes ou intrus les évêques établis par le Saint-Siège à la place des anciens, et de même les curés nommés par les nouveaux évêques. Ils se distinguent, comme il est dit dans la proposition de l'évêque de Luçon, par une certaine gravité et une grande pureté de mœurs. Évitant de prendre part au culte public de l'Église, ils s'assemblent dimanches et fêtes dans quelque maison particulière pour y prier en

¹ Cf. Recueil, p. II, sect. II, 1.

commun sous la présidence d'un laïque (ordinairement d'un homme, quelquefois pourtant d'une femme) qui baptise aussi leurs enfants et assiste à la célébration de leurs mariages. Bien qu'ayant diminué dans les derniers temps d'année en année, cette secte vit pourtant toujours, surtout dans la Vendée, où elle se soutient en même temps par le moyen d'un élément politique, de l'attachement inflexible à l'ancienne royauté.

Les deux propositions présentées à ce sujet demandent que le concile du Vatican adresse à ces âmes aveuglées un avertissement pressant pour les rappeler à leur devoir.

L'archevêque de Malines propose que dans le schème de l'Église, à l'endroit où il est parlé de la primauté du pape, on mette un passage disant que le pape, en vertu de la plénitude de sa puissance, peut recourir à des mesures extraordinaires, quand il le juge utile au bien de l'Église, puissance dont Pie VII, pour citer un exemple, a fait usage pour le rétablissement du culte en France, en supprimant d'anciens sièges épiscopaux pour ériger de nouveaux sièges, en sorte que tous ceux qui s'opposent à ces sortes de mesures émanées du Saint-Siège, en refusant l'obéissance aux évêques institués par le pape, sont en réalité des schismatiques.

A la proposition de l'évêque de Luçon se trouvent jointes des observations critiques sur deux écrits qui se rapportent à cette question, écrits dont l'un, publié en 1803, porte ce titre : *Canonicæ et reverendissimæ Expostulationes*, et l'autre, ayant paru en 1869 : *Reverendissima Commentatio* ¹

La proposition relative à la conversion des Juifs avait été provoquée par deux frères, les abbés Lehmann, con-

¹ Cf. Recueil, p. IV, 2 et 2a.

vertis eux-mêmes du judaïsme au christianisme. Ils donnèrent lieu à la proposition dont nous parlons par divers ouvrages qu'ils avaient écrits dans ce but avec une éloquence chaleureuse peu de temps avant l'ouverture, et pendant la durée du concile du Vatican ¹.

La proposition, signée de cinq cent dix Pères du concile, demande que le concile fasse aux Israélites un appel pour les inviter affectueusement à se convertir enfin à Jésus-Christ, comme au Messie promis à leurs pères. Pour motiver cette proposition, les auteurs se disent animés de la confiance qu'un tel avertissement ne restera pas sans effet, à notre époque surtout où l'ancienne barrière de séparation est tombée dans la vie civile, et qu'ainsi cet appel sera entendu par beaucoup d'Israélites, qui répondront en disant d'une voix unanime : « Hosanna au Fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ². »

En terminant ici notre travail, nous exprimons de nouveau le vœu ardent que nous formons de voir bientôt revenir le jour où le concile reprendra ses travaux, pour achever, à la joie de toute la chrétienté, la tâche dont, après la lecture de cet opuscule, personne ne méconnaîtra la haute importance.

¹ La Question du Messie et le concile du Vatican. Paris, 1869. — La Dissolution de la synagogue en face de la vitalité de l'Église. Rome, 1870.

² Cf. Recueil, p. IV, 3.

FIN

TABLE

DES MATIÈRES

PRÉFACE.	v
------------------	---

INTRODUCTION

I. — Des motifs qui nous ont porté à cette publication. . .	1
II. — Du plan suivi dans ce travail.	5

PREMIÈRE PARTIE

Travaux dogmatiques du Concile.

PREMIÈRE SECTION

LES DEUX CONSTITUTIONS DOGMATIQUES DU CONCILE

I. — La constitution dogmatique de la foi catholique. Notions préliminaires.	11
Chapitre I.	14
— II.	16
— III.	20
— IV.	25

II. — La première constitution dogmatique sur l'Église de Jésus-Christ. Notions préliminaires.	36
Chapitre I.	39
— II.	41
— III.	43
— IV.	51

DEUXIÈME SECTION

LES SCHÈMES DOGMATIQUES

I. — Schème sur la doctrine catholique considérée dans son opposition aux nombreuses erreurs dérivées du rationalisme. Notions préliminaires	58
Chapitre I.	61
— II.	63
— III.	65
— IV.	68
— V.	73
II. — Schème de constitution sur l'Église de Jésus-Christ.	75
III. — Schème de constitution sur le mariage chrétien.	85

TROISIÈME SECTION

LES PROPOSITIONS DOGMATIQUES

I. — Propositions occasionnées par les délibérations conciliaires.	87
1. Proposition touchant l'ontologisme.	<i>Ibid.</i>
2. Proposition et contre-proposition touchant l'infaillibilité pontificale.	91
3. Propositions des archevêques de Westminster et de Malines	95
4. Proposition sur divers objets.	97
5. Proposition sur les écoles mixtes.	99
6. Proposition sur les questions sociales.	101
II. — Propositions dogmatiques non provoquées par les délibérations conciliaires, mais sorties de l'initiative des Pères du concile.	105

1. Touchant l'Assomption de la sainte Vierge.	105
2. Touchant la question de l'Usure.	107

DEUXIÈME PARTIE

La discipline.

PREMIÈRE SECTION

SCHÈMES RELATIFS A LA DISCIPLINE

I. — Schème d'une constitution sur les évêques, les synodes et les vicaires généraux.	112
II. — Schème d'une constitution sur le petit catéchisme.	113
III. — Schème d'une constitution sur la vie et les devoirs des prêtres.	115
IV. — Schème d'une constitution sur la vacance du siège épiscopal.	117
V. — Schème d'une constitution sur les obligations relatives aux messes.	120
VI. — Schème d'une constitution sur les titres d'ordination.	122

SECONDE SECTION

PROPOSITIONS RELATIVES A LA DISCIPLINE

I. — Propositions relatives aux cardinaux et aux évêques.	124
a) Touchant l'élection des cardinaux.	<i>Ibid.</i>
b) Propositions touchant l'élection ou la nomination des évêques.	125
c) Proposition relative à une nouvelle circonscription de certains diocèses.	<i>Ibid.</i>

d) Propositions concernant la limitation des exemptions de la juridiction épiscopale.	125
e) Proposition touchant les facultés accordées aux évêques	126
f) Proposition relative à l'appel au Saint-Siège	127
g) Proposition touchant la concession de distinctions honorifiques, de titres et privilèges.	<i>Ibid.</i>
h) Proposition relative aux relations entre les chapitres des cathédrales et les évêques.	128
i) Proposition relative à la célébration des conciles.	<i>Ibid.</i>
II. — Propositions relatives au clergé en général	<i>Ibid.</i>
a) Quant à l'éducation des aspirants au sacerdoce.	<i>Ibid.</i>
b) Quant à la culture de la science et de la piété de la part des prêtres occupés au ministère des âmes.	129
c) Quant au ministère pastoral.	130
d) Quant à la nomination aux charges ecclésiastiques.	131
e) Quant à l'amovibilité des prêtres.	132
f) Quant à l'établissement de maisons communes pour les prêtres.	133
g) Quant au titre d'ordination.	134
III. — Propositions relatives aux réformes dans la législation ecclésiastique du mariage.	<i>Ibid.</i>
IV. — Propositions demandant une solution plus précise de diverses questions de droit-canon	141
V. — Propositions relatives aux francs-maçons et aux sociétés secrètes.	143
VI. — Propositions relatives à la presse moderne.	<i>Ibid.</i>
VII. — Propositions relatives au jeûne et à l'abstinence.	144
VIII. — Propositions relatives à la liturgie.	145
IX. — Propositions relatives à la charité chrétienne et aux œuvres qu'elle a fondées dans l'Église.	150

TROISIÈME PARTIE

Les Ordres religieux.

—

PREMIÈRE SECTION

SCHÈMES RELATIFS AUX ORDRES RELIGIEUX

- I. — Les quatre premiers schèmes. Observations préliminaires. 155
1. Sur l'état religieux et les réguliers en général. . . *Ibid.*
2. Du vœu d'obéissance. *Ibid.*
3. De la vie commune parfaite. 156
4. De la clôture. 157
- II. — Les quatorze autres schèmes. 162
5. Des petites communautés. *Ibid.*
6. Du noviciat et de l'instruction des novices. 163
7. Des affiliations. *Ibid.*
8. Des études des réguliers. 164
9. Des grades et des titres. *Ibid.*
10. De l'ordination des réguliers. 165
11. Des élections parmi les réguliers. 166
12. De la visite des réguliers. 167
13. De l'expulsion des réguliers incorrigibles. *Ibid.*
14. De la juridiction des évêques sur les réguliers. . . *Ibid.*
15. Des religieuses 168
16. Des instituts religieux à vœux simples. 169
17. Des exercices spirituels et des retraites. 170
18. Des privilèges. *Ibid.*

SECONDE SECTION

PROPOSITIONS RELATIVES AUX ORDRES RELIGIEUX

- I. — Proposition relative au décret du 10 mars 1857. 172
- II. — Proposition relative à divers objets. 173
- III. — Proposition relative aux congrégations modernes de femmes. 175
- IV. — Proposition relative à certaines associations pieuses de la Belgique. *Ibid.*

QUATRIÈME PARTIE

Les affaires du Rite oriental et les Missions.

- I. — Proposition relative aux œuvres des Écoles d'Orient, de la Propagation de la foi et de la sainte Enfance . . . 177
- II. — Proposition de M^{sr} Tobia Aun Maronita, archevêque de Baïrout *Ibid.*
- III. — Propositions touchant la réunion des communions séparées de l'Église catholique et la conversion des païens et des infidèles. 178

CONCLUSION

- Propositions relatives à la réunion des protestants, aux dissidents appelés Stevenistes ou petite Église et à la conversion des Juifs. 182