

Courrier de Rome

ANNÉE 2011

• Janvier 2011, n° 340

Don Mauro Tranquillo L'état de nécessité.

La nécessité, définition et division | La situation actuelle : nécessité grave générale | Ce que l'on peut ou doit faire en cas de nécessité grave générale | Un principe symétrique | Réponse à une objection et conclusions.

Sì Sì No No XXV^e anniversaire d'Assise (1986-2011).

Sì Sì No No Rome 28 octobre 1987. Le scandale d'Assise se renouvelle.

Marcus Critères théologiques pour condamner la journée mondiale de prières pour la paix. Injure faite à Dieu | Négation de la nécessité universelle de la rédemption | Manque de justice et de charité envers les infidèles | Péril et scandale pour les catholiques | Trahison de la mission confiée à Pierre et l'Église.

Sì Sì No No Quand la leçon vient des frères séparés.

• Février 2011, n° 341

Abbé Gleize Béatification et canonisation depuis Vatican II.

Première partie : les principes traditionnels ; 1. Quelques définitions : a. La béatification ; b. La canonisation ; c. Ressemblances et différences ; d. Conséquences ; 2. L'infailibilité ; 2.1 La canonisation est infailible ; 2.2 La valeur doctrinale de cette infailibilité.

Deuxième partie : les difficultés issues du Concile ; 1. Première difficulté : l'insuffisance de la procédure ; 2. Deuxième difficulté : le collégialisme ; 3. Troisième difficulté : la vertu héroïque.
Conclusion.

• Mars 2011, n° 342

Luis Roldàn L'anthropocentrisme comme clé de lecture du Concile Vatican II.

1. Introduction ; 1. La notion d'anthropocentrisme dans la philosophie et le théologie catholique | 2. L'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* de Pie IX comme piliers de la doctrine sur le sujet | 3. Le monde moderne | 4. L'antagonisme anthropocentrisme-théocentrisme comme méthode de la confrontation entre l'Église et le monde moderne | 5. L'anthropocentrisme, noyau de la révolution antichrétienne.

2. Analyse de quelques textes conciliaires ; 6. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* ; 6.1 Identification de l'Église avec l'humanité ; 6.2 La définition de « monde » ; 6.3 L'intention anthropocentrique ; 6.4 Le jugement bénin et ingénu sur le monde moderne ; 6.5 Une fausse conception de la personne humaine et de sa dignité ; 6.6 La vraie et la fausse dignité humaine –

Quelques distinctions ; 6.7 La communauté humaine ; 6.8 Personne et société ; 6.9 Personne et bien commun ; 6.10 Les droits de la personne humaine ; 6.11 Personnalisme anthropocentrique et mariage | 7. La déclaration *Dignitatis Humanæ*, apogée de l'anthropocentrisme conciliaire ; 7.1 L'optimisme ; 7.2 Le problème du fondement du droit ; 7.3 Une définition subjective du droit ; 7.4 Les limites au droit à la liberté religieuse | 8. Le décret *Apostolicam Actuositatem* | 9. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* | 10. L'anthropocentrisme dans *Unitatis Redintegratio* et *Nostra Aetate* | 11. Bilan final du Concile. Un christianisme anthropocentrique ; 11.1 Religion et progrès dans les catégories de la modernité ; 11.2 L'échec des prédictions ; 11.3 Vers un correct énoncé de la situation | 12. Quelques réflexions finales.

• Avril 2011, n° 343

Don D. Pagliarani Assise 1986 - 2011.

Cristina Siccardi **Le débat manqué.** Les deux centrales d'orientation | Quand se produisit la rupture avec la Tradition ? | Contre les prophètes de malheur | Le bouche à oreille providentiel | L'assainissement du marais.

Romano Amerio **La dislocation de la fonction magistérielle après le Concile Vatican II.**

• Mai 2011, n° 344

Paolo Pasqualucci **Fraternité sacerdotale Saint-Pie X, District d'Italie. Réponse au R. P. Cavalcoli O.P.**

Les critiques du Père Cavalcoli | Les lefebvristes : protestants sans le savoir ? | Le magistère passé et la règle immédiate de la foi | Les lefebvristes sont-ils infaillibles ? | Le Concile Vatican II : un Concile faillible | Conclusion.

Cristina Siccardi **La Tradition.**

Dom Guéranger **Année liturgique : le vendredi de la quatrième semaine après Pâques.**

• Juin 2011, n° 345

Abbé Gleize ***Dignitatis humanæ* au risque de la discontinuité.**

1. L'explication du Père Thonheimer ; 1.1 Revenir à la vraie pensée de Benoît XVI ; 1.2 L'exemple de la liberté religieuse ; 1.2 Continuité du magistère.

2. Analyse critique ; 2.1 Simple résurgence : a. Un vice de méthode ; b. Au fondement de la nouvelle théologie ; 2.2 Une inconséquence flagrante ; 2.3 Un présupposé faux ; 2.4 Discontinuité complète.

Conclusion.

Cristina Siccardi **L'éloge involontaire de Mgr Lefebvre par un prêtre moderniste.**

Les menaces modernes | Supérieur des Spiritains | L'importance de la soutane | L'exil à Tulle | Demeurer fermes dans la Tradition.

• Juillet-Août 2011, n° 346

Abbé Gleize **Magistère et foi.
Prologue.**

1. On pourrait estimer que non.
2. On pourrait estimer que oui.
3. Mgr Lefebvre a légitimé ce discernement, dans le cas particulier des actes du Concile Vatican II.
4. **Explication et essai de réponse.** 4.1 Explication de la 1^{ère} prémisse (*tout acte intellectuel discerne ce qui est contraire à son objet*) ; 4.2 Explication de la 2^{ème} prémisse (*L'acte de foi est un acte intellectuel*) ; 4.3 Explication de la conclusion (*l'acte de foi discerne ce qui est contraire à son objet*).
5. **Réponses aux objections.**
- Épilogue.**

Garrigou-Lagrange Principes d'identité et de non-contradiction.

• Septembre 2011, n° 347

- Abbé Gleize** **Laïcité et libéralisme : principes d'analyse. (Préface au tome III de la traduction du traité sur l'Église du cardinal Billot)**
1. À la racine de la vérité ou de l'erreur : les principes fondamentaux.
 2. Les enjeux décisifs d'une terminologie.
 3. Du libéralisme et de la liberté religieuse.
 4. Théologie sociale et ecclésiologie.
- Abbé Gleize** **De saint Thomas à Léon XIII. (rapports entre la nature et la grâce sur le plan de l'opération morale et politique)**
1. Les principes : II^a II^æ, question 23.
 2. L'analogie avec l'âme et le corps.
 3. Conclusion.

• Octobre 2011, n° 348

- Stefano Falletti** **Mgr Gherardini et le débat qui n'a pas eu lieu sur le Concile Vatican II.**
Supplique de Mgr Gherardini au Saint Père | Le débat | Les loups.
- Cristina Siccardi** **L'héritier de la glorieuse école théologique romaine. Portrait de Mgr Gherardini.**
L'école romaine | L'école anti-romaine | La Tradition immortelle | Le courage de Mgr Gherardini.

• Novembre 2011, n° 349

- Ab. François Knittel** **Réflexions sur le " quatrième secret de Fatima ".**
1. **Un halo de mystère** ; 1.1 L'incise ; 1.2 L'interprétation préventive ; 1.3 La date de 1960 ; 1.4 La consécration au Cœur Immaculé de Marie ; 1.5 *Defuncta adhuc loquitur* ; 1.6 Les multiples enveloppes ; 1.7 Conclusion.
 2. **Un texte incomplet** ; 2.1 Le texte publié ne correspondrait ni au format ni au contenu du 3^{ème} secret : 2.1.1 Le 3^{ème} secret est écrit sur une seule feuille ; 2.1.2 Le 3^{ème} secret compte 25 lignes ; 2.1.3 Le 3^{ème} secret se présente sous forme d'une lettre ; 2.1.4 Le contenu du 3^{ème} secret ; 2.2 Des témoignages historiques convergents attesteraient l'existence de deux textes : 2.2.1 Deux modalités pour rédiger le 3^{ème} secret ; 2.2.2 Deux dates de rédaction du 3^{ème} secret ; 2.2.3 Deux dates d'arrivée du 3^{ème} secret ; 2.2.4 Deux localisations du

3^{ème} secret au temps de Pie XII ; 2.2.5 Deux lectures du 3^{ème} secret par Jean XXIII ; 2.2.6 Deux lectures du secret par Paul VI ; 2.2.7 Deux lectures du 3^{ème} secret par Jean-Paul II.

Conclusion.

• Décembre 2011, n° 350

Abbé Gleize

Une question cruciale. (*Question de la valeur magistérielle du concile Vatican II*).

1. Des principes incontestables.
2. Une problématique insuffisante.
3. La raison d'être du magistère.
4. L'unité de la vérité et de la Révélation.
5. L'unité du Magistère.
6. Le fait de Vatican II : un nouveau magistère pastoral.
7. Le fait de Vatican II : des enseignements contraires à la Tradition.
8. Une nouvelle problématique.
9. Une nouvelle conception de l'unité du Magistère.
10. Une nouvelle conception de l'unité de la vérité.
11. Le nœud du dilemme.
12. Herméneutique et réinterprétation.
13. Le magistère et Vatican II.

L'ÉTAT DE NÉCESSITÉ

Pourquoi les prêtres de la Fraternité Saint-Pie X exercent-ils un apostolat, bien qu'ils n'aient pas de structure canonique « officielle » ? L'auteur démontre dans cet article que l'actuelle situation « extraordinaire » qui s'est installée dans l'Église depuis quarante ans rend nécessaire le recours à des « règles extraordinaires », prévues par le Code de Droit Canonique, qui non seulement justifient mais aussi imposent à ces prêtres l'apostolat envers les âmes, dont le salut est la loi suprême.

Et respondens ad illos dixit :

Cuius vestrum asinus, aut bos in

puteum cadet, et non continuo

extrahet illum die sabbati ? (Lc 14,5)

Même après la levée de ce que l'on a appelé les excommunications, sur l'invalidité desquelles il a tant été dit, et dont on reparlera au cours de cet article, on continue de qualifier d'illégitime le ministère des prêtres de la Fraternité St Pie X, parce qu'il n'est pas encadré par une forme canonique. En effet ces prêtres confessent et administrent les sacrements comme des curés de paroisse, alors que les autorités de l'Église ne leur ont accordé le droit d'exercer aucun type de ministère.

Nous nous proposons donc dans cet article d'examiner à quel titre les prêtres de la Fraternité continuent d'exercer leur apostolat, et sur la base de quelles règles divines et juridiques. En effet ils invoquent souvent un « état de nécessité » : qu'est-ce que cet état, et quelles facultés juridiques permet-il d'exercer ? L'état de nécessité est-il une sorte de jungle, de régression à un état pré-social, ou est-il au contraire une situation extraordinaire dans laquelle s'appliquent des règles extraordinaires, et où il serait erroné de prétendre appliquer à la lettre les règles ordinaires ? Autrement dit, existe-t-il, de droit et de fait, une situation qui rend impossible ou inutile, ou même nuisible, l'application des lois positives ordinaires, et qui exige au contraire le recours à l'application de règles plus élevées, non pas arbitraires mais prévues par le législateur et par le droit divin ?

Nous voudrions montrer dans cet article que l'apostolat exercé par la Fraternité St Pie X est

absolument légitime, opportun et adéquat.

LA NÉCESSITÉ, DÉFINITION ET DIVISION

Nous parlons ici de l'état de nécessité spirituelle, c'est-à-dire de la nécessité de recevoir les sacrements (et, de façon secondaire, les aides qui prédisposent à la réception de ceux-ci, des sacramentaux à l'instruction sur les différentes œuvres de miséricorde spirituelle) ; nous ne nous occupons pas de l'état de nécessité corporelle, qui concerne l'obligation de charité consistant à porter secours suivant les œuvres de miséricorde corporelle.

L'état de nécessité peut être de trois types, si on le divise en fonction de sa gravité :

- **nécessité extrême** : nécessité de celui qui ne peut se soustraire à un danger *certain* et *proche* de perdre son âme sans l'aide de quelqu'un d'autre. C'est le cas de l'enfant qui risque de mourir sans baptême ou du pécheur à l'article de la mort qui ne sait pas ou ne peut pas faire un acte de contrition parfaite, qu'il soit fidèle ou infidèle.

- **nécessité grave** : nécessité que l'on ne surmonte qu'avec grande difficulté, par exemple en cas de danger proche de perdre la foi ou la grâce. Cette nécessité est celle du pécheur en danger de mort (la différence avec le cas précédent se trouve dans le fait que l'on suppose ici qu'il peut à la limite se sauver par un acte de contrition parfaite), mais aussi celle de celui qui court un danger de se perdre, sans recevoir d'aide.

- **nécessité commune** : nécessité de celui qui, sans aide, pourrait tomber dans le péché, même si le danger peut être surmonté sans cette aide. Ici l'adjectif *commune* indique le fait que cette situation est la situation habituelle de la majeure partie des situations de la vie des hommes.

Il est clair que les pasteurs d'âmes sont tenus *en justice* de secourir leurs ouailles dans ces cas de nécessité, péchant plus ou moins gravement suivant le type de nécessité dans lequel ils se trouvent ; les autres prêtres (et aussi les laïcs, à leur niveau) peuvent être tenus *en charité* à prêter assistance à ceux qui sont dans la nécessité spirituelle, chacun suivant ses possibilités et avec plus ou moins d'urgence selon la gravité de cette nécessité.

LA SITUATION ACTUELLE : NÉCESSITÉ GRAVE GÉNÉRALE

Maintenant demandons-nous quelle est la situation actuelle, dans quel état de nécessité se trouvent aujourd'hui les fidèles de l'Église. Ensuite nous chercherons à comprendre comment l'on peut et l'on doit remédier à ce genre de situation.

Il existe aujourd'hui dans toute l'Église une crise reconnue de tous, et nous en avons souvent, dans les colonnes de cette revue, dénoncé les multiples aspects. Cette crise consiste essentiellement dans le fait, reconnu publiquement, jusqu'à un certain point, par l'autorité suprême de l'Église elle-même, qu'il est aujourd'hui presque impossible de continuer à vivre en catholique dans les structures ordinaires de l'Église (ceci ne va bien évidemment pas contre l'indéfectibilité de l'Église, car entrent en jeu, comme nous le verrons dans cet article, les moyens extraordinaires dont l'Église est pourvue). Tous les aspects de la vie catholique sont devenus problématiques : tout d'abord la profession extérieure et complète de la foi sans ambiguïté, mais aussi la liturgie, la vie sacramentelle, la vie de prière, l'enseignement de la foi tant dans le catéchisme que dans la formation des prêtres, l'enseignement moral conforme à la doctrine dans tous ses aspects, la fréquentation d'un milieu dangereux pour la foi, etc. Pour ne donner qu'un exemple concret, que l'on pense seulement à la difficulté objective que rencontre le fidèle moyen qui doit recourir au sacrement de la confession : à supposer qu'il trouve un confesseur disposé à l'écouter et qui croie encore et réellement à ce sacrement, le fidèle n'a plus — généralement parlant — les garanties nécessaires d'être confessé, instruit, guidé et absous selon la morale qui a toujours caractérisé la praxis catholique, avec une référence particulière au sens du péché, au drame du péché mortel, à la connaissance de ce qui est péché, à la nécessité de la grâce pour être pardonné et se sauver, etc ¹.

1. Bien évidemment, personne ne nie qu'il existe des prêtres qui croient encore en ce sacrement et l'administrent de façon conforme à la praxis de

Ces facteurs n'ont évidemment pas tous le même caractère général, et ils n'ont pas non plus tous la même importance ; ils ne se trouvent pas non plus nécessairement tous réunis, et ils ne sont pas tous également approuvés ou causés par les autorités elles-mêmes. Nous pouvons les partager en deux grands groupes, le premier général et uniforme, le second extrêmement variable.

1. Tout d'abord, tout fidèle ou prêtre doit aujourd'hui prendre position contre des erreurs qui sont communément répandues dans tout l'épiscopat résidentiel. En pratique, la totalité des évêques diocésains professe, au moins extérieurement, les principales erreurs de Vatican II (en ce qui concerne leur contenu, nous renvoyons aux nombreux articles de cette revue, et aux nombreuses études sur le sujet). Et cette profession extérieure d'erreur (ou au minimum un accord tacite) est demandée à tout le clergé, y compris celui qui célèbre l'ancien rite, pour pouvoir se dire inséré dans le cadre officiel de la hiérarchie et obtenir charge d'âmes de façon ordinaire. Les très rares exemples de curés ou autres pasteurs ordinaires qui conservent leur poste tout en prenant clairement position contre les nouvelles doctrines et la nouvelle liturgie ne changent pas la substance du problème, ils la confirment plutôt par leur caractère exceptionnel. Le catholique (et en particulier le prêtre) se trouve donc dans la difficulté objective de ne pas tomber dans une profession de foi au moins ambiguë sur les nouvelles doctrines, et de ne pas participer ou approuver un culte qui, selon la très célèbre expression des cardinaux Ottaviani et Bacci, s'éloigne de façon impressionnante de la doctrine catholique sur la sainte Messe définie à Trente. Cet état de choses, nous le soulignons une nouvelle fois, est universel : nous nous trouvons, sous cet aspect, face à une nécessité générale commune : la permanence de cette situation serait **en soi suffisante** pour invoquer cet état de nécessité.

2. En second lieu, à cette situation universelle s'ajoutent mille obstacles à la vie catholique posés par les pasteurs eux-mêmes, ce que nous pourrions appeler les « abus » de toutes sortes : des abus pastoraux et liturgiques (allant même au-delà des nouvelles normes) aux énormités doctrinales, qui vont plus loin que la lettre de Vatican II, et qui sont enseignées depuis le catéchisme des enfants jusqu'aux séminaires et

toujours, sans le banaliser ni le réduire à une simple conversation à connotation psychologique. Néanmoins les garanties générales de trouver de tels prêtres dans telle paroisse plutôt que dans telle autre n'existent plus : cette absence de garanties est déjà suffisante pour déterminer un état de nécessité générale sur ce point très délicat.

Il faut en outre noter que ne sont pas rares les prêtres ou religieux systématiquement réprimandés (et parfois même déplacés) par leurs supérieurs précisément parce qu'ils sont réfractaires à l'adoption des nouveaux critères pastoraux au sujet de l'administration du sacrement de pénitence.

aux universités pontificales, en passant par de nombreuses chaires épiscopales. L'autorité suprême parfois condamne, parfois tolère, parfois encourage cet état de choses ; mais elle passe rarement à une action vraiment efficace, et ce parce qu'on en est arrivé à une situation ingouvernable, fruit de l'absence d'actes de Magistère véritables (l'agir de la volonté suit les principes auxquels l'intelligence adhère). Une vaste littérature, de *Si Si No No* aux livres de Gnocchi et Palmaro, rend largement compte de ces mille situations. Ces abus peuvent être plus ou moins graves, plus ou moins manifestes, ou même inexistantes : *ils aggravent ou diminuent l'état de nécessité, mais ils n'en changent pas la nature* : pour ce que nous avons mentionné dans le point précédent, la situation reste grave et générale. Si la situation décrite dans le premier point disparaissait, l'état de nécessité disparaîtrait aussi, car on pourrait sortir de ces « abus » de façon ordinaire, sans avoir recours à des moyens exceptionnels. Nous disons « *on pourrait* », mais nous ne disons pas que cela serait facile : beaucoup de prêtres et de fidèles, même sans contester Vatican II, n'arrivent pas à éviter ces abus qui sont contre les nouvelles lois elles-mêmes, à cause de la pression qu'ils subissent de l'environnement dans lequel ils se trouvent. Imaginez la difficulté, par exemple, pour un curé, de faire en sorte que les ministres extraordinaires de la Communion deviennent vraiment extraordinaires (ne parlons même pas d'un curé qui voudrait rétablir l'ancienne Messe).

CE QUE L'ON PEUT OU DOIT FAIRE EN CAS DE NÉCESSITÉ GRAVE GÉNÉRALE

Selon le *Dictionarium morale et canonicum* du Card. Pietro Palazzini, sorte de *summa* de ces sciences publiée à la veille du Concile par les plus grands canonistes et moralistes romains, et qui reprend donc les doctrines les plus certaines et les interprétations les plus officielles, la nécessité grave commune correspond à la nécessité extrême de l'individu, en raison de la prééminence du bien commun sur le bien privé. Ce point a deux conséquences, qui naissent l'une de l'autre, la première au niveau des devoirs, et la seconde à l'égard des pouvoirs accordés dans cette situation.

Selon les préceptes de la charité, c'est un devoir grave de secourir le prochain dans la nécessité extrême, et d'après ce qui a été dit ci-dessus, également en cas de nécessité grave commune. Palazzini affirme explicitement que tout prêtre, même sans charge d'âme, est tenu *ex caritate* à secourir *sub gravi* son prochain en cas de nécessité spirituelle extrême en lui donnant les sacrements, même au risque de sa vie. Il est tenu de faire de même en cas de nécessité grave commune. Autrement dit, lorsque toute une communauté se trouve en difficulté, quiconque est en mesure d'aider doit le faire en fonction de ses possibilités.

Ce devoir de charité fonde aussi les facultés que l'Église donne aux prêtres dans ces cas : en particulier tous les actes du pou-

voir d'ordre deviennent licites, et la juridiction pour entendre les confessions est accordée à tous les prêtres. Comme le permettent explicitement les canons (c. 882 ; nc. 976), tout prêtre peut licitement et valablement absoudre un fidèle en danger de mort, c'est-à-dire en cas d'extrême nécessité ; mais à cette nécessité extrême de l'individu correspond la nécessité grave commune, non seulement pour les devoirs mais aussi pour les facultés accordées pour pouvoir remplir ces devoirs ; donc actuellement tout prêtre peut venir en aide au fidèle qui lui demande l'absolution, recevant à ce moment précis la juridiction nécessaire pour le faire aux termes du droit. Citons comme exemples analogues les situations de certains pays où existent des persécutions, et où tout prêtre qui peut porter secours à des fidèles peut le faire même si ceux-ci ne sont pas en danger de mort et ne sont pas ses sujets.

UN PRINCIPE SYMÉTRIQUE

À la notion de grave nécessité correspond, de façon symétrique, le problème de l'*inconvenient grave*. En général l'*inconvenient grave* (ou empêchement grave) dans l'ordre spirituel est tout préjudice notable pour l'âme d'une personne ou de tiers. Or il existe un principe moral et juridique fondamental, admis par tous les canonistes et les moralistes (cf. can. 20) : *Lex positiva non obligat cum gravi incommodo* : en présence d'un inconvenient grave, toute loi purement positive (c'est-à-dire humaine, non pas la loi naturelle ou la loi divine) perd son caractère d'obligation. La grave nécessité actuelle repose précisément sur le fait qu'il y aurait un inconvenient grave pour la foi, et même souvent un véritable obstacle à la profession de celle-ci, à respecter les nombreuses lois positives, même ecclésiastiques. Pour donner un exemple différent, un prêtre emprisonné par des persécuteurs peut et doit célébrer la Messe et communier, en particulier si la mort est imminente pour lui-même ou pour d'autres, pourvu qu'il observe ce qui est de droit divin, c'est-à-dire qu'il ait du pain de froment et du vin de raisin, et qu'il dise les paroles de la consécration ; mais indubitablement, il n'est pas tenu d'observer les lois liturgiques, ni d'avoir des ornements, etc., ni de prononcer toutes les paroles du Missel : toutes prescriptions graves mais de droit purement ecclésiastique, qui ne l'obligent pas dans ces circonstances, puisque c'est le précepte divin de communier en danger de mort qui prime.

La Fraternité Saint Pie-X serait complètement paralysée dans son œuvre si, par exemple, elle était contrainte d'observer les lois purement ecclésiastiques concernant l'ouverture de nouvelles maisons ou lieux de culte, concernant les ordinations avec l'accord des évêques des lieux, concernant les limitations posées par le droit à l'exercice licite du pouvoir d'ordre, etc. En effet elle serait empêchée de faire toutes ces choses, à moins d'accepter en quelque sorte la nouvelle doctrine (c'est indiscutablement la situation actuelle), ce qui serait — bien

plus qu'un inconvénient — un vrai dommage pour la profession de foi. Cela ne signifie pas tomber dans un état d'anarchie, mais simplement comprendre que le rôle des lois positives (et des ordres des Prélats) est subordonné à l'observance des préceptes divins, parmi lesquels se trouve en premier lieu l'obligation de ne pas tomber dans l'ambiguïté dans l'expression de la foi, spécialement sur les points de doctrine qui peuvent être à risque à une époque déterminée. On ne passe pas à l'illégalité, mais à l'observance de lois plus élevées. Le bien commun veut que, dans de tels cas graves, chacun agisse suivant ses possibilités, qui pour les prêtres sont celles du pouvoir d'ordre (cf. St Thomas *Suppl.* q. 8 a. 6).

Ce même inconvénient général grave justifie par exemple le fait de ne pas se présenter à son curé pour le mariage, étant donné le risque objectif de devoir participer à une catéchèse ou à des offices d'une doctrine douteuse, ou même seulement de sembler adhérer aux nouvelles doctrines, ce qui est certainement un grand danger pour le plus grand bien, la conservation de la foi. On peut donc, et dans beaucoup de cas on doit recourir à la forme canonique extraordinaire du mariage, explicitement prévue par les canons en cas d'inconvénient grave, en présence des seuls témoins, et éventuellement d'un prêtre qui puisse bénir le mariage (c. 1098; nc. 1116).

Une dernière remarque, à présent, sur un aspect qui mériterait d'être traité plus longuement : à bien y regarder, c'est en dernière analyse ce même principe, avec celui de la nécessité générale grave, qui a permis le sacre des quatre Évêques par Mgr Lefebvre en 1988. S'il est contre le droit divin de prétendre conférer la juridiction épiscopale, ce qui est le propre du Pontife Romain, il n'en est pas de même pour la consécration des

Évêques en vue du pouvoir d'Ordre sans son consentement (et en effet cet acte, jusqu'à Pie XII, n'était puni que par la peine de suspension, signe qu'il s'agit de dispositions disciplinaires). Par conséquent, face à la nécessité grave pour le bien général de transmettre le pouvoir d'Ordre sans devoir se soumettre au grave inconvénient (ou plutôt dommage) d'accepter une profession de foi ambiguë, les lois positives obligeant à obtenir l'accord du Pontife pour sacrer des Évêques cessaient, et avec elles les peines liées à cet acte (comme cela est explicitement prévu par le droit lui-même, qui libère de la peine quiconque a agi poussé par la nécessité : c. 2205, § 2; nc. 1323).

RÉPONSE À UNE OBJECTION ET CONCLUSIONS

Le véritable désaccord avec les novateurs sur ce raisonnement ne porte pas tant sur les facultés ou les devoirs de chacun dans un état de nécessité tel que celui que nous avons décrit, que sur l'existence de cet état de nécessité. Il est clair que si l'on accepte et promeut ou justifie les nouvelles doctrines, peut-être même en affirmant qu'elles ne sont pas nouvelles mais dans la ligne du Magistère précédent, on ne peut pas admettre le premier motif que nous avons avancé pour présenter la gravité universelle de la situation actuelle. Quant au second point, beaucoup sont aujourd'hui disposés à admettre son existence, et les autorités elles-mêmes semblent vouloir mettre la main aux « abus » : en ceci les défenseurs de la continuité sont disposés à nous donner raison, faisant reposer la situation actuelle sur une mauvaise lecture du Concile. Toutefois ceci ne serait pas suffisant pour employer les moyens extrêmes auxquels Mgr Lefebvre a eu recours avec sa Fraternité. Et surtout on reproche à la Fraternité d'invoquer un état de nécessité démenti par les autorités, du moins pour sa composante essentielle.

En réalité, il faut noter que l'on ne peut pas prétendre que ceux qui sont la cause de cet état de nécessité, c'est-à-dire les autorités elles-mêmes, en reconnaissent l'existence. C'est précisément là qu'est la spécificité absolue de cet état de nécessité. Indirectement, ce sont les fauteurs eux-mêmes de la continuité qui attribuent aux doctrines conciliaires la cause de la situation actuelle. Ces textes auraient fait l'objet d'une mauvaise lecture qui dure encore aujourd'hui, ce qui montre au minimum qu'ils posent problème. Il faut simplement comprendre que ceux qui refusent l'existence de l'état de nécessité sont ceux-là même qui acceptent, fût-ce de diverses façons et dans différentes mesures, les erreurs de Vatican II : donc la reconnaissance de ces erreurs par les autorités, dont nous espérons qu'elle pourra en quelque sorte être le fruit des rencontres romaines et de nos prières, comportera *ipso facto* la reconnaissance de l'existence de l'état de nécessité, et probablement aussi la cessation de celui-ci, du moins dans sa composante essentielle.

En ce qui nous concerne, nous considérons que ne pas recourir au ministère extraordinaire constituerait pour la Fraternité St Pie X une grave omission et une impardonnable absence de secours envers les âmes victimes de la crise actuelle qui tenaille l'Église, et qui n'ont pas choisi de naître en cette période. À maux extrêmes, remèdes extrêmes. Il est bien entendu que personne ne prétend s'arroger une mission qu'il n'a pas : c'est simplement la charité qui impose à tout prêtre de secourir son frère dans le besoin spirituel avec des instruments proportionnés à l'entité de cette nécessité. *Suprema lex animarum.*

Don Mauro Tranquillo

XXV^E ANNIVERSAIRE D'ASSISE (1986 - 2011)

À l'Angélus du 1^{er} janvier 2011, le Pape Benoît XVI a évoqué le « XXV^e anniversaire de la Journée Mondiale de Prière pour la Paix que le Vénérable Jean-Paul II convoqua à Assise en 1986 ». Pour cette occasion, au mois d'octobre, le Pape a annoncé son intention de se rendre à Assise et d'inviter à se joindre à lui « les frères chrétiens des diverses confessions, les représentants des traditions religieuses dans le monde [...] dans le but de faire mémoire de ce geste historique... »

Sans vouloir anticiper ce qui se fera à Assise en octobre, d'autant plus que nous n'en connaissons pas les modalités, nous voulons seulement republier les articles rédigés à l'occasion de la réunion d'Assise de 1986 et de celle de Rome en 1987.

La rédaction

ROME 28 OCTOBRE 1987

LE SCANDALE D'ASSISE SE RENOUVELLE

Après un an le scandale d'Assise se renouvelle. Mais plus grave encore à cause du lieu choisi : Rome, le cœur du monde catholique, le siège du Vicaire du Christ, la ville consacrée par le sang des apôtres Pierre et Paul et

de milliers de martyrs, qui sacrifiant leur vie plutôt que de sacrifier aux idoles, ont accéléré le triomphe de l'unique Religion divinement révélée. Et aujourd'hui, à cause de membres indignes de cette glorieuse

Église romaine, l'idolâtrie et l'infidélité font retour dans la Ville Sainte.

Après un an, se renouvellent à Rome, le reniement public de Notre Seigneur Jésus-Christ, la méconnaissance officielle de la

mission universelle de salut de l'Église, le scandale infligé aux catholiques, la trahison envers les infidèles, la tromperie envers tous.

- L'injure envers Dieu est publique, car, encore une fois, des ministres du vrai Dieu invitent les infidèles à pratiquer publiquement, et de plus dans la cité sainte de la catholicité, des rites faux, et même pour certains idolâtriques, qui sont une abomination aux yeux de Dieu.

- Le reniement de Notre Seigneur Jésus-Christ est public, car, encore une fois, des ministres du Christ, contre la Divine Révélation, mettent publiquement sur le même plan d'égalité, la prière de l'Église Catholique qui s'adresse à Dieu par le moyen de l'unique Médiateur Jésus-Christ, et la prière des infidèles qui excluent l'indispensable médiation sans laquelle aucune prière humaine n'est acceptée par Dieu.

- La méconnaissance de la mission universelle de Salut de l'Église est publique, car, encore une fois, des successeurs des Apôtres, contre l'enseignement et le commandement du Christ, accréditent publiquement l'idée ruineuse selon laquelle Dieu peut être honoré même dans l'erreur et la superstition et qu'il peut y avoir un salut même sans le Christ et en dehors de Son Église.

- Le scandale infligé aux catholiques, car, encore une fois, les pasteurs qui ont charge d'âmes, induisent les fidèles à agir en contradiction avec leur propre Foi en manifestant « respect » et sympathie pour n'importe quelle croyance religieuse, comme si Dieu était indifférent à la vérité et à l'erreur.

- La trahison des infidèles, car, encore une fois, des ministres de la Rédemption contre toute justice et charité, encouragent publiquement les âmes des infidèles à persévérer « dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort » (Lc. 1, 79).

- La tromperie envers tous, catholiques et infidèles, car, encore une fois, des ministres de la Parole de Dieu, contre le Nouveau et l'Ancien Testament, présentent la paix entre les nations comme le « bien fondamental » et « suprême » de l'homme, alors qu'il ne servira à rien à l'homme d'avoir gagné le monde entier s'il a perdu son âme : la « paix » dont le Christ est le Prince, n'est pas une paix politique, mais elle est la Paix de l'homme avec Dieu. En outre des ministres de la Parole de Dieu, encore une fois, contre les saintes Écritures, donnent l'illusion aux âmes de pouvoir obtenir de Dieu la paix temporelle par une initiative qui L'offense.

À l'occasion d'Assise nous avons rappelé les principes théologiques qui condamnaient cette « rencontre de prière » avec les infidèles.

La rencontre de prière de Rome est, encore une fois, le reniement pratique de ces principes. De là, découle le devoir qui incombe à quiconque veut rester catholique, de dire non à cette initiative, à ces promoteurs et à ceux qui la soutiennent, quelle que soit leur dignité hiérarchique. « Ministres » du Christ et membres de la Hiérarchie sont au service de l'Église et non vice-versa ; Notre Seigneur Jésus-Christ ne leur a pas donné l'autorité d'agir contre la Divine Révélation ; donc aucun fidèle ne pourra être excusé de s'être éloigné de l'enseignement du Christ par obéissance à l'un de ses « ministres ».

Et parce que « *repetita iuvant* », du moins pour celui qui ne s'obstine pas à s'aveugler volontairement, nous proposons de relire les principes catholiques déjà rappelés à l'occasion de la journée mondiale de prière à Assise [Courrier de Rome n° 74 (264) oct. 19861].

Courrier de Rome, janvier 1988

CRITÈRES THÉOLOGIQUES POUR CONDAMNER LA JOURNÉE MONDIALE DE PRIÈRES POUR LA PAIX

Le 27 octobre prochain se réuniront à Assise, non seulement les catholiques, mais aussi « les représentants des autres religions du monde » pour « une rencontre de prières pour la paix » (cf. *L'Osservatore Romano* des 26 et 27 janvier dernier),

Ceux que Jean-Paul II a appelés « *représentants des autres religions* » ont toujours été appelés plus proprement par l'Église « *infidèles* » : « *Sont infidèles en un sens plus général tous ceux qui n'ont pas la vraie foi ; au sens propre les infidèles sont les non baptisés et ils se divisent en monothéistes (Juifs et Musulmans), polythéistes (Hindous, Bouddhistes etc.), et athées* » (ROBERTI PALAZZINI, *Dizionario di teologia morale*, p. 813). Et ce que Jean-Paul II a appelé les « *autres religions* » a toujours été appelé plus proprement par l'Église les « *fausses religions* » : « *Est fausse toute religion non chrétienne "en tant que ce n'est pas la religion que Dieu a révélée et veut voir pratiquer. Est fausse aussi, en outre, toute secte chrétienne non catholique, en tant qu'elle n'accepte ni ne pratique fidèlement tout le contenu de la révélation"*. » (*Ibidem*).

Ceci dit, la « rencontre de prières » ne peut être considérée, à la lumière de la foi catholique, que comme :

- 1) Une injure faite à Dieu ;
- 2) Une négation de la nécessité universelle de la Rédemption ;

- 3) Un manque de justice et de charité envers les infidèles ;

- 4) Un danger et un scandale pour les catholiques ;

- 5) Une trahison de la mission de l'Église et de saint Pierre.

INJURE FAITE À DIEU

Toute prière, y compris la prière de demande, est un acte de culte (*S. Th.* II. II q.83). Comme telle, elle doit s'adresser à Celui à qui elle est due et de la manière qu'il faut.

Celui à qui elle est due :

Le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur de tous les hommes à qui Notre Seigneur Jésus-Christ les a ramenés (*I Jn.* v 20) en confirmant le premier commandement de la Loi : « *Je suis le Seigneur, ton Dieu... Tu n'auras d'autres dieux que Moi seul... tu ne les adoreras ni ne leur rendras de culte* » (*Ex.* XX 2,5, cf. *Mt.* IV 3-10 ; *Jn* XVII 3 ; *1 Tim.* II 5). Voir à ce sujet PIETRO CARDINAL PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, p. 52 et GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Rome-Paris 1918, T. I, p. 136).

De la manière qu'il faut :

Qui corresponde par conséquent à la plénitude de la Révélation sans mélange d'erreur : « *L'heure vient, et c'est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront Dieu*

en esprit et en vérité : car le Père désire que soient tels ceux qui l'adorent. » (*Jn.* IV 23).

La prière, adressée aux fausses divinités ou animée d'opinions religieuses contrastant en tout ou en partie avec la Révélation divine, n'est pas acte de culte mais de superstition, elle n'honore pas Dieu mais L'offense ; objectivement au moins, c'est un péché contre le premier commandement (cf. *S. Th.* II II, qq. 92-96).

Qui vont prier ceux qui se réuniront à Assise, et de quelle manière ? Invités dans leur uniforme de « représentants des autres religions » ; « *ils prieront chacun de la manière et dans le style qui leur sont propres.* » C'est ce qu'a expliqué le cardinal WILLEBRANDS, président du Secrétariat pour les non-chrétiens (voir *L'Osservatore Romano* des 27 et 28 janvier dernier, p. 4). La chose a été confirmée le 27 juin dernier par le cardinal ETCHEGARAY en une conférence de presse publiée par la *Documentation Catholique* des 7 et 21 septembre 1986 sous la rubrique *Actes du Saint-Siège* : « *Il s'agit de respecter la prière de chacun, de permettre à chacun de s'exprimer dans la plénitude de sa foi, de sa croyance.* »

À Assise donc, le 27 octobre, la superstition sera largement pratiquée et sous ses formes les plus graves, du « faux culte » des Juifs qui, pendant l'ère de la grâce, préten-

dent honorer Dieu en niant son Christ (cf. *S. Th.* II II q.92 a.2 ad 3 et I II q. 10 a. 11) à l'idolâtrie des Hindouistes et Bouddhistes qui rendent un culte à la créature au lieu de le rendre au Créateur (cf. *Act.* XVII 16).

Leur approbation au moins extérieure, par la hiérarchie catholique est souverainement injurieuse pour Dieu en supposant et en laissant supposer qu'Il puisse regarder d'un œil également bienveillant tant un acte de culte qu'un acte de superstition, tant une manifestation de foi qu'une manifestation d'incrédulité (cf. *S. Th.* II II q.94 a. 1), tant la vraie religion que les religions fausses; bref, tant la vérité que l'erreur.

NÉGATION DE LA NÉCESSITÉ UNIVERSELLE DE LA RÉDEMPTION

Il y a un unique Médiateur entre Dieu et les hommes: Jésus Notre-Seigneur,

Fils de Dieu et vrai homme (*1 Tim.* II 5). Par nature, les hommes sont « enfants de colère » (*Éph.* II 3): par Lui, ils ont été réconciliés avec le Père (*Col.* I 20) et ce n'est que par la foi en Lui qu'ils peuvent avoir la hardiesse de s'approcher de Dieu en toute confiance (*Éph.* III 12).

À Lui a été donné tout pouvoir au ciel et sur la terre (*Mt.* XXVIII 18) et en son nom tout genou devra fléchir, au ciel, sur terre et aux enfers (*Phil.* II 10-11).

Nul ne va au Père sinon par Lui (*Jn.* XIV 6) et il, n'existe aucun autre nom sous le ciel par lequel l'homme puisse se sauver (*Act.* IV 12). Il est la lumière qui illumine tout homme qui vient en ce monde (*Jn.* I 9), et quiconque ne Le suit, pas chemine dans les ténèbres (*Jn.* VIII 12). Qui n'est pas pour Lui est contre Lui. (*Mt.* XIII 30) et qui ne l'honore pas outrage aussi son Père qui L'a envoyé (comme le font précisément les Juifs) (*Jn.* V 23). C'est à Lui que le Père a remis le jugement des hommes (*Jn.* V 22) de plus, celui qui croit en Lui échappe au jugement, mais celui qui ne croit pas a déjà été jugé puisqu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu (*Jn.* III 18) en Lui et au Père qui L'a envoyé (*Jn.* XVII 3).

Il est, de plus, le Prince de la Paix (*Is.* IX 6, cf. *Éph.* II 14 et *Michée* V 5), car les divisions, les conflits et les guerres sont le fruit amer du péché dont l'homme ne se libère pas par sa vertu propre, mais en vertu du Sang du Rédempteur.

Quelle part Notre Seigneur Jésus-Christ aura-t-il à Assise à la prière des « représentants des autres religions » non chrétiennes? Aucune, car il reste pour eux soit une inconnue, soit une pierre d'achoppement, signe de contradiction. L'invitation qui leur est adressée de prier pour la paix du monde suppose ou laisse inévitablement supposer qu'il y a des gens — les chrétiens — qui doivent s'approcher de Dieu par la médiation de Notre Seigneur Jésus-Christ et en son nom, et d'autres — le reste du genre humain — qui peuvent s'approcher de Dieu directement et en leur propre nom, sans tenir compte du Médiateur; des hommes qui doivent ployer le genou devant Notre Seigneur Jésus-Christ,

et d'autres qui en sont exemptés; des hommes qui doivent chercher la paix dans le règne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et d'autres qui peuvent obtenir la paix en dehors de son règne et même en s'y opposant. C'est ce qui ressort d'ailleurs des déclarations des deux cardinaux cités plus haut: « *Si pour nous chrétiens, le Christ est notre paix, pour tous les croyants la paix est un don de Dieu.* » (CARDINAL WILLEBRANDS dans *L'Osservatore Romano* cité); « *Pour les chrétiens, la prière passe par le Christ.* » (CARDINAL ETCHEGARAY dans *La Documentation Catholique*, citée).

« La rencontre de prières » d'Assise est donc la négation publique de la nécessité universelle de la Rédemption.

MANQUE DE JUSTICE ET DE CHARITÉ ENVERS LES INFIDÈLES

« *Jésus-Christ n'est pas facultatif* » a dit le CARDINAL PIE. Il n'y a pas des hommes qui sont justifiés par la foi en Lui, et d'autres qui sont justifiés sans tenir compte de Lui: tout homme se sauve dans le Christ ou se perd sans Lui. Il n'y a pas non plus de fins dernières naturelles pour lesquelles l'homme puisse opter à titre d'alternative à son unique fin surnaturelle; si, égaré comme il l'est par le péché, il ne trouve pas dans le Christ la seule Voie (*Jn.* IV 6) par où atteindre la fin pour laquelle il a été créé, il ne lui reste que la ruine éternelle.

C'est la vraie foi, et non pas, donc, la simple « bonne foi », qui est la condition subjective de salut pour tous, même pour les païens; puisqu'elle est nécessaire de nécessité de moyen, « *si elle vient à manquer (même involontairement) il est absolument impossible d'opérer le salut éternel* » (*Hebr.* XI 6) (ROBERTI PALAZZINI, *op. cit.* p.66).

L'infidélité volontaire, explique saint Thomas, est une faute, et l'infidélité involontaire est un châtement. En effet, les infidèles qui ne se perdent pas par le péché d'incrédulité, c'est-à-dire par le péché de ne pas avoir cru au Christ dont ils n'ont jamais rien su, se perdent par leurs autres péchés dont rémission ne peut être faite à personne sans la vraie foi (voir *Mc.* XVI 15-16; *Jn.* XX 31; *Hébr.* XI 6; *Concile de Trente* dans Denzinger 799 et 801; *Vatican I* Dz. 1793. cf. *S. Th.* II II q. 10 art. 1).

Rien donc n'est plus important pour l'homme que l'acceptation du Rédempteur et l'union au Médiateur: c'est affaire de mort ou de vie éternelle. Voilà ce que les infidèles ont le droit de s'entendre annoncer par l'Église catholique conforme au commandement divin (*Mc.* VI 16; *Mt.* XXVIII 19-20). Et voilà ce que l'Église catholique a toujours annoncé aux infidèles en priant non avec eux mais pour eux.

Que se passera-t-il à Assise? On n'y priera pas pour les infidèles, présumant donc implicitement et publiquement qu'ils n'ont plus besoin de la vraie foi. Au lieu de cela, on priera en s'unissant à eux ou, selon la subtilité rabbinique de *RadioVatican*, on se tiendra auprès d'eux pour prier, présumant ainsi implicitement et publiquement que la

prière dictée par l'erreur est agréée de Dieu autant que la prière faite « en esprit et en vérité ». « *Il s'agit de respecter la prière de chacun* » a expliqué le CARDINAL ETCHEGARAY dans sa brève déclaration. Cela veut dire que les infidèles qui se réuniront à Assise et qui — prenez-y garde — ne sont pas ces « sauvages, élevés dans les forêts » qui « n'ont jamais rien su de la foi » et sur lesquels les théologiens bâtissent leurs hypothèses quand ils discutent le problème du salut des infidèles (voir SAINT THOMAS, *De Veritate* XIV 11), seront « respectueusement » laissés « dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort » (*Lc.* I 79).

Autorisés à prier dans leur costume distinctif de « représentants des autres religions » et conformément à leurs croyances religieuses erronées, ils sont même encouragés à persévérer dans les péchés, matériels au moins, contre la foi: l'infidélité, l'hérésie, etc. Invités à prier pour la paix du monde, définie comme étant un bien « fondamental » et « suprême » (JEAN-PAUL II et le CARDINAL WILLEBRANDS dans *L'Osservatore Romano*, respectivement les 7 et 8 avril et 27 et 28 janvier 1986), ils sont détournés des biens éternels vers un bien temporel vers une fin secondaire naturelle, comme s'ils n'avaient pas à se procurer une fin dernière surnaturelle, celle-ci vraiment fondamentale et suprême: « *Cherchez le règne de Dieu et sa Justice, et le reste vous sera donné en surplus* » (*Mt.* VI 33). Pour tous ces motifs, la « rencontre de prières » d'Assise est, au moins vue de l'extérieur, un manquement à la justice et à la charité envers les infidèles.

PÉRIL ET SCANDALE POUR LES CATHOLIQUES

La vraie foi est indispensable au salut. Les catholiques sont donc obligés d'éviter tout danger prochain pour leur foi. Parmi les dangers extérieurs se trouve le contact avec les infidèles quand il n'est pas nécessité par une véritable nécessité.

Ce contact est illicite en vertu du droit naturel et divin avant même de l'être en vertu du droit ecclésiastique, et même, dans les cas où le droit ecclésiastique ne l'interdit pas, par exemple dans les relations sociales, : « *Hæreticum hominem devita, Évitez l'hérétique* » (*Tit.* III 10).

L'Église a d'ailleurs toujours interdit, par souci, maternel tout ce qui pourrait être pour les catholiques non seulement un danger pour la foi mais aussi un motif de scandale. (Voir dans le *Code* de PIE X et BENOÎT XV, qui reprenait le droit séculaire de l'Église, les canons 1258 et 2316; voir aussi *S. Th.* II II q.10, art. 9-11).

Quant aux fausses religions, l'Église leur a toujours refusé le droit au culte public. Elle l'a toléré quand c'était nécessaire, mais tolérance veut toujours dire « *rapport à un mal à permettre pour une raison proportionnée* » (ROBERTI PALAZZINI, *op. cit.* p.1702). En tout cas elle a toujours évité et interdit toute approbation apparente des rites non catholiques.

Qu'est-ce qui va se passer à Assise ? Catholiques et infidèles y « seront ensemble pour prier » (bien que ce ne soit pas « pour prier ensemble », selon le vulgaire jeu de mots ci-dessus). Ce qui veut simplement dire qu'ils prieront ensemble à Assise, mais d'abord aux mêmes moments dans leurs résidences respectives, ensuite à tour de rôle étant réunis pour la cérémonie de clôture dans la basilique supérieure de Saint-François. Or ceci ne se fait pas pour protéger la foi des catholiques ou pour éviter au moins de les scandaliser. C'est pour permettre à chacun de prier « selon la manière et le style qui lui est propre », pour « respecter la prière de chacun » et « permettre à chacun de s'exprimer dans la plénitude de sa foi, de sa croyance » (voir les déclarations des CARDINAUX WILLEBRANDS et ETCHEGARAY citées ci-dessus). Voilà qui comporte une approbation au moins extérieure :

1) Des faux cultes auxquels l'Église a toujours dénié tout droit ;

2) Du subjectivisme religieux qu'elle a toujours condamné sous les noms d'indifférentisme ou de latitudinarisme et qui « cherche, à se justifier par de prétendues exigences de la liberté, en méconnaissant les droits de la vérité objective qui se manifeste soit par les lumières de la raison, soit par celles de la Révélation » (ROBERTI PALAZZINI *op. cit.* p.805).

Or l'indifférentisme religieux, qui est « l'une des hérésies, les plus délétères » et qui met « toutes les religions sur le même plan » entraîne inévitablement à regarder la vérité de la croyance religieuse aux raisons d'être de la vie, réglée et du salut éternel comme injustifiée : « On finit par regarder la religion comme un fait tout à fait individuel, dans lequel on s'adapte aux dispositions de chacun, le laissant se former une religion personnelle, et par conclure que toutes les religions sont bonnes bien qu'elles se contredisent entre-elles. » (ROBERTI PALAZZINI, *op. cit.* p.805). Mais en cela nous sommes en dehors de l'acte de foi catholique. Nous en sommes à l'« acte de foi du vicaire savoyard » de Rousseau, un illuminé, qui est un acte d'incrédulité à l'égard de la Révélation divine. Celle-ci est en effet un fait réel, une vérité accréditée par Dieu au moyen de signes certains parce que l'erreur en ce domaine aurait pour l'homme les conséquences les plus graves (LÉON XIII, encyclique *Libertas*, 1888). Or, « en présence d'un fait réel ou d'une vérité évidente, l'on ne peut être tolérant au point d'approuver l'attitude de qui les considère comme inexistants ou faux. Cela supposerait

que nous ne croyions pas tout à fait ou ne soyons pas pleinement convaincus de la vérité de notre position, ou que nous soyons (ou estimions être) en présence d'une matière absolument indifférente ou banale, ou encore que nous considérions la vérité ou l'erreur comme des positions purement relatives. » (ROBERTI PALAZZINI, *op. cit.* p.1703).

Et puisque la « rencontre de prières » comporte précisément tout cela, il est occasion de scandale pour les catholiques et grave danger pour leur foi. Du fait de l'œcuménisme, ils se retrouveront enfin réunis aux infidèles, certes, mais dans leur « ruine commune » (PIE XII *Humani Generis*, 1950).

TRAHISON DE LA MISSION CONFÉE À PIERRE ET À L'ÉGLISE

Il s'agit d'annoncer à toutes les nations :

1) Qu'il y a un seul vrai Dieu, qui s'est révélé au profit de tous les hommes en Notre Seigneur Jésus-Christ ;

2) Qu'il y a une seule vraie religion, la seule où Dieu veuille être honoré, parce qu'Il est *Vérité*, et que tout ce qui s'oppose à la vérité dans les fausses religions lui répugne : erreurs de doctrine, immoralité des lois, inconvenances de rites ;

3) Qu'il y a un seul Médiateur, entre Dieu et les hommes, par qui l'homme puisse espérer être sauvé, parce que tous sont pécheurs et demeurent dans leur péché s'ils sont privés du Sang du Christ ;

4) Qu'il y a une seule vraie Église, conservatrice à perpétuité de ce Sang, et « qu'il faut donc croire que nul ne peut se sauver hors de l'Église apostolique romaine, qui est l'unique arche de salut, et que ceux qui n'y entrent pas périront dans le déluge. » (PIE IX, *Denzinger* 1647) ; encore leur faut-il y entrer ayant parmi leurs dispositions morales au moins le désir, explicite ou implicite, d'accomplir toute la volonté de Dieu, si leur ignorance est vraiment invincible (*Ibidem*).

La mission propre de l'Église est donc, disions-nous, d'annoncer tout ceci : « Allez instruire tous les peuples ; baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit en leur apprenant à observer tout ce que Je vous ai commandé. » (Mc. XXVIII 19-20). « Parcourez le monde entier, prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; mais celui qui ne croira pas, sera damné. » (Mc. XVI 16).

Or pour que l'Église pût accomplir avec assurance cette mission au cours des siècles,

Notre Seigneur Jésus-Christ a conféré à saint Pierre et à ses successeurs la mission de le représenter visiblement (Mt. XVI 17-19 ; Jn. XXI 15-17) : « Ce vicaire de Jésus-Christ n'a donc pas précisément la charge d'établir une nouvelle doctrine à l'aide de nouvelles révélations, ni de créer un nouvel état des choses, ni d'instituer de nouveaux sacrements, telle n'est pas sa fonction. Il représente Jésus-Christ à la tête de son Église dont la constitution est achevée. Cette constitution essentielle, c'est-à-dire la création de l'Église, a été l'œuvre propre de Jésus-Christ, qu'Il devait mener à terme Lui-même, et dont Il dit au Père : "J'ai accompli l'œuvre que Vous m'avez donnée à accomplir." (Jn. XVII 4). Il n'y a plus rien à y ajouter, il ne faut que maintenir cette œuvre, assurer l'œuvre de l'Église et présider au fonctionnement de ses organes. Il y faut deux choses : la gouverner et perpétuer l'enseignement de la vérité. Le Concile Vatican I ramène à ces deux objets la fonction suprême du Vicaire de Jésus-Christ. Pierre représente Jésus-Christ sous ces deux aspects. » (DOM ADRIEN GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution* ; cr. Vatican I, *Const. Pastor Aeternus*, chapitre IV).

Pouvoir donc sans égal sur terre que celui de Pierre, mais pouvoir vicaire et comme tel, nullement absolu mais limité par le droit divin de Celui qu'il représente : « Le Seigneur a confié à Pierre non les brebis de Pierre, mais les siennes propres pour les faire paître non dans son propre intérêt mais dans celui de Dieu. » (SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 285, n° 3). Il n'est donc point au pouvoir de Pierre de promouvoir des initiatives en désaccord avec la mission de l'Église et du Pontife romain, comme l'est évidemment la « rencontre de prières » d'Assise. Il ne peut inviter des « représentants » des fausses religions à prier leurs faux dieux en des lieux consacrés à la foi au vrai Dieu, lui qui est le Vicaire de Celui qui a dit : « Va-t'en Satan, car il est écrit : "Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et ne rendras de culte qu'à Lui" (Deut. VI 13). » (Mt. IV 10).

Il ne peut autoriser à faire abstraction de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui, le successeur de celui qui obtint la primauté en raison de sa foi pour avoir dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » (Mt. XVI 16 ; cf. Jn. VI 69-70). Ce n'est pas à lui d'être pierre d'achoppement pour la foi de ses frères et de ses fils, lui, successeur de celui qui a reçu la charge de les confirmer dans la foi (Lc. XXII 32).

Marcus
Courrier de Rome, octobre 1986

QUAND LA LEÇON VIENT DES « FRÈRES SÉPARÉS »

Le comité directeur de la « Conférence évangélique des communautés confessionnelles » a rédigé pendant l'assemblée du 17 mars dernier la « prise de position » suivante :

« Quant à nous, nous ne pouvons donner

suite à l'invitation du Pape à la prière mondiale pour la paix à Assise. Certes nous considérons la prière comme le plus grand privilège et la manière éminente par laquelle des chrétiens puissent et doivent percevoir leur responsabilité face à la paix

menacée dans le monde. Mais la prière des chrétiens et qui est agréée de Dieu est uniquement celle où nous nous adressons au Père de Notre Seigneur Jésus-Christ avec l'aide de l'Esprit-Saint (Jn. XIV 16 ; Rom. VIII 26 sv.). Dans une telle prière nous

sommes également unis aux chrétiens des différentes églises (N.B. cette idée-là est typiquement protestante, non catholique) qui partagent avec nous la foi au Dieu Un et Trine, mais non aux membres des autres religions qui ne reconnaissent pas Notre Seigneur Jésus-Christ comme Fils de Dieu et unique Sauveur ou qui le refusent formellement, comme, par exemple, les Musulmans (les Juifs, etc...) et qui donc n'invoquent pas le même Dieu que nous les chrétiens.

Nous voyons en une semblable communauté interreligieuse de prières une trans-

gression du Premier Commandement et du Symbole des Apôtres, laquelle peut conduire à l'effacement des frontières entre la vraie et la fausse foi et ainsi ouvrir la voie à une future communauté mondiale syncrétiste de toutes les religions. » (autrement dit au rêve maçonnique, diabolique, du triomphe du naturalisme). Extrait de *Der Fels*, juin 1986.

Comme catholiques, nous ne pouvons que rougir en constatant que notre hiérarchie à ses échelons les plus élevés, en y comprenant malheureusement le Vicaire même de Notre Seigneur Jésus-Christ, a perdu de vue

des vérités aussi élémentaires et fondamentales que même des protestants, au moins matériellement hérétiques et schismatiques, montrent avoir conservées.

Les faits prouvent que l'issue fatale de l'œcuménisme est la démolition radicale de la foi catholique. Si ce n'est pas cela que l'on veut, il faut que le « cheminement œcuménique » actuel, loin d'être « irréversible », soit au plus vite interrompu ou tout au moins redressé.

Courrier de Rome, octobre 1986

- **Documents pontificaux de Sa Sainteté Saint Pie X** (99 €). 2 tomes reliés - Tome 1 : 863 pages - Tome 2 : 741 pages. Ensemble d'interventions et écrits du saint pape.

- **Saint Pie X réformateur de l'Église** (21€). Yves Chiron, 1 volume, 346 pages. Biographie du seul pape de l'histoire moderne, avec saint Pie V, à avoir été canonisé. Ce livre est le plus complet qui ait jamais paru sur saint Pie X. En effet, pour l'écrire, l'auteur a consulté de nombreux ouvrages et les archives secrètes du Vatican.

- **Conduite de saint Pie X dans sa lutte contre le modernisme - « Disquisitio »** (23 €). 1 volume, 323 pages. Ce livre est la traduction d'un rapport d'enquête fait lors du procès de canonisation du saint pape ; à propos de la manière d'agir de saint Pie X dans la lutte contre le modernisme. Un bon complément aux deux autres ouvrages.

- **L'Église. I - Sa divine institution et ses notes** (21€). Cardinal Billot, S.J., (1846-1931), 320 pages.

- **L'Église. II - Sa constitution intime** (30 €).

Cardinal Billot, S.J., (1846-1931), 575 pages..

La troisième partie, à paraître, aura pour objet le rapport de l'Église vis-à-vis de la société civile.

- **Le message du Padre Pio** (11€).

Katharina Tangari, 1 volume, 168 pages. Fille spirituelle de saint Padre Pio, Katharina Tangari raconte ici ses propres visites et celles de ses proches à San Giovanni da Rotondo, le couvent où vivait le saint moine stigmatisé.

- **Katharina Tangari** (20 €). Yves Chiron, 1 volume, 416 pages. Yves Chiron retrace la vie exceptionnelle de Katharina Tangari, fille spirituelle de saint Padre Pio, membre du Tiers ordre dominicain, qui a connu les prisons anglaises en Italie de 1943 à 1946, a été emprisonnée en Tchécoslovaquie en 1971 et 1972 pour son aide aux catholiques, et est venue en aide aux prêtres de la Fraternité Saint Pie-X. Son itinéraire et la façon dont elle a surmonté ses épreuves sont exemplaires pour notre temps.

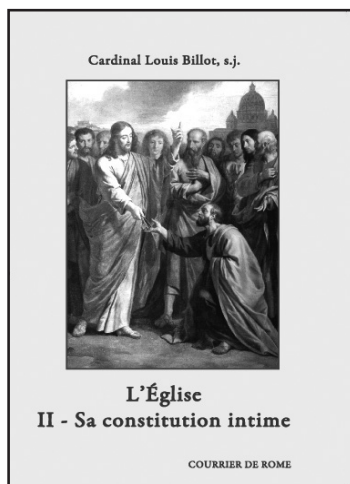
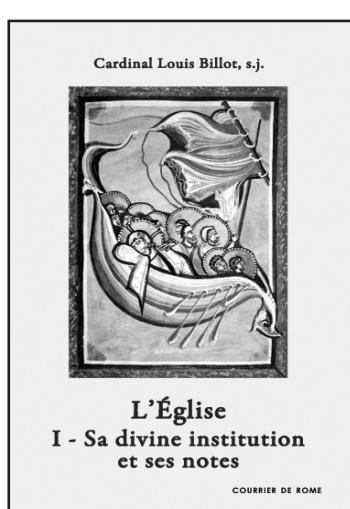
- **J'ai tué mes sept enfants.** (4 €). D'après un témoignage recueilli par le Père D. Mondrone, S.J. 1 volume, 57 pages. Le drame de l'avortement, relaté il y a plus de 50 ans, préfigurant une actualité toujours plus brûlante et montrant l'angoisse et le désespoir d'une femme au soir de sa vie après avoir avorté sept fois.

- **Stat Veritas** (21€). Romano Amerio, 1 volume, 190 pages. Ce livre est la suite de « Iota Unum ». C'est un recueil d'observations faites suite à la lecture de la lettre « Tertio Millennio adveniente » du pape Jean-Paul II. Il se veut un cri d'appel aux plus hautes autorités de l'Église pour le XX^e siècle qui commence.

- **Politique et religion, essai de théologie de l'Histoire** (10 €). Professeur Paolo Pasqualucci, 1 volume, 108 pages. L'auteur aborde un thème d'une brûlante actualité, le rapport entre politique et religion, en l'interprétant du point de vue d'une théologie de l'histoire conforme aux canons de la pensée catholique la plus orthodoxe et la plus traditionnelle, aujourd'hui non observée par la hié-

PUBLICATIONS DU COURRIER DE ROME

Les abonnés à jour de leur abonnement peuvent également commander par fax (0149628591) ou par mail (courrierderome@wanadoo.fr). Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.



Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'élèvera au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion. Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église.

La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

Le traité se compose de trois parties.

La première partie a pour objet l'aspect proprement apologétique de l'Église, avec la question de son institution divine et de ses notes, (L'institution de l'Église visible, les notes d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité) - 329 pages, 21 € + 3 € de port.

La seconde partie qui vient de paraître a pour objet l'aspect proprement théologique de l'Église, avec la question de sa constitution intime (Les membres de l'Église, les pouvoirs de l'Église, la forme du gouvernement de l'Église, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles), (575 pages, 30 € + 4 € de port. (5 € de port pour une commande des deux volumes.)

La troisième partie, à paraître, aura pour objet le rapport de l'Église vis-à-vis de la société civile.

rarchie et par la théologie officielle, qui semblent être imprégnées de l'esprit du monde, ennemi du Christ.

- **La théologie de Jean-Paul II et l'esprit d'Assise** (19 €). Johannes Dorman, 1 volume, 225 pages. Pour comprendre l'idéal que poursuit le pape depuis son élection sur le siège de Pierre, il faut découvrir l'étrange signification théologique de la réunion interreligieuse d'Assise et de toutes celles qui ne cessent de lui succéder.

- **La Tradition catholique peut-elle être excommuniée** (1,5 €). 1 volume, 35 pages. Cette petite plaquette traite de l'invalidité de l'excommunication de Mgr Lefebvre suite aux sacres de 1988.

- **La Tradition vivante et Vatican II** (1,5 €). 1 volume, 37 pages. Lorsque Mgr Lefebvre fut condamné par Rome au moment des sacres de 1988, il fut expliqué qu'il avait une idée fausse de la Tradition dans son caractère vivant ; c'est de ce concept même que traite cette petite plaquette à la lumière de la doctrine catholique.

- **La Tradition excommuniée** (9,15 €). 1 volume, 117 pages. Réédition. Ce volume réunit divers articles du « Courrier de Rome » au sujet des consécrations épiscopales du 30 juin 1988. Ces études démontrent avec des arguments, jusqu'à maintenant non contestés, que la Fraternité Saint Pie X n'est ni excommuniée, ni schismatique mais qu'elle fait partie de plein droit de l'Église Catholique Romaine.

- **Tradition et Modernisme** (20 €). Cardinal Billot, S.J. (1846-1931), 200 pages. Ce livre est traduit pour la première fois en français par M. l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône. Le cardinal Billot a joué un rôle décisif pour seconder le pape saint Pie X dans l'analyse du modernisme.

- **La Tradition** (21€). Cardinal Franzelin, S.J. (1816-1886), 400 pages. Ce livre est traduit pour la première fois en français par M. l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône. Ouvrage de référence sur la question. Le très grand théologien met le doigt sur le vice radical du système protestant qui repose en grande partie sur le refus de ce dogme catholique de la Tradition divine.

- **Maçonnerie et sectes secrètes** (39,5€). Epiphanius, préface de Monsieur Henri Coston, réédition, 800 pages. Un ouvrage majeur, indispensable à tout vrai catholique. Epiphanius y dénonce le complot mondial mené par les organisations secrètes. On y découvre « l'histoire secrète, où se trouvent les vraies causes des événements, une histoire honteuse ! » (H de Balzac). Epiphanius ne se contente pas de dénoncer, il donne aussi les moyens de lutter, de ne pas céder au découragement. Plus de 100 pages de mises à jour.

- **La maçonnerie à la conquête de l'Église** (7 €). Carlo Alberto Agnoli, 1 volume 52 pages. Ce petit ouvrage démontre la fiabilité générale d'une liste de prêtres-maçons publiée par le journaliste Mino Pecorelli le 12 septembre 1978. La liste Pecorelli fut le symptôme d'une pénétration maçonnique des plus hautes hiérarchies ecclésiastiques, pénétration qui conduit à semer un doute : cette secte aurait-elle pratiquement pris la barre de l'Église ?

- **1962 Révolution dans l'Église - Brève chronique de l'occupation néo-moderniste de l'Églisecatholique** (14 €). Don Andrea Mancinella. 195 pages. Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, après lectures de la revue du Courrier de Rome, a fait des recherches et études personnelles pour mieux comprendre la crise que l'Église traversait. Ayant constaté la désinformation générale du clergé il publia la synthèse de son étude dont ce livre est la traduction.

- **Guerre en Yougoslavie et Europe chrétienne** (4 €). 57 pages. Une étude qui tente de démontrer que la situation dans les Balkans ne serait rien d'autre qu'une nouvelle étape sur le chemin de la République universelle, celle des Hauts Initiés.

- **Catéchisme de saint Pie X** (20 €).

- **Catéchisme de la Doctrine Chrétienne**. L'enseignement du catéchisme a été l'une des préoccupations majeures de saint Pie-X. Le 18 octobre 1912, il publie le catéchisme de la Doctrine chrétienne ainsi que les premiers éléments de la Doctrine chrétienne pour satisfaire à la demande d'un Catechisme bref et susceptible d'être appris par cœur.

Ce catéchisme est présenté sous forme d'un coffret comprenant :

- Les 5 leçons de Doctrine chrétienne (avec possibilité de vente à l'unité) (14 €).

(1^{er} et 2^e degrés CP et CE1, 6-7 ans, 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments, (3 € chaque) ; 3^e, 4^e et 5^e degrés, CE2-CM2, 8-10 ans, 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église, les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie, (4 € chaque).

- Premiers éléments de Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné), 8€

(Dès 6 ans, 112 pages; Composé de 180 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première communion et à la confirmation. La traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse)

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné avec tranche fil), (12€).

(À partir de 11 ans, 256 pages. Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces réflexions chrétiennes. Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Ce catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents.)

- **Le concile Vatican II, un débat à ouvrir** (15 €). Mgr Brunero Gherardini, 1 volume, 264 pages (**Disponible au courrier de rome**). Dans ce livre Mgr Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Mgr Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995.

LES CONGRÈS THÉOLOGIQUES DU COURRIER DE ROME

1. **Principes catholiques pour rester fidèle à l'Église en ces temps extraordinaires de crise** (12 €). 8 et 10 décembre 1994, 165 pages.

2. **Église et Contre-Église au concile Vatican II** (28 €). 2 et 5 janvier 1996, 482 pages.

3. **La tentation de l'œcuménisme** (23 €). 21 et 24 avril 1998, 518 pages.

4. **Bilan et perspectives pour une vraie restauration de l'Église** (23 €). 3, 4, 5 août 2000, 347 pages.

5. **La messe en question** (25 €). 12, 13, 14 avril 2002, 505 pages.

6. **Penser Vatican II quarante ans après** (25 €). 2, 3, 4 janvier 2004, 478 pages.

7. **Les crises dans l'Église, les causes, effets et remèdes** (20 €). 5, 6, 7 janvier 2007, 385 pages

8. **L'Église d'aujourd'hui : continuité ou rupture ?** (20 €). 2, 3, 4 janvier 2009, 318 pages.

9. **Vatican II : Un débat à ouvrir** (20 €). 8, 9 et 10 janvier 2010, 294 pages.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,
- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
- C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,
- normal : 24 €,
- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082
BIC : PSST FR PPP AR



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 341 (531)

Mensuel - Nouvelle Série

Février 2011

Le numéro 3€

BÉATIFICATION ET CANONISATION DEPUIS VATICAN II

« Que les esprits des mortels méprisent les réalités visibles, pour ne plus désirer que les biens invisibles, voilà certes le plus grand des miracles et l'œuvre manifeste de l'inspiration de Dieu »¹. La vertu héroïque des saints est donc l'indice le plus éloquent de la divinité de l'Église. Et pour l'ordinaire, cet indice est lui-même authentifié, il reçoit le sceau de l'Église qui se porte garante de sa propre sainteté : c'est la canonisation, acte solennel par lequel le souverain pontife jugeant en dernier ressort et portant une sentence définitive déclare la vertu héroïque d'un membre de l'Église. La canonisation rentre dans la catégorie des faits disciplinaires, où les théologiens classent les différentes lois promulguées pour le bien de toute l'Église et qui correspondent à l'objet second du magistère infaillible. En font partie la loi liturgique universelle qui prescrit la manière de rendre à Dieu le culte qui lui est dû ; la canonisation, qui est la loi par laquelle l'Église prescrit la vénération d'un fidèle défunt ayant exercé de son vivant la sainteté parfaite ; l'approbation solennelle des ordres religieux, qui est la loi par laquelle l'Église prescrit le respect et l'estime pour une règle de vie qui est un moyen de sanctification assuré. L'infaillibilité de ces lois s'explique parce que l'Église donne avec elles à tous les fidèles l'expression des moyens requis à la conservation du dépôt de la foi². Ces lois ne sont donc pas l'expression d'un pouvoir purement législatif ; elles correspondent formellement à l'exercice d'un pouvoir magistériel, parce que, dans leur racine, elles mettent la révélation en jeu³. En éta-

blissant de manière infaillible certains faits, qui sont en dehors du domaine des vérités révélées, l'Église suppose la profession d'un principe formellement révélé, qu'il s'agit de défendre, à travers ses applications concrètes.

Sur ce point comme sur tant d'autres, l'aggiornamento conciliaire devait laisser des traces. Les réformes issues du concile Vatican II ont touché à tous les domaines. On a imposé aux fidèles catholiques et on leur impose encore non seulement un nouveau magistère et une nouvelle théologie, mais aussi une nouvelle liturgie, une nouvelle messe, de nouveaux rites sacramentaux, de nouveaux saints, de nouvelles canonisations et enfin de nouvelles communautés, de nouveaux « ordres », des mouvements dont on peut se demander en quoi ils seraient religieux. Tout cela ne va pas sans poser de réels problèmes, le plus épineux étant bien sûr celui de l'infaillibilité de ces nouvelles lois. Or, cette question de l'infaillibilité dépend elle-même d'une autre qui est celle de la validité de cette législation. En effet, ces lois sont infaillibles en tant que lois, de la même manière qu'un enseignement magistériel est (à certaines conditions) infaillible en tant qu'il est précisément acte de magistère. L'infaillibilité est une propriété qui suppose la définition essentielle de l'acte auquel elle correspond. Si on change cette définition, on change aussi par le fait même la propriété qui en découle. Si l'acte devient douteux, son infaillibilité le devient elle aussi. C'est pourquoi, si on veut résoudre la difficulté que posent ces nouveautés postconciliaires, il n'y a que deux solutions possibles. Dans une première solution, on constate que ces nouvelles lois issues de Vatican II sont des lois légitimes aux conditions voulues et alors on doit dire qu'elles sont infaillibles. Dans une deuxième solution, on constate que ces nouvelles initiatives issues de Vatican II sont le plus souvent douteuses et ne présentent plus les garanties suffisantes pour que l'on puisse reconnaître en elles des lois légitimes, au sens traditionnel du terme et cela autorise à douter de leur infaillibilité. Mais, en tout état de cause, on ne peut pas donner une

solution en admettant que ces nouvelles initiatives postconciliaires sont des lois légitimes aux conditions voulues et en niant qu'elles soient infaillibles. Car cette infaillibilité, bien qu'encore non définie solennellement, est un acquis de toute la théologie séculaire et de l'enseignement du magistère ordinaire : on peut dire qu'elle est prochainement définissable et qu'il serait téméraire de la nier. À la suite de Mgr Lefebvre, nous défendons la deuxième solution. Nous disons que la nouvelle législation postconciliaire (nouvelle messe et nouvelle liturgie, nouvelles canonisations, nouveau droit canonique) n'est pas infaillible et qu'elle n'oblige pas, parce que nous avons des raisons sérieuses de douter de sa nature même de loi. Dans cette argumentation, tout va dépendre de la légitimité des nouvelles canonisations et des nouvelles béatifications.

Dans une première partie, nous rappellerons les principes traditionnels concernant la nature et l'infaillibilité des canonisations, au regard de la béatification. Dans une deuxième partie, nous examinerons les difficultés posées par les initiatives postconciliaires.

PREMIÈRE PARTIE : LES PRINCIPES TRADITIONNELS

Pour procéder avec ordre, nous commencerons dans cette première partie par définir la béatification et la canonisation (§ 1) avant de montrer que la canonisation est infaillible en tant que telle et abstraction faite de la circonstance survenue avec l'aggiornamento de Vatican II (§ 2).

1) Quelques définitions :

a) La béatification

La béatification est un acte par lequel le souverain pontife accorde la permission de rendre un culte public au béatifié, dans certaines parties de l'Église jusqu'à ce que le bienheureux soit canonisé. Cet acte n'est donc pas un précepte ; c'est un acte temporaire et non pas définitif ; il est réformable. La béatification se réduit à permettre le culte. L'acte d'une béatification n'énonce pas directement ni la glorification ni les ver-

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra gentes*, livre I, chapitre VI.

2. CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II - Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 578-582, p. 189-193.

3. Le pouvoir de magistère n'est pas seulement le pouvoir d'énoncer le vrai purement spéculatif ; il a aussi pour objet la vérité pratique. Ce qui conduit bon nombre d'auteurs à regarder le pouvoir de juridiction comme un tout potentiel, dont les parties analogues seraient le magistère et le gouvernement. Sur l'état de cette question, cf TIMOTHÉE ZAPELENA, SJ, *De Ecclesia Christi*, pars altera, thèse XVI, p. 120 et sq.

tus héroïques du serviteur de Dieu béatifié ⁴.

b) La canonisation

La canonisation est l'acte par lequel le vicaire du Christ jugeant en dernier ressort et portant une sentence définitive inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu précédemment béatifié. L'objet de la canonisation est triple, car cet acte ne concerne pas seulement le culte. Le pape déclare premièrement que le fidèle défunt est dans la gloire du ciel; deuxièmement il déclare que le fidèle défunt a mérité de parvenir à cette gloire en exerçant des vertus héroïques qui ont valeur d'exemple pour toute l'Église; troisièmement, pour mieux donner en exemple ces vertus et remercier Dieu de les avoir rendues possibles, il prescrit qu'un culte public soit rendu au fidèle défunt. Sur ces trois points: la canonisation est un précepte; elle oblige toute l'Église; elle constitue un acte définitif et irréformable. Le catalogue des saints n'est pas le Martyrologe; et d'ailleurs l'expression « inscrire au catalogue des saints » ne fait pas référence à un document matériel, mais elle évoque seulement l'intention de l'Église qui, par l'acte de la canonisation, compte désormais au nombre de ses saints le nouveau canonisé et commande à tous les fidèles de le vénérer comme tel. L'acte de la canonisation déclare de manière définitive la sainteté du canonisé ainsi que sa glorification et par conséquent il en prescrit le culte à toute l'Église; autre chose est de prescrire à l'Église universelle la célébration de la messe et la récitation de l'office en l'honneur de ce saint: c'est une détermination qui exige un acte supplémentaire, spécifique et distinct de la canonisation. L'inscription d'un personnage dans le Martyrologe ne signifie pas la canonisation infaillible de celui-ci. Le Martyrologe est la liste qui renferme non seulement tous les saints canonisés, mais encore les serviteurs de Dieu qui ont pu être béatifiés, soit par le Souverain Pontife, soit par les évêques avant le XII^e siècle, date à laquelle le pape se réserve le privilège de procéder aux béatifications et aux canonisations. Les titres de « sanctus » ou de « beatus » n'ont pas dans le Martyrologe la signification précise qui permettrait de faire le départ entre saint canonisé et bienheureux.

c) Ressemblances et différences

La béatification et la canonisation ont toutes les deux pour objet de rendre possible le culte vis-à-vis d'un fidèle défunt, ce qui suppose que ce fidèle a exercé de son vivant des vertus exemplaires et obtenu la gloire. La différence est que la béatification ne fait que rendre ce culte possible (c'est une permission) et ne fait que supposer la gloire et les vertus exemplaires; tandis que la canonisation rend ce culte obligatoire (c'est un précepte) et impose aux fidèles de croire explicitement à la réalité de la gloire et des vertus héroïques du saint. Dans tout cela, l'essentiel est la vertu exemplaire (ou

héroïque) du fidèle défunt et c'est elle que l'on cherche à vérifier dans les deux procès, celui de la béatification comme celui de la canonisation. En effet, le culte suppose cette vertu comme l'effet suppose sa cause. Les miracles ne sont eux-mêmes pris en compte que comme des signes qui attestent la vertu héroïque. Sans vertu héroïque, pas de sainteté et pas de vénération.

d) Conséquences

Il y a une différence entre un saint et un saint canonisé. La canonisation ne cause pas mais indique la sainteté d'une personne. Et elle l'indique comme un exemple. Cela explique pourquoi on ne canonise ni tout le monde ni beaucoup de monde. L'exemple, pour être parlant, doit être unique ou rare. Multiplier les saints revient à amoindrir leur exemplarité ⁵: quand bien même les saints seraient nombreux, un petit nombre d'entre eux et non la plupart doivent être élevés sur les autels. D'autre part, l'Église donne toujours les exemples dont les fidèles ont besoin, dans le contexte d'une époque. En ce sens, la canonisation est un acte politique, dans le meilleur sens du terme: non pas un acte de démagogie partisane, mais un acte qui procure le bien commun de toute l'Église, un acte de portée sociale, un acte qui tient compte des circonstances. Sainte Jeanne d'Arc a été canonisée en 1920, plus de 500 ans après sa mort; sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus l'a été en 1925, moins de 30 ans après sa mort. Les deux exemples furent utiles à l'Église, mais le premier aurait été difficilement compris plus tôt, ou trop tôt, avant que le recul du temps n'ait estompé le contexte et les séquelles d'une lutte séculaire... Il y a une autre différence à noter, entre le salut et la sainteté. Une personne morte en odeur de sainteté est sauvée. Mais on peut se sauver sans avoir vécu comme un saint. Aux yeux des fidèles, la canonisation a pour but premier et pour effet immédiat de signaler (pour la donner en exemple) la sainteté de vie. Même si elles ont pu se sauver et aller au ciel, on ne va pas canoniser des personnes qui n'ont pas donné l'exemple de la sainteté durant leur vie.

2) L'infailibilité

Cette question est double. D'abord, est-ce que le jugement du souverain pontife est infaillible lorsqu'il canonise un saint (§ 2.1)? Ensuite, est ce qu'il est de foi que ce jugement est infaillible, de sorte que le nier équivaldrait à énoncer une hérésie (§ 2.2)? On pourrait déjà répondre à chacune de ces deux questions, en s'appuyant sur les propos tenus par le pape Sixte V (1585-1590) lors

5. « Jean-Paul II a fait plus de canonisations que n'en ont faites tous les papes de ce siècle. Mais de cette manière, on ne garde plus la dignité de la canonisation. Si les canonisations sont nombreuses, elles ne peuvent pas être, nous ne disons pas valides, mais prises en considération ni faire l'objet de vénération de la part de l'Église universelle. Si les canonisations se multiplient, leur valeur diminue » (ROMANO AMERIO, *Stat veritas. Suite à Iota unum*. Glose 39 sur le § 37 de la lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*, p. 117).

du dernier consistoire qui précéda la canonisation de saint Didace en 1588: « Le pape démontra en s'appuyant sur les saintes Écritures, sur des arguments de raison empruntés à la théologie et sur toute sorte de preuves que le Pontife romain, véritable successeur de saint Pierre et prince des apôtres pour lequel le Christ a prié en demandant que sa foi ne défailût pas, ce Pontife qui est le véritable chef de l'Église, fondement et colonne de la vérité que dirige et conduit le Saint-Esprit, ne peut pas se tromper ni être induit en erreur lorsqu'il canonise les saints. Et il affirma que cette vérité doit non seulement être crue comme une pieuse croyance, mais faire l'objet d'un acte de foi très certain et nécessaire; et pour établir ce point il produisit tous les arguments de poids et d'autorité divine. Ajoutant aussi, chose très manifeste, que les lois de l'Église et du pape son certaines et assurées dès qu'elles concernent la discipline de la foi et des mœurs et reposent sur des principes certains et des fondements solides » ⁶. Néanmoins, ces paroles du pape émanent de lui comme d'un docteur privé. C'est pourquoi on doit examiner cette double question plus en détail et prendre en considération les hypothèses des différents théologiens.

2.1) La canonisation est infaillible

L'infailibilité des canonisations est aujourd'hui la doctrine commune et certaine du plus grand nombre des théologiens ⁷. Et tous les manuels d'après Vatican I (et d'avant Vatican II), depuis Billot jusqu'à Salaverri, l'enseignent comme une thèse commune en théologie ⁸.

Le principal représentant des adversaires de l'infailibilité des canonisations est Cajetan (1469-1534) dans son *Traité des indulgences*, au chapitre VIII. Selon lui, l'infailibilité d'une canonisation n'est ni nécessaire ni possible ⁹. Cette opinion était déjà défendue avant Cajetan par Agostino Trionfo ou Augustin d'Ancône (1243-1328), dans sa *Somme sur le pouvoir de l'Église*. Son raisonnement fondamental est identique à celui de Cajetan. Il consiste à dire que, faute de pouvoir juger directement le for interne des consciences, l'Église ne peut discerner infailliblement la sainteté d'une personne. Depuis Vatican II, certains théologiens conciliaires ont repris cette position anti-infaillibiliste. Certains d'entre eux ont allégué les difficultés d'ordre historique

6. Cité par BENOÎT XIV, *De la béatification des serviteurs de Dieu et de la canonisation des saints*, livre I, chapitre 43, n° 2.

7. CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II - Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 601, p. 208-209; ARNALDO XAVIER DA SILVEIRA, « Appendice: Lois et infailibilité » dans: *La nouvelle messe de Paul VI: qu'en penser?*, DPF, 1975, p. 164.

8. SALAVERRI dans son *De Ecclesia*, thèse 17, § 726 affirme que c'est une vérité au moins théologiquement certaine sinon implicitement définie.

9. CAJETAN, « Traité 15 sur les indulgences », chapitre VIII dans *Opuscula omnia*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1995, p. 96.

4. CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II - Sa constitution intime*, n° 600, note 152, p. 206.

pour mettre en doute l'infailibilité des canonisations¹⁰. L'opinion défendue par Augustin d'Ancône et Cajetan a été récemment reprise par le père Daniel Ols, op. professeur à l'Université pontificale de l'Angelicum et relateur de la Congrégation pour la cause des saints, dans une étude sur *Les fondements théologiques du culte des saints*¹¹. Enfin, Mgr Bruno Gherardini, dans un article paru dans la revue *Divinitas*¹², dresse un bilan de la controverse sur le sujet. Cette étude renouvelle la problématique dans la mesure où elle tient compte des réactions diverses suscitées par les canonisations récentes de Jean-Paul II¹³. La fin de l'article¹⁴ présente une série d'objections qui iraient à l'encontre de l'infailibilité.

À la suite de saint Thomas¹⁵, la plus grande partie des canonistes¹⁶ et des théologiens¹⁷ défendent la thèse de l'infailibilité des canonisations. Remarquons que la question posée est très précise : saint Thomas ne se demande pas si le pape est infailible lors-

qu'il canonise un saint. Sa problématique est de savoir si tous les saints qui sont canonisés par l'Église sont dans la gloire ou si certains d'entre eux pourraient se trouver en enfer. Cette manière de poser la question oriente déjà toute la réponse. Pour saint Thomas, la canonisation réclame l'infailibilité non pas d'abord en tant que loi disciplinaire mais d'abord en tant que profession d'une vérité qui est virtuellement révélée. Cela n'exclut pas les deux autres aspects : l'exemple de la vie du saint et le culte prescrit. Mais il y a un ordre entre les trois jugements que le pape énonce lorsqu'il canonise un saint. Le premier jugement porte sur un fait théorique et énonce qu'une personne défunte a persévéré jusqu'au bout dans la pratique héroïque de la vertu surnaturelle et se trouve à présent glorifiée dans la béatitude éternelle. Le deuxième jugement donne à toute l'Église comme exemple à imiter les vertus héroïques mises en pratique de son vivant par la personne canonisée. Le troisième jugement est un précepte qui impose le culte public de ce saint à toute l'Église. La canonisation donne en exemple les vertus héroïques du saint et rend son culte obligatoire. Mais elle suppose d'abord le fait de la glorification de ce saint. Benoît XIV, qui cite et fait siennes ces réflexions de saint Thomas, considère que le jugement de la canonisation repose en dernière analyse sur l'énoncé d'une vérité spéculative, déduite de la révélation¹⁸.

Reste à prouver que ce triple jugement est infailible. Pour ce faire, nous ne disposons pas d'argument d'autorité magistériel, car l'infailibilité des canonisations n'est pas définie comme un dogme. Saint Thomas se contente de donner ce qui serait l'équivalent d'un argument d'autorité : une réduction à l'absurde. C'est si on veut l'autorité des premiers principes de la raison et de la logique. Il y a deux réductions : si on nie l'infailibilité de la canonisation on encourt un double préjudice invraisemblable d'une part dans l'ordre pratique et d'autre part dans l'ordre spéculatif. Première réduction à l'absurde sur le plan pratique : si la canonisation n'était pas infailible, il serait possible que les fidèles vénérassent comme un saint un pécheur ; ceux qui l'auraient connu de son vivant seraient portés à croire sur l'autorité de l'Église que son état de pécheur n'était pas en réalité ce qu'il était ; or cela reviendrait à confondre dans l'esprit des fidèles la vertu et le vice et ce serait une erreur préjudiciable pour l'Église. Deuxième réduction à l'absurde sur le plan théorique : saint Augustin dit que s'il y a une erreur dans l'enseignement de la révélation divine, qui est consignée dans les Écritures, la foi est privée de son fondement ; or, de même que notre foi s'appuie sur l'enseignement des Écritures, elle s'appuie aussi sur les enseignements de l'Église universelle ; donc,

s'il se trouve une erreur dans les enseignements de l'Église universelle, notre foi est pareillement privée de son fondement ; or Dieu ne peut pas priver la foi de son fondement ; donc de même que l'enseignement des Écritures les enseignements de l'Église universelle, dont la canonisation, doivent être infailibles. Dominique Bannez complète cette argumentation en précisant que si l'on affirme la possibilité d'erreur dans la canonisation des saints, on scandalise l'Église militante dans ses mœurs, on rend suspecte sa profession de foi, et on fait injure à l'Église triomphante du ciel.

Pour corroborer ces arguments défensifs, saint Thomas utilise ensuite un argument de raison théologique. Le jugement de la canonisation est un jugement du pape dans une matière qui implique une certaine profession de foi, puisque vénérer un saint et imiter ses vertus c'est dire implicitement qu'on le croit parvenu à la gloire du ciel. Or, dans ces matières qui touchent à la profession de foi, le jugement du pape est infailible car Dieu l'a promis. Le jugement de la canonisation est donc infailible. C'est ici que l'on peut recourir aux éclaircissements que donne Jean de Saint-Thomas, afin de comprendre pourquoi l'assistance divine est ici requise à un titre particulier. Le jugement de la canonisation peut s'entendre comme une conclusion qui résulte de deux prémisses. La première est une conditionnelle formellement révélée : quiconque persévère jusqu'au bout dans la pratique héroïque des vertus surnaturelles obtient la récompense éternelle dans la gloire. La seconde est un fait probable, attesté par des témoignages humains : tel fidèle a persévéré jusqu'au bout dans la pratique héroïque des vertus surnaturelles. La conclusion qui découle de ces deux prémisses est donc obtenue moyennant des témoignages, et c'est pourquoi elle ne découle pas d'une véritable démonstration scientifique, absolument contraignante. Le jugement de la canonisation fait intervenir un raisonnement que les anciens logiciens auraient considéré comme probable. On y retrouve ce qui doit normalement se vérifier en tout raisonnement théologique, puisque la proposition énoncée en conclusion se rattache ici, quoiqu'indirectement, à une vérité de foi¹⁹. Ce lien n'est qu'indirect car, entre la vérité formellement révélée et la conclu-

10. Par exemple, le bénédictin DE VOOGHT invoque le cas célèbre de saint Jean Nepomucène [dont l'existence historique serait fort incertaine] pour conclure ainsi : « Je crois que nous pouvons bien tirer de l'aventure de Jean de Pomuk la conclusion que le pape n'est pas infailible dans la canonisation des saints » (« Les dimensions réelles de l'infailibilité papale » dans *L'Infailibilité : son aspect philosophique et théologique – Actes du colloque du Centre international d'études humanistes et de l'Institut d'études philosophiques*, Rome, 5-12 février 1970, p. 145-149).

11. DANIELE OLS, op., « Fondamenti teologici del culto dei Santi » in *Aa. Vv. dello Studium Congregationis de causis sanctorum*, pars theologica, Roma, 2002, p. 1-54. Admettant par hypothèse une erreur de la part de l'Église qui aurait canonisé un saint inexistant ou même (par absurde) un damné, le père Ols affirme que cela ne présenterait pas d'inconvénient pour la foi. Puisque l'infailibilité est nécessaire seulement si l'erreur entraîne un dommage pour la foi, les canonisations ne la réclameraient pas. En effet, il y a un inconvénient pour la foi si l'erreur de l'Église dans une canonisation conduit les fidèles professer en pratique l'hérésie ou l'immoralité ; or cette condition n'a pas lieu puisque la pratique des fidèles qui découle de la canonisation fait abstraction de l'existence et de la glorification réelles du saint canonisé : en cas d'erreur, la persuasion personnelle des fidèles suffirait à fonder leur dévotion.

12. MONS. PROF. BRUNERO GHERARDINI, « Canonizzazione ed infallibilità » dans *Divinitas* numéro du 2^e semestre 2003, p. 196-221.

13. Ces positions plus ou moins récentes sont présentées au § 6 de l'article cité, p. 211-214.

14. Au § 7, p. 214-221.

15. Dans son *Quodlibet* 9, article 16.

16. Cités par BENOÎT XIV, BENOÎT XIV, *De la béatification des serviteurs de Dieu et de la canonisation des saints*, livre I, chapitre 43, n° 5. CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II - Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 601, note 157, p. 208-209.

17. Citons surtout : DOMINIQUE BANNEZ (Sur 2a2æ, q 1, art 10, dubium 7, 2^e conclusion) ; JEAN DE SAINT-THOMAS (Sur 2a2æ, q 1, disputatio 9, article 2), MELCHIOR CANO (*De locis theologicis*, livre V, chapitre V, question 5, article 3, 3^e conclusion, § 44).

18. BENOÎT XIV, *De la béatification des serviteurs de Dieu et de la canonisation des saints*, livre I, chapitre 43, n° 12. CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II - Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 600, p. 207.

19. JEAN DE SAINT-THOMAS, *ibidem*, n° 11 : « quasi reductive pertinet ad fidem ». CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II - Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 601, p. 208-209 : « Certains ont pensé que saint Thomas n'était pas certain de cette infailibilité de l'Église dans les canonisations des saints, étant donné qu'il dit dans la question quodlibétale n° 9, question 5, article 16 : "On doit croire pieusement que le jugement de l'Église est infailible dans ces matières." Premièrement, nous répondons que, même si saint Thomas était resté indécis sur ce point, notre conclusion ne perdrait rien de sa certitude. En effet, ce ne serait pas une chose inouïe dans l'Église, et on l'a même souvent observé, qu'une doctrine regardée d'abord comme probable ou plus probable fût devenue absolument certaine par la suite, une fois que la

sion, intervient la médiation d'une vérité dont la certitude n'est plus celle de la foi. Mais pour être seulement indirect, le lien existe et la conclusion s'enracine malgré tout dans une profession de foi formelle et explicite. La différence qui conduit à dire que ce raisonnement est seulement probable est que, pour établir une conclusion théologique, on passe par une proposition rationnelle évidente et certaine; tandis que pour établir le jugement de la canonisation on passe par des témoignages. Voilà pourquoi l'assistance divine est nécessaire, précisément au niveau du discernement de ces témoignages: l'infailibilité ne saurait accompagner une démarche où l'on fait appel à la contingence et dont la certitude demeure seulement probable.

On pourrait objecter que si on considère la canonisation comme infailible, on la met sur le même plan que les définitions solennelles *ex cathedra*, ce qui semble inconcevable. Benoît XIV répond avec toute la tradition théologique la plus assurée²⁰ qu'une telle assimilation est au contraire dans l'ordre des choses. Certes, on ne peut pas réduire de façon univoque la canonisation à la définition dogmatique infailible; mais on peut néanmoins considérer que l'acte du magistère solennel infailible se réalise de façons analogiquement diverses. Un acte du pape qui a pour fin de conserver le bien commun de toute l'Église est un acte de définition infailible. Or, le pape conserve le bien commun de toute l'Église non seulement lorsqu'il agit strictement comme Docteur suprême, pour enseigner mais encore lorsqu'il agit plus largement comme Pasteur suprême, pour gouverner. L'enseignement du docteur n'épuise pas toute l'activité du pasteur. Et il revient au pasteur de faire des lois qui pourvoient au bien commun de toute l'Église: en tant que telles, ces lois n'expriment pas la vérité formellement révélée; mais dans la mesure où elles sont données pour le bien de l'unité de foi, ce sont des analogues de la définition infailible²¹. Ajoutons une raison supplémentaire pour

question a été clarifiée, et même avant que l'Église en fit une définition solennelle. Deuxièmement, nous répondons que le docteur angélique n'a jamais hésité sur ce point, car il dit non pas "on peut pieusement croire" mais "on doit pieusement croire", et réfute sans aucune équivoque tous les arguments invoqués à l'appui de la négative. Quant à l'argument invoqué en faveur de l'affirmative, s'il ne le réfute pas, c'est qu'il le considère comme concluant, ainsi que le veut l'usage. »

20. *Ibidem*, chapitre 44, n° 4.

21. Dans l'étude citée plus haut, le père Ols examine la formule classique utilisée pour la proclamation solennelle de la canonisation: « Decernimus » ou « Definimus ». En recourant à des expressions de ce genre, dit-il, et contrairement à ce qui a lieu dans le cadre des définitions dogmatiques, les papes ne disent jamais qu'ils proposent une vérité à croire ni qu'ils la proposent en obligeant à tel ou tel assentiment. Et notre auteur d'en conclure que la formule solennelle de la canonisation n'exprime rien d'infailible. Certes, la formule de canonisation exprime autre chose qu'une définition dogmatique et c'est

justifier cette analogie: nous avons en effet montré plus haut, en nous appuyant sur saint Thomas et ses commentateurs, que si la canonisation est par voie de conséquence un exemplaire et une loi, elle est aussi formellement et avant tout une profession médiante de foi. On pourrait déjà à ce titre l'assimiler à une définition. La canonisation pourrait se ramener à l'exercice du magistère solennel infailible et personnel du souverain pontife, au titre de son objet secondaire. Entre autres auteurs, le père Salaverri cite des exemples où l'on voit que les termes utilisés par les papes Pie XI et Pie XII expriment sans aucun doute possible leur volonté explicite d'exercer un acte solennel infailible²². Et Mgr Lefebvre disait souvent que le pape saint Pie V avait « canonisé le rite de la messe »: il voulait signifier ainsi l'infailibilité des lois liturgiques par analogie avec celle des canonisations; et il supposait donc cette dernière comme équivalant très probablement à un acte personnel du magistère solennel du pape.

2.2) La valeur doctrinale de cette infailibilité

Benoît XIV²³ montre que les théologiens ne sont pas unanimes quand il s'agit de se prononcer sur la valeur doctrinale de l'infailibilité des canonisations. Certains pensent que cette infailibilité n'est pas un dogme de foi définie: parmi eux, on remarque les dominicains Jean de Saint Thomas et Dominique Bannez, le jésuite François Suarez et les Carmes de Salamanque. D'autres pensent que cette conclusion équivaut à un dogme de foi. Remarquons que la question est double: la valeur doctrinale de l'infailibilité de la canonisation se décompose en deux aspects. Il y a la valeur de l'assentiment que réclame de notre part le fait théorique sur lequel porte le jugement de la canonisation: est-il de foi définie qu'un saint canonisé est indubitablement dans la gloire du ciel? Et il y a la valeur de

pourquoi son expression n'est qu'analogue à celle des définitions dogmatiques qui expriment les vérités formellement révélées. Mais cela ne prouve ni que seules ces dernières expriment un jugement infailible ni que seules ces dernières soient définitoires.

22. *De Ecclesia*, thèse 17, § 725-726. « Infalibilem Nos, uti catholicae Ecclesiae supremus Magister sententiam in hæc verba protulimus »; « Nos ex Cathedra divini Petri uti supremus universalis Christi Ecclesiae Magister infalibilem hisce verbis sententiam solemniter pronuntiavimus » (Pie XI); « Nos universalis catholicae Ecclesiae Magister ex Cathedra una super Petrum Domini voce fundata falli nesciam hanc sententiam solemniter hisce pronuntiavimus verbis »; « Nos in Cathedra sedentes, innerranti Petri magisterio fungentes solemniter pronuntiavimus » (Pie XII). Moyennant quoi Salaverri pense que l'infailibilité des canonisations est implicitement définie par Pie XI et Pie XII. Voir aussi . CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II — Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 601, p. 209.

23. BENOÎT XIV, *De la béatification des serviteurs de Dieu et de la canonisation des saints*, livre I, chapitre 45, n° 1-21.

l'infailibilité de l'acte de la canonisation: est-il de foi définie que le pape ne peut pas se tromper lorsqu'il procède à l'acte d'une canonisation? Les auteurs (Benoît XIV, Jean de Saint Thomas et Bannez) s'intéressent aux deux aspects, mais privilégient surtout le premier.

Est-il de foi définie qu'un saint canonisé est indubitablement dans la gloire du ciel? La thèse la plus commune en théologie est celle où l'on démontre que la glorification d'un saint canonisé peut être infailiblement définie non comme de foi, c'est-à-dire comme révélée formellement mais comme révélée virtuellement. Nier cette vérité n'entraîne pas la note d'hérésie parce que ce n'est pas une vérité formellement révélée et parce que sa négation ne porterait préjudice à la foi que de manière indirecte: si cette vérité virtuellement révélée fait l'objet d'une définition infailible dans le cadre de l'acte de la canonisation, elle sera définie non pas comme de foi divine et catholique mais comme *certaine* ou *de foi catholique*; la nier serait donc *erroné* ou *faux*; et d'après Jean de Saint Thomas ce serait aussi: scandaleux pour toute l'Église car on induirait les fidèles à pécher en leur donnant en exemple un damné; impie car cela irait à l'encontre du culte dû à Dieu; injurieux car cela irait à l'encontre de l'honneur dû au saint canonisé.

Est-il de foi définie que le pape ne peut pas se tromper quand il canonise un saint? Benoît XIV affirme que l'infailibilité de l'acte de la canonisation n'est pas encore définie comme de foi mais qu'elle pourrait l'être. En faveur de cette éventualité, on peut considérer que le concile de Trente enseigne dans ses décrets que l'on doit rendre un culte aux canonisés²⁴; que l'on doit vénérer leurs reliques²⁵. Et dans les bulles de canonisations les souverains pontifes prononcent l'anathème à l'encontre de ceux qui mettraient en doute leur déclaration. Jean de Saint Thomas pense que nier l'infailibilité de l'acte de la canonisation mérite la censure « sapiens hæresim et

24. *Concile de Trente, 25^e session*, décret du 3 décembre 1563 sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et sur les saintes images, DS 1821. « Ceux qui nient que l'on doit invoquer les saints qui jouissent dans le ciel d'un bonheur éternel; ou bien ceux qui affirment que ceux-ci ne prient pas pour les hommes ou que les invoquer pour qu'ils prient pour chacun de nous est de l'idolâtrie, ou que cela va à l'encontre de la Parole de Dieu et s'oppose à l'honneur de Jésus Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes; ou bien encore qu'il est stupide de supplier vocalement ou mentalement ceux qui règnent dans les cieux: tous ceux-là pensent d'une manière impie. » Benoît XIV dit que ce texte équivaut à une définition infailible.

25. *Ibidem*, DS 1822. « Aussi, ceux qui affirment qu'on ne doit ni honneur ni vénération aux reliques des saints, ou bien que c'est inutilement que les fidèles les honorent ainsi que les autres souvenirs sacrés, et qu'il est vain de visiter les lieux de leur martyre pour obtenir leur soutien, tous ceux-là doivent être totalement condamnés, comme l'Église les a déjà condamnés autrefois et les condamne encore aujourd'hui. »

proximum errori in fide ». Car cela reviendrait à mettre en cause le pouvoir ecclésiastique et le bon gouvernement de la société de l'Église, à nier l'infailibilité des lois universelles qui ont pour fin de sauvegarder la foi et les mœurs. Benoît XIV affirme que nier cette infailibilité équivaudrait sinon à la note d'hérésie du moins à celle de témérité; cette négation impliquerait aussi injure aux saints et scandale pour l'Église. Elle mériterait de la sorte les sanctions les plus graves ²⁶.

DEUXIÈME PARTIE : LES DIFFICULTÉS ISSUES DU CONCILE

De fait, la difficulté se pose jusqu'ici sans discussion possible avec une seule canonisation, celle de José-Marie Escrivá de Balaguer (1902-1975), béatifié le 17 mai 1992 et canonisé le 6 octobre 2002, par le pape Jean-Paul II. Il y a aussi deux béatifications étonnantes (celle de Jean XXIII et celle de Mère Teresa), mais comme la béatification n'est pas infailible, le problème n'avait pas jusqu'ici la même urgence. Il n'en va plus de même depuis l'annonce officielle de la prochaine béatification de Jean-Paul II, car celle-ci va légitimer, d'une manière particulièrement sensible, l'œuvre de ce pontife, qui fut la mise en œuvre du concile Vatican II, principalement sur les deux points cruciaux du principe de la liberté religieuse et de l'œcuménisme. D'autre part, s'il est vrai qu'une béatification est un acte transitoire, qui appelle la canonisation comme son aboutissement normal, nous pouvons craindre, à cause des enjeux, que le dossier Jean-Paul II ne s'arrête pas en si bon chemin. Ici comme ailleurs, les catholiques ont quand même de quoi justifier leur perplexité. Sans prétendre donner le fin mot de l'histoire (qui reste réservé à Dieu), l'on peut au moins soulever trois difficultés majeures, qui suffisent à rendre douteux le bien-fondé de ces béatifications et canonisations nouvelles. Les deux premières remettent en cause l'infailibilité et la sûreté de ces actes. La troisième remet en cause leur définition même.

1) Première difficulté : L'insuffisance de la procédure

L'infailibilité ne fait pas l'économie d'une certaine diligence humaine. L'assistance divine qui cause l'infailibilité

des définitions dogmatiques s'exerce à la façon d'une Providence. Celle-ci, loin d'exclure que le pape examine avec soin les sources de la révélation transmises par les apôtres, exige au contraire cet examen par sa nature même. Lors du concile Vatican I, le rapporteur chargé de défendre au nom du Saint-Siège le texte du chapitre IV de la future constitution *Pastor æternus*, définissant l'infailibilité personnelle du pape, insista sur ce point. « L'infailibilité du pontife romain est obtenue non pas par mode de révélation ni par mode d'inspiration mais par mode d'une assistance divine. C'est pourquoi le pape, en vertu de sa fonction, et à cause de l'importance du fait est tenu d'employer les moyens requis pour mettre suffisamment à jour la vérité et l'énoncer correctement; et ces moyens sont les suivants: réunion des évêques, des cardinaux, des théologiens et recours à leurs conseils. Ces moyens seront différents selon les matières traitées et nous devons bien croire que lorsque le Christ a promis à saint Pierre et à ses successeurs l'assistance divine, cette promesse renfermait aussi les moyens requis et nécessaires pour que le Pontife pût énoncer infailiblement son jugement » ²⁷.

Cela est encore plus vrai pour la canonisation: celle-ci suppose la vérification la plus sérieuse des témoignages humains qui attestent la vertu héroïque du futur saint, ainsi que l'examen du témoignage divin des miracles, au moins deux pour une béatification et deux autres encore pour une canonisation. La procédure suivie par l'Église jusqu'à Vatican II était l'expression de cette rigueur extrême. Le procès de la canonisation supposait lui-même un double procès accompli lors de la béatification, l'un qui se déroulait devant le tribunal de l'Ordinaire, agissant en son nom propre; l'autre qui relevait exclusivement du Saint-Siège. Le procès de canonisation comportait l'examen du bref de béatification, suivi de l'examen des deux nouveaux miracles. La procédure se terminait lorsque le Souverain Pontife signait le décret; mais avant de donner cette signature, il tenait trois consistoires successifs.

Par la constitution apostolique *Regimini Ecclesiæ universæ* du 15 août 1967 et le motu proprio *Sanctitatis clarior* du 17 mars 1969 le pape Paul VI a modifié cette procédure: l'innovation essentielle est le remplacement du double procès de l'Ordinaire et du Saint-Siège par un unique procès qui est désormais mené par l'évêque en vertu de sa propre autorité, et avec le renfort d'une délégation du Saint-Siège. La deuxième réforme a lieu à la suite de la promulgation du Nouveau Code de 1983, avec la Constitution

apostolique *Divinus perfectionis magister* de Jean-Paul II le 25 janvier 1983. Cette loi particulière à laquelle renvoie désormais le Code abroge toute disposition antérieure. Elle est complétée par un décret du 7 février 1983. D'après ces nouvelles normes, l'essentiel du procès est confié aux soins de l'évêque Ordinaire: celui-ci enquête sur la vie du saint, ses écrits, ses vertus et ses miracles et constitue un dossier transmis au Saint-Siège. La Sacrée Congrégation examine ce dossier et se prononce avant de soumettre le tout au jugement du pape. Ne sont plus requis qu'un seul miracle pour la béatification et à nouveau un seul pour la canonisation.

L'accès aux dossiers des procès de béatification et de canonisation n'est pas aisé, ce qui ne nous donne guère la possibilité de vérifier le sérieux avec lequel cette nouvelle procédure est mise en application. Mais il est indéniable que, prise en elle-même, elle n'est déjà plus aussi rigoureuse que l'ancienne. Elle réalise d'autant moins les garanties requises de la part des hommes d'Église pour que l'assistance divine assure l'infailibilité de la canonisation, et à plus forte raison l'absence d'erreur de fait dans la béatification. Par ailleurs, le pape Jean-Paul II a décidé de faire une entorse à cette procédure actuelle, (laquelle stipule que le commencement d'un procès en béatification ne peut se faire cinq ans avant la mort du serviteur de Dieu) en autorisant l'introduction de la cause de Mère Teresa à peine trois ans après son décès. Benoît XVI agit de même pour la béatification de son prédécesseur. Le doute n'en devient que plus légitime, quand on sait le bien-fondé de la lenteur proverbiale de l'Église en ces matières.

2) Deuxième difficulté : Le collégialisme

Si l'on examine attentivement ces nouvelles normes, on s'aperçoit que la législation revient à ce qu'elle était avant le XII^e siècle: le pape laisse aux évêques le soin de juger immédiatement de la cause des saints et se réserve seulement le pouvoir de confirmer le jugement des Ordinaires. Comme l'explique Jean-Paul II, cette régression est une conséquence du principe de la collégialité: « Nous pensons qu'à la lumière de la doctrine de la collégialité enseignée par Vatican II il convient beaucoup que les évêques soient associés plus étroitement au Saint-Siège quand il s'agit d'examiner la cause des saints » ²⁸. Or, cette législation du XII^e siècle confondait la béatification et la

26. BENOÎT XIV, *De la béatification des serviteurs de Dieu et de la canonisation des saints*, livre I, chapitre 43, n° 28. « Toute personne qui oserait affirmer que le pontife s'est trompé pour cette canonisation ou toute autre, et qu'un saint quelconque canonisé par lui ne devrait pas être honoré d'une louange appropriée serait accusée par nous d'être sinon hérétique du moins téméraire; d'être scandaleuse pour toute l'Église; injurieuse pour les saints; de favoriser les hérétiques qui nient l'autorité de l'Église pour la canonisation des saints; d'avoir une odeur d'hérésie car elle ouvrirait aux fidèles le chemin pour ridiculiser les fidèles; de défendre une proposition erronée et d'être sujet aux plus graves sanctions ».

27. Discours tenu au nom de la Députation de la foi par S. E. MGR GASSER, évêque de Brixen, lors de la 84^e assemblée générale du 11 juillet 1870, en réponse au 53^e amendement sur le quatrième chapitre de la constitution *De Ecclesia* dans Mansi, t. 52, col. 1213. Voir aussi CARDINAL LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II — Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 991, p. 486.

28. Constitution apostolique *Divinus perfectionis magister*, AAS, 1983, p. 351. « Putamus etiam prælucente doctrina de collegialitate a concilio Vaticano II proposita valde convenire ut ipsi episcopi magis Apostolicæ Sedi socientur in causis sanctorum tractandis ». Ce texte de Jean-Paul II est cité par Benoît XVI dans son « Message aux membres de l'Assemblée plénière de la Congrégation pour les causes des saints », en date du 24 avril 2006 et publié dans l'édition en langue française de *l'Osservatore romano* du 16 mai 2006, page 6.

canonisation comme deux actes de portée non-infaillible²⁹. Voilà qui nous empêche d'assimiler purement et simplement les canonisations issues de cette réforme à des actes traditionnels d'un magistère extraordinaire du Souverain Pontife; ces actes sont ceux où le pape se contente d'authentifier l'acte d'un évêque ordinaire résidentiel. Nous disposons ici d'un premier motif qui nous autorise à douter sérieusement que les conditions requises à l'exercice de l'infaillibilité des canonisations sont bien remplies.

Le Motu proprio *Ad tuendam fidem* du 29 juin 1998 renforce ce doute. Ce texte normatif a pour but d'introduire en les expliquant de nouveaux paragraphes dans le Code de 1983, addition rendue nécessaire par la nouvelle Profession de foi de 1989. Dans un premier temps, l'infaillibilité des canonisations est posée en principe. La Profession de foi de 1989 distingue en effet trois domaines de vérités qui font l'objet de l'enseignement du magistère: des vérités formellement révélées et infailliblement définies; des vérités authentiquement enseignées; des vérités proposées de façon définitive et infailliblement, parce qu'elles sont en lien de connexion logique ou de nécessité historique avec la révélation formelle. Dans l'Instruction *Donum veritatis* de 1990, qui est le commentaire authentique de cette Profession de foi, le cardinal Ratzinger donne comme exemples de ce troisième domaine: l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes; l'illicéité de l'euthanasie; la canonisation des saints. Le Motu proprio de 1998 confère une autorité plus grande à ces deux textes: le pape les enseigne en les reprenant à son propre compte et les introduit dans le Droit canonique. Mais dans un deuxième temps, le texte de *Ad tuendam fidem* établit des distinctions, qui diminuent la portée de l'infaillibilité des canonisations, puisqu'il ressort que cette infaillibilité ne s'entend plus clairement selon le sens traditionnel. C'est du moins ce qui apparaît à la lecture du document rédigé par le cardinal Ratzinger pour servir de commentaire officiel à ce Motu proprio de 1998³⁰. Ce commentaire précise de quelle manière le pape peut désormais exercer son magistère infaillible. Jusqu'ici, nous avions l'acte personnellement infaillible et définitoire de la *locutio ex cathedra* ainsi que les décrets du concile œcuménique. Désormais nous aurons aussi un acte qui ne sera ni personnellement infaillible ni définitoire par lui-même mais qui restera un acte du magistère ordinaire du pape: cet acte aura pour objet de discerner une doctrine comme enseignée infailliblement par le Magistère ordinaire universel du Collège épiscopal. Par conséquent, le pape

exerce sous ce troisième mode un acte de magistère qui est infaillible en raison de l'infaillibilité du Collège épiscopal; et cet acte ne sera pas définitoire par lui-même, car il se bornera à indiquer ce qu'enseigne le Collège épiscopal³¹. Dans ce cas, le pape agit comme l'interprète du magistère collégial³². Or, si l'on observe les nouvelles normes promulguées en 1983 par la Constitution apostolique *Divinus perfectionis magister* de Jean-Paul II, il est clair que dans le cas précis des canonisations le pape va – pour les besoins de la collégialité – exercer son magistère selon ce troisième mode. Si l'on tient compte à la fois et de la Constitution apostolique *Divinus perfectionis magister* de 1983 et du Motu proprio *Ad tuendam fidem* de 1998, lorsque le pape exerce son magistère personnel pour procéder à une canonisation, il semble bien que sa volonté soit d'intervenir comme l'organe du magistère collégial; les canonisations ne sont donc plus garanties par l'infaillibilité personnelle du magistère solennel du pape. Le seraient-elles en vertu de l'infaillibilité du Magistère ordinaire universel du Collège épiscopal? Jusqu'ici, toute la tradition théologique n'a jamais dit que c'était le cas, et a toujours regardé l'infaillibilité des canonisations comme le fruit d'une assistance divine départie seulement au magistère personnel du pape, assimilable à la *locutio ex cathedra*. Voici un deuxième motif qui nous autorise à douter sérieusement de l'infaillibilité des canonisations accomplies dans la dépendance de ces réformes post-conciliaires.

3) Troisième difficulté : La vertu héroïque

L'objet formel de l'acte magistériel des canonisations est la vertu héroïque du saint. De la même manière que le magistère est traditionnel parce qu'il enseigne toujours les mêmes vérités inchangées, ainsi la canonisation est traditionnelle parce qu'elle doit signaler toujours la même héroïcité des vertus chrétiennes, à commencer par les vertus théologiques. Par conséquent, si le pape donne en exemple la vie d'un fidèle défunt qui n'a pas pratiqué les vertus héroïques, ou s'il les présente dans une optique nouvelle, inspirée davantage par la dignité de la nature humaine que par l'action surnaturelle du Saint-Esprit, on ne voit pas en quoi cet acte pourrait être une canonisation. Changer l'objet c'est changer l'acte.

Ce changement d'optique nous est d'abord attesté par un signe. Depuis Vatican II, le

nombre des béatifications et des canonisations a pris des proportions inouïes. Jean-Paul II a ainsi effectué à lui seul plus de canonisations que chacun de ses prédécesseurs du XX^e siècle et plus aussi que tous ses prédécesseurs réunis, depuis la création de la Congrégation des Rites par Sixte V en 1588. Le pape polonais s'est lui-même expliqué sur cet accroissement du nombre des canonisations dans un discours aux cardinaux lors du consistoire du 13 juin 1984: « On dit parfois qu'il y a aujourd'hui trop de béatifications. Mais outre le fait que cela reflète la réalité qui par la grâce de Dieu est ce qu'elle est, cela correspond aussi aux désirs exprès du Concile. L'Évangile est tellement diffusé dans le monde et son message s'est enraciné si profondément que c'est précisément le grand nombre de béatifications qui reflète de façon vivante l'action du Saint-Esprit et la vitalité qu'il fait jaillir dans le domaine le plus essentiel pour l'Église, celui de la sainteté. C'est en effet le Concile qui a mis en lumière de façon particulière l'appel universel à la sainteté ». Donc ce changement d'ordre quantitatif a pour cause un changement d'ordre qualitatif. Si les béatifications et les canonisations sont désormais plus nombreuses, c'est parce que la sainteté dont elles témoignent possède une signification différente: la sainteté est non plus quelque chose de rare mais quelque chose d'universel. Cela s'explique parce que la sainteté est considérée depuis Vatican II comme une donnée commune. L'idée de la vocation universelle à la sainteté est au centre du chapitre V de la constitution *Lumen gentium*. Vocation universelle, qui entraîne deux conséquences. Premièrement, il est remarquable que ce texte ne parle pas du tout de la distinction entre d'une part l'appel éloigné à la sainteté qui a lieu en principe pour tous, et d'autre part l'appel prochain (et efficace) qui de fait n'a pas lieu pour tous³³. Deuxièmement, il est remarquable aussi que le texte passe sous silence la distinction entre une sainteté commune et une sainteté héroïque dans laquelle consisterait la perfection proprement dite³⁴: le terme même de « vertu héroïque » n'apparaît nulle

33. Cette confusion implique une prédestination du Peuple de Dieu tout entier à la sainteté et au salut. Et cela implique aussi une définition de l'Église au sens protestant. Au contraire, comme le remarque le père Garrigou-Lagrange (*Perfection chrétienne et contemplation*, tome 2, p. 419-427), appelé ne veut pas dire élu ou prédestiné. Et c'est le sens des paraboles dans l'Évangile (Lc, 18/7, Mt, 20/16, 22/14, 24/24, Mc, 13/20-22). Tous les chrétiens sont appelés à la sainteté en raison de la grâce de leur baptême et donc aussi en tant qu'ils font partie de l'Église; mais tous n'y sont pas élus, ce qui conduit à nier que l'Église soit la société des prédestinés.

34. La distinction entre la vertu commune et la vertu héroïque est pourtant une distinction essentielle: comme le remarque entre autres le père GARRIGOU-LAGRANGE, la sainteté héroïque correspond à un mode divin d'agir qui reste spécifiquement distinct du mode humain, et cela suppose bien plus qu'une simple différence de degré. Et le mode divin a lieu lorsque l'intervention des dons du Saint-Esprit, qui est commune chez tous

29. C'est l'avis donné par BENOÎT XIV dans son traité *De la béatification des serviteurs de Dieu et de la canonisation des saints*, livre I, chapitre X, n° 6.

30. § 9 de la Note de la sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi parue dans les AAS de 1998, pp. 547-548.

31. Par exemple, la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, du 22 mai 1994 est présentée par le cardinal Ratzinger comme un acte infaillible de l'infaillibilité du magistère ordinaire collégial. Dans l'intention explicite du Saint-Siège, ce texte ne saurait être assimilé à une *locutio ex cathedra*.

32. AAS de 1998, p. 548: « Romani pontificis declaratio confirmandi seu iterum affirmandi actus dogmatizationis novus non est sed confirmatio formalis veritatis ab Ecclesia jam obtentæ atque infallibiliter traditæ ».

part dans ce chapitre V de la constitution *Lumen gentium*. Et de fait, depuis le concile, quand les théologiens parlent de l'acte de la vertu héroïque, ils ont plus ou moins tendance à le définir en le distinguant plutôt de l'acte de vertu simplement naturelle, au lieu de le distinguer d'un acte ordinaire de vertu surnaturelle³⁵. Voilà une première raison qui nous autorise à douter que les béatifications et les canonisations accomplies depuis Vatican II s'identifient à ce que l'Église avait toujours voulu faire jusqu'ici en exerçant de pareils actes.

Ce changement d'optique apparaît aussi si l'on observe l'orientation œcuménique de la sainteté, depuis Vatican II. L'orientation œcuménique de la sainteté a été affirmée par Jean-Paul II dans l'encyclique *Ut unum sint* ainsi que dans la lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*. Le pape fait allusion à une communion de sainteté qui transcende les différentes religions, manifestant l'action rédemptrice du Christ et l'effusion de son Esprit sur toute l'humanité³⁶. Quant au pape Benoît XVI, force est de reconnaître qu'il

les baptisés, ne reste plus fréquente mais latente ou manifeste mais rare, mais devient à la fois fréquente et manifeste. Voir *Perfection chrétienne et contemplation*, tome I, p. 404-405.

35. Par exemple: JEAN-MICHEL FABRE dans son ouvrage *La Sainteté canonisée*, Téqui, 2003, p. 104-105. Même dans le cadre de la vie surnaturelle ordinaire, le baptisé est déjà soumis à l'influence des dons du Saint-Esprit, laquelle est le propre de l'activité surnaturelle en général, et non l'élément formel qui distinguerait l'activité héroïque. Comme le souligne le père Garrigou-Lagrange, cet élément serait plutôt l'influence des dons non pas en tant que telle mais en tant que prépondérante et manifeste.

36. « L'œcuménisme des saints est peut-être celui qui convainc le plus. La voix de la *communio sanctorum* est plus forte que celle des fauteurs de division. » (*Tertio millenio adveniente*, § 37); « Grâce au rayonnement du « patrimoine des saints » appartenant à toutes les Communautés, le « dialogue de la conversion » à l'unité pleine et visible apparaît alors sous la lumière de l'espérance. La présence universelle des saints

donne du salut une définition qui va dans le même sens œcuméniste, et qui fausse par le fait même la notion de sainteté, corrélative du salut surnaturel³⁷. Voilà une deuxième raison pour laquelle on ne peut qu'hésiter à voir dans les actes de ces nouvelles béatifications et canonisations une continuité réelle avec la Tradition de l'Église.

CONCLUSION

Trois sérieuses raisons autorisent le fidèle catholique à douter du bien-fondé des nouvelles béatifications et canonisations. Premièrement, les réformes qui ont suivi le Concile ont entraîné des insuffisances certaines dans la procédure et deuxièmement elles introduisent une nouvelle intention collégialiste, deux conséquences qui sont incompatibles avec la sûreté des béatifications et l'infailibilité des canonisations.

donne, en effet, la preuve de la transcendance de la puissance de l'Esprit. Elle est signe et preuve de la victoire de Dieu sur les forces du mal qui divisent l'humanité » (*Ut unum sint*, § 84); « Bien que de manière invisible, la communion encore imparfaite de nos communautés est en vérité solidement soudée par la pleine communion des saints, c'est-à-dire de ceux qui, au terme d'une existence fidèle à la grâce, sont dans la communion du Christ glorieux. Ces saints proviennent de toutes les Églises et Communautés ecclésiales qui leur ont ouvert l'entrée dans la communion du salut. Lorsqu'on parle d'un patrimoine commun, on doit y inclure non seulement les institutions, les rites, les moyens de salut, les traditions que toutes les Communautés ont conservés et par lesquels elles ont été formées, mais en premier lieu et avant tout cette réalité de la sainteté » (*Ut unum sint*, § 84); « Le témoignage rendu au Christ jusqu'au sang est devenu un patrimoine commun aux catholiques, aux orthodoxes, aux anglicans et aux protestants, comme le notait déjà Paul VI dans son homélie pour la canonisation des martyrs Ougandais » (*Tertio millenio adveniente*, § 37).

37. Benoît XVI, « Discours prononcé lors de la rencontre œcuménique à l'archevêché de Prague, le dimanche 27 septembre 2009 » dans DC n° 2433, p. 971-972: « Ceux qui fixent leur regard sur Jésus de Nazareth avec les yeux de la

Troisièmement, le jugement qui a lieu dans les procès fait intervenir une conception pour le moins équivoque et donc douteuse de la sainteté et de la vertu héroïque.

Dans le contexte issu des réformes post-conciliaires, le pape et les évêques proposent à la vénération des fidèles catholiques d'authentiques saints, mais canonisés au terme d'une procédure insuffisante et douteuse. C'est ainsi que l'héroïcité des vertus de Padre Pio, canonisé depuis Vatican II, ne fait aucun doute, alors même qu'on ne peut qu'hésiter devant le nouveau style de procès qui a abouti à proclamer ses vertus.

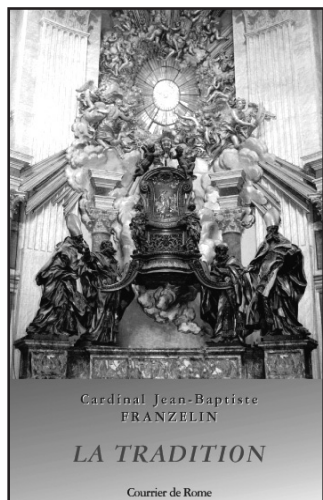
D'autre part, la même procédure rend possible des canonisations jadis inconcevables, où l'on décerne le titre de la sainteté à des fidèles défunts dont la réputation reste controversée et chez lesquels l'héroïcité de la vertu ne brille pas d'un éclat insigne. Est-il bien sûr que, dans l'intention des papes qui ont accompli ces canonisations d'un nouveau genre, la vertu héroïque soit ce qu'elle était pour tous leurs prédécesseurs, jusqu'à Vatican II? Cette situation inédite s'explique en raison de la confusion introduite par les réformes postconciliaires. On ne saurait la dissiper à moins de s'attaquer à la racine et de s'interroger sur le bien-fondé de ces réformes.

Abbé Jean-Michel Gleize

foi savent que Dieu offre quelque chose qui est plus profond, quoiqu'inséparable de l'« économie » de l'amour à l'œuvre en ce monde: Il offre le salut. Le terme possède de multiples significations, mais il exprime quelque chose de fondamental et d'universel concernant l'aspiration humaine au bien-être et à la plénitude. Il évoque l'ardent désir de réconciliation et de communion qui jaillit des profondeurs de l'esprit humain. C'est la vérité centrale de l'Évangile et le but vers lequel tout effort d'évangélisation et toute attention pastorale est dirigé. Et c'est le critère à partir duquel les chrétiens réorientent constamment leur visée lorsqu'ils s'efforcent de guérir les blessures des divisions passées ».

PUBLICATIONS DU COURRIER DE ROME

Les abonnés à jour de leur abonnement peuvent également commander par fax (0149628591) ou par mail (courrierderome@wanadoo.fr). Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.



Après la publication, en 2007, de *Tradition et modernisme* du cardinal Billot, le Courrier de Rome a fait paraître en 2008 la première traduction française du *Traité sur la Tradition divine* du cardinal Franzelin (400 pages, 15 € + 3 €, port, légers défauts dans cette édition).

L'abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au Séminaire International Saint-Pie X à Écône a assuré la traduction du traité du cardinal Franzelin, avec une présentation et des notes substantielles qui en facilitent grandement la lecture.

Élevé au cardinalat par le pape Pie IX en 1876, Jean-Baptiste Franzelin (1816-1886) enseigna pendant vingt ans la théologie dogmatique, au collège jésuite de Rome. Théologien écouté lors du premier concile du Vatican en 1870, il publia cette même année un traité sur la tradition, le *De traditione divina*, qui l'a rendu célèbre et que l'on considère à juste titre comme l'ouvrage de référence sur la question. Franzelin ne se contente pas d'y déployer, avec une érudition parfaitement maîtrisée, toutes les ressources de la patrologie grecque et latine. Son traité est construit comme doit l'être une œuvre proprement scientifique. Les deux fonctions, positive et spéculative, de la théologie y sont mises à contribution pour définir avec précision le concept de tradition, dans la dépendance la plus étroite des sources de la révélation. L'ouvrage de Franzelin met ainsi le doigt sur le vice radical du système protestant, qui repose en grande partie sur le refus de ce dogme catholique de la Tradition divine. Il garde surtout toute son actualité, à l'heure où la fausse notion de tradition vivante, qui est au centre des enseignements du concile Vatican II, est à l'origine des confusions doctrinales dont pâtissent bien des fidèles de l'Église catholique.

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église I - Sa divine institution et ses notes

COURRIER DE ROME

Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'élève au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion. Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église.

La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

Le traité se compose de trois parties.

La première partie a pour objet l'aspect proprement apologetique de l'Église, avec la question de son institution divine et de ses notes, (L'institution de l'Église visible, les notes d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité) -

329 pages, 21 € + 3 € de port.

La seconde partie qui vient de paraître a pour objet l'aspect proprement théologique de l'Église, avec la question de sa constitution intime (Les membres de l'Église, les pouvoirs de l'Église, la forme du gouvernement de l'Église, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles), (575 pages, 30 € + 4 € de port. (5 € de port pour une commande des deux volumes.)

La troisième partie, à paraître, aura pour objet le rapport de l'Église vis-à-vis de la société civile.

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église II - Sa constitution intime

COURRIER DE ROME

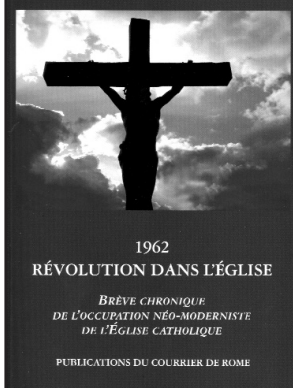
À l'occasion du centenaire de l'encyclique «Pascendi» le Courrier de Rome a publié l'opuscule du Cardinal Billot, s.j. (1846-1931), *Tradition et Modernisme*, « De l'immuable tradition, contre la nouvelle hérésie de l'évolutionnisme ».

Le décret Lamentabili (3 juillet) et l'encyclique Pascendi (8 septembre) parus en 1907, il y a cent ans, ne contiennent pas seulement la condamnation du modernisme. Dans ces deux textes, le pape saint Pie X (1903-1914) a voulu analyser en profondeur et en détails, avec une précision inhabituelle, les principes sur lesquels repose cette hérésie d'un genre nouveau. Le cardinal Billot (1846-1931), longtemps professeur à l'université pontificale de la Grégorienne, a joué un rôle décisif pour seconder le pape dans cette analyse. Le présent opuscule, traduit pour la première fois en français, donne la substance de son cours, publié en 1904, trois ans avant la

parution des documents pontificaux. Le concile Vatican II (1962-1965) a insisté sur cette idée que la tradition est vivante, et cette idée est un des postulats qui inspirent aujourd'hui toute la prédication des hommes d'Église. C'est aussi un des principes fondamentaux de l'erreur moderniste, et le cardinal Billot insistait, il y a déjà un siècle, pour montrer que cette idée fautive d'une tradition évolutive est au centre de la pensée d'Alfred Loisy (1857-1940), le père du modernisme. C'est pourquoi, à l'occasion de ce premier centenaire de Pascendi, l'analyse du cardinal Billot demeure encore la meilleure introduction au texte du pape saint Pie X et nous fournit ainsi la lumière théologique dont nous avons besoin pour dissiper les confusions héritées du dernier Concile.

Prix : 20 € + 2 € pour le port

Don Andrea MANCINELLA



Cette étude, intitulée *1962-Révolution dans l'Église* et réalisée avant 2002, fut publiée de janvier 2007 à avril 2008 dans la revue *Courrier de Rome*.

La clarté du texte, accompa-

gné d'un très grand nombre de citations et de faits, donne à cette étude toute sa valeur et met le lecteur devant la situation actuelle de l'Église d'une manière impressionnante et tout à fait objective.

Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, en est l'auteur. Ce prêtre conscient que quelque chose n'allait pas dans l'Église a eu pour la première fois entre les mains la revue *Si Si No No*, cela l'a incité à faire des recherches et des études personnelles pour mieux comprendre la crise que traversait l'Église. Ensuite ayant constaté la désinformation générale du clergé pour ce qui concerne la crise actuelle et la position de Mgr. Lefebvre, il décida de publier la synthèse de son étude et de la distribuer à tous les prêtres de son diocèse pour mieux leur montrer sa position de fidélité à la Rome éternelle.

Prix 14 € + 2 € pour le port

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chaland de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,
- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
- C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,
- normal : 24 €,
- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082
BIC : PSST FR PPP AR

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 342 (532)

Mensuel - Nouvelle Série

Mars 2011

Le numéro 3€

L'ANTHROPOCENTRISME COMME CLÉ DE LECTURE DU CONCILE VATICAN II

Article extrait des actes du VI^e congrès théologique du Courrier de Rome « Penser Vatican II quarante ans après »
(Janvier 2004)

I - INTRODUCTION

1 - La notion d'anthropocentrisme dans la philosophie et la théologie catholique

Dans le langage commun comme dans les domaines de la philosophie et de la théologie catholique traditionnelle, cette notion se présente à nous comme l'une des réponses possibles à la question : quel est le « centre » (cardo ¹) autour duquel tournent, ou vers lequel sont orientées les choses et leur activité ?

Le principe de finalité accepté - tout être qui agit, agit en vue d'une fin - il devient clair que la vérité ou l'erreur concernant le « centre » compromettra de manière décisive tout l'ordre pratique (théologie morale, éthique, politique, économie, culture, vie familiale, etc.).

Il est vrai que dans le monde païen d'autres tentatives de réponse à la question « quel est le centre ? » ont existé (réponse que nous pourrions appeler « cosmologique »), cependant, dès le début de l'ère chrétienne, deux sont, pratiquement, les réponses données ² : **Dieu ou l'homme**.

La réponse non équivoque de la Tradition Catholique a toujours été le théocentrisme, c'est-à-dire, la ferme certitude que Dieu est le centre, la mesure et la fin de toutes choses. Cette vérité a déjà été entrevue par la sagesse païenne ³. Pour Aristote, la fin de l'homme est la félicité, et elle consiste dans la contemplation de la vérité et du bien ⁴. Il rend manifeste que cette fin doit être cherchée en tant que fin et non comme un simple moyen d'obtenir la félicité subjective.

Dans la pensée classique il n'y a pas de doute quant au théocentrisme ainsi compris.

Dans la Révélation vétérotestamentaire, nous pourrions multiplier à l'infini les citations prévenant contre l'orgueil humain ; les essais de l'homme de se croire le centre du monde, amènent Dieu à le châtier de plusieurs manières, à exiger de lui l'humilité et l'adoration ⁵. L'idée de sacrifice comme acte central de la religion a toujours cherché à exprimer cela.

Ces enseignements, nous pouvons les voir ratifiés aussi dans le Nouveau Testament ⁶.

Parmi les Pères de l'Église, personne n'a montré comme saint Augustin dans sa « Civitas Dei » ⁷ la radicalité de l'option entre théocentrisme et anthropocentrisme. Pour l'Aigle d'Hippone, il est clair **qu'il n'existe que deux cités**, que toutes les deux sont en conflit jusqu'à la consommation des temps, et qu'il ne peut y avoir de *tertium quid* entre elles ⁸.

Pour sa part, le Magistère Catholique a confirmé à plusieurs reprises l'exposé augustinien, mais c'est surtout au cours du XIX^e et du XX^e siècles, temps du développement de l'anthropocentrisme, que nous pouvons rencontrer la doctrine catholique sur le sujet exposée de manière plus systématique ⁹.

2 - L'encyclique Quanta Cura et le Syllabus de Pie IX comme piliers de la doctrine catholique sur le sujet

C'est principalement dans ces deux documents du grand pontife du XIX^e siècle qu'a été Pie IX, que nous pouvons trouver la clé pour comprendre la doctrine catholique sur notre

sujet. Ce n'est pas en vain que le Cardinal Ratzinger a dit que « certains paragraphes de *Gaudium et Spes* et de *Dignitatis Humanae* ont joué le rôle d'un véritable contre-Syllabus ¹⁰ ». Pour une fois, croyons son Éminence.

3 - Le monde moderne

Même si ce que nous pouvons appeler « l'option anthropocentrique » commence avec le péché de nos premiers parents, c'est avec la rupture de la Chrétienté que le conflit atteint son niveau le plus décisif. Il ne s'agit pas ici seulement du péché, il y a ici quelque chose de plus que les péchés produits par la malice ou la fragilité des humains. Depuis la Renaissance ¹¹ on assiste à un essai **systématique** - avant, inconnu - de bâtir une culture et une société en rupture avec la Tradition Catholique. « L'anthropocentrisme » est le noyau de ce défi systématique, excluant le théocentrisme catholique, et le « monde moderne » en est le résultat.

4 - L'antinomie anthropocentrisme- théocentrisme comme méthode de la confrontation entre l'Église et le monde moderne

La dernière proposition du Syllabus résume d'une manière admirable le magistère catholique jusqu'à Vatican II, lorsqu'elle pose l'incompatibilité essentielle entre l'Église et le « monde moderne ». Et si nous nous demandons qu'est-ce qui les rend inconciliables tous les

1. Le mot latin « cardo » signifie gond, pivot, point capital.

2. Plus avant il sera expliqué comment, à partir du retour du paganisme, spécialement dans les cosmovisions infectées par le « new-age », réapparaît une réponse « cosmocentrique » et, dans une certaine manière « panthéiste » à la question concernant le « centre ».

3. C'est PLATON qui dans le dialogue avec *Protagoras* pose pour la première fois la question et les deux réponses possibles.

4. *Éthique à Nicomaque*.

5. Il suffit de parcourir la *Genèse*, l'*Exode* et les *Psaumes*.

6. Spécialement « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice et tout le reste vous sera donné par surcroît ».

7. SAINT AUGUSTIN, « La Cité de Dieu ».

8. Dans ce sens, la distinction de ROMANO AMERIO dans *Iota Unum*, Salamanca, 1995, pp. 344 *sqq.*, lorsqu'il parle d'une « civitas hominis » différente de la « civitas diaboli », ne peut être acceptée que si l'on prend en considération qu'elle se résout, finalement, dans la « civitas Dei » et la « civitas diaboli ».

9. Cf. LÉON XIII, « *Humanum Genus* » 1.

10. JOSEPH RATZINGER, *Compendio de Teología Católica*.

11. Nous ne prétendons pas ici fixer une date exacte à la naissance de la modernité. Des antécédents peuvent très bien être rencontrés dans l'ère chrétienne elle-même, mais nous croyons que c'est à partir de la Renaissance comme moment saillant et suffisamment étendu, qu'il est possible de parler des « temps modernes ». Bien que cette période historique soit complexe et que diverses tendances puissent y être détectées, une vision synthétique ne peut nier la force déterminante avec laquelle y a lieu le passage d'une cosmovision théocentrique vers une autre anthropocentrique. L'une des meilleures descriptions de ce processus se trouve dans l'œuvre de THOMAS MOLNAR « *Christian Humanism* », Chicago, 1978.

deux, la réponse est : **le choc entre une vision théocentrique et une vision anthropocentrique**. En conséquence, tout essai de concilier l'Église avec la modernité, doit faire face à la question de l'anthropocentrisme et tâcher de la résoudre en quelque manière.

5 - L'anthropocentrisme, noyau de la Révolution antichrétienne

C'est à partir des études de la modernité en tant qu'expression d'une cosmovision anthropocentrique que de nombreux auteurs, depuis le XIX^e siècle, ont élaboré la notion de **Révolution antichrétienne** pour décrire et définir ce processus de guerre contre l'Église Catholique et de destruction de la Chrétienté. En effet, la notion de Révolution explique que la conformation du monde moderne n'est pas l'effet d'une quelconque force cosmique inconnue, ni le résultat d'un déterminisme quelconque. Non, elle est le résultat d'une action préméditée, basée sur la haine de Dieu, de l'Église et de la Chrétienté. Les auteurs catholiques ainsi que les révolutionnaires sont d'accord sur ce point. Voyons les déclarations d'un Jules Ferry¹², d'un Antonio Gramsci¹³ d'une part, et la définition de Mgr. Gaume, de l'autre : « *Si en lui arrachant son masque [à la Révolution], tu lui demandais, "Qui es-tu?", elle te dirait : Je ne suis pas ce que tu crois. Beaucoup parlent de moi, mais ils ne me connaissent pas... Je suis la haine de tout ordre non établi par l'homme et dont il ne soit pas roi et Dieu tout à la fois* »¹⁴. Accord, donc, sur le point d'opposition contradictoire, le point par rapport auquel l'affirmation du premier implique la négation nécessaire du second, et vice-versa.

II - ANALYSE DE QUELQUES TEXTES CONCILIAIRES

Il est clair que l'accusation d'anthropocentrisme a circulé déjà à l'époque de la réalisation du Concile; il est évident que le discours de clôture de Paul VI cherche une défense face à une accusation qui existait. Postérieurement à sa clôture, cette même accusation a été répétée chaque fois avec plus d'insistance¹⁵. Analysons, donc,

les textes du Concile Vatican II. Il faut, toutefois, faire un avertissement préliminaire. À la suite d'une lecture honnête de ces textes, le lecteur trouvera plusieurs paragraphes qui sembleraient contredire l'accusation pure et simple d'anthropocentrisme. Il est évident que **les textes sont le résultat d'une lutte entre théocentrisme et anthropocentrisme**, Paul VI lui-même l'ayant reconnu en quelque sorte dans son discours de clôture¹⁶. Est-il possible de trouver une interprétation intégrant toutes les affirmations des documents et d'en tirer une conclusion de synthèse respectant le sens réel des affirmations et n'assimilant pas, d'autre part, le principe de non-contradiction? Eh bien, ce sera notre essai : vérifier la présence d'une conception anthropocentrique et voir quels sont les textes qui ont rempli le rôle reconnu par le Cardinal Ratzinger de « *réconcilier l'Église avec le monde tel qu'il est depuis 1789* ».

6 - La Constitution Pastorale Gaudium et Spes

6.1 - Identification de l'Église avec l'humanité

Dans son « *Exposé Préliminaire* » déjà, la déclaration l'affirme sans détour, lorsqu'elle dit que « *les joies et les espoirs... de toute la famille humaine... sont aussi les joies... des disciples du Christ* »¹⁷.

Cette identification, apparemment naïve, ou qui pourrait être attribuée à la seule intention de la *captatio benevolentiae* d'une constitution « *pastorale* », va jouer un rôle décisif. Ainsi, des jugements vrais par rapport à l'Église, peuvent être constamment attribués à toute la « *famille humaine* », ce qui est erroné.

C'est ainsi que l'on commence à effacer l'abîme séparant l'ordre naturel de l'ordre surnaturel.

C'est ainsi que l'on commence par effacer, ou tout au moins diminuer, la notion du péché originel et ses conséquences.

C'est ainsi que Notre Seigneur Jésus-Christ peut commencer à être considéré comme « *optionnel* » pour la perfection de l'homme.

C'est ainsi que les frontières de l'Église deviennent floues jusqu'à disparaître.

On « *proclame* » la « *très noble vocation de l'homme et on affirme qu'un germe divin est déposé en lui* »¹⁸. Mais c'est surtout lorsque la mission de Notre Seigneur est expliquée qu'apparaît en toute netteté cette confusion qui est à la base de l'inversion anthropocentrique de tout le document : « *En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le*

mystère du Verbe Incarné [...] En Lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme. » Désormais, la mission de « *l'Église conciliaire* » sera celle de découvrir et promouvoir ce « *germe* ». Les frontières entre l'ordre naturel et l'ordre de la Grâce sont ainsi dangereusement estompées. Maintenant, le salut éternel sera en quelque sorte « *dû* » à l'homme pour ne pas décevoir cette « *vocation* » et ce « *germe* ». Il s'ensuit que « *l'Église fait ainsi route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde* »¹⁹. Ainsi, un fondement est donné à ce qui a été exprimé au point 1, lorsque les espoirs de la famille humaine sont identifiés avec ceux de l'Église. En parlant de « *l'aide que l'Église reçoit du monde d'aujourd'hui* », le document déclare « *tous ceux qui contribuent au développement de la communauté humaine au plan familial, culturel, économique et social, politique (tant au niveau national qu'au niveau international), apportent par le fait même, et en conformité avec le plan de Dieu, une aide non négligeable à la communauté ecclésiale, pour autant que celle-ci dépend du monde extérieur. Bien plus, l'Église reconnaît que, de l'opposition même de ses adversaires et de ses persécuteurs, elle a tiré de grands avantages et qu'elle peut continuer à le faire* »²⁰. La rupture entre le monde et l'Église est sauvée ou tout au moins mise de côté. Toute action humaine naturellement bonne, *per se* aide le plan divin.

6.2 - La définition de « monde »

Dans la théologie catholique, le terme **monde** acquiert des acceptions différentes. Il y a un monde au sens physique, lequel, en principe, est bon - bonté ontologique - puisque Dieu l'a créé, et il y a un **monde** qui est l'un de grands ennemis du salut de l'âme, tout comme le démon et la chair, monde pour lequel Notre Seigneur n'a pas voulu prier et dont Il a demandé au Père de nous préserver, même sans nous en retirer²¹ (c'est le monde, moralement mauvais) et il y a un **monde moderne**, avec lequel le Pontife Romain ne peut pas se réconcilier, d'après la proposition 80 du Syllabus. Le n° 2 de la GS fait table rase de ces distinctions. Elle dit, en effet : « *Le monde qu'il a ainsi en vue est celui des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement.* »

La rédaction donne l'impression qu'après la venue de Notre Seigneur, le péché et le démon - déjà vaincus - ont perdu leur force et leur capacité pour le mal. L'opposition entre les deux pre-

12. JEAN OUSSET, *Marxismo y Revolución*, Ediciones Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1977, p. 49 « *Ce qu'il faut surtout sauvegarder, c'est le bien inestimable conquis par l'homme à travers tous les préjugés, toutes les souffrances et tous les combats : l'idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée... qu'une secrète rébellion doit entrer dans toutes nos affirmations et nos pensées, que si l'idéal même de Dieu se faisait visible, si Dieu même se montrait d'une façon palpable face aux multitudes, le premier devoir de l'homme serait de rejeter toute obéissance et de le considérer comme un égal avec qui l'on discute et non comme le Seigneur que l'on subit.* »

13. ANTONIO GRAMSCI, *Cahiers de Prison*.

14. JEAN OUSSET, *op. cit.*, p. 48.

15. Parmi divers auteurs, nous pouvons citer spécialement ROMANO AMERIO dans « *Iota Unum* », Salamanca, 1995, pp. 327 *sqq.*, PAOLO PASQUALUCCI dans « *Politica et religione* », Antonio Pellicani Editore, Roma, 2001 (*Politique et Religion*, éd. Courrier de Rome 2003) surtout pp. 51 *sqq.* Dans le monde anglo-saxon, THOMAS MOLNAR dédie à ce thème un livre « *Christian Humanism* », MICHAEL DAVIS dans son livre « *Pope Paul's new mass* », lui consacre

un chapitre intitulé « *The cult of the man* »; dans le milieu français LOUIS SALLERON dans son livre « *La Nouvelle Messe* » signale aussi l'anthropocentrisme comme l'une des clés de la réforme qui a suivi le Concile Vatican II.

16. Au point n° 8.

17. Note du traducteur : Pour toutes les citations, nous avons eu recours à la traduction figurant sur la page web du Vatican en français, sauf lorsqu'il nous a paru nécessaire de nous en écarter pour suivre la traduction espagnole du site du Saint Siège, en vue d'une meilleure compréhension des commentaires de l'auteur, qui s'en est servi.

18. GS, n° 3 in fine.

19. GS, n° 40.

20. GS, n° 44.

21. ANTONIO ROYO MARIN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, B.A.C., Madrid, 1976.

miers sens du mot monde est ainsi effacée. Cette idée va se refléter dans plusieurs passages.

6.3 - L'intention anthropocentrique

Dans le texte suivant, l'intention anthropocentrique est déclarée sans ambages : « *C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé* »²². » Et cela parce que « *l'homme [est la] seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même* »²³. Lorsque sont décrites « *les aspirations de plus en plus universelles de l'humanité* », il est affirmé que « *pendant ce temps, la conviction grandit que le genre humain peut et doit non seulement renforcer sans cesse sa maîtrise sur la création, mais qu'il peut et doit en outre instituer un ordre politique, social et économique qui soit toujours plus au service de l'homme, et qui permette à chacun, à chaque groupe, d'affirmer sa dignité propre et de la développer* »²⁴. Lorsqu'elle commence l'analyse de la dignité humaine, elle renchérit : « *Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tous les biens de la terre doivent être ordonnés à l'homme comme à son centre et à son sommet* »²⁵. » Quand elle fait allusion à l'activité humaine dans le monde, la même idée revient : « *De même qu'elle procède de l'homme, l'activité humaine lui est ordonnée* »²⁶. » La même idée réapparaît concernant la culture : « *L'Église rappelle à tous que la culture doit être subordonnée au développement intégral de la personne, au bien de la communauté et à celui du genre humain tout entier* »²⁷. » Considérant la fin de l'ordre social et politique, le texte affirme : « *la conviction grandit que le genre humain peut et doit non seulement renforcer sans cesse sa maîtrise sur la création, mais qu'il peut et doit en outre instituer un ordre politique, social et économique qui soit toujours plus au service de l'homme* »²⁸. » Le chapitre consacré à la vie économico-sociale, commence par dire : « *Dans la vie économico-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la société. C'est l'homme en effet qui est l'auteur, le centre et le but de toute la vie économico-sociale* »²⁹. » La subordination à Dieu comme à la fin dernière, n'est même pas mentionnée. Et la conclusion parachève le document dans le même sens, en déclarant : « *Tirées des trésors de la doctrine de l'Église, les propositions que ce Saint Synode vient de formuler ont pour but d'aider tous les hommes de notre temps, qu'ils croient en Dieu ou qu'ils ne Le reconnaissent pas explicitement, à percevoir avec une plus grande clarté la plénitude de leur vocation, à rendre le monde plus conforme à l'éminente dignité de l'homme, à rechercher une fraternité universelle, appuyée sur des fondements plus profonds, et, sous l'impulsion de l'amour, à répondre généreuse-*

ment et d'un commun effort aux appels les plus pressants de notre époque »³⁰. » Les citations pourraient être multipliées, mais nous croyons que celles mentionnées suffisent à prouver la thèse avancée dans le titre de cet exposé. Il ne s'agit pas de points isolés, mais elles constituent la charpente de tout le document, en devenant ainsi la clé herméneutique de son interprétation. Comme nous l'avons déjà dit, le Cardinal Ratzinger a raison sur ce point.

6.4 - Le jugement bénin et ingénu sur le monde moderne

Nous devons signaler spécialement l'absence de toute référence au phénomène de la Révolution antichrétienne comme fait fondamental de l'histoire moderne et contemporaine. Les motifs sont clairs, si l'anthropocentrisme est l'essence du monde moderne et celui-ci est le fruit de la Révolution, et alors si « l'Église conciliaire » désire se réconcilier avec lui, il faut changer la vision que l'Église Catholique en a et, bien sûr, il vaut mieux ne pas mentionner la « mère » (de ce monde moderne).

Aussi l'étendue des changements intervenus dans les temps modernes est-elle reconnue de façon empirique : « *une véritable métamorphose sociale et culturelle dont les effets se répercutent jusque sur la vie religieuse* »³¹, mais le jugement porté sur eux est toujours positif, ou, si certains aspects sont critiqués, on considère toujours que « *comme en toute crise de croissance, cette transformation ne va pas sans de sérieuses difficultés* ». Lorsque le monde moderne est analysé, et que ses ingrédients antichrétiens sont vérifiés, ils sont considérés accidentels, ce qui permet de l'accepter en tant que tel « *La civilisation moderne elle-même, non certes par son essence même, mais parce qu'elle se trouve trop engagée dans les réalités terrestres, peut rendre souvent plus difficile l'approche de Dieu* »³². » Mais pour compenser, s'ensuit le typique « *mea culpa* » : « *C'est pourquoi, dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voient l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent* »³³. » En analysant les problèmes de la culture contemporaine, alors que l'on diagnostique : « *“On peut craindre que l'homme, se fiant trop aux découvertes actuelles, en vienne à penser qu'il se suffit à lui-même et qu'il n'a plus à chercher de valeurs plus hautes”* »³⁴, l'on nous prévient, immédiatement, en disant : « *Cependant ces conséquences fâcheuses ne découlent pas nécessairement de la culture moderne et ne doivent pas nous exposer à la tentation de méconnaître ses valeurs positives. Parmi celles-ci, il convient de signaler : le goût des sciences et la fidélité sans défaillance à la vérité dans les recherches scientifiques, la nécessité de travailler en équipe dans des groupes spécialisés, le sens de la solidarité internationale, la conscience de plus en plus*

nette de la responsabilité que les savants ont d'aider et même de protéger les hommes, la volonté de procurer à tous des conditions de vie plus favorables, à ceux-là surtout qui sont privés de responsabilité ou qui souffrent d'indigence culturelle. Dans toutes ces valeurs, l'accueil du message évangélique pourra trouver une sorte de préparation, et la charité divine de Celui qui est venu pour sauver le monde peut l'en informer”. » Arrivés là, on a le droit de se demander pourquoi faut-il considérer ces choses comme « *propres de la culture moderne* ». Les apports des sages de l'Antiquité et de l'ère chrétienne n'ont-ils pas été « d'une fidélité sans défaillance » ? N'y avait-il pas à l'époque où « *la philosophie de l'Évangile gouvernait les États* » un sens de la « *solidarité internationale* » inconnue du monde moderne ? Ici, en plus d'une vision doctrinale déviée, il y a aussi une partialité historique incompatible avec la « *fidélité sans défaillance à la vérité dans les recherches scientifiques* »...

6.5 - Une fausse conception de la personne humaine et de sa dignité

Toute lecture - même superficielle - des textes mentionnés montre que l'axe autour duquel tournent les argumentations - et pas seulement de *Gaudium et Spes* - est une notion particulière de la personne humaine et de sa dignité. Tout le premier chapitre de GS est consacré à développer cette notion clé du document et de tout le Concile. Il commence en réaffirmant l'anthropocentrisme³⁵ au point 12, ensuite est soulevée la question « *qu'est-ce que l'homme ?* », à laquelle une série de réponses partiales et phénoménologiques est donnée sur un ton acritique³⁶, faisant allusion à la création de l'homme, à sa vocation sociale et à sa condition de seigneur des créatures.

Par la suite, est considéré le péché. Ici nous rencontrons un paragraphe qui paraît contredire nos thèses : « *Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création* »³⁷. » Mais faisons attention à la fin du paragraphe, le péché, qu'a-t-il de mauvais et de nuisible ? « *Il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude*. » C'est ainsi que tout - même le péché - reprend un sens anthropocentrique.

En expliquant la constitution de l'homme, l'ordination immédiate et directe de la personne à Dieu, au-dessus du bien commun politique, du bien commun intrinsèque de l'univers et même de l'Église, est établie, en disant : « *En vérité, l'homme ne se trompe pas, lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers entier : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et*

22. GS, n° 3.

23. GS, n° 24. Voir à ce sujet, l'excellente critique qu'en fait Romano Amerio, op. cit. p. 327.

24. GS, n° 9.

25. GS, n° 12.

26. GS, n° 35.

27. GS, n° 59.

28. GS, n° 9.

29. GS, n° 63.

30. GS, n° 91.

31. GS, n° 4.

32. GS, n° 19.

33. GS, n° 19.

34. GS, n° 5

35. Voir la citation de la note 27.

36. Dans l'une d'elles, il paraît même dénoncer l'anthropocentrisme.

37. GS, n° 13.

où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. » Plus en avant, la doctrine sur la conscience est exposée, dans le seul paragraphe où nous rencontrons clairement expliquée la dépendance de l'homme par rapport à Dieu : « *Au fond de sa conscience, l'homme découvre l'existence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : "Fais ceci, évite cela". Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera* ³⁸. » Mais déjà auparavant le document avait établi que la personne humaine n'est pas ordonnée au bien commun politique, au bien intrinsèque de l'univers et à celui de l'Église. Il est clair que cette perception de la loi naturelle dont parle Saint Paul est tout à fait insuffisante pour rectifier la conscience. Comme le texte le reconnaît lui-même, c'est ce qui arrive « *lorsque l'homme se soucie peu de rechercher le vrai et le bien et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle* ». Pour la Tradition Catholique il est clair que ce ne sont que les premiers principes de la loi naturelle qui sont *per se nota*, et que la vie morale en requiert plus pour son développement. D'ailleurs, les conclusions de ces premiers principes sont nécessaires aussi, et, étant donné la nature déchue de l'homme, d'habitude, il n'est possible de les connaître de manière générale, que dans une Cité catholique. C'est-à-dire, seulement développés à la lumière de la Révélation et précisés par les lois et les coutumes catholiques. Le paragraphe cité ci-dessus peut très bien être signé par un stoïcien à la Cicéron ou par un rationaliste comme Samuel Pufendorff.

Vient ensuite, l'analyse de la liberté humaine : « *l'homme se tourne vers le bien seulement dans l'emploi de la liberté. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur* ³⁹. » La formulation est équivoque, car le mot « seulement » admet d'être interprété ici comme condition nécessaire - ce qui est vrai - et comme condition suffisante - ce qui est faux -. Il suffit de comparer cette affirmation avec les enseignements de Léon XIII ⁴⁰ dans l'encyclique « *Libertas* ». La perfection de l'homme concret - auquel le Concile dit s'adresser - requiert, en plus de la liberté, la vie ordonnée par les vertus naturelles, les vertus morales infuses et les théologales et a besoin de la société, non comme d'un ajout juxtaposé à sa personnalité, mais comme d'une chose exigée par sa nature spécifique en vue d'atteindre la perfection. **Elle a même besoin de la contrainte.** Qui, avec son bon sens, peut croire que l'éducation et la vie en commun peuvent atteindre leur plénitude après le péché sans elle? Et cependant, le texte l'exclut expressément, en disant : « *La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure.* » Aucune dis-

inction n'est faite entre contraintes injustes et immorales, et contraintes légitimes et bienfaisantes. Si cela était vrai, alors Pélage et Rousseau auraient raison. D'où la trouvaille de Mgr. Lefebvre lorsqu'il a étudié le problème et l'exposa sous le titre de « contraintes bienfaisantes » ⁴¹.

6.6 - La vraie et la fausse dignité humaine - Quelques distinctions

La doctrine traditionnelle a toujours défendu la vraie dignité de la personne humaine. Mais il faut bien comprendre cette dignité.

« Dignité », « digne » c'est quelqu'un ou quelque chose qui mérite. Voilà pourquoi pour connaître ce que l'homme mérite, il faut surtout connaître la **cause** de ce mérite. C'est ce qui, dans le langage juridique et moral, s'appelle le titre. C'est celui-ci qui détermine la nature et l'étendue du mérite.

Aussi, est-il possible de distinguer d'abord dans l'homme une **dignité naturelle**, celle qu'il possède en vertu de sa nature spécifique, être substantiel doué d'une nature rationnelle. Cela suppose qu'il ne peut pas être traité comme une chose ou un animal... mais pas comme un ange non plus.

À son tour, il faut distinguer là, la **dignité ontologique** ou **potentielle**, celle qu'il possède par le simple fait d'être homme et indépendamment de ce qu'il fasse ou ne fasse pas. Ainsi, le plus grand saint et le pire criminel ne peuvent rien changer à cette dignité ontologique, car il n'est pas dans leur pouvoir de changer leur nature.

Et d'autre part, sa **dignité morale** ou **actuelle**, ainsi que l'enseigne Léon XIII : « *La liberté, bien excellent de la nature et apanage exclusif des êtres doués d'intelligence ou de raison, confère à l'homme une dignité en vertu de laquelle il est mis entre les mains de son conseil et devient le maître de ses actes. Ce qui, néanmoins, est surtout important dans cette prérogative, c'est la manière dont on l'exerce, car de l'usage de la liberté naissent les plus grands maux comme les plus grands biens. Sans doute, il est au pouvoir de l'homme d'obéir à la raison, de pratiquer le bien moral, de marcher droit à sa fin suprême; mais il peut aussi suivre le chemin opposé, et, en poursuivant des fantômes de biens trompeurs, renverser l'ordre légitime et se précipiter volontairement dans une ruine inévitable* ⁴². » Cette dernière espèce de dignité, l'homme peut l'augmenter au moyen d'une vie vertueuse ou la détruire en s'écartant de l'ordre dû.

Cette distinction n'apparaît point dans GS. D'où une sorte d'égalisation de tous les hommes. Et c'est à partir de la disparition de cette distinction que naissent l'égalitarisme, l'assomption de la doctrine moderne des droits humains et l'impossibilité de justifier, par exemple, la légitimité de la peine de mort.

Par ailleurs, il existe la **dignité du chrétien**, fondée sur son appartenance au corps mystique de l'Église, acquise non par propre mérite, mais par la Grâce de Dieu à travers le Baptême.

GS ne paraît pas faire trop de différences entre

elles, lorsqu'il affirme : « *Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation suprême de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que seul Dieu connaît, la possibilité de s'associer au mystère pascal* ⁴³. »

Cette affirmation nous permet de voir comment sont posées les bases d'un faux œcuménisme et du dialogue interreligieux, à partir d'une confusion entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, à partir d'une confusion concernant la dignité humaine.

Heureusement, le catholique était déjà prévenu contre ces erreurs, lesquelles ne sont que l'écho de celles condamnées chez Marc Sangnier et de celles, que nous espérons voir condamnées, chez Jacques Maritain ⁴⁴. Saint Pie X avait déjà averti qu'à la base de toutes les falsifications des notions sociales fondamentales, « *Le Sillon* » place une fausse idée de la dignité humaine. D'après lui, l'homme ne sera vraiment homme, digne de ce nom, que du jour où il aura acquis une conscience éclairée, forte, indépendante, autonome, pouvant se passer de maître, n'obéissant qu'à lui-même et capable d'assumer et de porter sans forfaire les plus graves responsabilités. Voilà de ces grands mots avec lesquels on exalte le sentiment de l'orgueil humain; tel un rêve qui entraîne l'homme, sans lumière, sans guide et sans secours, dans la voie de l'illusion, où, en attendant le grand jour de la pleine conscience, il sera dévoré par l'erreur et les passions. Et ce grand jour, quand viendra-t-il? À moins de changer la nature humaine (ce qui n'est pas au pouvoir du Sillon), viendra-t-il jamais? Est-ce que les saints, qui ont porté la dignité humaine à son apogée, avaient cette dignité-là? Et les humbles de la terre, qui ne peuvent monter si haut et qui se contentent de tracer modestement leur sillon, au rang que la Providence leur a assigné, en remplissant énergiquement leurs devoirs dans l'humilité, l'obéissance et la patience chrétiennes, ne seraient-ils pas dignes du nom d'hommes, eux que le Seigneur tirera un jour de leur condition obscure pour les placer au ciel parmi les princes de son peuple ⁴⁵? »

Impossible de mieux décrire l'erreur sur la conception anthropocentrique de la dignité de la personne humaine.

6.7 - La communauté humaine

Le deuxième chapitre de GS est consacré à ce sujet. Les imprécisions s'accumulent. Fidèle à l'esprit « personnaliste », il décrit la communauté humaine comme « *communauté de personnes* », formule d'incontestable saveur maritainienne. Et l'on n'y trouve rien de meilleur que de comparer la communauté humaine à la Très Sainte Trinité : « *une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle* »

38. GS, n° 16.

39. GS, n° 17.

40. *Libertas præstantissimum*.

41. MGR MARCEL LEFEBVRE, *Ils l'ont découronné*, éd. Fideliter, Escuroles, 1987, p. 39.

42. LÉON XIII, *Libertas præstantissimum*.

43. GS n° 22 in fine.

44. Cf. JULIO MEINVILLE, *De Lamennais à Maritain*, Ediciones Theoría, Buenos Aires, 1970 et EULOGIO PALACIO, *El mito de la nueva cristiandad*, Ediciones Dictio, Buenos Aires, 1976.

45. S.S. SAINT PIE X, *Notre Charge Apostolique*, n° 23.

des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour nous est suggérée⁴⁶. » Mais, qui ne peut pas voir qu'en Dieu Un et Trine il y a distinction de personnes consubstantielles - le Credo le dit - tandis que les communautés humaines sont des réalités accidentelles, dans l'ordre de l'accident de relation, et qu'elles ne peuvent être considérées comme un tout que dans l'ordre pratique? Cette erreur sur la nature de l'ordre social sera à l'origine de dérives libérales et socialistes, suivant que l'une ou l'autre tendance prévale.

6.8 - Personne et société

Le texte prétend que la sociabilité n'implique pas une exigence de subordination de la personne au bien commun politique - puisque cela entraînerait un frein à son exaltation - et alors, il préfère parler « d'interdépendance », ce qui ne résout rien, car la question : « Qui est supérieur? » continue d'être posée; et c'est ainsi qu'il dit : « Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet, la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le prince, le sujet et la fin de toutes les institutions⁴⁷. »

6.9 - Personne et bien commun⁴⁸

Tout cet effort visant à faire de l'homme le centre de toutes choses, doit, forcément, affronter le problème du bien commun public. Et comme Sangnier et Maritain, spécialement, nient la subordination au bien commun, GS doit en faire autant. Empruntant la définition de *Mater et Magistra*, il nous dit que celui-ci est « cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée⁴⁹. » Par là, il ne s'aperçoit pas du fait que les notions de « condition » et de « cause finale » s'excluent lorsqu'elles sont attribuées à une même réalité. En effet, la dernière doit être aimée *per se*, avec amour de bienveillance, tandis que la première est voulue en tant que simple moyen en vue d'une autre fin, et si elle est aimée, elle l'est avec amour de concupiscence.

Cela introduit une altération totale de la doctrine catholique sur l'ordre social et politique, impliquant une erreur rien moins que sur sa fin et sur la manière dont cet ordre doit être cherché par les hommes.

En effet, ce qui distingue un **groupe social**⁵⁰ d'une simple **agrégation**, c'est que le premier possède une fin commune perfective de ses membres qui doit être désirée en tant que telle (c'en est ainsi de la famille, la corporation ou la communauté politique); tandis que l'agrégation implique tout simplement une juxtaposition de personnes, entre lesquelles il peut y avoir un

certain ordre, mais celui-ci sera comme « l'ordre » d'un hôtel par rapport à ses passagers, c'est-à-dire, une chose tout à fait extérieure et non perfective d'eux-mêmes en tant qu'hommes; il n'est voulu que comme « condition » pour atteindre les buts particuliers de chacun et pas avec amour de prédilection.

Cette fausse définition du bien commun politique, qui altère tout l'enseignement social de « l'Église conciliaire » est, en même temps, une exigence de l'anthropocentrisme fondationnel qui n'admet pas que l'homme soit subordonné à autre chose qu'à lui-même.

6.10 - Les droits de la personne humaine

Sans trop parler des devoirs de l'homme, le texte dresse une liste de choses « nécessaires », qui doivent lui être « facilitées ». Et sans préciser qui sera obligé à ces prestations. Voilà le versant « socialiste » de GS, dont vont s'inspirer, entre autres, les « théologiens de la libération » en Amérique hispanique à partir de la II^e Conférence Épiscopale latino-américaine de Medellín, Colombie, en 1968 : « Il faut donc rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple : nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse⁵¹. »

À partir de GS la voie commencée par Jean XXIII s'approfondit, voie qui consiste à formuler la doctrine sociale catholique en termes de « droits de l'homme », à l'instar de l'ONU et des principaux courants de la modernité, oubliant la condamnation de Pie VII contre la fameuse déclaration de 1793⁵². Il est évident que ce changement est une autre conséquence de l'anthropocentrisme, de la mentalité de l'homme moderne, qui ne veut être que créancier mais jamais débiteur de rien ni de personne.

6.11 - Personnalisme anthropocentrique et mariage

Si l'ordre politique en est ainsi touché, en raison de l'erreur sur le bien commun, rien d'étonnant à ce que la doctrine catholique concernant le mariage en soit aussi affectée. Comme le dit Amerio : « la doctrine traditionnelle du mariage considéré comme une union visant par elle-même à la procréation s'est infléchie au Concile, qui le regarde avant tout comme une « communauté de vie et d'amour » (GS n° 48) suivie de procréation [...] on peut remarquer que dans la doctrine du Concile, l'égalité essentielle de deux valeurs étant maintenue, la valeur génétique est devenue en quelque sorte secondaire par rapport à la valeur personnaliste⁵³. » Il est clair qu'une fois le nouveau principe pratique établi, rien n'échappera à son emprise.

7 - La déclaration Dignitatis Humanæ, apogée de l'anthropocentrisme conciliaire

Nous ne pouvons pas ici nous étendre dans la

critique de ce document, que beaucoup d'autres avant nous, ont fait, et tout d'abord S.E.R. Mgr Marcel Lefebvre⁵⁴. Nous allons voir comment s'y applique l'anthropocentrisme.

7.1 - L'optimisme progressiste

Comme toute déclaration d'un « concile pastoral », il est clair que ses déclarations comportent une double racine. En premier lieu - du moins, ainsi aurait-il dû être - la doctrine et en second lieu, l'observation de la réalité, à laquelle doit être appliquée la pastorale. Les deux racines constituent les prémisses de tout jugement prudentiel.

Et ici l'anthropocentrisme mène à des erreurs sur les deux plans. Le texte commence par soutenir que « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité; non pas sous la pression d'une contrainte mais guidé par la conscience de son devoir »⁵⁵. Il est impossible de ne pas voir ici l'écho du progressisme de GS. Mais peut-on sérieusement affirmer ça après les ravages de deux guerres mondiales, après la terreur soviétique et chinoise, pour ne mentionner que les cas les plus flagrants? Toute vision sérieuse de notre temps peut constater plutôt le contraire : une perte terrible de la valeur de la personne humaine. Comparons la guerre aux temps de la Chrétienté et la guerre moderne. Comparons le travail dans les corporations du XIII^e siècle et dans une usine de nos jours, comparons le traitement dispensé aux pauvres, aux faibles, aux malades dans ces époques si différentes, et personne, ayant un minimum d'honnêteté intellectuelle, ne pourra soutenir une chose semblable⁵⁶. Seule une mentalité idéologique imbue d'un optimisme réfractaire à l'expérience peut faire des affirmations pareilles.

7.2 - Le problème du fondement du droit

L'aspect le plus grave du document n'est pas l'affirmation d'un « droit à la liberté religieuse », chose qui aurait pu être fondée, tenant compte du caractère analogique du terme, sur la fameuse distinction entre thèse et hypothèse, telle que l'enseignait Léon XIII⁵⁷, et telle que le schéma de la Commission Préparatoire du Concile l'avait prévue⁵⁸.

Ce qui rend incompatible ce texte avec la Tradition Catholique c'est le **fondement** que l'on prétend fournir à ce « droit ».

Le texte dit : « Le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit

46. GS, n° 24.

47. GS, n° 25.

48. Cf. JULIO MEINVILLE, *Crítica a la concepción de Maritain de la persona humana*, Ediciones Ephe-ta, Buenos Aires, 1995. Nous considérons que les critiques de l'auteur à l'adresse des œuvres de Jacques Maritain sont applicables, en large mesure, aux documents conciliaires.

49. GS, n° 26.

50. Cf. GUIDO SOAJE RAMOS, Guido, *El Grupo Social*, éd. polycopiée INFIP, Buenos Aires, 1995.

51. *Ibid.*

52. PIE VII, Lettre apostolique *Post tam diuturnitas*, 28 avril 1814.

53. ROMANO AMERIO, *op. cit.*, pp. 441 *sqq.*

54. *Ils l'ont découronné*, éd. Fideliter, Escuroles, 1987.

55. DH, n° 1 (d'après la traduction sur <http://pages.infinit.net/jclem/Lalibertereligieuse.htm> qui suit la traduction établie par le secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et publiée dans « L'Osservatore Romano » édition française le 10 décembre 1965).

56. Cf. KARL MARX.

57. *Immortale Dei*.

58. MGR MARCEL LEFEBVRE, *op. cit.*, Appendice.

de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil⁵⁹. »

C'est clair, ce n'est pas en vertu de la décadence de l'homme, mais d'une conscience toujours plus vive de la dignité de la personne de la part de nos contemporains⁶⁰.

Il ne s'agit pas d'un droit relatif, fondé sur de circonstances historiques changeantes, comme celui dont pouvaient jouir les juifs, les infidèles et les hérétiques dans la Cité Catholique.

Non, nous sommes face à une exigence, pour ainsi dire, de droit naturel.

Or, comment l'Église a-t-elle pu ignorer complètement cela aux temps où, selon Léon XIII, « la philosophie de l'Évangile gouvernait les États », aussi bien dans sa doctrine que dans la pratique généralisée par de saints rois et de saints Papes?

Je pense à deux possibilités.

La première, c'est que la nature humaine évolue et que nous, citoyens évolués du monde moderne, grâce à cette « prise de conscience » de notre propre dignité, nous avons des droits dont nos ancêtres non évolués du XIII^e ou du XVI^e siècles, n'osaient même pas rêver. Évidemment, cette réponse détruit la notion de droit naturel, car elle en fait une mesure variable et donc, inutilisable. À quoi bon sert le droit naturel si ce n'est à juger ce qui change dans la vie politique et juridique à partir des exigences permanentes de la justice découlant de la nature humaine?

Une autre possibilité serait que l'Église ait violé constamment la dignité de la personne humaine. Tel paraît être le fondement du malaise « méaculviste » qui pointe dans les textes conciliaires et atteint son apothéose avec Jean-Paul II. Ce sont évidemment les notes de **sain-teté** et d'**indéfectibilité** de l'Église qui ne s'en tirent pas bien.

Et que l'on ne dise pas que ces « violations de la liberté religieuse » étaient des péchés des « hommes d'Église » et pas de celle-ci. Car ici nous sommes face à une praxis menée par ses autorités en tant que telles, promue, enseignée par les Universités et le Magistère Universel, légiférée par le droit canon, et dont les auteurs ayant été canonisés, ont été par là même, présentés comme modèles pour les catholiques.

Ce qui fournit la seule explication ayant un minimum de cohérence c'est que la notion de la dignité humaine aux temps de la Chrétienté était théocentrique. Elle avait pour axe Dieu Notre Seigneur, vers lui s'orientaient l'art, la science, le droit, le travail et la vie politique. Et dans ce cadre, n'est moralement digne que l'homme qui se dirige à sa fin. La valeur de l'acte de la vertu de religion - même sur le plan naturel - est mesurée par Dieu, qui en est le destinataire, et non par la dignité de l'homme. Pour le Concile, par contre, l'important, c'est l'homme, bien qu'il faille, pour cela, lui reconnaître de faux

droits.

7.3 - Une définition subjective du droit

Même si le texte insiste en disant qu'il s'agit d'un droit « objectif », le mot est employé dans un sens différent de celui utilisé normalement par les juristes.

Dans le texte de DH, ce mot cherche à éviter que ce droit soit fondé sur ce que la doctrine préconciliaire appelait « droits de la conscience erronée ». D'après cette doctrine, si quelqu'un se trouve dans l'erreur sans faute de sa part et qu'il accomplit le devoir corrélatif de chercher la vérité, pourvu qu'il le fasse, il aurait le droit à ne pas être obligé d'agir contra sa conscience droite, et même, à ne pas en être empêché, s'il n'y a pas de dommage au bien commun.

Mais le texte affranchit le droit à la liberté religieuse du devoir corrélatif de chercher la vérité en affirmant que « ce n'est donc pas dans une disposition subjective de la personne **mais dans sa nature même** qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. C'est pourquoi le droit à cette immunité **persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer** »⁶¹. Pas d'issue de ce côté non plus.

Pour saint Thomas, il est clair que le droit est l'objet de la justice. C'est ainsi qu'il le définit : « *ipsa res iusta* »⁶². C'est-à-dire, c'est la conduite extérieure, sociale, politique, adressée à autrui, stricte et exigible. C'est quelque chose qui appartient à l'ordre moral, bien que l'on puisse y faire des distinctions. Ce qui est juste doit être une espèce de ce qui est bon et comme tel, de ce qui est vrai. Cette relation est brisée par DH.

Dans la doctrine traditionnelle, le droit est spécifié par son objet. Presque tous les Codes des pays ont des normes interdisant que l'objet des actes juridiques soit impossible à accomplir, immoral, etc.

Le droit d'un commerçant à vendre des aliments naît, en premier lieu, de la valeur objective que la « chose » vendue possède objectivement pour alimenter. Si, par contre, elle est vénéneuse, ou tout simplement, elle n'alimente pas, personne n'a le droit de la « vendre » et l'autorité publique a le devoir d'en empêcher la distribution, le thème de la « dignité » du commerçant n'ayant rien à voir ici. Mais, lorsqu'il s'agit des « vendeurs » de fausses religions, ... même de mauvaise foi, « aucune autorité humaine » ne saurait les en empêcher sous peine de violer la sacro-sainte « liberté religieuse » proclamée par le Concile.

En plaçant le **sujet** au-dessus de la religion **objet**, le « droit à la liberté religieuse » reste scindé de la vérité, du bien et de la beauté, brisant les liens et les dépendances de l'ordre juridico-politique par rapport aux ordres moral et métaphysique.

7.4 - Les limites au droit à la liberté religieuse

Elles se trouvent dans la notion « d'ordre public ». Ce concept, pris de la philosophie de Bentham et d'autres auteurs modernes, s'est substitué à la notion classique de bien commun politique, d'après la volonté expresse de Mgr

De Smedt, comme l'a prouvé Guido Soaje Ramos⁶³. En effet, cette notion ne suppose pas l'existence d'une fin perfective pour les associés dans la communauté politique, mais elle implique tout simplement un ordre extérieur dans le but d'éviter que l'exercice d'une liberté ne se heurte à une autre. Il s'agit de l'ordre des habitants transitoires d'un hôtel, dont nous avons parlé ci-dessus.

7.5 - Et Dieu ?

Ce qui est frappant, c'est l'absence d'une considération. Le faux culte, même s'il ne nuit à personne, est toujours une offense contre Dieu Notre Seigneur, qui dans l'Exode commande : « Tu n'auras d'autre Dieu devant Moi »⁶⁴. La perte de la dimension verticale et transcendante, propre à l'anthropocentrisme, apparaît ici dans toute sa force. Le « devoir moral de tous les hommes et des sociétés par rapport à la vraie religion et à la seule Église du Christ » est ainsi dépourvu de conséquences juridiques et réduit à l'intimité des consciences. On oublie que la justice légale, en tant que vertu générale peut et parfois doit ordonner les actes extérieurs de la vertu de religion⁶⁵.

C'est toute la doctrine du droit public catholique qui est sacrifiée sur l'autel de la dignité, fausse et anthropocentrique, de la personne humaine.

8 - Le Décret Apostolicam Actuositatem

Dans ce document, voué à l'explication de la pensée conciliaire sur l'apostolat laïque, nous rencontrons aussi l'inversion anthropocentrique. En effet, en faisant allusion à l'apostolat social et politique, il nous dit que « tout ce qui compose l'ordre temporel : les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, les institutions de la communauté politique, les relations internationales et les autres réalités du même genre, leur évolution et leur progrès, **n'ont pas seulement valeur de moyen par rapport à la fin dernière de l'homme. Ils possèdent une valeur propre, mise en eux par Dieu Lui-même, soit qu'on regarde chacun d'entre eux, soit qu'on les considère comme parties de l'ensemble de l'univers temporel : "Et Dieu vit tout ce qu'Il avait fait et c'était très bon" (Gen. I, 31). Cette bonté naturelle, qui est leur, reçoit une dignité particulière en raison de leur relation avec la personne humaine au service de laquelle ils ont été créés** »⁶⁶. Comme nous pouvons voir, le patron se répète partout. D'abord on affirme une vérité (toute chose créée en raison de la bonté ontologique possède une certaine dignité), de là on passe à une notion de dignité qui ne fait pas de distinction entre dignité ontologique et

63. GUIDO SOAJE RAMOS, *Reflexiones sobre la libertad religiosa*, Cuadernos de la Reja n° 6, pp. 6 sqq.

64. Exode, 20,3.

65. JULIO MEINVIELLE, *Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, ed. Epheta, Bs. As., pp. 255 sqq. Il y démontre que celle-ci est l'interprétation des textes thomistes faite par Cajetan, Jean de Saint-Thomas et même Suarez.

66. *Apostolicam actuositatem*, n° 7 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii-vatican-council/documents/vat-ii_decree-19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html).

59. DH, n° 2.

60. Dans ce sens, il est à regretter que le cher ABBÉ JULIO MEINVIELLE, grand critique de Maritain, ait essayé une défense de ce document. Pour une critique à Meinvielle à ce propos, voir JUAN CARLOS CERIANI.

61. DH, n° 2 in fine.

62. *Summa Theologiae* IIa IIæ, q. 57 a 1 ad corpus.

dignité morale. Par la suite, on omet les considérations découlant de la nature déchue ou bien elles sont minimisées. Finalement, on reconnaît que la dignité finale advient aux choses en vertu de leur relation avec la personne humaine et non avec Dieu ⁶⁷.

9 - La Constitution dogmatique Lumen Gentium

Ce qui est remarquable c'est le changement intervenu dans la traditionnelle définition de l'Église comme « corps mystique » ⁶⁸ à laquelle s'est substituée la nouvelle expression « peuple de Dieu ». Sans entrer dans des profondeurs théologiques, et au-delà des autres aspects négatifs de cette définition ⁶⁹, je crois qu'il est possible de signaler ce qui suit.

La pensée humaine au sujet de l'Église tourne surtout autour du domaine de l'analogie, parce qu'elle consiste en une réalité surnaturelle qui nous dépasse. Dans l'analogie de proportionnalité, il est fondamental que le terme de la comparaison soit correctement compris ; au cas contraire, ce que nous désirons connaître par analogie, au lieu de devenir plus clair, devient plus obscur.

Or, la notion de « peuple » qui surgit de GS et DH n'est ni celle de Cicéron, ni celle de Saint Augustin ni même celle de Suarez. C'est une notion moderne, basée sur le nominalisme social, où la primauté du bien commun politique n'est pas reconnue, ou bien, la définition qui en est donnée est équivoque, ou, comme nous l'avons vu, elle est remplacée par celle « d'ordre public ».

Ainsi la pensée de l'Église est teintée d'individualisme et de personnalisme. L'approbation du Nouveau Code de Droit Canonique, montre, par l'introduction du recours aux « droits des fidèles », etc. ⁷⁰, que l'anthropocentrisme touche aussi à la vie interne de l'Église, parce qu'il vise une personne humaine communiquant directement avec Dieu ; et toutes les formes sociales - même l'Église - ne sont considérées qu'au travers d'un critère utilitaire.

La fameuse expression « *Christi Ecclesia... subsistit in Ecclesia catholica* » ⁷¹ suppose, à son tour, que la subordination de l'homme par rapport au bien commun de l'Église Catholique n'est plus indispensable pour atteindre Dieu.

10 - L'anthropocentrisme dans Unitatis Redintegratio et Nostra Ætate

Ces documents, au moyen desquels a lieu le changement de la doctrine traditionnelle concernant l'œcuménisme et le dialogue avec les fausses religions, ont aussi leurs points d'appui dans l'inversion anthropocentrique. Pour ce qui est de la conception erronée de la dignité de la personne humaine, je m'en remets au travail de

l'abbé Hubert de Sainte-Marie présenté au Congrès de Si Si No No de 1998, qui a largement abordé le sujet. Dans le domaine du « dialogue interreligieux » on peut vérifier aussi l'influence décisive exercée par l'inversion anthropologique. En parlant de l'hindouisme et du bouddhisme, par exemple, il est conseillé aux chrétiens de « reconnaître, de préserver et de promouvoir les biens spirituels et moraux, ainsi que les valeurs socio-culturelles qui se trouvent en eux » ⁷². En ce qui concerne l'Islam, « le sacré Concile exhorte tous, [chrétiens et musulmans] afin qu'oubliant le passé, ils recherchent sincèrement la compréhension mutuelle, et qu'unis, ils défendent et fassent progresser la justice sociale, les biens moraux, la paix et la liberté » ⁷³. L'appel final à la fraternité universelle et à l'exclusion de toute discrimination ⁷⁴, est la nouvelle consigne substituée à celle de Saint Pie X « *instaurare omnia in Christo* ». Il est évident que cette collaboration avec les hérétiques, les schismatiques, les infidèles et les juifs a besoin d'une base qui ne peut pas être la vérité catholique. C'est dans l'humanisme anthropocentrique que ce faux œcuménisme et le dialogue interreligieux vont trouver leur « principe et fondement ». C'est lui qui permet de mettre au second plan les questions dogmatiques et morales qui divisent et de se centrer sur un humanisme plus ou moins pragmatique accepté par les sectateurs libéraux de faux cultes. Mais, étant donné qu'il n'est pas possible d'avoir deux principes pratiques absolus, par la force des choses, le nouveau principe finit par remplacer, de fait et de droit, l'ancien. La praxis des quarante dernières années confirme à tel point ce que nous venons de dire, qu'il nous semble inutile d'insister encore sur le sujet.

11 - Bilan final du Concile Un christianisme anthropocentrique

Arrivés à ce point, quelqu'un pourrait nous objecter d'être tombés dans une exégèse partisane des textes conciliaires, de n'avoir pas cité des passages dans lesquels la référence de l'homme à Dieu est claire ; et de ne pas voir comment les affirmations anthropocentriques sont nuancées par des affirmations théocentriques qui sembleraient relativiser notre thèse. En fait, certaines de ces affirmations ont déjà été mentionnées. Nous tenterons de démontrer comment l'anthropocentrisme est l'instrument qui rend possible la mise sur pied d'une nouvelle religion anthropocentrique en utilisant les matériaux du catholicisme traditionnel.

11.1 - Religion et progrès dans les catégories de la modernité

D'après Comte, l'histoire humaine traverse trois états connus. L'évolution implique la prise de conscience par l'humanité de ses potentialités. L'homme primitif, en l'absence du développement scientifico-technique, attribuait à une cause « théologique » presque tout ce qui l'entourait. Au fur et à mesure que la raison se libère des mythes et des superstitions - la fameuse « prise de conscience » - le domaine du religieux tend, nécessairement, à se restreindre.

11.2 - L'échec des prédictions

L'expérience montre une tout autre chose. Les temps du plus haut développement de la « raison » et de la « science », coïncident, curieusement, dans l'histoire humaine, avec les moments d'apogée du « religieux ». Pour preuve, la reprise du paganisme gréco-romain et de la Kabbale coïncide avec les découvertes de la Renaissance. L'essor des spirites, des rose-croix, des ésotéristes comme Gurdieff, Stanilas de Guatia, etc., a eu lieu justement au siècle de Comte ! Et peu de temps après le Concile, deux auteurs français font connaître une œuvre qui sera un succès éditorial dans le monde entier. Je parle du « *Retour des sorciers* » de Louis Pauwells et Jacques Bergier, où ils décrivent l'univers « religieux » immense qui se développait dans le monde entier, mais plus spécialement dans les pays les plus développés du point de vue technologique et scientifique. En même temps que ces autres auteurs rédigeaient leur livre, les Pères conciliaires, en faisant allusion aux changements religieux du monde moderne, dans un langage de saveur tout à fait comtienne, nous disaient que « les conditions nouvelles affectent enfin la vie religieuse elle-même. D'une part, l'essor de l'esprit critique la purifie d'une conception magique du monde et des survivances superstitieuses » ⁷⁵. En observant la quantité d'absurdités auxquelles croient nos contemporains - dont la Nouvelle Ère est comme la synthèse - l'idée nous vient que les Pères conciliaires ne se sont pas tenus à l'exigence qu'ils se sont imposée eux-mêmes, de « connaître et comprendre le monde dans lequel nous vivons, ses espoirs, ses aspirations » ⁷⁶. Plus exacte a été la description donnée par un auteur en disant que « nous vivons à une époque où les ordinateurs sont employés pour prédire l'horoscope » ⁷⁷. Le progrès scientifico-technique n'a pas entraîné une diminution de la « religiosité ». Il a provoqué quelque chose de différent, l'essor de nouvelles formes d'idolâtrie, qui continue d'être un phénomène de nature religieuse, quoique perverti.

11.3 - Vers un correct énoncé de la situation

La vraie attitude religieuse consiste à reconnaître Dieu comme centre et mesure de toutes choses, à s'humilier devant Lui, à savoir que jamais nous ne pourrions Lui rendre l'hommage qui Lui est dû, que nous devons chercher à Le connaître et à Le servir par ce qu'Il est. Mais l'homme « adore » **toujours**. Sa tragédie est de ne pas adorer le vrai Dieu comme Il veut être adoré. C'est-à-dire, lorsqu'il tombe dans les diverses formes d'idolâtrie. Et parmi celles-ci, la pire est la **magie**, elle est l'attitude la plus anti-religieuse. Dans le domaine de la magie, l'homme peut reconnaître qu'il y a un Être Suprême ; mais au lieu de désirer le connaître pour l'aimer et le servir, il ne veut **le connaître que pour parvenir à mettre ces « forces divines » au service de son propre bonheur intra-mondain**. Dans un certain sens, le magi-

67. Cf. ROMANO AMERIO, *Iota Unum*, op. cit. p. 329.

68. Cf. PIE XII, *Mystici Corporis*.

69. Cf. R.P. RICARDO OLMEDO, F.S.S.P.X., *La noción de la Iglesia como « pueblo de Dios »*, Cuadernos de la Reja n° 1.

70. Voir à ce sujet, l'excellente critique réalisée par DARIO COMPOSTA, *Reflexiones sobre el nuevo C.I.C.*, Verbo.

71. *Lumen Gentium*, n° 8.

72. *Nostra Ætate*, n° 2, in fine.

73. *NA*, n° 3 in fine.

74. *NA*, n° 5.

75. GS, n° 7 in fine.

76. GS, n° 4.

77. PABLO CAPANNA, *Manifestaciones del neopaganismo esotérico*, en AAVV *Las sectas en América Latina*, ed. Claretiana, CELAM, Buenos Aires, 1980.

cien n'est pas un athée. Un exemple de cette attitude magique par laquelle l'homme corrompt sa nature religieuse nous le trouvons dans les Actes des Apôtres, chez Simon le Magicien. Celui-ci s'approche de saint Pierre, il veut s'enquérir de Jésus, mais pas pour l'honorer comme Dieu. Nous dirions, aujourd'hui, qu'il s'intéresse au *know how* des miracles. Comment tirer profit des pouvoirs divins pour rendre la vue aux aveugles, faire marcher les paralytiques, et s'il était possible, ressusciter les morts. S'il faut croire en Jésus-Christ pour y parvenir, il y est tout prêt. **Voilà la caractéristique de la religiosité de l'homme moderne.** Il veut que Dieu soit à son service.

Et n'est-ce pas là le vrai moteur de la révolution technocratique, sommet de la modernité ? C'est ici que l'on peut vérifier que l'attitude prométhéenne de la moderne **technocratie** qui gouverne le monde n'est pas seulement parfaitement compatible avec une vision **magique**, vision qui extrait de toutes les religions des notions, des concepts et des pratiques, mais qu'elle l'exige presque. Son dédain des vraies disputes théologiques est ainsi expliqué, tout autant que son esprit anti-contemplatif et sa tranquille coexistence avec le syncrétisme et le pluralisme. Voyez comment le Concile considère le « culte de la technique » auquel s'adonne le monde moderne⁷⁸. D'où il s'ensuit que l'un des magiciens les plus néfastes de la modernité - Aleister Crowley - a signalé le parallélisme entre l'attitude magique et l'attitude technocratique, lorsqu'il dit « la magie [...] dont la conception fondamentale est identique à celle de la technique moderne [...] l'analogie entre les conceptions scientifiques et magiques du monde a la même racine [...] les dieux sont les ennemis de l'Homme ; c'est la Nature que l'Homme doit vaincre avant d'entrer dans son Royaume. Le vrai Dieu c'est l'Homme »⁷⁹. Dans les deux choses, on note l'attitude anthropocentrique.

Et ici on peut signaler, d'une part l'absence de perspective de GS, et d'autre part, **comment les passages apparemment catholiques sont aussi fonctionnels à l'anthropocentrisme.** Dieu, oui, le Christ, oui, l'Église, oui..., parce que l'homme en a besoin en tant que moyens pour atteindre son propre bonheur. Ils ne sont pas cherchés *per se*, en tant que fin, mais en tant qu'instruments, utiles - nécessaires, si l'on veut - mais cela ne change pas leur nature. On ne cherche pas le Dieu des consolations, mais les consolations de Dieu, « le surcroît ». D'où l'intérêt de la critique de GS à l'athéisme : « L'Église tient que la reconnaissance de Dieu ne s'oppose **en aucune façon** à la dignité de l'homme, puisque cette dignité trouve en Dieu Lui-même ce qui la fonde et ce qui l'achève⁸⁰. » Faux, l'Église s'est toujours opposée et continuera de s'opposer à la notion fautive et commune de dignité humaine, que respire le monde moderne depuis Pic de La Mirandole⁸¹ jusqu'à Jacques Maritain. La notion complète du Dieu

Un et Trine est incompatible avec n'importe quel type d'anthropocentrisme. **GS ne le dit pas.** Et ce qui est pire encore, lorsqu'on cherche un argument contre l'athéisme, celui-ci est formulé suivant une clé anthropocentrique : « *À l'opposé, lorsque manquent le support divin et l'espérance de la vie éternelle, la dignité de l'homme subit une très grave blessure, comme on le voit souvent aujourd'hui, et l'énigme de la vie et de la mort, de la faute et de la souffrance reste sans solution : ainsi, trop souvent, les hommes s'abîment dans le désespoir*⁸². » Conclusion : Il faut croire en Dieu, car autrement, l'homme ne peut pas atteindre sa plénitude. Dieu, oui, mais au service de la « *dignité de la personne humaine* ». Elle est le centre de toutes choses. « L'Église conciliaire » prétend collaborer avec tout le matériel de la religion catholique à la construction de la cité de l'homme, à la construction du monde moderne, à corriger même certaines tendances « déshumanisantes », mais toujours à l'intérieur d'une cosmovision à laquelle elle n'ose pas faire face. Si elle critique l'athéisme, c'est parce que, dans le même but, elle a encore **plus** à offrir. Il n'y a pas d'athéisme en GS, mais la même inversion que nous vérifions dans le monde moderne est présente. Il y a idolâtrie de l'homme.

L'athéisme lui-même, n'est que le masque d'une autre religion idolâtrique. Voyons, sinon, le cas le plus évident, celui de l'ex-URSS. N'y avait-il pas de dogmes ? La « morale socialiste », n'existait-elle pas ? N'y avait-il pas un « culte » des « héros » de la Révolution ? L'athéisme n'est qu'un aspect, un masque la plupart des fois, qui cache l'idolâtrie de l'homme moderne. Idolâtrie de l'argent, de la technique, du sexe, du pouvoir. Face à tout ça, le Concile s'est tu, de peur de « troubler » l'orgueil de l'homme moderne. Crainte de fâcher les « nouveaux dieux ».

12 - Quelques réflexions finales

Après avoir suivi ce parcours, nous pouvons considérer que l'objet de ce Congrès est pleinement justifié. En effet, il est possible de vérifier, à la lecture attentive des textes conciliaires, qu'ils sont l'expression d'une intention viciée par le désir de s'adapter au monde, et tout particulièrement, au monde moderne.

Et cette adaptation n'est possible que si le « principe et fondement » du monde moderne

duelle, et l'ayant placé au centre de l'Univers, il lui parla ainsi : « pas de demeure fixe, pas de forme propre, ni aucun don particulier ne t'a été donné, oh Adam, afin que toute demeure, ressemblance ou dons que tu choisisses, puissent t'appartenir. La nature donnée aux autres créatures, dans les limites des lois par nous signalées, les restreint. Toi, qui n'es pas restreint par des liens étroits, d'après ta propre et libre volonté, dans le pouvoir de laquelle je t'ai placé, tu vas définir ta nature par toi-même. Je t'ai mis au centre de l'Univers afin que tu puisses ainsi contempler toujours de la façon la plus convenable, tout ce qui existe dans le monde. Nous ne t'avons pas fait ni céleste ni terrestre, mortel ou immortel, pour que tu sois, pour ainsi dire, ton propre et libre créateur, et que tu te donnes la forme que tu crois la meilleure. Tu auras le pouvoir de descendre jusqu'aux bêtes ou créatures inférieures. Tu auras le pouvoir de reconnaître entre les supérieurs ou divins, d'après la sentence de ton intellect⁸³. »

82. GS, n° 21.

78. ROMANO AMERIO, *op. cit.*

79. ALEISTER CROWLEY, *Magic in theory and practice*, ed. Castle Books, New York, s/a, p. X, XII et 153.

80. GS, n° 21.

81. PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*. Cité par J. RANDALI, *La Formación del Pensamiento Europeo*, Buenos Aires, 1952, p. 126 : « Il a, donc, pris l'homme, fait à son image indivi-

est accepté : l'homme est le centre et la mesure de tout. Si l'Église l'accepte, le monde lui promet une place d'honneur dans son sein. Mais le prix est de renoncer à sa mission. Changer la religion de l'homme au service de Dieu, par la religion d'un Dieu au service de l'homme. Telle est la tentative que nous dénonçons.

Nous voyons, aujourd'hui, que dans certains secteurs de la Curie Romaine, on tente - sans trop de succès - de résister à quelques-unes des conséquences du tournant anthropologique fondé sur les textes conciliaires. Dans ce sens s'alignent la réaffirmation de l'enseignement concernant l'avortement, la contraception, le divorce, ainsi que le récent essai de mettre un peu d'ordre dans la question liturgique.

Mais ces tentatives sont condamnées d'avance à l'échec, si on n'admet pas la possibilité de critiquer les textes dont les erreurs ou les ambiguïtés servent de fondement à ces désordres modernes. L'erreur conservatrice est celle si lucidement dénoncée par Donoso Cortés : « *Ils dressent des monuments aux principes, et des échafauds aux conclusions* ». Ils n'en veulent pas des mauvais fruits du Concile... mais ils ne sont pas prêts à reconnaître que ceux-ci découlent de celui-là, comme l'effet de la cause. Ils ressemblent à la « *deuxième classe d'hommes* » de la fameuse méditation ignatienne des « *trois classes*. »

Dans ce sens, le témoignage de la Tradition Catholique continuera d'être le phare qui permet d'éviter le naufrage en temps de crise.

« *Cherchez le Royaume de Dieu et Sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît.* »

Monsieur le professeur Luis Roldán, Universitaire (Argentine)

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 343 (533)

Mensuel - Nouvelle Série

Avril 2011

Le numéro 3€

ASSISE 1986 - 2011

L'année 2011 a commencé avec l'annonce faite par le Pape d'un nouveau rassemblement des représentants de toutes les religions du monde à Assise : «... j'ai souligné la manière dont les grandes religions peuvent constituer un facteur important d'unité et de paix pour la famille humaine, et j'ai rappelé à cette occasion, qu'en cette année 2011, l'on fêtera le 25^e anniversaire de la Journée mondiale de prière pour la paix que le vénérable Jean-Paul II convoqua à Assise en 1986. C'est la raison pour laquelle, je me rendrai au mois d'octobre prochain comme pèlerin dans la ville de saint François, en invitant à s'unir à ce chemin nos frères chrétiens des diverses confessions, les autorités des traditions religieuses du monde, et de manière idéale, tous les hommes de bonne volonté, dans le but de rappeler ce geste historique voulu par mon prédécesseur et de renouveler solennellement l'engagement des croyants de chaque religion à vivre leur foi religieuse comme service pour la cause de la paix. »

Ce n'est pas un secret que le cardinal Ratzinger était opposé au rassemblement de 1986 : son absence à cette occasion ne passa pas inaperçue. Que s'est-il passé ? Est-ce que quelque chose a changé ?

Il ne serait pas honnête, à cet égard, de passer sous silence les mises au point que fit à plusieurs reprises le cardinal Ratzinger pour contenir le risque de syncrétisme et de relativisme, en allant jusqu'à dénoncer, dans ces réunions interreligieuses, un risque objectif en ce sens.

Il est également manifeste que, dans son annonce de la journée d'octobre prochain, le Pape évite de parler de « prière » ; en effet l'histoire a retenu comme peu convaincante la précision apportée en 86 par le Vatican, pour souligner qu'à Assise « nous ne prions pas ensemble mais nous serons ensemble pour prier ». Il s'agissait d'une première tentative — un peu byzantine — de chercher à répondre aux objections des « critiques », et pour tranquilliser les consciences perplexes.

Nous ne savons pas encore ce qui se passera exactement à Assise en octobre prochain : nous nous limitons donc à quelques réflexions sur la base des éléments actuellement à notre disposition.

Assise 86 constitue indubitablement l'une des journées les plus tristes de l'histoire de

l'Église : grâce aux moyens de communication modernes, le monde entier a contemplé les représentants de toutes les religions réunis par le Pape pour accomplir leurs cultes idolâtres dans les églises d'une ville symbole du catholicisme. Cette journée, voulue par Jean-Paul II, et en raison de laquelle ce pontife est passé dans l'histoire, est hélas la grande icône de son pontificat et du projet œcuménico-interreligieux, gravée pour toujours dans la mémoire de l'humanité entière qui ne lit pas les textes du Concile — ni les considérations théologiques du cardinal Ratzinger — mais qui a vu ces images historiques. Celles-ci ont contribué de façon déterminante à semer l'indifférentisme et l'idée qu'en dehors du Christ existent des voies alternatives pour arriver au Père et obtenir la paix.

S'il devait se reproduire à Assise ce qui s'est produit il y a 25 ans, nous ne pourrions que réitérer notre *nullam partem* dans les mêmes termes que ceux employés à cette occasion.

Au cas où le pontife actuel voudrait réellement donner une signification différente à cette manifestation, à travers une série de mesures, de distinctions et de « précautions », il nous viendrait alors quelques réflexions spontanées.

Tout en saisissant bien — dans cette hypothèse — la volonté de mettre un frein, et la volonté d'une nouvelle réflexion, il nous semble honnêtement impossible de rectifier un événement de la portée d'Assise 86 sans le désavouer. Voici pourquoi.

Cette initiative était un acte voulu par le Pape comme application et juste interprétation — sur le plan pratique — de ce que le Concile a décrété en termes d'œcuménisme et de dialogue : c'est précisément en référence aux textes du Concile que cette réunion fut largement justifiée dans les colonnes de *l'Osservatore Romano*. **Vouloir en quelque sorte la racheter sans dénoncer le scandale qu'elle a provoqué apparaît comme une tentative inadéquate** ; évidemment personne ne nie qu'il pourrait être embarrassant et qu'il faudrait du courage pour désavouer ce qui s'est passé en 86, mais le mal causé aux âmes et à l'Église par cet événement suppose — objectivement — une réparation proportionnée, à laquelle on ne peut pas se soustrai-

re, et ce non pas pour donner raison aux « critiques » de service, mais pour remettre le Christ et son Église à leur place et redonner aux âmes un signal suffisamment clair par rapport à la confusion engendrée par cet événement catastrophique.

Il nous semble voir réapparaître, dans ce cadre, une perspective analogue à celle de l'herméneutique de la continuité : on cherche à corriger les tortuosités sans remettre en cause leur fondement.

En second lieu, **le Pape entend célébrer un anniversaire** : il se rendra à Assise, 25 ans après, « dans le but de rappeler ce geste historique voulu par mon prédécesseur » dont est annoncée, dans ce contexte, la béatification imminente. Il nous semble impossible de rectifier le contenu d'Assise 86 en célébrant son anniversaire, après la béatification de celui qui en fut l'artisan, c'est-à-dire en évoquant de nouveau tout ce que cet événement a signifié dans la conscience de la chrétienté et de l'humanité : telle est en effet la conséquence objective de la célébration d'un anniversaire.

En troisième lieu, aucun homme de bonne volonté ne peut ignorer que l'herméneutique d'un événement éminemment médiatique n'est pas donnée par les distinguos théoriques qui peuvent l'accompagner, ni par les considérations théologiques que connaissent — à peine — les préposés à ces travaux, mais par l'impact que cet événement peut avoir, évaluable à travers ce qu'il évoque immédiatement : cette observation, plus pastorale et concrète, devrait être absolument primaire au moment où l'on s'inspire d'une praxis pastorale ; hélas **Assise est un fait historique, un événement réel, non un texte académique que l'on peut corriger par quelques notes de bas de page.**

De plus, toujours sur cette ligne, il nous semble opportun de souligner qu'au-delà de ce qui peut se passer dans telle ou telle réunion œcuménique, *l'esprit d'Assise* s'est désormais consolidé, de même qu'après le Concile s'est consolidé *l'esprit du Concile* ; retourner à Assise 25 ans après signifie, dans la perception commune, reconfronter cet esprit canonisé par Jean-Paul II à cette occasion et à celles qui s'en inspirent : c'est cet esprit, incarné dans une praxis devenue commune, qui détermine le ton réel et médiatique des

événements qui lui sont liés. C'est cet esprit qui — hélas — n'est pas le moins du monde désavoué aujourd'hui.

Enfin personne ne nie que la hiérarchie catholique, qui a *de facto* une autorité morale universelle, peut et doit travailler pour la paix, à la limite en impliquant des représentants d'autres religions : mais cette intention doit rester sur un plan éminemment civil, et non pas religieux. Dans cette perspective, le fait qu'un Pape parle de paix devant — par exemple — les représentants des nations ou un empereur, relève parfaitement d'un rôle historique auquel l'Église ne s'est jamais soustraite ; **mais construire la paix à travers l'apport spécifique que les grandes religions peuvent fournir en tant que telles, signifie, abstraction faite de toute autre considération, se placer directement sur un plan religieux, quand bien même on ne prierait pas ensemble et quand bien même on éviterait toute forme de syncrétisme au sens technique du terme. Non seulement cette praxis est nouvelle, mais elle apparaît incompatible avec le Magistère et la praxis constante de l'Église.**

Les mots de Pie XI, dans l'incipit de l'encyclique *Mortalium Animos*, nous semblent à cet égard éclairants et prophétiques : « *Jamais peut-être dans le passé, les esprits des hommes n'ont été saisis aussi fort que*

nous le voyons de nos jours, du désir de renforcer et d'étendre pour le bien commun de la société humaine, les relations fraternelles qui nous lient à cause de notre communauté d'origine et de nature. Les peuples, en effet, ne jouissent pas encore pleinement des bienfaits de la paix ; et même, çà et là, de vieilles et de nouvelles discordes provoquent l'éruption de séditions et de guerres civiles. Par ailleurs, la plupart, assurément, des controverses qui touchent à la tranquillité et à la prospérité des peuples ne peuvent d'aucune manière recevoir de solution sans l'action concertée et les efforts des chefs des États et de ceux qui en gèrent et poursuivent les intérêts. On comprend donc aisément, et cela d'autant mieux que plus personne ne refuse d'admettre l'unité du genre humain, pourquoi la plupart des hommes désirent voir, au nom de cette fraternité universelle, les divers peuples s'unir entre eux par des liens chaque jour plus étroits.

C'est un résultat semblable que d'aucuns s'efforcent d'obtenir dans les choses qui regardent l'ordre de la Loi nouvelle, apportée par le Christ Notre Seigneur. Convaincus qu'il est très rare de rencontrer des hommes dépourvus de tout sens religieux, on les voit nourrir l'espoir qu'il serait possible d'amener sans difficulté les peuples, malgré leurs divergences, religieuses, à une entente fraternelle

sur la profession de certaines doctrines considérées comme un fondement commun de vie spirituelle. C'est pourquoi, ils se mettent à tenir des congrès, des réunions, des conférences, fréquentés par un nombre appréciable d'auditeurs, et, à leurs discussions, ils invitent tous les hommes indistinctement, les infidèles de tout genre comme les fidèles du Christ, et même ceux qui, par malheur, se sont séparés du Christ ou qui, avec âpreté et obstination, nient la divinité de sa nature et de sa mission.

De telles entreprises ne peuvent, en aucune manière, être approuvées par les catholiques, puisqu'elles s'appuient sur la théorie erronée que les religions sont toutes plus ou moins bonnes et louables, en ce sens que toutes également, bien que de manières différentes, manifestent et signifient le sentiment naturel et inné qui nous porte vers Dieu et nous pousse à reconnaître avec respect sa puissance. En vérité, les partisans de cette théorie s'égarent en pleine erreur ; mais de plus, en pervertissant la notion de la vraie religion ils la répudient, et ils versent par étapes dans le naturalisme et l'athéisme. La conclusion est claire : se solidariser des partisans et des propagateurs de pareilles doctrines, c'est s'éloigner complètement de la religion divinement révélée. »

Don Davide Pagliarani

(Traduction de *Tradizione Cattolica*, n°1, 2011)

LE DÉBAT MANQUÉ

En mars 2009 est paru le très instructif et bel ouvrage du théologien Mgr Brunero Gherardini, *Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*, publié dans sa version originale italienne et française chez *Casa Mariana Editrice*. Ce livre a connu le succès : réimpression immédiate, et en l'espace de quelques mois, une seconde édition ; puis une traduction française, suivie d'une traduction anglaise et d'une traduction allemande, puis espagnole et portugaise. Face à ce succès se sont élevées quelques voix critiques qui, au lieu de stimuler un sain débat, ont injustement et présomptueusement critiqué l'excellent travail du théologien. Ce livre a constitué un véritable pavé dans la mare des discussions sur l'assise pastorale qui a créé tant de problèmes pendant et après sa réalisation, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. L'intention de cet essai était de remuer les eaux stagnantes et marécageuses dans lesquelles s'est embourbée la crise, manifeste, de l'Église.

« C'était en effet un appel non seulement à ceux qui décident des orientations de l'Église catholique, mais aussi aux faiseurs d'opinion qui, pour des raisons diverses, parfois même discutables, déterminèrent les orientations du monde culturel ¹ » : il s'agissait donc d'amorcer une sage discussion critique sur une question restée sans réponse depuis presque cinquante ans. Le désir de

Mgr Gherardini était de mettre fin à une stérile et continuelle célébration du Concile, dans cette mise en relation presque obsessionnelle de tous les thèmes, tant sacrés que profanes, avec le Concile, fût-il pastoral, et que l'on soumette ses 16 documents (4 Constitutions, 9 Décrets, 3 Déclarations) à une analyse finalement libre et constructive. Voici que deux ans exactement (mars 2011) après ce livre, paraît un nouveau texte, très éclairant, de ce grand théologien de la sainte Église romaine, dans lequel l'auteur exprime sa tristesse et sa déception face à cet appel insuffisamment entendu.

LES DEUX CENTRALES D'ORIENTATION

Il existe deux centrales d'orientation herméneutique, l'« une, officielle, constante, univoque dans la répétition martelée de son orientation de fond, a mis l'accent sur le caractère grandiose de l'événement, son importance exceptionnelle, la réponse providentielle et opportune aux attentes du monde contemporain, l'Église mise au service de l'homme et même de son culte — fût-ce, évidemment, de l'homme racheté — son ouverture au dialogue avec la culture dominante comme si cela constituait la quintessence de la mission ecclésiale, l'adoption d'un rôle protagoniste dans le dialogue œcuménique comme si celui-ci était la panacée de la chrétienté divisée, et comme si le Seigneur nous avait demandé de dialoguer et non de prêcher et de convertir ² ».

L'autre centrale, dépourvue d'officialité ecclésiale mais suivie par de nombreux hommes d'Église et porte-drapeau de l'aile progressiste de la culture catholique, est l'École de Bologne, fondée par le professeur Giuseppe Alberigo, et qui a certainement été la plus efficace école d'étude, d'analyse, et d'approfondissement du Concile, donnant une clé d'interprétation en rupture nette avec la Tradition : du Concile aurait surgi une nouvelle Église, libre des « liens » du passé. La Tradition fut pulvérisée, et de cette école de Bologne sortirent, tant en Europe qu'en Amérique, les maîtres de l'innovation.

On se mit à ridiculiser non seulement les rites et les dévotions préconciliaires, mais aussi les contenus et les enseignements, à partir de saint Thomas et de sa méthode ; le « Magistère — et l'affaire de l'encyclique *Dignitatis Humanae* en est la plus troublante confirmation — était ouvertement critiqué et, surtout quand il adoptait le ton et le style du passé, on avait l'effronterie de le renier. Dans l'opposition simpliste et banale entre *progressiste* et *conservateur-traditionaliste* fut consommée l'annulation de vingt siècles d'histoire et de témoignage évangélique, pour laisser la place à la nouveauté de l'Église conciliaire ³ ».

QUAND SE PRODUISIT LA RUPTURE AVEC LA TRADITION ?

Ce contexte révolutionnaire facilita beau-

1. B. GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Turin 2011, p.9.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 13.

coup la pénétration des tendances rationalistes, illusionnistes, positivistes, existentialistes et destructrices du message évangélique et de la Tradition ecclésiastique; il y eut ensuite l'effet dévastateur de la créativité liturgique à laquelle les Conférences épiscopales, « même si elles n'étaient pas elles-mêmes responsables du désordre créé »⁴, ne surent pas réagir. En somme, il sembla presque que 1965, année de clôture du Concile, était l'année zéro de l'Église, et peu importait la désorientation des consciences des simples fidèles: l'euphorie domina, ainsi que la fascination irrésistible suscitée par le nouveau, le moderne, par l'idée d'une Église en phase avec le temps, plus attentive à l'homme qu'à Dieu, plus attentive aux pauvres qu'aux sacrements et à la prière, plus attentive à la paix dans le monde qu'à l'évangélisation des peuples et des nations, plus attentive au progrès qu'aux enseignements séculaires qu'elle avait toujours prononcés avec force, détermination et conviction. Dans ce scénario paradoxal, dans lequel les hommes d'Église et les théologiens luttaient contre elle par envie d'émancipation et de révolte avec l'objectif terrestre et non surnaturel de se rapprocher du monde pour être compris de lui et se sentir légitimisés, acceptés grâce à l'aggiornamento, dans tous les milieux culturels, politiques, associatifs, on assista en définitive à une rébellion euphorique aux règles de toujours, et la Curie romaine en fut la cible privilégiée.

Mgr Gherardini soutient que la rupture avec la Tradition se produisit pendant le Concile Vatican II, et ce dès la première heure. Il suffit de repenser au refus des schémas préparatoires: pas un seul d'entre eux ne fut sauvé. « Je me souviens », révèle l'auteur, « de la fidélité indiscutée à la Tradition qui caractérisait les schémas, sans rien enlever à leur équilibre entre contenus révélés et déjà définis par l'Église, entre exposition selon la méthodologie classique et attention aux nouveaux problèmes du moment. Certains d'entre eux, s'imposaient non seulement par leur fidélité et leur clarté doctrinale, mais aussi par la transparence formelle de l'exposition. Il y avait en eux l'Église de toujours. Et avec eux l'Église de toujours pouvait faire face aux ferments culturels du nouvel illuminisme. Une fois le Concile ouvert, cette opposition se manifesta. Le nouvel illuminisme remporta une arrogante victoire; et on le comprit aussitôt. Le sort des schémas fut fixé au moment même où ils parvinrent dans les mains des Pères conciliaires »⁵.

Le débat conciliaire fut aussi violent et irrespectueux. Un exemple suffira: l'épisode où « le vénérable cardinal Ottaviani, au cours de sa défense passionnée de la Messe traditionnelle, se vit éteindre le micro et réduire au silence à la fin de la quinzième minute réglementaire de temps de parole. À ce moment-là, le Concile avançait déjà sur son chemin: en *rupture* déclarée avec le

Magistère séculaire, résumé et actualisé dans les schémas contestés [...]. C'était le début d'un renversement qui, avec le temps, allait devenir de plus en plus net: la théologie devenait de l'anthropologie; l'homme était élevé, par respect — comme l'on disait — pour un projet de Dieu, au rang de valeur première et ultime de toute la réalité de la création; le salut perdait progressivement le contact avec la révélation du péché originel, avec l'incarnation et la rédemption du Christ, avec l'espérance chrétienne de la vie éternelle »⁶.

Grâce au procédé des références explicites aux précédents Conciles, Vatican II a disséminé dans ses documents, surtout là où de plus grandes innovations sont introduites, différentes citations « pour assurer une connaissance entre hier et aujourd'hui, qui de fait n'existent pas. Ce sont des phrases faites pour étouffer les appréhensions et les troubles »⁷. Grâce à ces lucides explications, l'auteur arrive à la conclusion convaincante que l'esprit du Concile ne se manifesta pas après le Concile, mais dès son déroulement. L'esprit du Concile fut dénoncé par le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le cardinal Joseph Ratzinger, aujourd'hui Benoît XVI, défenseur de l'herméneutique de la continuité avec le passé « dans une sorte d'auto-réforme jamais interrompue »⁸, et dans cet esprit, le cardinal aperçoit les données d'un « gegen-Geist » ou contre-esprit.

CONTRE LES PROPHÈTES DE MALHEUR

L'esprit du Concile, par ailleurs, est déjà perceptible dans les paroles prononcées par Jean-XXIII dans l'allocution d'ouverture, où est revendiquée la volonté d'exprimer avec des formes nouvelles la doctrine catholique de toujours. Gherardini affirme en effet: « Oui, avec sa façon de jouer les ingénus et les optimistes à tout prix, le Pape Roncalli ne se rendit pas compte, entre autres parce qu'il agit sans aucun contact préalable avec l'épiscopat mondial, à quel point un Concile dans cette circonstance particulière était intempestif »⁹. L'« énigmatique » Pape Roncalli, comme le définit Gherardini, se montra très dur envers les « prophètes de malheur », qui offensaient le Pape avec leurs présages négatifs: « Pour que soit plus complète la sainte joie qui, en cette heure solennelle, remplit nos cœurs, qu'il Nous soit permis de dire devant cette grande assemblée que ce Concile œcuménique s'ouvre dans des circonstances particulièrement favorables.

Il arrive souvent que, dans l'exercice quotidien de Notre ministère apostolique, Nos oreilles soient offensées en apprenant ce que disent certains qui, bien qu'enflammés de zèle religieux, manquent de justesse de raisonnement et de pondération dans leur façon de voir les choses. Dans la situation actuelle de la société, ils ne voient que ruines

et calamités; ils ont coutume de dire que notre époque a profondément empiré par rapport aux siècles passés; ils se conduisent comme si l'histoire, qui est maîtresse de vie, n'avait rien à leur apprendre, et comme si, du temps des Conciles d'autrefois, tout était parfait en ce qui concerne la doctrine chrétienne, les mœurs et la juste liberté de l'Église.

Il Nous semble nécessaire de dire Notre complet désaccord avec ces prophètes de malheur, qui annoncent toujours des catastrophes, comme si le monde était près de sa fin... »

L'auteur constate, par un examen approfondi, que le « *gegen* » a laissé sa trace caractéristique dans les documents conciliaires, et il est facilement reconnaissable dans certains d'entre eux, comme dans *Dei Verbum*, dans *Nostra Aetate*, dans *Lumen Gentium*, dans *Unitatis Redintegratio*, dans *Dignitatis Humanae*.

Dans son livre de 2009, Gherardini souhaitait de sains et salutaires débats, études, livres, articles, approfondissements critiques... Lorsque, par exemple, il eut entre les mains le texte de Ralph Mc Inerny, au titre prometteur *Vatican II. Qu'est-ce qui n'a pas marché?*, il espéra trouver une étude sérieuse, mais au contraire, ce fut une « déception absolue ». À propos de Vatican II, Mc Inerny répétait la « *vulgate* »¹⁰ commune, concentrant les critiques sur l'après-Concile, « j'espérais trouver un compagnon de voyage, de fait il emmêlait l'écheveau et n'apportait aucun éclairage supplémentaire »¹¹.

LE « BOUCHE À OREILLE » PROVIDENTIEL

L'espoir de Mgr Gherardini de pouvoir discuter sur Vatican II, non pas pour alimenter des polémiques stériles, mais pour arriver à une discussion et une clarification constructives, a été satisfait par la Fraternité Saint-Pie X, qui « a compris et a répondu [...] et je dis: merci! »¹².

À cet égard je souhaite rappeler une phrase très compromettante qu'un prêtre diocésain, aussi courageux que tourmenté par sa hiérarchie, m'a dite récemment: « Qui veut être dans la tradition sans Mgr Lefebvre perd du temps. » Et bien, dans le monde de la Tradition, les seuls à avoir écouté l'appel de Mgr Gherardini ont été précisément les fils de Mgr Lefebvre, lesquels n'ont pas seulement prêté attention au *discours à faire*, mais ont ouvert un débat avec une longue série d'interventions et un congrès, organisé par le *Courrier de Rome*, qui s'est tenu à Paris du 8 au 10 janvier 2010, et dont les *Actes* ont été publiés¹³.

Quoi qu'il en soit, des signaux positifs arrivent d'un peu partout, il manque encore l'audace, mais un « bouche à oreille » se répand de plus en plus, faisant tache d'huile:

10. *Ibid.*, p. 58.

11. *Ibid.*, p. 59.

12. *Ibid.*, p. 62.

13. *Courrier de Rome, Vatican II : Un débat à ouvrir*, Actes du IX^e Congrès théologique du *Courrier de Rome*, BP 10156, Versailles Cedex, 2010.

4. B. GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Turin 2011, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 30-31.

6. *Ibid.*, p. 31-32.

7. *Ibid.*, p. 33.

8. *Ibid.*, p. 25.

9. *Ibid.*, p. 27.

beaucoup de prêtres, même si c'est encore secrètement, lisent, s'informent, approfondissent... Il y a par exemple des prêtres qui, sans s'identifier explicitement, téléphonent à *Radio Maria* en se félicitant et en soutenant le mouvement culturel et religieux qui a désormais été amorcé, grâce entre autres à des livres de l'importance de ceux écrits par Mgr Brunero Gherardini.

L'ASSAINISSEMENT DU MARAIS

L'auteur se livre ensuite à une analyse minutieuse très intéressante de certains mouvements comme les « néo-pentecôtistes » appelés ensuite « renouveau dans l'Esprit », et les « néo-catéchuméniaux », que Gherardini définit comme de véritables « églises parallèles ». Un Évêque, auquel le théologien avait exposé ses réserves sur ces réalités en odeur d'hérésie, lui avait répondu : « Mais ils prient beaucoup, donc laissons-les tranquilles [...] On voit que pour les évêques du postconcile, une prière [...] vaut bien une hérésie¹⁴ ! »

Tout aussi intéressant, mais très douloureux, est ce que l'auteur relève sur les aberrations résultant de l'horrible et exécrable pédophilie. Mgr Gherardini rapporte le nombre officiel de prêtres mariés : plus de 100 000, c'est-à-dire un quart des 408 000 prêtres incardinés dans les différents diocèses ; mais leur nombre est largement inférieur à celui des prêtres vivant *more uxorio* avec une femme. Et parmi ces prêtres, comme parmi les religieuses, toujours moins nombreux, « on respire une atmosphère polluée, et presque personne ne s'en rend compte »¹⁵, ou bien on fait semblant de ne pas

s'en apercevoir.

Le 11 juin 2010, lors de la clôture de l'Année sacerdotale, Benoît XVI disait :

« [...] L'Église aussi doit utiliser le bâton du pasteur, le bâton avec lequel elle protège la foi contre les falsificateurs, contre les orientations qui sont, en réalité, des désorientations. L'usage même du bâton peut être un service d'amour. Nous voyons aujourd'hui qu'il ne s'agit pas d'amour, quand on tolère des comportements indignes de la vie sacerdotale. De même il ne s'agit pas non plus d'amour quand on laisse proliférer l'hérésie, la déformation et la décomposition de la foi, comme si nous inventions la foi de façon autonome. Comme si elle n'était plus le don de Dieu, la perle précieuse que nous ne nous laissons pas dérober. Toutefois, en même temps, le bâton doit toujours redevenir la houlette du pasteur — la houlette qui aide les hommes à pouvoir marcher sur les sentiers difficiles et à suivre le Seigneur¹⁶. » Gherardini qualifie les comportements indignes de la vie sacerdotale de « poubelle »¹⁷, née et développée pendant le postconcile parce que ce « contre-esprit » est allé contre la spiritualité qui a conduit l'Église depuis les origines jusqu'à 1962 ; contre ses dogmes, réinterprétés de façon non théologique, mais historique, contre sa Tradition, effacée comme source de Révélation et réinterprétée à la lumière de l'expérience ordinaire.

Mgr Gherardini arrive aux conclusions suivantes : les seize documents du Concile Vatican II, authentique Concile œcuménique de l'Église catholique, expriment tous un magistère conciliaire, non nécessairement couvert par le charisme de l'infailibilité ; il s'agit d'un magistère, précisément parce qu'il est conciliaire, solennel et suprême. Toutefois, il faut distinguer la qualité de ses

documents, « parce que le caractère solennel de leur enseignement ne leur confère pas le même degré d'importance, et ne comporte pas en soi leur validité dogmatique et donc infailible »¹⁸.

De plus, le spécialiste sérieux, selon le haut représentant de la glorieuse École romaine, doit considérer que le Concile doit être étudié suivant quatre niveaux :

- « a) le niveau générique du Concile œcuménique en tant que Concile œcuménique ;
- b) le niveau spécifique de l'aspect pastoral ;
- c) le niveau de l'appel à d'autres Conciles ;
- d) et le niveau des innovations¹⁹. »

Ce dernier niveau a séparé l'Église de la Tradition de celle de la « nouvelle Pentecôte ». Les drames sont arrivés justement par les novateurs et les vents libéralisants imprégnés de modernisme. Ce sont ces vents qui ont conduit à la chute libre vers une morale sordide et pourrie.

Le discours à faire que Mgr Gherardini a savamment promu sur les ouvertures laxistes et relativistes du Concile et du postconcile poursuit son inexorable chemin, dans la mesure où seule « la vérité vous rendra libres » (Jn 8, 32), et non pas la dissimulation ou, pire, le mensonge, avec le danger de faire empirer toujours plus la situation déjà précaire.

Il faudra, tôt ou tard, faire la lumière, de façon à ce que cette mare dans laquelle est tombé le pavé jeté par le théologien de la sainte Église romaine soit asséchée et remplacée par les eaux cristallines des sources de Clitumne, dans lesquelles le Ciel puisse se refléter.

Cristina Siccardi

14. Courrier de Rome, *Vatican II : Un débat à ouvrir*, Actes du IX^e Congrès théologique du Courrier de Rome, BP 10156, Versailles Cedex, 2010, p. 72.

15. *Ibid.*, p. 75.

16. *Ibid.*, p. 198.

17. *Ibid.*, p. 74.

18. *Ibid.*, p. 82.

19. *Ibid.*, p. 90.

LA DISLOCATION DE LA FONCTION MAGISTÉRIELLE APRÈS LE CONCILE VATICAN II

par Monsieur le professeur Romano Amerio

*Ruunt sæcula, stat veritas.
Immo, stante veritate,
stat homo, stat mundus.
Circumversamur undique et deversamur,
sed veritas nos erigit.
Amice, siste fugam, pone te in centro,
ubi nullus motus,
sed vita, immo vita vivificans.
Les siècles s'écoulent, la vérité reste
Mieux, la vérité restant
ainsi restent l'homme et le monde
Nous sommes entourés de partout, et
détournés
mais la vérité nous tient droits.
Ami, ne fuis plus, place-toi au centre,
là où il n'y a pas de mouvement,
mais la vie, mieux la vie vivifiante.*

Appelé à apporter ma contribution au Congrès théologique de *Sì Sì No No*, j'aimerais développer ce principe : la crise

de l'Église catholique est une crise due à la dislocation de l'autorité magistérielle qui, de l'autorité du Magistère universel est transférée à l'autorité des théologiens. Dislocation qui fut vite ressentie, car dans les années de l'immédiat après-concile la réaction fut vive, et ces six derniers lustres la majorité des théologiens est parvenue à réaliser ce qu'elle revendiquait alors et se proposait d'accomplir : c'est-à-dire que les théologiens eux-mêmes soient reconnus comme participants de l'office didactique de l'Église. J'ai dans mes papiers beaucoup de coupures de journaux, de nombreuses preuves que la chose était ressentie comme un danger.

Le Concile — il faut le dire — affirma sur ce point la doctrine pérenne de l'Église. Mais le danger s'est annoncé immédiatement après. En effet, ici, il ne faut pas

oublier le grand principe méthodique des novateurs, évêques experts conciliaires. Ces derniers introduisirent subrepticement dans les textes proposés à Vatican II des expressions ambiguës qu'ils se réservaient, après publication des textes, d'interpréter dans un sens novateur. Voilà la stratégie perpétrée, et perpétrée explicitement, par les modernistes. À ce propos il y a une déclaration très importante — rapportée aussi dans *Iota Unum* (*Iota Unum*, Romano Amerio, N.E.L.) — du dominicain hollandais Edward Schillebeeckx, qui signifie expressément : « Nous, les idées qui nous tiennent à cœur, nous les exprimons diplomatiquement, mais après le Concile nous tirerons les conclusions implicites. » Ce qui revient à dire : nous utilisons un langage diplomatique, c'est-à-dire « double », dans lequel la lettre est formée en vue de l'herméneutique, éclairant ou

assombrissant les idées qui nous intéressent ou qui nous conviennent.

On formait ainsi des documents conciliaires qui, supposant une herméneutique laxiste et faible, iraient renforcer les sentences novatrices.

Sans oublier que le scandale principal et radical, qu'il faut attribuer à Jean XXIII, provient de ce qu'il a consenti à ce que les observateurs protestants au Concile n'assistent pas seulement aux travaux des Commissions, mais qu'ils y coopèrent, à tel point que certains textes du Concile ne sont pas seulement des élaborations de théologiens ou d'évêques, mais de théologiens protestants.

La dislocation de l'autorité dont nous voulons parler est un des mouvements d'inspiration rationaliste, humaniste et naturaliste des plus enracinés. Son grand principe : les vérités de la foi sont nées de l'activité de l'intellect humain.

Dans la doctrine traditionnelle la foi est un dépassement de la raison ; selon la doctrine de l'Église catholique, pour croire il faut sortir de la raison, aller au-delà de la raison car ce qui est au-delà de la raison lui est extrinsèque. Être à l'extérieur ne signifie pas être à l'opposé, cela signifie plutôt que c'est un complément, un auxiliaire nécessaire et c'est justement pour cela qu'il est en dehors. Par contre, selon la doctrine moderne, la foi est une forme de la raison, c'est-à-dire que c'est quelque chose qui lui est intrinsèque. Ceci signifie que pour croire il n'est pas nécessaire de sortir de la raison.

La fonction du Magistère de l'Église est d'inculquer dans l'esprit des fidèles les convictions surnaturelles : apprendre, attacher, faire adhérer. Le mot « enseigner » signifie « faire en sorte que quelqu'un sache ce qu'il ne savait pas ». De plus, la fonction du Magistère est aussi apologetique, car le maître doit défendre ce qu'il enseigne. Il doit le défendre en alléguant soit les motifs offerts par l'autorité biblique, donc des motifs d'ordre surnaturel, ou encore des motifs d'ordre naturel. Troisièmement, enseigner une chose signifie aussi la faire « retenir » par les esprits auxquels elle a été enseignée, car le maître doit veiller à ce que son enseignement ne soit ni perdu ni modifié.

Au temps du Concile on était conscient que la vertu didactique rappelée ici était en train de se dissoudre dans le vague ; en témoigne la déclaration autorisée du Cardinal Heenan, Primat de l'Église d'Angleterre, qui dans une des premières sessions du Concile s'exprimait ainsi : « Aujourd'hui, dans l'Église, il n'y a plus l'enseignement des évêques ; ils ne sont plus le point de référence dans l'Église. Le seul point sur lequel s'actualise encore la fonction magistérielle de l'Église, c'est le Souverain Pontife. » C'est-à-dire, là où plus personne n'enseigne tous enseignent ; et où il n'y a plus une vérité enseignée on enseigne la multitude des opinions.

Mais cette déclaration du Primat

d'Angleterre, à trente ans d'écart, paraît bien optimiste car aujourd'hui, la fonction magistérielle ne s'exerce même plus dans le Pontificat. Si, comme nous l'avons vu, le Magistère est la manifestation de la Parole divine déposée dans l'Église, que l'Église a pour mission et devoir d'enseigner et de prêcher, cette manifestation de la Parole divine dans le Pontificat actuel vient à manquer, ou tout au moins à décliner : je n'aurais pas écrit 57 gloses sur le document *Tertio Millennio Adveniente* si le Saint-Père avait toujours enseigné et manifesté la Parole divine qui est, elle, le véritable « Magistère vivant » dans l'Église, et s'il n'y avait pas, au contraire, mis du sien, n'exprimant pas directement et nettement la vérité de manière explicite.

Mais j'ai rédigé justement ces gloses parce que le Saint-Père ne prête plus aux fidèles, dans le plein exercice de son magistère, l'aide qu'ils attendent du Magistère Suprême ; il parle, mais ne manifeste pas ce qu'il devrait manifester. Car — il faut bien le dire — même dans les documents les plus importants, chaque parole du Pape n'est plus le Magistère, mais, désormais très souvent, elle n'est plus que l'expression des vues, de la pensée, des considérations répandues dans l'Église : je veux dire précisément que même le Pape, dans ses allocutions, reflète tout un système de pensée qui est celui dans lequel l'homme d'aujourd'hui se complaît.

Une doctrine privée est l'élaboration propre d'un individu, mais il n'est pas question de cela ici : il s'agit de doctrines qui se sont répandues et qui sont devenues prépondérantes dans une grande partie de la théologie. On lit ainsi, dans *Tertio Millennio* : « Le Christ est la réalisation de l'aspiration de toutes les religions du monde et, par cela même, il en est l'aboutissement unique et définitif » (n. 6) ; et encore «... [il ne faudrait donc pas négliger le thème de] la rencontre du christianisme avec ces formes très anciennes de religiosité caractérisées, et cela est très significatif, par une orientation monothéiste » (38), et encore « dans le dialogue interreligieux, les juifs et les musulmans devront avoir une place de choix » (53). Et dans *Ut unum sint* : « l'infailibilité du Pape est une vérité de l'Église à laquelle on ne peut renoncer. Mais il faudra trouver une nouvelle manière de l'interpréter. »

Donc même les manifestations du Pape ont assumé un caractère étranger à la fonction magistérielle suprême. Quand le Pape ne manifeste pas la Parole divine qui lui est confiée et qu'il a l'obligation de manifester, il exprime ses vues personnelles dans le sens rapporté plus haut ; mais il n'exprime pas la Parole de Dieu.

Nous nous trouvons donc devant la manifestation de la décadence du Magistère ordinaire de l'Église. Le Pape doit garder et manifester le dépôt de la foi, de la révélation divine, mais il ne la manifeste plus que faiblement.

Dès l'instant où le Pape abdique l'accomplissement de son premier devoir,

une grande crise survient dans l'Église car c'est son centre qui est frappé. Mais il n'existe aucun organe correcteur supérieur au Pontife : en effet, le Primat du Pontife romain est un des dogmes fondamentaux, on peut le dire, de l'Église.

Dans les trente dernières années, des centaines et des centaines d'évêques, de supérieurs religieux des ordres les plus divers, de prélats de Curie et, en dernier, le Pontife Suprême, ont progressivement affaibli ce fondement doctrinal qui dissout la foi et sa racine surnaturelle en une myriade d'opinions privées et personnelles. Cela provient du fait que le principe du Pontificat romain est le VÉRITABLE PRINCIPE de l'Église ; si le Pape se désiste, l'Église se désiste, et si on abat le Pape, on abat l'Église.

Il y a un seul principe d'autorité, le Pontife Suprême, le Vicaire du Christ qui a reçu du Christ le mandat de confirmer tous ses frères dans la foi. « Confirmer » signifie « rendre fort », « rendre ferme ».

Donc, dans la crise du Concile, une part importante revient aux tentatives de partager le Magistère infailliable entre le Pape et les évêques. Dans son ensemble le mouvement antipapal a prévalu, malgré la *Nota prœvia*, parce que cet esprit antipapal, antiromain, anti-autoritaire est très répandu. Même les chrétiens sont convaincus que l'infailibilité doit être interprétée de manière nouvelle. D'autre part, comme nous l'avons vu, le Pontife Jean-Paul II lui-même fait des déclarations antipapales : « *J'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice du Primat* — écrit-il dans *Ut unum sint*, au § 95 — *qui, tout en ne renonçant en rien à l'essentiel de sa mission, s'ouvre à une situation nouvelle.* » Ce qui revient à dire : on ne peut y renoncer, mais en même temps on peut y renoncer. C'est un principe absolu, mais ce n'est pas un principe absolu. L'infailibilité du Pape est un rocher immuable « mais »... Et quand on dit « mais » le fléchissement est déjà opéré.

La nouvelle formule sera une altération de la vérité que l'on définit inébranlable. En effet, des propositions de théologiens luthériens, soutenues par des théologiens catholiques, circulent déjà, disant que les protestants pourraient admettre l'infailibilité, en admettant qu'elle reste une coutume et une croyance particulière, caractéristique de l'Église romaine. Et le Saint-Père, par les paroles citées plus haut, semble accéder à cette idée. Il se montrerait donc prêt à limiter l'infailibilité, de telle sorte que n'étant plus universelle, elle ne serait même plus un dogme de foi. Sans dire, toutefois, que la nature même de l'Église serait brisée, car si certains diocèses croient et d'autres non, la nature en est compromise. L'Église et la foi sont une seule et même chose, alors qu'avec cette formule la foi et l'Église seraient autres à Rome et autres à Berlin.

Dans les trente dernières années cette suprématie pontificale a reçu des coups plus sordides encore que pendant le Concile. En effet, cette grave blessure au sommet du

Sanctuaire divin est masquée par le fait qu'aujourd'hui, dans le monde, l'autorité morale du Pontife s'est accrue. Mais cet accroissement auquel nous assistons n'a aucune signification religieuse, aucune forme surnaturelle. Le Pape est révéralé en tant que représentant de l'idée humanitaire qui doit constituer le fondement du monde futur, cette même idée humanitaire condamnée avec tant de force par le Syllabus, dans les propositions LV : « *L'Église doit être séparée de l'État et l'État de l'Église* » et LXXX : « *Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.* » Alors que le Saint-Père semble soutenir cette idée car il parle toujours d'un « monde nouveau », d'un monde guidé par la justice, d'un monde dans lequel les peuples s'aiment et se révèrent dans leurs traditions bonnes et distinctes, d'un monde fraternel et pacifique où la paix et le bien-être régneraient sur tous les peuples. Mais le Saint-Père, devant les chefs des Nations, ne parle jamais de l'autorité du Christ dans son représentant sur la terre, il ne parle jamais du Christ Roi, jamais. Le discours prononcé à l'O.N.U. est un discours entièrement humanitaire; en certains lieux seulement on fait, par obligation, allusion au Christ. Mais ce ne sont, pour ainsi dire, que des allusions de pure forme, de politesse: le discours est imbu d'humanitarisme et il abreuve d'humanitarisme car sa fin est humanitaire.

Le Saint-Père parle encore de « nouvelle évangélisation » : mais cette « nouvelle évangélisation », ou bien est le rappel de la Bonne Nouvelle, ou bien est l'annonce d'une quelconque nouveauté. La nouveauté consiste en l'annonce humanitaire, qui fait abstraction de l'idée religieuse catholique à laquelle se réfère, par contre, l'autorité de la lettre de saint Paul aux Éphésiens (Éph. 2, 4) : « *Une seule foi et un seul baptême.* » Par contre la nouveauté sanctionne la religiosité humaine, pour laquelle toutes les religions méritent le respect car toutes concourent au bien de l'humanité.

Mais si notre religion se dissout dans le sentiment religieux universel, notre religion n'existe pas; si notre religion n'est pas un *primum*, elle n'est rien et, si elle n'est pas la lumière, alors elle est assombrie.

L'unique conflit avec le monde se situe sur les points de morale; comme l'indissolubilité du mariage, l'avortement, les Tables de la loi morale en général. Sur ces points, le Saint-Père a persévéré dans l'accomplissement de son devoir, mais, comme nous l'avons vu plus haut, dans toutes les autres positions, c'est-à-dire les positions dogmatiques, la dissolution de la doctrine en opinions personnelles du Pape est croissante.

Les succès du Saint-Père dans le monde sont en effet grandioses: il déplace des milliers de journalistes, participe à des rencontres avec les grands de la terre; et le Pape participe aussi d'égal à égal aux réunions œcuméniques. Tout ceci est important car, de cette façon, Jean-Paul II a conquis le monde: et le monde aujourd'hui est imbu de ses idées sur l'œcuménisme, sur la bonté gé-

nérale, intrinsèque et égale de toutes les religions car toutes *ex sese* [en elles-mêmes] conduisent au Christ, sur le besoin des peuples à fraterniser, tout en restant dans leurs pratiques traditionnelles, dans leurs propres convictions culturelles; et ainsi de suite. Le Saint-Père est accueilli avec enthousiasme, non parce qu'il est le Pontife romain, mais parce qu'il est regardé comme le plus haut représentant de cette mentalité générale « d'un monde bon ».

Le Pape manifeste sa spécificité, sa particularité de souverain, uniquement sur les points épineux de la morale niée par le monde. Qu'il nie, toutefois, sans s'en rendre compte, car personne ne lui rappelle que la négation des points moraux, inclut la négation des points dogmatiques, parce que la loi morale c'est la manifestation du Verbe, c'est-à-dire de la Raison divine, laquelle Raison divine s'est incarnée et se nomme le Christ. La loi morale ramène directement au Verbe. Donc, la négation de la loi morale est une négation implicite, mais non moins réelle, du Verbe. Le principe de l'Église et le principe de tout se nomment Christ, qui est le Verbe incarné, la Raison divine, qui exprime la morale naturelle. La loi morale est une loi rationnelle et elle est l'expression de la Raison divine: la loi morale est souverainement raisonnable.

Le principe d'autorité du Souverain Pontife découle de ce que sa parole est vicariale de la Parole divine, elle exprime la loi morale secondant l'Incarnation du Verbe.

Les vérités qui vibrent dans les Encycliques de Jean-Paul II, sont des vérités centrales. Et au-dessus de toutes ces vérités il y a la vérité fondamentale du christianisme: c'est-à-dire que Dieu s'est révélé *hic et nunc*, ici et non là, maintenant et non pas avant

Or aujourd'hui, cette vérité primordiale est mise en doute, comme nous l'avons lu dans la Lettre *Tertio Millennio Adveniente*; dans ses paragraphes se développe la doctrine qui affirme que « le christianisme est la réponse à l'aspiration qui monte de toutes les religions: du bouddhisme, de l'hindouisme, de l'islamisme ». Mais le christianisme n'est pas une réponse à ces religions, (« des dieux — disait la reine Esther — qui n'existent même pas », *Est.* 4,17q) parce que le christianisme est la Parole divine révélée seulement au peuple élu, dans un temps déterminé, en un lieu déterminé, comme le chante le psaume 147,20 : « *Non fecit taliter omni nationi.* »

Dieu, puissance absolue, peut sauver tout homme sans baptême, mais de puissance ordonnée Il ne le peut pas, car le salut sans le baptême ne fait pas partie du système, de l'économie voulue par Dieu. Le salut des non baptisés est exceptionnel, il est extrasystématique car il n'appartient pas au système qui est axé sur le Christ et sur la conception trinitaire même de Dieu. Mais quand on dit: L'homme se sauve sans la grâce, sans le baptême, par la seule vertu de ses œuvres d'homme religieux, bon, pieux, juste, on entre dans le système pélagien. Le système

pélagien mériterait beaucoup d'attention de la part des théologiens modernes parce que le monde imprègne tout d'esprit pélagien.

La phase finale de la synthèse montre que la décadence de l'autorité du Magistère épiscopal, abandonnant l'autorité aux théologiens, est axée sur une réalité individuelle, sur le développement que le Pape donne à ses opinions privées, au détriment de la Doctrine universelle et de la Tradition.

Mais il y a autre chose d'encore plus affligeant; il y a une seconde réalité plus universelle, plus impalpable; causée par la démission du Magistère épiscopal, qui recule dans le monde entier devant l'arrogance d'opinions théologiques les plus disparates, les plus variées et les plus riches.

Opinions disparates, car on appelle disparate ce qui diffère en quelque chose d'essentiel. Variées parce qu'on appelle varié ce qui diffère en quelque chose d'accidentel. Deux choses disparates sont deux choses de genre différent; deux choses variées sont deux choses qui peuvent appartenir à un même genre. Il en est de même des opinions théologiques qui pullulent, ces derniers trente ans, dans le monde catholique post-conciliaire. Elles divergent de la doctrine une et sainte, parce que, quand elles sont du même genre, elles s'en distancient selon les accidents. Et le plus souvent elles ne sont même pas du même genre; c'est-à-dire qu'elles n'ont pas la même racine surnaturelle qui fait de la doctrine catholique *un unicum*. Troisièmement enfin, je disais: opinions théologiques riches: dans le sens où les mêmes théologiens parlent de richesse de la pensée théologique quand beaucoup d'autres mentalités se mêlent à la mentalité de notre foi; la mentalité de fois étrangères telles que: protestante, hébraïque, bouddhiste, islamique, animiste.

Faisant converger les regards vers cette trilogie d'opinions variées, disparates et riches, en un certain sens, nous pouvons dire qu'aujourd'hui la doctrine de la foi n'est plus une. L'unité de l'Église devrait être essentiellement théorique, doctrinale, car il s'agit de choses de l'intellect, il s'agit d'activité théorique, non d'une unité d'armoiries ou d'habillement. D'ailleurs, le Saint-Père soutient qu'il existe une unité morale dans les diverses religions, toutes ordonnées au salut, donc toutes les religions et toutes les cultures sont « idéalement » une sans qu'il y ait unité doctrinale. Elles confessent donc ainsi qu'elles sont doctrinalement disparates: c'est dans le détail que se trouvent les différences théoriques.

Unité de foi: chacun d'entre nous doit avoir la certitude *a priori* de penser que tout ce que pensent les autres chrétiens du monde, et que ce qu'ils ont pensé dans tous les siècles, est identique à ce qu'il croit. Je dois avoir la certitude *a priori* de croire tout ce que croit un autre chrétien sans aller vérifier ce que cet autre chrétien professe. Dans mon *Iota Unum*, parlant d'infailibilité, j'ai dit aussi que chaque chrétien, quand il énonce une vérité de foi, est infailible. Par exemple: le Saint-Père a énoncé infailible-

ment que la Vierge Marie est exempte du péché originel, donc quand je répète l'énoncé du Souverain Pontife, je suis infaillible, je ne puis craindre de me tromper.

Cette Doctrine met en évidence l'univocité de la doctrine de la foi : « univocité » parce que tant de voix, des millions de voix, des myriades d'hommes, professent et ont toujours professé l'unique doctrine du Verbe engendré de la pensée du Père. « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, Celui-là l'a fait connaître » (Jn 1, 18). La foi qui est par nature une et univoque, est devenue aujourd'hui celle des charismatiques, qui n'est pas celle des néocatéchuméniaux, qui n'est pas celle du cardinal Ratzinger, qui n'est pas celle du cardinal Martini, et qui n'est pas celle du Pape. Et chacun s'en va à la radio, à la télévision, écrit dans des revues et des livres et rend témoignage de sa foi « particulière ». Tous ces témoignages, toutes ces manifestations de foi, ont en commun un certain rapport avec la foi catholique ; ce sont des opinions autour de la foi catholique et dissidentes de la foi catholique. Pouvons-nous encore dire que ces théologiens sont catholiques ?

À trente ans d'écart il nous est possible de vérifier jusqu'à quel point le mouvement a prévalu, puisque le peuple chrétien aujourd'hui croit les articles de foi selon le mode répandu par ces théologiens.

Comme cela est aussi mentionné dans mon dernier essai [« Zibaldone »], j'ai recensé une série de dogmes de foi qui ne sont plus crus par le peuple chrétien, justement parce qu'ils sont refusés par la théologie moderne, ce qui fait qu'on ne croit plus aujourd'hui aux dogmes de foi selon la formule de Nicée. Que croit aujourd'hui le peuple chrétien de l'enfer ? Il croit ce que les théologiens débattent dans *Avvenire* ou ce que les imposantes émissions de *Radio Maria* appuient chaleureusement. Ils croient qu'il n'y a pas d'enfer, et que si l'enfer existe, c'est une forme de punition qui s'atténue avec le temps, et que, peut-être, même Judas n'est pas damné car au dernier moment de sa vie son âme a pu se repentir, donc l'enfer est probablement vide — mais saint Grégoire le Grand, dans une de ses homélies, donnait pour certaine la damnation d'Hérode Agrippa (Act. 12, 23). « Mais, à l'instant même, l'Ange du Seigneur le frappa, parce qu'il n'avait pas rendu gloire à Dieu, et, mangé par les vers, il expira. »

Que croient aujourd'hui les chrétiens concernant la Genèse ? Ils croient que c'est un récit symbolique ; (aujourd'hui tous les chrétiens sont d'accord sur ce point, anéantissant ainsi une sentence de la Commission Biblique Pontificale de 1906, qui confirme avec autorité le caractère historique du récit sacré du Pentateuque). Que pensent aujourd'hui, les chrétiens de l'Eucharistie ? Que l'Eucharistie n'est pas la présence réelle et individuelle du Corps de Jésus-Christ, mais la présence réelle du peuple chrétien, car la nouvelle théorie bâtit le syllogisme suivant

sur ces ressemblances ; dans le sacrement de l'Eucharistie le Seigneur est présent mais le Seigneur qui est présent, c'est mystiquement le peuple chrétien, donc le peuple chrétien est présent dans l'Eucharistie ; l'opinion commune, aujourd'hui, admet que l'Eucharistie est le sacrement de la présence du Seigneur, mais le Seigneur qui est présent, c'est le même peuple chrétien.

Que croient aujourd'hui les chrétiens concernant la prédestination ? Ici il nous faut signaler la déformation complète du concept de prédestination, parce que les théologiens modernes qui en parlent encore la comprennent comme une prévision des choses dans l'homme, non comme la détermination des choses dans l'homme de la part de Dieu. C'est une grave falsification, car la prédestination concerne notre fin dernière, et notre fin dernière est la chose la plus importante qui soit. Si l'on falsifie la fin de l'homme que reste-t-il de l'homme ?

Nous venons donc de voir que la pratique qui a débuté après le Concile s'est imposée, renversant les opinions générales de la chrétienté. Après 30 ans, nous ne pouvons que constater la réussite de cette tendance.

La foi catholique est brisée en mille opinions sur les *Novissimi* [fins dernières], en mille opinions sur la virginité de Marie, en mille opinions sur la présence réelle dans l'Eucharistie, sur les sacrements, sur l'Église, sur le primat de Pierre, et même sur la Trinité. Aucun article du Credo, le Symbole de la foi que l'on professe chaque dimanche à la messe, qui ne soit blessé par une multitude d'opinions professées en dépit et contre la fermeté absolue de ses articles. Donc le chrétien perd la foi parce qu'il perd l'unité : il n'y a pas de foi si elle n'est pas UNE. Cette dispersion dans les opinions signifie la dissolution de la foi.

Dans la Somme, la dispersion de l'un dans le multiple, en ce qui concerne la vérité, est bien délimitée et reconnue :

« Il faut donc dire que l'infidélité a pour objet formel la vérité première, en tant qu'elle s'en éloigne, mais que son objet formel, entendu pour le but auquel elle tend, c'est l'erreur qu'elle embrasse, et c'est par là qu'elle prend un plus grand nombre d'espèces. Ainsi, comme la charité est une parce qu'elle adhère au souverain bien, tandis que les vices opposés à la charité sont divers, soit à cause de la diversité des biens temporels qui nous éloignent de ce souverain bien, soit à cause des diverses habitudes déréglées où l'homme peut se trouver par rapport à Dieu, de même la foi est une aussi, parce qu'elle adhère à la vérité première, qui est une, quoiqu'il y ait diverses espèces d'infidélité, en tant que les infidèles embrassent diverses erreurs » (S. Th. IIa IIæ, q. 10, ad 1).

Mais aujourd'hui, ceux qui nient les articles de foi professés le dimanche matin ne s'en accusent plus en confession ! Hier il y avait les ariens, les donatistes, les sabeliens ; ensuite les luthériens, les calvinistes, les vaudois. Aujourd'hui les hérétiques res-

tent catholiques (comme les catholiques) parce qu'il n'y a plus la crainte de la contradiction, la pudeur de distinguer les choses catholiques des non catholiques.

La contradiction est une chose profonde ; c'est même la chose la plus profonde de l'être. Le principe de contradiction est un des principes premiers, et il est la chose la plus profonde de l'être parce qu'il est dans la relation la plus étroite avec l'être. Si l'être est profond, c'est-à-dire qu'il est le principe premier, sa contradiction, sa contrariété est tout aussi profonde. Quand nous sommes dans cet ordre de réflexion nous sommes au plus profond ; on ne peut aller au-delà. Donc, il faudrait prêter attention à la contradiction, il faudrait la craindre, en avoir horreur. Tandis qu'aujourd'hui la contradiction ne terrorise pas ; on va à sa rencontre, on l'accueille, on l'embrasse : tout est dans son contraire et les non catholiques sont aussi catholiques.

Saint Augustin distingue trois concepts dans l'acte de foi. « *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum.* » Par rapport à ces trois aspects de l'acte de foi chrétien, comment se situent, aujourd'hui, les théologiens qui font l'opinion ? Il me semble que le concept qui s'estompe est celui de Dieu comme chose crue, *credere Deum*, c'est-à-dire que Dieu, en tant que matière de foi, se dissout. Par contre « croire en Dieu », c'est-à-dire se confier par un mouvement de l'esprit à la volonté de Dieu, même les théologiens modernes le soutiennent. Donc ici l'aspect confiant de la foi survit, c'est le concept le plus proche de l'idée que les luthériens ont de la foi « on procède vers Dieu en croyant », comme le dit saint Thomas dans la Somme (S. Th. II-II, q. 2, a. 2) « et de la foi se charge la charité ». Mais si je ne crois pas Dieu, je ne peux croire en Dieu. En effet, si je ne crois pas à l'existence de Dieu, telle qu'elle est énoncée dans le symbole de Nicée-Constantinople, comment pourrais-je croire à la force de son Autorité ?

La décadence de l'Autorité supérieure, en laquelle pourtant tous devraient croire, a conduit à la dislocation de l'autorité didactique de l'Église qui, de la Hiérarchie du Magistère, est transférée à la masse des théologiens. C'est la dissolution de l'Autorité car en croyant en elle la foi est spécifiée, puisque le motif de la foi est « croire ce que Dieu a dit ». En effet, si on doute de l'existence providentielle de l'Autorité, on ne pourra croire que les Saintes Écritures tirent d'elle leur origine. Et en effet aujourd'hui les Saintes Écritures sont lues comme un genre littéraire, analogue à celui des traditions islamiques, hindouistes, juives, qui ne sont qu'une tradition humaine. Dieu n'en est pas la cause ; tout au plus en est-il le fruit, la conséquence.

Tous les théologiens croient ce qu'ils croient uniquement par rapport à ce que leurs raisonnements et leurs opinions autorisent à croire : là est toute leur autorité. Ce n'est pas l'Autorité surnaturelle qui se révèle et qui porte à croire au-delà de la raison,

mais une autorité raisonnable, pondérée, scientifiquement démontrable.

Une question dans la Somme de saint Thomas (S. Th. II-II, q. 5, a. 3) demande si un hérétique, qui nie un article de foi, peut avoir une foi informe sur les autres articles. La réponse est négative car les articles de foi sont crus parce que révélés par Dieu et l'homme ne peut discerner un article d'un autre et ne peut en rejeter un et accepter les autres car s'il procède ainsi, il a déjà renié le principe de foi : tous les articles de foi sont crus « parce que révélés ». Si on en exclut un, on prétend que celui-là n'est pas révélé et le principe général de la foi, qui n'est pas en nous mais hors de nous, est lésé. Saint Thomas enseigne constamment que la cause formelle de la foi c'est précisément la vérité de Dieu.

Aujourd'hui l'homme ne veut croire que ce qu'il peut comprendre : la foi enfonce ici ses racines dans l'homme et les enlève d'où elles devraient être, en Dieu, en Jésus-Christ, dans le Verbe révélateur, comme le rappelle l'Apôtre : « ce n'est pas toi qui portes la racine, mais c'est la racine qui te porte » (Rom.12, 18).

Généralement la signification de l'acte de foi est négligée. « Croire » semble être une attitude psychologique arbitraire. En fait « croire » suppose l'immolation du principe suprême de l'homme ; nous ne pourrions faire plus grand sacrifice. Sacrifier le sens est certes méritoire, mais sacrifier l'intelligence, qui est la partie la plus élevée de l'homme, c'est une action presque incroyable : ne peut l'accomplir que la force de la grâce.

L'arrogance de la raison privée se manifeste dans la prétention de choisir : « cette chose je ne la crois pas parce qu'elle ne me paraît ni raisonnable ni possible, celle-ci, par contre, je la crois parce que je la trouve raisonnable et possible. »

L'hérétique s'explique, comme chaque mot, par l'étymologie. « Hérésie » est un mot d'origine grecque, *airèmaï*, qui signifie « je prends ». L'hérésie est une « élection » des choses à croire. Cette élection se fait sur la base du critère individuel, tandis que les articles de foi doivent être tous crus parce que révélés, et c'est tout !

Le rôle de la théologie est de clarifier et de bien articuler ce que nous croyons. Par exemple, si nous croyons en l'Immaculée Conception, la théologie doit expliquer le concept « d'immaculée », elle doit donc apporter une multitude de clarifications sur toutes les parties du dogme afin qu'il soit dévoilé dans sa totalité et dans sa profondeur.

À l'opposé, les théologiens novateurs, ceux de la nouvelle évangélisation, se fondent sur le principe que ce que nous croyons doit être intelligible, doit être rationnel, et pour chercher cet élément d'intelligibilité, ils nient la substance de la foi. En effet, pour eux, prétendre que l'on comprend quelque chose au dogme de l'Immaculée Conception est une hérésie. Comprendre quelque chose,

qui de soi est sur-intelligible, ne peut être compris. Si tu prétends le comprendre, si tu prétends le résoudre dans ta rationalité, tu es hérétique : tu nies l'ordre surnaturel, tu nies l'ordre de la foi.

Y a-t-il des causes générales à cette dissolution de la doctrine en opinion privée ? À cette dislocation de l'enseignement qui est passé de l'autorité épiscopale à la lumière privée ?

Il y a des causes générales morales dans chaque acte : certains le font par orgueil, d'autres par jalousie, certains autres pour quelque motif déraisonnable. Les causes de cette nouvelle théologie sont les causes de chaque égarement de l'esprit. Il faudrait aussi désigner la cause de ces causes individuelles : pourquoi un tel devient envieux ? Pourquoi un autre recherche la vaine gloire et désire briller ? Il nous faudrait remonter au diable.

Les causes ultimes, par contre, ne peuvent être désignées individuellement, ce n'est pas quelque chose sur lequel on puisse mettre le doigt. C'est l'esprit du monde, l'esprit de ce monde qui a investi et pénétré l'Église. On ne peut donc indiquer un fait précis comme étant la cause, parce que tous les faits particuliers que nous pouvons signaler, sont l'expression du fait général qui, étant général, ne peut plus être appelé un fait. La substance du monde ne s'identifie pas encore avec la substance de l'Église, mais elle a corrompu et continue de corrompre la substance de l'Église. La conclusion de ce processus est un secret, scellé dans le cœur de Dieu.

Les causes générales, sont la manifestation et la diffusion des causes individuelles. Cette atmosphère erronée n'a d'autres causes que l'égarement et l'erreur des individus ; elle provient d'une de ces causes communes, propres à la vie morale.

Une nuit, il y a peu de temps, j'ai rêvé. J'étais sur un seuil, et le Saint-Père Roncalli (Jean XXIII) occupait le seuil. Il y avait aussi d'autres personnes que je ne pouvais distinguer. S'adressant à lui, je les entendais dire « Sainteté ». À un certain moment j'ai parlé distinctement et à voix très haute pour prononcer ces paroles : « Sainteté, il y a une chose dont le monde moderne a tellement besoin : tellement ; tellement ; tellement ; tellement ; (je l'ai dit quatre fois) : l'intelligence ; l'intelligence ; l'intelligence ; l'intelligence ; (ce mot aussi je l'ai dit quatre fois). Tandis qu'aujourd'hui on nous prêche seulement l'amour, ignorant que l'Esprit Saint "procède" du Verbe, c'est-à-dire qu'Il procède de la Raison. De cette Raison notre religion, ou notre sacerdoce, ne font plus aucune mention. » Quand j'eus fini, le Saint-Père, qui avait un livre à la main, entra et le déposa sur une table.

Le primum c'est l'intelligence. J'ai dit « intelligence » mais je pourrais aussi dire « raison ».

Ce rêve cache une doctrine. Une doctrine qu'aujourd'hui les hommes d'Église dénaturent : doctrine selon laquelle le primum ce n'est pas l'amour mais l'intelligence ; non la

volonté, non le mouvement, non l'élan, non la piété, mais : la raison, la connaissance, la vérité, la contemplation, la pensée, l'idée, le Verbum.

Aujourd'hui les théologiens novateurs ne tiennent plus pour primum le Verbe, mais l'Amour. Pourtant, agissant ainsi, ils ne peuvent maintenir l'Amour dans sa vérité et cet amour est un amour falsifié. Si l'Amour perd sa relation essentielle avec la raison, qui est une relation de procession, l'Amour même est dénaturé. L'Amour sans règle confond l'amour de soi avec l'amour des autres et l'amour de chaque chose. Car c'est justement le Verbe qui détermine, c'est le Verbe qui fixe la limite, le fondement, l'horizon. Par contre l'amour par soi-même n'est capable d'aucune détermination. Donc, l'Amour doit toujours se référer à une chose qui est avant l'Amour ; comme un fleuve doit couler dans son lit et ne doit pas déborder sur les terres, sinon les eaux salutaires se changent en eaux mortelles. L'Amour procède du Verbe et est mesuré par le Verbe.

Mais les théologiens modernes ont oublié que leurs paroles ne sont pas, et ne devraient pas être leurs propres paroles, mais devraient être des paroles divines, des paroles incréées : les paroles révélées par le Verbe dans son unique révélation d'amour accomplie en esprit de vérité. Que disait le Verbe révélateur de l'Esprit du Père ? « *Ma doctrine n'est pas la mienne, mais celle de Celui qui m'a envoyé* » (Jn 7, 16).

(Actes du II^e congrès théologique de Si Si No No 1996, pp.439-454, Publications du Courrier de Rome.)

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année XLVI n° 344 (534)

Mensuel - Nouvelle Série

Mai 2011

Le numéro 3€

La Fraternité Saint-Pie X pense qu'il est utile de répondre aux objections théologiques soulevées à son encontre par le Père Cavalcoli, au sujet des questions concernant le Concile Vatican II. Par ailleurs, le Père dominicain est depuis un certain temps le porte-parole d'un courant de pensée « conservateur » qui exclut, avec les interprétations ultra-progressistes, tout type de critique envers le Concile, envers son autorité, et son indiscutable infaillibilité. C'est pourquoi les objections du Père prennent une valeur toute particulière dans le cadre des derniers développements du débat qui s'est ouvert sur le Concile.

À travers la réponse qui va suivre, la Fraternité entend préciser sa position en répondant de façon globale aux objections anciennes et nouvelles sur le sujet.

Nous remercions sincèrement le Père dominicain pour l'intérêt qu'il manifeste pour ces questions, et pour l'occasion qu'il nous donne de les approfondir.

FRATERNITÉ SACERDOTALE SAINT-PIE X DISTRICT D'ITALIE RÉPONSE AU REV. P. CAVALCOLI O.P.

LES CRITIQUES DU PÈRE CAVALCOLI

Le père Giovanni Cavalcoli, prêtre et théologien dominicain, dans un article du 25 février 2011, « La Tradition contre le Pape » (publié par www.riscossacristiana.it) tente de démontrer que l'attitude de ceux que l'on appelle les « lefebvristes » est incompatible avec une attitude authentiquement catholique. Les « lefebvristes » auraient, d'après le Père, cédé à une tentation, tentation à laquelle ont également cédé les protestants et les modernistes (et voilà que des extrêmes opposés semblent se rencontrer), à savoir « la tentation de se créer la conviction gratuite et infondée que, pour savoir infailliblement ce que le Christ nous a enseigné, il n'est pas nécessaire de s'en tenir aux enseignements ou à l'interprétation du Magistère vivant et actuel — par exemple celui d'un Concile — mais il suffit de se mettre en contact direct et personnel soit avec l'Écriture, soit avec la Tradition. Dans le premier cas, c'est l'erreur de Luther et aujourd'hui des modernistes, surtout dans le domaine exégétique, dans le second cas, c'est l'erreur des lefebvristes ». Les « lefebvristes » ne se rendraient pas compte que « chaque Concile est témoin de la Tradition, mais à un état plus avancé, sur la base duquel se jugent les phases précédentes, et non pas le contraire. [...] Il arrive ainsi que, comme les protestants prétendraient juger les enseignements des Papes à la lumière d'un contact direct et subjectif avec l'Écriture, en trouvant chez les Papes une

infinité d'erreurs, de même les lefebvristes prétendent juger les enseignements du Magistère postérieur à 1962 (comme l'a observé Benoît XVI lui-même) à la lumière d'un contact immédiat et également subjectif avec la Tradition, croyant eux aussi trouver dans le Concile et chez les Papes du post-Concile une falsification de certaines données de la Tradition ». Mais ce n'est pas tout : « Les protestants, les modernistes et les lefebvristes ne se rendent pas compte que par leur attitude, et bien que l'on compte parmi eux des théologiens très savants, ils finissent par prétendre s'attribuer à eux-mêmes ce don d'infaillibilité que le Christ n'a pas garanti aux théologiens, ni aux exégètes, ni aux historiens de l'Église, mais aux seuls Évêques, successeurs des Apôtres, unis au Pape et sous la conduite du Pape. »

Le Père Cavalcoli répond ensuite aux « prétextes aussi spécieux qu'inconsistants » auxquels les lefebvristes s'accrochent pour se soustraire au « devoir d'accepter les doctrines du Concile ». Les prétextes seraient principalement : « 1. Le Concile est seulement pastoral, et non doctrinal ; 2. Au cours du Concile n'a été défini aucun nouveau dogme, donc ses doctrines ne sont pas infaillibles. Donc, conclusion — disent-ils — nous pouvons corriger le Pape et le Concile sur la base de la "Tradition". » Voici la réponse du Père : « il n'est pas vrai que les enseignements du Concile sont seulement pastoraux, mais il y a aussi, comme l'ont affirmé à plusieurs reprises les Papes du post-Concile, des enseignements doctri-

naux, en tant que tels infaillibles, puisque pour qu'il y ait doctrine infaillible — c'est-à-dire absolument et éternellement vraie — il n'est pas nécessaire, comme l'Église elle-même l'enseigne (voir Instruction « *Ad tuendam fidem* » de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en 1988), que le Magistère déclare explicitement ou solennellement qu'une proposition donnée est de foi, mais il est suffisant que de fait il s'agisse de matière de foi. Cette affirmation est qualifiée par ladite Instruction comme « définitive » et « irrévocable », ce qui revient à dire « infaillible ». »

La conclusion du Père Cavalcoli est assez claire : les lefebvristes ne peuvent pas se dire véritablement catholiques, car leur attitude est analogue à celle des protestants, et qu'ils refusent le Magistère actuel du Pape et des Évêques, règle immédiate de foi, ainsi que les enseignements irrévocables et donc infaillibles du dernier Concile. Mais voilà, si la conclusion semble avoir quelque apparence de vérité, cela semble dû au fait que le Père Cavalcoli fait une grande économie de distinctions, distinctions qui sont toutefois nécessaires pour comprendre la position de Mgr Lefebvre et de ceux qui le suivent, les « traditionalistes ». Reprenons donc les critiques soulevées par le Père.

LES LEFEBVRISTES :

PROTESTANTS SANS LE SAVOIR ?

Tout d'abord, les « lefebvristes » commettraient à l'égard de la Tradition de l'Église et

du Magistère une erreur analogue à celles des protestants à l'égard de l'Écriture. L'analogie peut être exprimée par l'équation suivante : le protestantisme est à l'Écriture ce que les lefebvristses sont à la Tradition. Certes, trouver des points de ressemblance entre les positions les plus différentes n'est pas difficile, mais l'analogie pourrait être intéressante dans la mesure où elle met effectivement en évidence une difficulté, quelque chose d'« anormal » : le fait que des personnes qui se disent catholiques s'opposent à un « magistère actuel et vivant » comme l'ont fait les hérétiques, et en particulier les protestants. Mais ce « comme » sur lequel se fonde l'analogie peut être pris dans des sens différents : « comme » peut indiquer la simple ressemblance du « fait », ou bien aussi la ressemblance dans la façon et dans la valeur des faits. Dans ce dernier cas, le comportement des lefebvristses tendrait vers l'hérésie, mais la ressemblance du premier cas ne prouve rien : si le fait de s'opposer à un « magistère actuel » est un acte dont la licéité est possible dans l'absolu, dans des circonstances extraordinaires, l'analogie ne nous dit pas si les lefebvristses se trouvent ou non dans ces circonstances. Pour savoir objectivement quelle valeur donner à l'analogie, il faudrait faire des distinctions que le Père n'a pas faites. La première distinction importante est que refuser tout enseignement de l'Église enseignante en tant que tel, comme le font les protestants, est manifestement et dans tous les cas illicite, alors que refuser un enseignement d'un Évêque ou même d'un Pape pour des raisons très graves, comme nous le verrons, peut être licite. Autre distinction : pour les protestants, recourir à l'Écriture sans la Tradition et la médiation du Magistère est une question de principe, principe qui constitue un point de départ « a priori ». Pour les traditionalistes, au contraire, recourir au Magistère passé sans ou contre le Magistère¹ actuel est une question de fait et non de principe. Les traditionalistes reconnaissent, en tant que catholiques, que la règle de foi pour les membres de l'Église d'une époque déterminée est « par

norme » et avant tout l'enseignement « vivant » des pasteurs de l'Église. En cela, la foi et la doctrine des traditionalistes concordent avec celles du Père Cavalcoli. Si les traditionalistes s'opposent à l'enseignement actuel, c'est seulement « a posteriori » et à cause d'une série de circonstances exceptionnelles. C'est pourquoi, en prenant l'analogie qualitativement et non selon une ressemblance superficielle, on est plus près de la vérité en **niant l'analogie** entre protestants et lefebvristses, étant donné que le rapport entre protestants et Écriture (règle immédiate de foi par principe, a priori et dans tous les cas) **n'est pas comme** le rapport entre lefebvristses et Magistère passé (règle immédiate qui n'exclut pas l'enseignement actuel par principe dans tous les cas, mais seulement « a posteriori » et dans des circonstances d'une gravité exceptionnelle).

La ressemblance superficielle remarquée par le Père Cavalcoli cache une autre différence essentielle entre l'attitude des lefebvristses et l'attitude protestante : prendre l'Écriture comme règle immédiate de foi *n'est pas comme* prendre le Magistère passé comme règle de foi. La raison est qu'entre Écriture et « Magistère règle immédiate », il y a une différence essentielle (l'Écriture est insuffisante par rapport à l'objet total de la foi et requiert dans tous les cas la médiation de l'Église, le Magistère passé ou non), alors qu'entre Magistère passé et « Magistère règle immédiate », la différence est au maximum accidentelle : entre Magistère actuel en tant que tel et Magistère passé en tant que tel, la différence est chronologique, et non substantielle. Le Magistère passé a été actuel, et le Magistère actuel sera passé. Par conséquent, comme nous le verrons, la période de temps qui sépare l'acte de foi du fidèle du Magistère passé n'empêche pas en soi la fonction régulatrice de ce dernier en matière de foi et de mœurs. Bien sûr ceci ne prouve pas encore que les traditionalistes ont raison, mais du moins cela empêche de les classer à la hâte dans la catégorie des hérétiques ou quasi-hérétiques.

Si nous nous limitons donc à la seule analogie du « fait », la ressemblance perd sa valeur. Nous pourrions aussi dire, par exemple, que Luther a été condamné par le Pape Léon X *comme* saint Athanase a été condamné par le Pape Libère. Mais quelle valeur a cette analogie ? Quel rapport entre l'hérésiarque et le grand défenseur de la Tradition ? Il en va de même pour l'analogie entre protestants et « lefebvristses » : c'est une analogie superficielle qui repose sur le seul « fait », cachant les différences essentielles qui permettraient de distinguer entre position illicite et position licite.

LE MAGISTÈRE PASSÉ

ET LA RÈGLE IMMÉDIATE DE LA FOI

Le Père objecte ensuite que, selon la doctrine catholique, pour savoir infailliblement ce que le Christ nous a enseigné, il faut tenir compte des enseignements du Magistère actuel, et qu'il n'est pas suffisant de se mettre en contact direct et personnel avec

l'Écriture ou la Tradition, ou avec le Magistère passé. Comme nous l'avons dit, l'objection serait efficace si, pour les traditionalistes, l'opposition à l'enseignement actuel était une question de principe, comme elle l'est pour les protestants, et si le rapport avait la même valeur dans les deux cas. Mais le problème est autre, et le Père semble ne pas vouloir l'aborder, évitant les distinctions : étant posé que, par norme², l'enseignement actuel du Pape et des Évêques est règle immédiate pour la foi (parce qu'il est le plus adapté pour indiquer de façon parfaitement claire et compréhensible le contenu de la foi aux fidèles d'une époque historique donnée), on se demande si ce principe est absolu, ou s'il souffre des exceptions. Si l'enseignement du Pape et des Évêques était toujours infaillible, le principe serait absolu. Mais ce n'est pas le cas. Le Père ne peut pas nier que les enseignements sortis de la bouche du Pape et des Évêques ne sont pas tous infaillibles (nous le verrons clairement lorsque nous parlerons des conditions de l'infaillibilité). Donc l'erreur dans l'enseignement actuel est possible. On ne peut pas nier, au moins dans une perspective historique, cette possibilité. Or il est évident que, dans cette hypothèse théoriquement possible, cet enseignement actuel erroné ne peut pas être « en soi » règle immédiate de foi. Il pourrait à la limite être règle de foi pour les fidèles seulement « per accidens » si les fidèles, n'ayant pas la certitude d'être face à une erreur, par prudence et par respect, adhéraient quand même à l'enseignement.

Mais voici qu'intervient une autre possibilité que le Père ne peut pas écarter « a priori » : la possibilité que les membres de l'Église, dans l'éventualité très rare d'un enseignement actuel erroné, se rendent compte avec certitude de cette erreur, en recourant au Magistère passé ou à la Tradition. Le Père Cavalcoli ne peut pas prétendre que le recours au Magistère strictement actuel est le seul moyen de connaître infailliblement la vraie doctrine. Pris dans un sens très strict, presque « mathématique », ce principe aboutirait à une absurdité : en effet l'enseignement que le Pape a donné il y a deux jours n'est plus « actuel » au sens strict, et encore moins l'enseignement d'un Concile qui a eu lieu il y a cinquante ans. Pour être précis, la vérité est que pour un acte de foi actuel d'un membre de l'Église, la règle prochaine est toujours un enseignement *passé* (au moins de quelques instants). Par conséquent, bien qu'il soit vrai que l'enseignement « actuel » comme l'entend le Père soit « par norme » la règle la plus certaine et immédiate (car plus capable de s'adapter aux situations et aux

1. Nous utilisons le terme « Magistère » dans le sens que semble lui donner le Père Cavalcoli, c'est-à-dire dans un sens purement *subjectif*. Pour le Père, il semble que soit digne du nom de « Magistère » tout enseignement provenant des *sujets* de l'Église enseignante : le Pape et les Évêques. On pourrait toutefois se demander si l'activité du sujet enseignant est suffisante pour qualifier le Magistère, et s'il ne serait pas également nécessaire que l'objet de l'enseignement soit un objet effectivement en continuité avec la Tradition divino-apostolique. Dans ce cas, l'enseignement erroné d'un Pape ou d'un Évêque ne mériterait pas le titre de « Magistère » ; dans le cas opposé, il pourrait y avoir un « Magistère » effectivement erroné. Nous ferons abstraction de ce débat intéressant et, lorsque nous parlerons de « Magistère actuel », nous prendrons le terme dans le sens purement *subjectif* que nous avons évoqué, préférant toutefois la simple expression d'« enseignement actuel du Pape et des Évêques » pour éviter les ambiguïtés.

2. On peut rapprocher cette norme de la règle générale de l'obéissance due aux supérieurs ecclésiastiques : il est clair que « par norme » les inférieurs doivent obéir à leurs supérieurs, mais, comme dans le cas de l'enseignement, s'il apparaît une opposition manifeste avec une règle supérieure et certaine, il est licite et il peut même aussi être nécessaire de « désobéir ».

exigences de compréhension des fidèles à un moment historique donné), un Magistère un peu antérieur au Magistère « actuel » (mais aussi un Magistère éloigné dans le passé) peut être une règle immédiate de foi, puisque grâce à une recherche historique parfois même assez facile, un membre de l'Église peut savoir avec certitude morale ce que l'Église a voulu enseigner dans le passé.

On ne peut pas non plus exclure que, dans certains cas, l'enseignement d'un Magistère antérieur soit plus clair que l'enseignement d'un Magistère actuel. En ce sens, quand le Père dit que « chaque Concile est témoin de la Tradition, mais à un état plus avancé, sur la base duquel se jugent les phases précédentes, et non pas le contraire », la phrase pourrait être juste en règle générale, mais on ne peut pas exclure dans l'absolu que, en temps de crise, les affirmations claires du passé puissent clarifier ou juger les affirmations ambiguës ou erronées d'un enseignement présent : tel est le sens du célèbre « *Commonitorium* » de saint Vincent de Lérins (V^e siècle), grand défenseur de la Tradition. On y lit : « Que fera donc le chrétien catholique, si quelque parcelle de l'Église vient à se détacher de la communion de la foi universelle ? Quel autre parti prendre, sinon de préférer, au membre gangrené et corrompu, la santé du corps tout entier ? Et encore, si quelque contagion nouvelle s'efforce d'empoisonner, non plus seulement une petite partie de l'Église, mais l'Église tout entière à la fois ? Dans ce cas aussi, son grand souci sera de s'attacher à l'antiquité, qui, évidemment, ne peut plus être séduite par une nouveauté mensongère, quelle qu'elle soit. » Et l'histoire montre qu'il ne s'agit pas d'une supposition purement théorique mais qu'en temps de crise, justement (nous pensons aux ambiguïtés du Pape Libère pendant la crise arienne, ou aux ambiguïtés du Pape Honorius I^{er}, qui favorisèrent l'hérésie monothélite, comme l'affirma son successeur Léon II), cette situation peut réellement se produire : *contra factum non fit argumentum*. La crise que nous vivons depuis cinquante ans est un autre « *factum* » qui montre que cette possibilité peut devenir réalité. L'« herménautique de la continuité », chère à Benoît XVI, est une confession manifeste de cette possibilité : on se réfère directement à la Tradition et au Magistère passé pour comprendre « correctement » les enseignements du Concile, susceptibles d'interprétations « progressistes » : dans ce cas la règle immédiate et déterminante est le Magistère antérieur, ce qui est réglé ou déterminé est l'interprétation d'un enseignement conciliaire postérieur. Il est absurde de prétendre que l'enseignement des Papes précédents ne peut pas être pour nous règle immédiate de foi : il suffit de pouvoir connaître avec certitude le contenu de la foi par l'expression de l'Église enseignante. L'enseignement du Concile Vatican II n'est plus un enseignement actuel au sens strict, et pourtant le Père ne semble pas lui nier le statut de « règle immédiate de la foi ». Et le Concile Vatican I serait trop éloigné pour que les membres de l'Église puissent s'y référer directement ?

Les définitions du Concile de Trente ne seraient plus compréhensibles pour nous ? Bien au contraire : on peut dire en toute vérité que ces deux grands Conciles, entre autres grâce au recours à la « rigide » terminologie et doctrine scolastique, sont plus aptes à être compris par les époques postérieures que le Concile Vatican II, qui a cherché à épouser la terminologie et les modes de pensée d'une époque particulière. Les faits le montrent de façon éloquente : lequel de ces Conciles a posé le plus de problèmes et de difficultés d'interprétation, c'est-à-dire d'« herménautique » ? La réponse est évidente. Le Concile Vatican I ou le Concile de Trente sont donc mieux qualifiés pour jouer le rôle de règle de la foi.

Il faut alors conclure qu'il n'est pas impossible de recourir directement au Magistère passé, à la Tradition, et en temps de crise de l'autorité, de se rendre compte d'une éventuelle ambiguïté ou même d'une contradiction entre les enseignements de l'autorité actuelle et l'enseignement éternel et infaillible de l'Église.

Le Père Cavalcoli semble avoir pris du retard dans le débat actuel : au lieu de nier « a priori » la position des traditionalistes en niant la possibilité de cette position, il est beaucoup plus raisonnable de discuter sur l'existence ou non de la situation exceptionnelle qu'ils invoquent. Mais si le Père ne parvient pas à comprendre cette opposition des traditionalistes, c'est pour une raison différente et peut-être plus importante : une opposition, même très rare et extraordinaire, est de toute façon illicite puisque les doctrines du Concile et du Magistère actuel qui sont en jeu seraient irrévocables et infaillibles. En réduisant les conditions requises pour l'exercice de l'infaillibilité, le Père Cavalcoli voit la présence de ce privilège dans l'exercice d'un Magistère que les traditionalistes contestent. Évidemment, si les choses étaient comme le Père les décrit, l'attitude des lefebvristes serait inadmissible. Nous reviendrons sur ce problème après avoir clarifié un autre point : celui de la signification précise de l'Infaillibilité.

LES LEFEBVRISTES SONT-ILS INFALLIBLES ?

Illustrons ce point en examinant une autre objection adressée par le Père Cavalcoli aux lefebvristes. Il pourrait en effet dire aux traditionalistes : « même si le Magistère actuel n'est pas infaillible, pour s'y opposer avec prudence, il semble qu'il faille être doté de cette infaillibilité que vous niez aux seuls qui sont en mesure de la posséder. » En d'autres termes, le Père demande aux traditionalistes : êtes-vous infaillibles ? (la réponse serait bien évidemment : non). Alors si vous n'êtes pas infaillibles, vous pouvez vous tromper, et donc vous avez le devoir d'accorder le bénéfice du doute à l'autorité suprême, surtout parce qu'elle jouit, ou du moins peut jouir, de l'infaillibilité.

L'objection repose en réalité sur une autre ambiguïté. Elle ressemble beaucoup à une vieille objection des sceptiques qui prétendaient, grâce à elle, qu'il était impossible d'avoir des certitudes absolues : si nous pou-

vons toujours nous tromper, parce que l'infaillibilité n'est pas un privilège naturel de l'homme, comment être vraiment en possession d'une vérité absolue, étant donné qu'en l'affirmant nous devons être conscients que tomber dans l'erreur n'est jamais impossible pour nous ?

Pour répondre complètement, il faut utiliser une distinction logique peut-être un peu subtile, sur laquelle on passe rapidement dans les cours de logique, mais qui résout la difficulté. Il s'agit de clarifier l'ambiguïté de la notion d'« infaillibilité ». L'infaillibilité d'un sujet peut être exprimée par ce l'on appelle en logique une proposition modale : « il est impossible que cette personne se trompe. » Dans une proposition modale, on distingue le « dictum » (« cette personne se trompe ») et le « modus » (« il est impossible que »). Or dans ce type de modale, le « modus » peut donner deux sens différents à la proposition. En effet la proposition modale peut être prise « in sensu composito » (le « dictum » est pris comme sujet et le « modus » comme « prédicat »), ou bien « in sensu diviso » (les termes du « dictum » se trouvent partagés entre sujet et prédicat et le « modus » est pris adverbiallement par rapport à la copule). Pour clarifier la notion, voici un exemple classique : prenons la modale « *possibili est sedentem stare* » (« il est possible que celui qui est assis soit debout »). « In sensu composito », le « dictum » est pris de façon unitaire et le « modus » comme prédicat. Le sens est : « *sedentem stare est possibile* », c'est-à-dire « le fait que celui qui est assis soit debout est possible ». Dans ce cas la proposition est fausse parce que l'état de celui qui est assis est incompatible avec l'état de celui qui est debout. « In sensu diviso » le « dictum » représente le sujet et le prédicat, et le « modus » est pris adverbiallement. Le sens est « *sedens possibiliter stat* », c'est-à-dire « il est possible, pour celui qui est assis, d'être debout ». Dans ce second cas la proposition est vraie parce que celui qui est assis conserve au même moment la possibilité de changer d'état, il est debout « en puissance ».

Si nous appliquons cette distinction à l'infaillibilité, « l'impossibilité de se tromper » prend deux valeurs fondamentalement différentes. L'une est un privilège surnaturel, l'autre est la simple condition de celui qui, disant la vérité, se trouve dans un état d'incompatibilité avec la condition de celui qui dit une erreur. La phrase : « il est impossible qu'un enfant qui récite bien le Credo se trompe », signifie « in sensu composito » : « qu'un enfant, dans l'acte de réciter correctement le Credo, se trompe, est impossible », dire le Credo et dire une erreur sont deux choses incompatibles. Dans ce cas la proposition est vraie et l'enfant, d'une certaine façon, est infaillible (« in sensu composito » justement). Il ne s'agit pas d'un privilège extraordinaire mais du simple fait que la contradiction est irréalisable. En revanche « in sensu diviso » la phrase signifie « qu'un enfant qui récite le Credo n'a pas la possibilité ou puissance de se tromper », et alors la

proposition est fautive puisque l'enfant, même au moment où il dit le Credo, conserve la « puissance » de se tromper, et en effet il pourrait ensuite tomber dans l'erreur. Dans ce sens (« *diviso* ») l'infailibilité est le privilège du Pape parce que, lorsque sont réunies les conditions requises, c'est-à-dire quand le Pape a l'intention d'obliger l'Église entière et d'utiliser son pouvoir dans sa plénitude en matière de foi, grâce à l'assistance extrinsèque mais réelle et efficace du Saint-Esprit, le Pape n'a pas cette possibilité, cette « puissance » de tomber dans l'erreur. Notons qu'entre les deux cas (« *sensu divisio* » et « *composito* ») d'« infailibilité », dans la conséquence entre la vérité d'une affirmation et l'impossibilité de se tromper, il existe un rapport inverse : dans le cas d'infailibilité « *in sensu divisio* », privilège surnaturel du Pape, la vérité de son affirmation est la conséquence de son infailibilité, alors que dans l'infailibilité « *in sensu composito* » c'est le contraire qui se passe : l'« infailibilité » est la conséquence de la vérité de l'affirmation.

Revenons aux « lefebvristes » : ils n'ont aucune prétention d'être infailibles par privilège surnaturel (« *in sensu divisio* »). Tout traditionaliste conserve toujours la « puissance » de tomber dans l'erreur. Mais le Père Cavalcoli ne peut nier à personne la possibilité d'arriver à des conclusions certaines au moyen de raisonnements rigoureux, en recourant à des données évidentes de la Tradition et aux enseignements certains du Magistère passé, et d'être conscient de cette certitude. Dans la mesure où nous adhérons à une conclusion certaine, ou à une vérité contenue clairement dans la Tradition, « **nous ne pouvons pas nous tromper** » (« *in sensu composito* »). Sont ici en jeu l'objectivité de la raison et sa capacité à saisir le vrai, ainsi qu'à se soumettre à une règle plus certaine et plus élevée. Si nous disons la vérité, notre état est incompatible avec l'état de celui qui affirme une erreur : nous sommes, en un certain sens, « infailibles » (« infailibilité » qui est la conséquence de la vérité de la proposition et non l'inverse, comme ce qui se passe pour le privilège de l'infailibilité papale). Aucun besoin de l'assistance particulière et extraordinaire de l'Esprit-Saint.

LE CONCILE VATICAN II : UN CONCILE FAILLIBLE

Bien évidemment, pour s'opposer à l'enseignement d'un Pape ou même des Évêques, il faut des causes très graves, une certitude au moins morale que l'autorité de l'Église est dans l'erreur et qu'elle travaille contre le bien commun de l'Église elle-même. Le Père Cavalcoli nous dit que ceci est impossible mais, si les enseignements du Pape et des Évêques en matière de foi ne sont pas toujours infailibles, cela veut dire que dans le principe, même si c'est exceptionnellement et dans des périodes de crise très grave, il n'est pas impossible qu'ils tombent dans l'erreur même en matière de foi, et alors il n'est pas improbable que cet

enseignement aille aussi contre le bien commun de l'Église.

Toutefois le Père semble exclure cette possibilité, étant donné que « *pour qu'il y ait doctrine infailible — c'est-à-dire absolument et éternellement vraie* ³ — *il n'est pas nécessaire [...] que le Magistère déclare [...] solennellement qu'une proposition donnée est de foi, mais il est suffisant que de fait il s'agisse de matière de foi* ». Ainsi ce qui pour le Concile Vatican I et pour les théologiens était une condition nécessaire mais non suffisante (parce qu'il faut trois autres conditions) devient pour le Père une condition suffisante, même seule. Rappelons la définition donnée par le Concile Vatican I de l'infailibilité pontificale : « Nous proclamons et définissons comme dogme révélé par Dieu que lorsque le pontife romain parle ex cathedra, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être tenue par toute l'Église, il jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale ; par conséquent, ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église » (DS 3074). Comme conséquence de cette définition, les théologiens ont toujours soutenu la nécessité de quatre conditions pour avoir une affirmation infailible extraordinaire : 1. quant à la *personne* même du Pape : qu'il parle comme Docteur et Pasteur de tous les Chrétiens (il n'est pas infailible comme personne privée, comme Évêque de la ville de Rome ou comme « prince temporel » de l'État de l'Église) ; 2. quant à la *façon* dont il parle : il est nécessaire qu'il fasse savoir clairement l'intention de définir avec son autorité suprême un point de dogme (donc il n'exerce pas l'infailibilité si, même en s'adressant à tous les chrétiens, il enseigne la doctrine de façon descriptive ou exhortative, ou bien même lorsqu'il veut définir une obligation, mais sans demander un assentiment interne de foi) ; 3. quant à l'*objet* de la définition : il faut que ce soit une doctrine concernant la foi ou les mœurs (l'infailibilité ne s'étend pas aux matières scientifiques, par exemple, et même dans le texte même de la définition, l'infailibilité ne s'étend pas aux points historiques, philosophiques ou dogmatiques qui précèdent ou suivent la proposition définie) ; 4. quant au *terme* de la définition (c'est-à-dire le sujet à qui elle est adressée) : il est nécessaire qu'elle engage toute l'Église en tant que doctrine devant être crue, et que cette obligation apparaisse avec certitude (ce que l'on

3. Notons que même la définition donnée de l'infailibilité du Pape n'est pas exacte : le fait qu'un sujet affirme une doctrine absolument vraie ne le rend pas infailible dans le sens du privilège d'infailibilité prise « *in sensu divisio* » : il serait seulement infailible « *in sensu composito* ».

peut constater grâce aux formules qui accompagnent la définition comme : « doctrine que tous les fidèles doivent croire et professer », ou bien si ceux qui nient la définition sont déclarés « excommuniés » ou « étrangers à la foi »).

Ces conditions sont requises non seulement quand le Pape parle seul, mais aussi quand il est réuni en Concile avec les Évêques ⁴. En effet tous les théologiens admettent que les propositions (même à contenu dogmatique) contenues dans les actes d'un Concile Œcuménique ne jouissent pas toutes de l'infailibilité, mais seulement celles pour lesquelles est claire et indubitable la volonté de définir et obliger l'Église universelle en matière de foi et de morale. Le critère de l'infailibilité doit être pris dans un sens plutôt restreint, et c'est sans aucun doute la pensée de l'Église, manifestée par le Code de Droit Canonique (1917) can. 1323 § 3 : « *Declarata seu definita dogmatica res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit* » (« Rien ne doit être considéré comme déclaré ou défini de façon dogmatique si cela n'apparaît pas de façon manifeste »).

C'est pourquoi, en ce qui concerne la « matière de foi » qui d'après le Père Cavalcoli suffirait à garantir l'infailibilité, si l'on entend la même chose que « vérité de foi », alors tout enseignement du Pape ou des Évêques « en matière de foi » serait infailible au moins « *in sensu composito* » (mais dans ce cas nous devrions nier qu'il s'agit effectivement de « matière de foi » quant aux points sur lesquels l'enseignement conciliaire dit des choses « nouvelles »). Mais cette conception de la condition requise pour l'infailibilité n'est pas d'une grande aide car, si elle était l'une des conditions données par le Concile Vatican I rendant visible l'infailibilité, les fidèles devraient tout d'abord se rendre compte de la vérité de la doctrine, avant de savoir qu'ils se trouvent face à l'exercice de l'infailibilité. Mais alors ce privilège du Magistère perdrait sa fonction de « règle de foi » et toute son utilité, qui est justement d'indiquer la vérité, et non d'en présupposer la connaissance. Il faut alors entendre par « matière de foi » simplement et de façon générale « ce qui concerne la foi » ⁵. Chacun peut alors facile-

4. L'opinion la plus commune des théologiens est que le Concile Œcuménique et le Pape sont deux sujets distincts, donc l'infailibilité d'un Concile serait l'infailibilité du Pape, mais avec une plus grande extension *subjective* (c'est-à-dire qu'un plus grand nombre de sujets y participent). Dans tous les cas le Concile Œcuménique ne jouit pas du pouvoir suprême si ce n'est dans la mesure où ses définitions et ses décrets sont « informés » du même pouvoir que celui du Pape. Ce serait donc la même infailibilité papale qui s'exerce quand le Pape est seul, comme dans le Magistère pontifical extraordinaire, ou quand le Pape est réuni avec les Évêques dans le cadre d'un Concile Œcuménique.

5. Évidemment, dans une définition doctrinale qui est de fait infailible, l'objet est par la force des choses une vérité révélée ou liée à la Révélation. En ce sens les théologiens parlent de l'objet

ment se rendre compte si le Pape ou les Évêques parlent de « ce qui concerne la foi », constituant ainsi un bon critère de visibilité. Mais ceci n'étant pas une condition suffisante pour l'infaillibilité, le Pape ou un Concile pourraient parler « en matière de foi » et (si les autres conditions expressément mentionnées dans le Concile Vatican I ne sont pas remplies) ne pas être infaillibles, c'est-à-dire se tromper « en matière de foi » (puisque « les contraires appartiennent au même genre », « l'erreur dans la foi » et « la vérité de foi » sont toutes deux en ce sens « matière de foi »).

Il est vrai, comme le dit Cavalcoli, que les enseignements du Concile Vatican II ne sont pas seulement pastoraux, il y a de nombreux enseignements doctrinaux : la liberté religieuse, la collégialité et l'œcuménisme sont aussi des enseignements qui n'ont pas la valeur de dispositions pastorales, mais bien

primaire de l'infaillibilité (les vérités formellement révélées) et de l'objet secondaire de l'infaillibilité (les vérités qui ne sont pas en soi contenues dans la Révélation mais qui sont liées aux vérités formellement révélées, et par là même nécessaires à la sauvegarde de l'intégrité du « depositum fidei »). Nous voulons seulement dire que, d'un point de vue logique, la condition de « matière de foi et de mœurs » indiquant à quel moment le Pape peut exercer son infaillibilité, doit être prise dans le sens général de « quelque chose qui concerne la foi et les mœurs » et est reconnue de cette façon par le fidèle à un moment logique antérieur à la connaissance de l'objet en tant que « vérité de foi ». Ainsi, si le Pape voulait imposer à l'intelligence des fidèles la solution d'une équation mathématique, le fidèle saurait que la prérogative à l'infaillibilité n'est pas mise en jeu ; en revanche si le fidèle se trouve face un discours concernant « le nombre des volontés chez le Christ », il sait que le Pape peut dans ce cas obliger son assentiment de foi (si les autres conditions sont également remplies), sans avoir besoin de savoir, avant de donner son assentiment à la définition, quel est effectivement le nombre des volontés chez le Christ.

Tradition, un mot qui évoque sécurité, confiance, tranquillité, indépendamment de l'objet auquel il est fait référence. La phonétique de ce mot, en soi, est rassérénante et tranquillise les esprits, elle a un effet apaisant. Ce n'est pas par hasard si beaucoup de publicités actuelles, surtout lorsqu'il s'agit de présenter des produits liés à la terre, les relie à la tradition, offrant ainsi au consommateur des informations rassurantes parce que fondées sur quelque chose de certain, un présent garanti par le passé, et donc prouvé, expérimenté, déjà vécu et qui a « tenu » dans le temps parce que valable. En somme, tradition est un terme qui ramène à l'appartenance et à un sceau précis de garantie, pour tous.

Si nous rapportons ce mot à l'Église, nous découvrons que celle-ci est précisément

une valeur de principe, ils concernent effectivement la foi. Mais ce n'est pas suffisant pour l'infaillibilité : le Père transforme une condition nécessaire mais non suffisante en une condition nécessaire et suffisante. En revanche il faut également l'intention de donner un enseignement définitif qui oblige de façon absolue l'Église universelle. Or la « pastoralité » du Concile n'exclut pas des affirmations en matière de foi (toute pastorale doit même être fondée sur des principes doctrinaux), mais elle a de fait exclu l'intention d'exercer l'infaillibilité, d'imposer un enseignement définitif obligeant toute l'Église (et une déclaration ultérieure de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne change pas l'intention que le Pape et les Évêques avaient au moment du Concile). Habituellement l'exercice de l'infaillibilité est présent dans un Concile Œcuménique car il y a toujours une intention de définir, mais le Concile Vatican II, on le sait, a voulu être différent des autres précisément dans son rapport avec le reste de l'Église et avec le monde, sans imposer de doctrines ni condamner d'erreurs (deux aspects nécessaires de la volonté de définir), et c'est là que réside sa « pastoralité » : plus dans sa « forme » que dans sa « matière », en somme. Ainsi, aucun enseignement du Concile Vatican II ne peut être défini comme « infaillible » (« in sensu diviso ») : ni au titre d'une définition solennelle et extraordinaire (car il n'y a pas d'intention expresse), ni au titre de Magistère Universel Ordinaire (car dans le cas d'un Concile l'Église enseignante n'est pas « dispersée » dans le monde, caractéristique spécifique du Magistère Universel Ordinaire, et surtout, les nouveautés professées par le Concile manquent de l'universalité verticale, c'est-à-dire temporelle, nécessaire à un vrai Magistère ordinaire, qui n'est autre qu'un écho de la Tradition), ni enfin quant aux points sur lesquels il reprend les enseignements des autres Conciles ou de la Tradition (dans ce cas les enseignements sont « absolument et définitivement vrais », mais non

« infaillibles », si ce n'est « in sensu composito »).

CONCLUSION

En tenant compte de toutes ces considérations, il faut conclure que, en théorie et « a priori », il est possible :

1. que, lorsque ne sont pas remplies les conditions nécessaires et suffisantes de l'infaillibilité, il y ait une erreur dans l'enseignement du Pape ou des Évêques, dans des cas rares et exceptionnels ;
2. que cette erreur menace gravement le bien commun de l'Église ;
3. que d'autres Évêques, prêtres et fidèles se rendent compte avec certitude de cette erreur ;
4. qu'il soit donc permis de s'y opposer, avec le respect nécessaire, mais fermement.

Il est concrètement possible :

5. qu'il y ait des erreurs de ce genre dans les textes du Concile et dans le « Magistère » successif, étant donné que le privilège de l'infaillibilité n'a pas été exercé, toutes les conditions requises n'étant pas remplies ;
6. que des Évêques, prêtres et fidèles se rendent compte de ces erreurs en recourant à un Magistère « plus ou moins antérieur au Magistère actuel », clair, constant et infaillible ;
7. qu'ils s'opposent avec le respect nécessaire, mais fermement, aux enseignements actuels pour le bien commun de l'Église et la profession intégrale de la foi.

Quant à savoir si telle est effectivement la situation, les preuves certaines abondent en cinquante ans de crise, et il n'est pas dans l'intention de cet article de les exposer, mais à la limite, c'est là ce que le Père devait contester, là se trouve « le débat à ouvrir » : le vrai débat actuel doit discuter de la situation concrète, et ne pas exclure a priori des possibilités qui apparaissent comme évidentes.

Albano Laziale, le 5 avril 2011

LA TRADITION

fondée sur la Tradition, qui est son sceau de Vérité. Ou mieux, l'Église est la Tradition, notion qui pendant de longues années est sortie du vocabulaire postconciliaire : elle a été exclue par les théologiens du XX^e siècle, comme si elle n'avait plus droit de cité, parce que se rapportant à une Église désormais considérée comme à des années lumière d'un monde majeur, instruit et avancé. Et pourtant, affirme le grand théologien de l'Église Romaine Mgr Brunero Gherardini : « Si tu veux connaître l'Église, n'ignore pas la Tradition. Si tu ignores la Tradition, ne parle jamais de l'Église. »

*Quaecumque dixero vobis. Parola di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia*¹ (Lindau), de Mgr Gherardini, véritable précis sur la Tradition, est très agréable par sa fluidité et sa transparence. Ses expli-

cations (comme c'est toujours le cas pour ses essais) mêlent pensée théologique et philosophique à des expressions linguistiques d'une limpide pureté. Cet ouvrage est un texte « gherardinien » également d'un point de vue spirituel : la théologie n'est jamais séparée du souffle mystique de l'auteur, dont on respire l'harmonie surnaturelle à chaque page.

Accessible même aux non spécialistes du sujet, *Quaecumque dixero vobis* est une aide précieuse pour ceux qui souhaitent comprendre la valeur de la Tradition dans l'Église, de sa naissance jusqu'à la fin des temps, quand l'Église militante aura accompli son devoir sacré de garder la Vérité et les

1. *Quaecumque dixero vobis. Parole de Dieu et Tradition face à l'histoire et à la théologie.*

mystères du salut qui lui sont liés.

Les traditions, en termes génériques, « expriment une multiplicité de données, faits, nouvelles, mémoires, habitudes, sentences, croyances, coutumes, qui sont transmises d'une génération à l'autre, comme valeurs de références, enseignements, exemples, préceptes à garder en évidence et dont faire son trésor » (p. 33). La Tradition de l'Église catholique, elle, est reçue dans la Foi, et on en parle à la lumière de cette dernière: « *In lumine fidei* », et la vraie Tradition est celle-là et seulement celle-là, au sein de l'Église, et elle se divise en Tradition orale et Tradition écrite. En effet il y eut un moment où, après l'ascension de Notre-Seigneur ressuscité au ciel, et avant la mort du dernier Apôtre, la Tradition s'est « répandue », de façon incomplète logiquement, mais complète dans l'essence de la Révélation, dans la mémoire écrite, et c'est ainsi qu'est né le Nouveau Testament.

Au IV^e siècle fut formulé le *Canon* des Livres Saints, dont furent écartés certains textes (imprégnés de « miraculisme », les « Évangiles apocryphes »), tandis que les textes qui allaient constituer la « *Regula fidei* » (la règle de la Foi) recevaient l'« *imprimatur* » de l'Église: « le *canon* devient ainsi le témoignage historico-théologique de l'autorité et de la responsabilité exclusive de l'Église, à laquelle la Tradition fut transmise par le Christ lui-même et par les Apôtres pour qu'elle la garde, qu'elle l'explique, qu'elle la prêche et qu'elle la retransmette jusqu'à la fin de l'histoire, intégralement et fidèlement » (p. 37).

L'étymologie du mot Tradition a ses origines dans le *παράδοσις/παράδιδοναι* (je transmets — transmettre), et commença lorsque le Christ donna la transmission orale de la Révélation à ses Apôtres avec la mission précise de porter la bonne nouvelle à toutes les nations.

Le Pape Benoît XVI, après des années de longue et terrible absence, en a reparlé, comme l'affirme Mgr Brunero Gherardini: « C'est un fait: presque chaque référence ratzinguérienne au Concile est reliée à la Tradition. Je dirai même plus: précisément pour cette raison, aucun Pape n'a jamais parlé aussi fréquemment et avec autant d'insistance de la Tradition que le théologien, l'évêque, le cardinal, le Pape Joseph Ratzinger. Ses prises de position contre chaque poussée en avant — dépourvue d'enracinement dans le passé — de l'Église, et contre le « regard en arrière » (*Lc* 9, 62) — parce que fermeture au présent et au futur — ne se limitent pas à la défense et à la promotion de Vatican II, mais se présentent comme une re-proposition significative de la Tradition, à une époque brûlée par la fièvre du nouveau » (p. 20).

L'unique Vérité, transmise par Jésus à ses Apôtres et par ses Apôtres aux membres de l'Église, au nom et « *in persona Christi* », a été donnée hier et est reproposée aujourd'hui, chaque jour, fidèlement, intégralement, sans innovation dans son contenu. Au cours des siècles, la Tradition orale et écrite,

c'est-à-dire la transmission de la Vérité, n'a jamais été modifiée dans l'Église, car la modifier signifierait la corrompre (ce sont les hérésies), mais elle a été enrichie, embellie, rendue plus précieuse. Lui être fidèle, c'est ne pas défigurer sa substance: voilà pourquoi le devoir des théologiens et des exégètes est très délicat et d'une immense responsabilité. « Les critères purement scientifiques ne suffisent pas; la Foi les transcende métaphysiquement, elle ne peut donc pas dépendre d'eux. Et les critères de la Foi, qui avèrent aussi les critères scientifiques, c'est-à-dire les principes herméneutiques dictés par l'Église dans le respect et pour la sauvegarde de la Foi, sont le magistère ecclésiastique: ils sont cette Tradition qui, depuis le début, traverse l'apogée de la Révélation donnée à l'histoire » (p. 39-40).

Gherardini examine la Tradition dans la Sainte Écriture, chez les Pères de l'Église, dans l'élaboration théologique, dans le Magistère conciliaire (en particulier celui du Concile de Trente, de Vatican I et de Vatican II) et enfin, le dernier chapitre est consacré à la théologie de la Sainte Tradition.

Écriture divine et Tradition, passées au crible par l'Église, constituent son trésor, dans lequel tous peuvent puiser, car l'Église est catholique, c'est-à-dire universelle. La Révélation est, en tant que telle, aussi Tradition, car elle a été transmise à l'Église par le Révélateur.

Saint Paul (5/10 — 64/67) parle de Tradition et quand il en parle il le fait avec autorité, et il le fait avec puissance:

« Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré, et par lequel vous êtes sauvés, si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé; autrement, vous auriez cru en vain.

« Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'avais aussi reçu, que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures; qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures; et qu'il est apparu à Céphas, puis aux douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart sont encore vivants, et dont quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton; car je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. Par la grâce de Dieu je suis ce que je suis, et sa grâce envers moi n'a pas été vaine; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. Ainsi donc, que ce soit moi, que ce soient eux, voilà ce que nous prêchons, et c'est ce que vous avez cru » (1^{re} Cor 15, 1-11).

Paul de Tarse, qui persécutait l'Église du Christ, qui avait contribué à lapider le proto-martyr Étienne (?-36), est enlevé et conquis à la Foi et en devient le paladin, en transmettant ce qu'il a reçu pour conquérir les autres à la Vérité, en leur montrant le che-

min du salut éternel. Mgr Gherardini souligne: « L'allusion à l'apparition sur le chemin de Damas explique, à mon avis, pourquoi saint Paul se considère un avorton: les Douze, en effet, ont pu naître au Christ et grandir dans la Foi à Son école; face à eux, Paul sait qu'il est un prématuré, un avorton, mais aussi qu'il est « saisi » par le Christ (*Phil* 3, 12), son « prisonnier » (*Éph.* 3, 2; 4, 1) et constitué par Lui pont et intermédiaire de la grâce qui sauve: il reçoit et retransmet, pour que vive l'Église » (pp. 67-68).

Saint Paul est feu, mais il est aussi tendresse. Comment ne pas rappeler les paroles de l'épître à Timothée, où est présente la Foi entrée, grâce à la Tradition, dans la maison de celui à qui il a imposé les mains?

« Je rends grâce à Dieu, que mes ancêtres ont servi, et que je sers avec une conscience pure, de ce que nuit et jour je me souviens continuellement de toi dans mes prières, me rappelant tes larmes, et désirant te voir afin d'être rempli de joie, gardant le souvenir de la foi sincère qui est en toi, qui habita d'abord dans ton aïeule Loïs et dans ta mère Eunice, et qui, j'en suis persuadé, habite aussi en toi.

« C'est pourquoi je t'exhorte à ranimer le don de Dieu que tu as reçu par l'imposition de mes mains. Car ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse. N'aie donc point honte du témoignage à rendre à notre Seigneur, ni de moi son prisonnier. Mais souffre avec moi pour l'Évangile » (2^{Tim} 1, 1-8).

Nous voyons défiler devant nous les Pères et les Docteurs de l'Église: Clément Pape (?-97), Ignace d'Antioche (?-107/110), Irénée de Lyon (130-202), Tertullien (155 env.-230 env.), Clément d'Alexandrie (150 env.-215 env.), Cyprien (210-258), Athanase (295 env.-373), Cyrille d'Alexandrie (370-344), Basile (330-379), Grégoire de Naziance (329-390 env.), Jean Chrysostome (344/354-407), Léon le Grand (390 env.-461), Grégoire le Grand (540 env.-604), Hilaire de Poitiers (315 env.-367), Ambroise de Milan (339/340-397)... et voici le grand Augustin d'Hippone (354-430) qui comprit de façon nette la fonction inéluctable de la Tradition dans la praxis et pour la Foi de l'Église.

Pour l'Évêque converti la Tradition apostolique est source de la Foi. Il est fermement convaincu qu'« on est dans la vraie Foi (recitissime creditur) » seulement si l'on professe « ce que l'Église universelle a toujours professé et qui ne vient pas d'un Concile, mais de la Tradition des Apôtres » (De Baptismo contre Donatum). On en déduit que la vraie Foi est celle qui est liée à la Tradition, car c'est en vain que l'on chercherait certaines vérités dans l'Écriture Sainte. Saint Augustin affirme: « Il y a des sacrements que nous gardons non parce qu'ils sont écrits, mais parce qu'ils sont transmis » (Ép. 54, 1, 1). Il en arrive à dire: « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas » (« Je ne croirais pas même à l'Évangile, s'il ne m'était pas pro-

posé par l'autorité de l'Église »). Il y a ensuite cette définition augustinienne de la Tradition : « la vérité est toujours ce qui, avec vraie Foi catholique, est prêché et cru depuis l'antiquité par l'Église tout entière » (Contra Julianum VI, 5, 11), et qui se rattache, *ante litteram*, à ce qu'affirmera plus tard Saint Vincent de Lérins (?-450 env.) : « est véritablement et proprement catholique ce qui a été cru *partout, et toujours, et par tous* » (*Commonitorium* II). Est donc Tradition ce qui se présente, depuis l'aube de la Foi, comme un accord universel, un trésor qui ne doit jamais être altéré et qui, parce que c'est un trésor, doit être protégé. Saint Vincent de Lérins, le moine qui vécut dans le monastère de Lérins (la petite île sauvage et inhospitalière en face de Cannes, que les religieux transformèrent en un endroit paradisiaque, et dont le couvent fut profané par les Sarrasins en 732), déclare : « Vous avez reçu de l'or ; rendez de l'or [...] non pas du plomb, non pas du bronze à la place du métal précieux » (*Commonitorium* II), et telle est la définition de Gherardini : « La Tradition est la transmission officielle par l'Église, et par ses organes divinement institués dans ce but, et infailliblement assistés par le Saint-Esprit, de la divine Révélation dans une dimension spatio-temporelle » (p. 170).

Mais si les Saintes Écritures sont caractérisées par la fixité, c'est-à-dire par

l'invariabilité du contenu, il n'en va pas de même pour l'Église et la Tradition : si l'annonce (kerygma) est toujours la même, ce n'est pas vrai pour la façon de la recom-muniquer, donc en transmettant l'or de génération en génération, l'Église ne peut pas le transformer en plomb ou en bronze, mais doit le maintenir tel en lui donnant une brillance et une luminosité nouvelles.

Ce n'est pas ce que semble avoir fait le Concile Vatican II qui, bien que citant dans ses textes la Tradition, l'a de fait exclue, en plaçant au premier plan l'ouverture au monde, la volonté de fraterniser avec le monde moderne, de se réconcilier avec sa culture. « L'humanisme laïque et profane enfin est apparu dans sa terrible stature et a, en un certain sens, défié le Concile. La religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé ? Un choc, une lutte, un anathème ? Cela pouvait arriver ; mais cela n'a pas eu lieu. La vieille histoire du bon Samaritain a été le modèle et la règle de la spiritualité du Concile. Une sympathie sans bornes pour les hommes l'a envahi tout entier. La découverte et l'étude des besoins humains (et ils sont d'autant plus grands que le fils de la terre se fait plus grand), ont absorbé l'attention de notre Synode. Reconnaissez-lui au moins ce mérite, vous, humanistes modernes, qui renoncez à la transcendance

des choses suprêmes, et sachez reconnaître notre nouvel humanisme : nous aussi, nous plus que quiconque, nous avons le culte de l'homme » (Paul VI, *Discours de Clôture du Concile Vatican II*, 7 décembre 1965). Il est manifeste que ceci n'est pas exactement en phase avec la Tradition catholique qui a toujours parlé d'hostilité irréductible entre Dieu et le monde, dont le prince est Satan.

Gherardini explique : « Il faut ouvertement et honnêtement reconnaître que malgré cela, les Pères conciliaires ne dépouillèrent pas le Concile de la nécessaire inspiration surnaturelle ; mais ils ne se rendirent pas compte qu'ils la compromettaient. Et qu'ils compromettaient aussi, en contredisant lors de certaines déclarations de principe, la continuité du Concile avec la Tradition de toujours » (pp. 178-179).

La Tradition, toutefois, reviendra de son exil « présumé », présumé parce que même si elle a été reléguée dans un coin comme Cendrillon, une fois la suie nettoyée de son visage, elle brillera comme l'or le plus pur, car le Christ a dit à des Apôtres : « Je vous ai dit ces choses pendant que je demeure avec vous. Mais le consolateur, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jn* 14, 25-26), « Quaecumque dixero vobis ».

Cristina Siccardi

ANNÉE LITURGIQUE

LE VENDREDI DE LA QUATRIÈME SEMAINE

APRÈS PÂQUES

DOM PROSPER GUÉRANGER

✠. *In resurrectione* ✠. *À votre résurrec-tion, Christe, alleluia.*

R. Cæli et terra lætantur, alleluia. *R. Les cieux et la terre sont dans l'allé-gresse, alleluia.*

Béni soit notre Sauveur ressuscité qui nous a dit en ces jours : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ! » Grâce à sa miséricorde, nous croyons et nous avons été régénérés dans le saint Baptême ; nous sommes donc dans la voie du salut. Il est vrai que la foi ne nous sauverait pas sans les œuvres ; mais les œuvres aussi sans la foi seraient incapables de nous mériter le salut. Avec quel transport ne devons-nous pas rendre grâces à Dieu qui a produit en nous par sa grâce ce don inénarrable, premier gage de notre béatitude éternelle ! Avec quel soin ne devons-nous pas veiller à le conserver intact, à l'accroître par notre fidélité ! La foi a ses degrés, comme les autres vertus ; notre prière doit donc être souvent celle que les Apôtres adressèrent à Jésus : « Seigneur, augmentez en nous la foi ¹. »

Nous sommes appelés à vivre dans un siècle où la foi est diminuée chez la plupart de ceux qui croient : et c'est là l'un des plus grands dangers qui peuvent assaillir le chrétien en ce monde. Quand la foi est languissante, la charité ne peut que se refroidir. Jésus demande à ses disciples s'ils pensent que, lors de son dernier avènement, il trouvera encore la foi sur la terre ². N'est-il pas à craindre qu'elle ne soit voisine de nous, cette époque où les cœurs seront comme paralysés par le manque de foi ?

La foi procède de la volonté mue par l'Esprit-Saint. On croit, parce qu'on veut croire ; et c'est pour cette raison que le bonheur est dans la foi. L'aveugle à qui Jésus rendit la vue, exhorté par lui à croire au Fils de Dieu, répond : « Quel est-il ? afin que je croie en lui ³. » Ainsi devons-nous être disposés en présence de l'objet de notre foi. Croire, afin de connaître ce que nous ne connaîtrions pas sans la foi ; alors Dieu se

manifeste à notre pensée et à notre cœur.

Mais vous rencontrez des chrétiens qui se scandalisent des saintes hardiesses de la foi. Ils nous parlent sans cesse des droits de la raison ; ils accusent les fidèles de méconnaître sa dignité, son étendue, son origine divine. Que les fidèles se hâtent donc de leur répondre :

« Nous n'avons garde de nier la raison ; l'Église nous fait un devoir de reconnaître l'existence d'une lumière naturelle en nous ; mais en même temps elle nous enseigne que cette lumière, déjà obscurcie par l'effet de sa chute originelle, serait incapable, fût elle-même demeurée dans son intégrité, de découvrir par ses seules forces la fin à laquelle l'homme est appelé, et les moyens d'y parvenir. La foi seule peut établir l'homme dans les conditions de la destinée sublime à laquelle la divine bonté l'a appelé. »

D'autres se persuadent qu'il existe pour le chrétien parvenu à l'âge du développement de la raison, une sorte de liberté de suspendre l'exercice de la foi, afin d'examiner s'il est raisonnable de continuer à croire.

1. *Lc* XVII, 5.

2. *Lc* XVIII, 8.

3. *Jn* IX, 36.

Combien font naufrage contre l'écueil que leur présente ce coupable préjugé ! La Sainte Église cependant enseigne depuis les Apôtres jusqu'à nos jours, et continuera d'enseigner jusqu'à la fin des siècles, que l'enfant qui a reçu le saint Baptême a reçu en même temps la foi infuse dans son âme, qui est pour jamais membre de Jésus-Christ et enfant de son Église ; et que si, à l'âge de raison, la foi est combattue en lui par le doute, il reçoit la grâce pour anéantir le doute par la foi, et risquerait son salut en suspendant sa croyance. Non assurément que l'Église lui interdise de confirmer sa foi par la science ; loin de là ; car alors il ne cesse pas de croire. C'est « la foi qui cherche l'intelligence, » selon la belle parole du grand saint Anselme, et pour récompense elle la trouve.

On en rencontre d'autres qui admettent qu'au sein même de la société chrétienne il peut exister des philosophes, c'est-à-dire des hommes étrangers à la foi, professant sur Dieu et sur sa créature un enseignement où la parole révélée n'est pour rien, une morale dépourvue de l'élément surnaturel. Des chrétiens acceptent ces philosophes, les louent et les honorent, leur reconnaissent plus ou moins implicitement le droit d'être ce qu'ils sont. Aveugles qui ne voient pas qu'ils sont en présence de l'apostat ! qui ne sentent pas le frisson qu'éprouvèrent tous les enfants de l'Église, lorsque Julien cherchant en vain à laver la trace ineffaçable de son baptême, se déclara philosophe sous les yeux d'une génération issue des Martyrs !

Parlerons-nous des tristes effets que produit pour la foi la fréquentation des hérétiques, les complaisances périlleuses qu'elle entraîne, les arrangements déplorables qu'elle fait naître dans un grand nombre d'esprits ? La terrible ligne de démarcation tracée par saint Jean, dans sa deuxième Épître ⁴, tend à s'effacer ; et la rappeler seulement serait déjà pour plusieurs un sujet de scandale. Il n'y paraît que trop par la facilité avec laquelle se contractent ces mariages mixtes qui commencent par la profanation d'un sacrement, et conduisent doucement à l'indifférentisme la partie catholique, qu'un entraînement ou des calculs humains, ont égarée dans des voies si peu sûres. Quelles clameurs n'exciterions-nous pas si, dans notre pays, nous osions parler le langage qu'osait tenir dans Londres un illustre apôtre de la piété catholique ? Prenons du moins la liberté de le répéter après lui : « L'ancienne haine de l'hérésie devient rare ; on perd l'habitude de regarder Dieu comme l'unique vérité, en sorte que l'existence des hérésies n'est plus un sujet d'épouvante. On tient pour certain que Dieu ne doit rien faire qui nous soit pénible, et que son autorité ne doit prendre aucune forme désagréable ni blessante pour la liberté de ses créatures. Comme le monde a rejeté les idées exclusives, il faut bien que Dieu suive le progrès et mette de côté des principes surannés dans sa conduite à notre égard. Les majorités doivent finir par avoir le dessus ; telle est la

règle et le fait d'expérience dans un pays constitutionnel. C'est ainsi que la discorde et l'erreur en religion ont fini par devenir moins odieuses et moins alarmantes, simplement parce qu'on s'y est accoutumé. Il faut une certaine hardiesse de cœur et d'intelligence pour croire que toute une grande nation ait tort ou que tout un siècle puisse aller de travers. Mais la théologie, dans sa simplicité, met bravement le monde tout entier au ban comme pécheur, et ne trouve pas de difficulté à n'assigner à la vraie Église qu'une portion modérée de la population du globe. La croyance dans la facilité du salut hors de l'Église est fort douce, si nous avons des parents ou des amis dans les liens de l'hérésie ; de plus, si nous voulons admettre cette maxime, le monde nous pardonnera une foule d'erreurs et de superstitions, et nous fera l'honneur de nous complimenter de notre religion comme étant un produit littéraire ou philosophique de notre crû, plutôt qu'un don de Dieu. Est-ce donc là un si grand avantage, pour que tant de gens en soient si enchantés, le paient si cher et sans regret ? Il est clair que cette croyance diminue notre estime pour l'Église, et doit affaiblir notre empressement à convertir les autres. Ceux qui font le moins d'usage du système de l'Église, sont naturellement ceux qui le connaissent et l'estimant le moins, seront le moins en état d'en juger ; et avec cela, ce sont justement ceux qui sont les premiers à faire généreusement le sacrifice des prérogatives de l'Église aux exigences de la mollesse et de l'indifférentisme moderne ⁵. »

Signalons encore comme l'une des marques de la décadence de l'esprit de foi chez un grand nombre qui remplissent d'ailleurs les devoirs du chrétien, l'oubli, l'ignorance même des pratiques les plus recommandées par l'Église. Combien de maisons habitées exclusivement par les catholiques, où l'on chercherait en vain une goutte d'eau bénite, le cierge de la Chandeleur, le rameau consacré le jour des Palmes : ces objets sacrés et protecteurs que les huguenots du XVI^e siècle poursuivaient avec tant de fureur, et que nos pères défendaient au prix de leur sang ! Quelle défiance chez beaucoup d'entre nous, si l'on parle devant eux de miracles qui ne sont pas consignés dans la Bible ! Quelle incrédulité superbe, s'ils entendent dire quelque chose des phénomènes de la vie mystique, des extases, des ravissements, des révélations privées ! Quelles révoltes soulèvent en eux les récits héroïques de la pénitence des saints, ou même les plus simples pratiques de la mortification corporelle ! Quelles protestations contre les nobles sacrifices que la grâce inspire à certaines âmes d'élite, qu'elle pousse à briser en un moment les liens les plus chers et plus doux pour aller s'ensevelir, victimes volontaires, derrière les grilles impénétrables d'un monastère ! L'esprit de foi révèle au vrai catholique toute la beauté, toute la convenance, toute la grandeur de ces

pratiques et de ces actes ; mais l'absence de cet esprit est cause que beaucoup n'y voient qu'excès, inutilité, et manie.

La foi aspire à croire ; car croire est sa vie. Elle ne se borne donc pas à adhérer au strict symbole promulgué par la sainte Église. Elle sait que cette épouse de Jésus possède en son sein toutes les vérités, bien qu'elle ne les déclare pas toujours avec solennité et sous peine d'anathème. La foi pressent le mystère non encore déclaré ; avant de croire par devoir, elle croit pieusement. Un aimant secret l'attire vers cette vérité qui semble sommeiller encore ; et quand le dogme éclate au grand jour par une décision suprême, elle s'associe avec d'autant plus de transport au triomphe de la parole révélée dès le commencement, qu'elle lui a rendu plus fidèle hommage dans les temps où une obscurité sacrée la dérobaient encore à des regards moins purs est moins pénétrants que les siens.

Gloire soit donc au divin ressuscité qui récompensa la foi de Marie, qui fortifia celle de ses disciples et des saintes femmes, et qui daignera, nous le lui demandons humblement, couronner la nôtre ! Présentons-lui nos hommages....

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chaland de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

4. Jn X, 11.

5. WILLIAM FABER, Conférences spirituelles, *Le ciel et l'enfer*, p. 341.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 345 (535)

Mensuel - Nouvelle Série

Juin 2011

Le numéro 3€

DIGNITATIS HUMANÆ AU RISQUE DE LA DISCONTINUITÉ

La revue suisse *Nova et vetera* publie dans sa livraison d'octobre-décembre 2010 une étude du père Martin Rhonheimer sur « L'herméneutique de la réforme et la liberté de religion »¹. L'auteur est prêtre suisse, membre de l'Opus Dei, enseigne l'éthique et la philosophie politique à l'Université Pontificale de la Sainte Croix, à Rome.

1 - L'EXPLICATION DU PÈRE RHONHEIMER

1.1 - Revenir à la vraie pensée de Benoît XVI

À l'herméneutique de la discontinuité, Benoît XVI n'oppose pas une herméneutique de la continuité. Il parle précisément d'une « herméneutique de la réforme », et il entend par là un « ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux ». Dès lors, le véritable enjeu d'une lecture du Concile « à la lumière de la Tradition » consiste à distinguer la continuité et la discontinuité, en discernant les différents niveaux où elles se situent. En recourant à l'exemple de la liberté religieuse, Benoît XVI, manifeste où doit se situer la continuité, par-delà une discontinuité qu'il qualifie d'apparente. La continuité a lieu parce que le décret *Dignitatis humanæ* sur la liberté religieuse ne fait que reprendre le patrimoine plus profond de l'Église.

Voyons comment le père Rhonheimer justifie la pensée de Benoît XVI. Sa démonstration s'articule en deux points. Premièrement, *Dignitatis humanæ* est l'expression adéquate de la vérité divinement révélée (1.2). Deuxièmement, par-delà une rupture apparente vis-à-vis des enseignements de Pie IX, il y a donc continuité entre l'enseignement de Vatican II sur la liberté religieuse et le patrimoine dogmatique de l'Église (1.3).

1.2 - L'exemple de la liberté religieuse

Ce patrimoine se résume dans un principe: le refus d'une religion d'État et la séparation

nécessaire de l'Église d'avec toute forme de pouvoir politique. Ce principe est à la base de toute la doctrine sociale de l'Église et il figure dans l'Évangile. En revanche, la doctrine de la royauté sociale du Christ, où l'État se fait l'auxiliaire de l'Église et protège l'exercice social de la vraie religion en limitant la liberté d'expression publique, est totalement absente de la sainte Écriture et de la Tradition apostolique. Cette idée d'un État catholique qui serait le bras séculier de l'Église ne s'enracine pas dans le dépôt de la foi mais correspond plutôt à des décisions concrètes de l'époque post-constantinienne du christianisme. Celles-ci se sont finalement cristallisées en des traditions canoniques et en leurs interprétations théologiques correspondantes, grâce auxquelles l'Église a essayé de défendre sa liberté, face aux attaques incessantes des puissances temporelles. Par la suite et dans la tradition des États souverains confessionnels modernes, elles ont servi à justifier l'idée type de l'État catholique, dans lequel le trône et l'autel existaient en étroite symbiose et où l'homme d'État catholique plaiderait avec zèle pour les droits de l'Église. Cette symbiose et cette vision unilatérale menant au cléricalisme n'ont pas manqué d'assombrir le visage propre de l'Église.

Victimes de tout cet héritage théologico-canonique, Grégoire XVI et Pie IX, comme déjà Pie VI (qui avait condamné la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans son Bref de 1791), ont identifié le principe de la liberté religieuse à une négation de la vraie religion. En effet, la liberté religieuse consiste à reconnaître à tout homme le droit fondamental de ne pas être empêché par l'État de professer publiquement la religion que lui édicte sa conscience, fût-ce une religion fausse. Or, dans l'esprit de ces papes, un pareil droit équivalait à mettre socialement toutes les religions sur le même rang (en leur reconnaissant le même droit commun) et donc à nier socialement la vraie religion, en professant un indifférentisme pratique. Pour eux, abandonner le principe selon lequel l'État d'un pays catholique doit favoriser la vérité catholique, nier le droit d'exister à toute confession religieuse déviante ou, tout au plus, la tolérer dans certaines limites raisonnables, revenait à admettre *ipso facto* qu'il n'y a pas une seule vraie religion ni une unique Église, mais que toutes les religions s'équivalent. Voilà pourquoi *Mirari vos* et *Quanta cura* ont condamné le principe de la liberté religieuse

comme étant une expression nécessaire de l'indifférentisme religieux et du naturalisme pratique.

Mais les présupposés de cette condamnation impliquent une conception de l'État qui, loin de reposer sur les principes de la foi et de la morale catholiques, découlent plutôt des traditions et des pratiques ecclésiastiques d'origine médiévale ainsi que de leurs justifications théologiques. On doit sans aucun doute reconnaître et saluer la grandeur de ces papes qui, à partir des positions théologiques de leur temps — dont toutefois ils ne surent pas discerner le caractère historique — ont cru agir dans un esprit de fidélité héroïque à leur foi. En réalité, la vérité exclusive de la religion chrétienne et l'unicité de l'Église de Jésus-Christ comme voie de salut éternel restent compatibles avec une situation où l'État n'intervient pas pour empêcher les citoyens de professer publiquement une religion autre que le catholicisme. Il suffit de s'en rendre compte pour dépasser les condamnations des deux derniers siècles et renouveler la problématique des rapports entre l'Église et les pouvoirs politiques. C'est ce qu'a fait Vatican II, en renouant pour cela avec le patrimoine le plus profond de l'Église par-delà l'héritage théologico-canonique issu de l'époque post-constantinienne.

Le principe fondamental redécouvert par *Dignitatis humanæ* tient en deux axiomes: d'une part, l'homme comme la société doivent rendre à Dieu le vrai culte de la vraie religion²; d'autre part, nul pouvoir politique ne doit intervenir pour empêcher l'homme d'agir selon sa conscience en matière religieuse³. Ces deux axiomes font un seul principe: pour satisfaire à leur devoir vis-à-vis de Dieu, les hommes doivent agir, individuellement et socialement, sans subir aucune contrainte de la part de quelque pouvoir que ce soit. Comme le fait justement remarquer le père Rhonheimer en conclusion de son étude, cette doctrine sociale a trouvé sa confirmation dans la « Note doctrinale à propos de certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique », publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi le 21 novembre 2002: « Vivre et agir en politique conformément à sa conscience ne revient pas à se plier à des posi-

1. L'article figure aux pages 341-363. Il s'agit de la traduction française d'un original allemand initialement paru dans « *Die Tagespost* » du 26 septembre 2009. La revue *Nova et vetera*, fondée par CHARLES JOURNET, est actuellement dirigée par le cardinal GEORGES COTTIER, O.P., ancien théologien de la maison pontificale sous Jean-Paul II et compte dans son comité de rédaction le père CHARLES MOREROD, O.P., actuel recteur de l'Université pontificale Saint Thomas d'Aquin à Rome.

2. Catéchisme de l'Église catholique, n° 2105.

3. *Dignitatis humanæ*, n° 2.

tions étrangères à l'engagement politique ou à une forme de confessionnalisme ; mais c'est l'expression par laquelle les chrétiens apportent une contribution cohérente pour que, à travers la politique, s'instaure un ordre social plus juste et conforme à la dignité de la personne humaine ». La prédication de l'Évangile consiste à pénétrer de l'esprit du Christ les structures de la société et à favoriser par là la manifestation de la royauté du Christ. Celle-ci ne commence pas par la confession publique de la vraie religion, mais par l'annonce de l'Église dans le cœur des hommes jusqu'à la faire pénétrer par l'action apostolique des fidèles ordinaires dans toute la société humaine ainsi que dans toutes ses structures et réalités de vie.

1.3 - Continuité du magistère

Ce faisant, *Dignitatis humanae* n'introduit aucune rupture dans l'enseignement du magistère. Sans doute observe-t-on une discontinuité entre Pie IX et Vatican II, mais celle-ci n'est qu'apparente. Elle se situe en effet au niveau des applications concrètes du droit positif ecclésiastique, non au niveau des principes du droit divin. L'enseignement infaillible et irréfutable de l'Église indique avec autorité la loi morale naturelle, sans se préoccuper des conséquences qui peuvent en découler dans une situation historique donnée. Que l'Église s'exprime parfois sur une telle application est inévitable et peut s'avérer utile. Mais on ne saurait voir là des interprétations infaillibles et définitives du droit naturel. Ce sont plutôt des décisions changeantes : à l'époque où elles sont prises, elles peuvent être contraignantes pour les fidèles catholiques, et exiger leur obéissance ; mais elles pourront être récusées par d'autres décisions magistérielles postérieures. Le Discours de 2005 établit une pareille distinction lorsqu'il fait la différence entre les principes qui expriment l'aspect durable et les formes concrètes qui dépendent des situations historiques.

De Pie IX à Vatican II, il y a continuité au niveau des principes, puisque l'Église ne cesse d'affirmer, avec la dignité ontologique de la personne humaine, le principe de la loi naturelle, qui justifie le droit à professer librement et sans contrainte la religion. Mais la conception de l'État que se faisait Pie IX n'est pas en lien nécessaire avec ce principe. Elle ne fait pas partie de ces vérités qui possèdent une relation historique ou logique nécessaire avec le dogme, et qu'il serait en l'occurrence nécessaire de maintenir afin de conserver et d'interpréter correctement le dépôt de la foi. Elle relève plutôt des applications concrètes de la loi naturelle et a pu légitimement changer. En effet, le droit à professer librement et sans contrainte la vraie religion ne rend plus nécessaire une intervention concrète de l'État, pour empêcher l'exercice public des fausses religions. La discontinuité se situe donc au niveau de l'interprétation. Pie IX a identifié l'indifférentisme à une forme concrète d'organisation socio-politique où l'État ne se reconnaissait pas le devoir de réprimer par des peines légales les violateurs de la loi catholique, sauf dans la mesure où la tranquillité publique le demande. Vatican II condamne l'indifférentisme de tous les temps, indépendamment de toutes formes d'organisations socio-politiques contingentes, qui n'ont rien à

voir, ni pour, ni contre, avec la parole de l'Évangile. Les premiers chrétiens ont d'ailleurs rejeté le principe même de la religion d'État. *Dignitatis humanae* a ainsi libéré l'Église d'un lest historique séculaire, dont les origines ne remontent pas à la tradition apostolique et au dépôt de la foi, mais plutôt à des décisions concrètes de l'époque post-constantinienne du christianisme.

2 - ANALYSE CRITIQUE

L'explication du père Rhonheimer fait appel, sous une forme à peine renouvelée, au vice de méthode historiciste (2.1). Celui-ci mène tout droit à une contradiction manifeste (2.2). La prémisse de cette explication est inacceptable en elle-même (2.3) et *Dignitatis humanae* contredit donc les principes du droit divin naturel et positif (2.4).

2.1 - Simple résurgence

Le principal argument avancé par le père Rhonheimer n'est pas nouveau. C'est celui de la nouvelle théologie historiciste, qui sévissait déjà avant le dernier concile.

a) Un vice de méthode

Cet argument repose tout entier sur la fausse méthode moderniste, où on interprète les textes du magistère, des Pères de l'Église et des théologiens en les considérant comme de purs documents historiques, justiciables des seules lumières de la raison. On déploie ainsi des prodiges d'érudition, à grand renfort de citations et de notes de bas de page ; mais cette érudition est vaine, car elle demeure à la surface de la lettre, sans atteindre à l'intelligence profonde de tous ces témoignages de la Tradition.

Le cardinal Billot a donné de ce procédé une réfutation définitive⁴. Il y a là un vice de méthode. Ses partisans abordent la Tradition comme un pur fait historique, c'est-à-dire comme l'œuvre des hommes, qui nous ont transmis leurs idées. L'interprétation de celles-ci doit donc s'appuyer uniquement sur les lumières naturelles de l'intelligence humaine, sur la simple érudition scientifique. « On laisse complètement de côté », dit Billot, « les critères d'ordre supérieur qui seraient pourtant nécessaires pour pouvoir juger légitimement du sens voulu par les Pères de l'Église en de nombreux passages qui sont obscurs et qui, absolument parlant, laissent la porte ouverte à des interprétations différentes. Les théologiens critiques, victimes de ce prurit qui les pousse à juger en toute liberté et indépendance, vont toujours choisir leurs textes parmi ces passages difficiles, en prenant ceux qui pourraient offrir un sens hétérodoxe, et c'est ainsi qu'ils arrivent à prouver la conclusion qu'ils veulent : le sentiment de l'Église primitive était différent de celui qui a prévalu par la suite. » Mais on postule pour cela que la Tradition est l'œuvre de l'homme. Si tel est le cas, on peut bien admettre que les grands docteurs du quatrième et du cinquième siècle se sont abusés en prétendant, sur un ton si affirmatif, qu'ils s'en sont tenus dans tous leurs ensei-

gnements au sentiment des anciens. Mais le postulat est faux, car la Tradition dépasse les capacités simplement humaines. « La conclusion qui s'avère conjecturale ou probable, aux yeux de la seule critique historique », dit encore Billot, « ne l'est plus si on l'oppose à une vérité dont l'évidence est établie en toute certitude par le moyen d'une autre méthode. Cette conclusion est alors une hérésie ou simplement une erreur, et il n'est plus légitime de la défendre si elle contredit les vérités que nous enseigne la foi ou que nous démontre la théologie. Sous prétexte de se détacher des règles supérieures, on peut se proposer d'étudier les textes de la sainte Écriture ou de la Tradition en usant de la liberté et de l'indépendance qui sont licites en matière profane. Mais alors, non seulement on n'évitera pas l'hérésie, mais on se rendra coupable de falsification. »

Pareille falsification est au cœur de la prétendue démonstration du père Rhonheimer. Sa thèse postule que « l'idée d'un État catholique qui serait le bras séculier de l'Église ne s'enracine pas dans le dépôt de la foi, mais correspond plutôt à des décisions concrètes de l'époque post-constantinienne du christianisme ». Le seul moyen d'étayer ce postulat est d'adopter le point de vue historiciste dénoncé par le cardinal Billot et de fausser d'un bout à l'autre le sens de la Tradition magistérielles.

b) Au fondement de la nouvelle théologie

Ce vice de méthode est inscrit dans l'argumentation du père Congar⁵, qui ressemble en tous points à celle du père Rhonheimer. Pour Congar, la véritable doctrine évangélique, redécouverte grâce à Vatican II, est celle de la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*) et de la laïcité des États (*Gaudium et spes*). Avant 314, on ne trouverait chez les papes aucune doctrine explicite sur ce point et il y aurait séparation de l'Église et de l'État, en conformité avec la lettre de l'Évangile. À partir de 314 et au Moyen Âge, les papes se seraient enfin mis à élaborer une doctrine sous la pression des circonstances. Ce serait d'abord la théorie du pouvoir direct qui trouverait son élaboration parfaite avec saint Grégoire VII et Boniface VIII. Puis à partir de l'époque moderne, avec le protestantisme au XVI^e siècle et la Révolution maçonnique au XVIII^e et au XIX^e siècles, prendrait forme la théorie du pouvoir indirect qu'expliqueraient les papes du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle. Le terme de cette évolution serait atteint avec Vatican II et *Dignitatis humanae*.

Ces présupposés historicistes ont trouvé leur aboutissement avec la nouvelle chrétienté profane de Jacques Maritain⁶, reprise par Charles Journet⁷. Alors que durant la première période de sa réflexion Jacques Maritain suivait assez fidèlement l'enseignement du magistère et de la

5. Dans l'article « Église et État » du dictionnaire *Catholicisme*, tome III, col. 1430-1442.

6. D'abord dans *Religion et culture*, 1930 et *Du régime temporel et de la liberté*, 1933 ; puis dans *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942 et *Christianisme et démocratie*, 1943.

7. Dans *L'Église du Verbe Incarné*, Tome I, chapitre VI, 1955.

4. CARDINAL LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme*, Courrier de Rome 2007, n° 166-172, p. 109-112 (deuxième partie du chapitre III dans le traité *De l'immuable tradition contre la nouvelle hérésie de l'évolutionnisme*).

théologie traditionnelles⁸, il en vient à séparer complètement le domaine temporel (naturel) du domaine spirituel (surnaturel), sous prétexte de les réunir dans une symbiose plus profonde que la précédente. Selon lui, ces deux domaines doivent certes s'unir dans une nouvelle chrétienté, mais cette union résulte de la pure juxtaposition (et non plus de la subordination) de deux finalités autonomes et parallèles, le bien commun temporel de l'État et le bien commun spirituel de l'Église. La mission de l'Église vis-à-vis de l'État est de favoriser les valeurs temporelles naturelles, dans leur ordre propre, car ces valeurs définissent le contexte dont la personne a besoin pour s'ordonner à son bien spirituel⁹. Le nouveau christianisme de la nouvelle Église devra être plus pur mais aussi plus caché, comme le levain dans la pâte: « Il ne peut se réaliser qu'à l'aide des moyens de la croix, je ne dis pas la croix comme insigne extérieur et symbole placé sur la couronne des rois chrétiens ou décorant des poitrines honorables, je dis la croix du cœur, les souffrances rédemptrices assumées au sein même de l'existence¹⁰. » Voilà qui rejoint la conclusion du père Rhonheimer, citant la « Note doctrinale » de 2002: la royauté du Christ ne commence pas avec la confession publique de la vraie religion, mais par l'annonce de l'Église dans le cœur des hommes. Aujourd'hui, le système de Maritain a triomphé. Le pape et les évêques s'adressent au monde pour lui parler d'éthique¹¹ ou d'écologie¹².

2.2 - Une inconséquence flagrante

Il est vrai que, jusqu'en 314, l'Église persécutée prêche la soumission au pouvoir civil

païen, au nom de l'ordre établi par Dieu. Cette prédication exprime un respect de l'ordre naturel, et se résume dans la **distinction** des deux pouvoirs, celui de la société civile et celui des autorités religieuses. Mais distinction ne signifie pas **séparation** et les Pères ont soin de préciser que même dans cet ordre, le pouvoir civil a des devoirs vis-à-vis de la vraie religion. Le prince doit, par ses lois, défendre l'Église. Cela sera d'autant plus vrai à partir de 314, lorsque les empereurs reconnaissent la religion catholique comme religion d'État. Les Pères et les papes prêcheront cet état de fait comme devant découler des principes.

Boniface VIII n'innove donc rien, lorsque, dans la bulle *Unam sanctam* de 1302¹³, il donne l'énonciation classique de la doctrine: « Il convient que l'autorité temporelle soit soumise au pouvoir spirituel. » Il y a un lien entre le glaive temporel et le glaive spirituel. Ce lien n'est pas un lien de simple coordination, mais c'est un lien de subordination. Les deux pouvoirs sont distincts et indépendants chacun dans son ordre du point de vue de leur définition formelle. Mais l'un doit s'exercer concrètement dans la dépendance de l'autre¹⁴. Boniface VIII réaffirme la doctrine constante et unanime de la Tradition¹⁵; cette doctrine constitue l'enseignement constant du magistère ecclésiastique, et bénéficie à ce titre de l'infaillibilité du magistère ordinaire et universel.

Deux siècles plus tard, l'enseignement de Léon XIII et de saint Pie X n'est donc pas une nouveauté; ces papes vont seulement donner les précisions qui s'imposent en réagissant contre les erreurs de leur temps, qui sont encore les erreurs de notre temps. C'est saint Pie X qui fait la synthèse définitive de ces enseignements, avec deux textes qui résument toute la pensée de l'Église face à la laïcisation des sociétés modernes, la lettre encyclique *Vehementer nos* en 1906 et la lettre à l'épiscopat français sur le Sillon en 1910 qui condamnent la séparation de l'Église et de l'État. On y retrouve la même doctrine qu'au Moyen-Âge, mais elle est énoncée dans une situation d'apostasie croissante des nations politiques. Ce qui conduit les papes de l'époque moderne à distinguer entre l'enseignement spéculatif du dogme (il reste

substantiellement le même) et la prudence (elle peut être amenée à tolérer provisoirement un état de fait en opposition plus ou moins directe avec les principes nécessaires). De leur côté, Grégoire XVI et Pie IX ont condamné le principe de la liberté religieuse, en ce qu'il implique l'indifférentisme des pouvoirs publics en matière religieuse¹⁶.

Le postulat historiciste du père Rhonheimer aboutit à nier la valeur proprement magistérielles et l'infaillibilité d'une Tradition séculaire. Pour rattacher *Dignitatis humanae* au patrimoine le plus profond de l'Église, il faudrait mettre en contradiction avec le dépôt révélé tout l'enseignement du magistère, depuis le IV^e siècle jusqu'en 1965. Cette conséquence met sérieusement en cause l'indéfectibilité de l'Église, qui est principalement l'indéfectibilité et la constance d'une même doctrine. Conséquence inacceptable, qui manifeste déjà à elle seule le vice du point de départ.

2.3 - Un présupposé faux

Mais au-delà de la fausse méthode utilisée, ce point de départ demeure inacceptable en tant que tel. Contrairement à ce que prétend l'exégèse du père Rhonheimer, la vérité exclusive de la religion chrétienne et l'unicité de l'Église de Jésus-Christ comme voie de salut éternel **ne sont pas** compatibles avec une situation où l'État n'intervient pas pour empêcher les citoyens de professer publiquement une religion autre que le catholicisme. D'abord parce que Pie IX affirme cette incompatibilité dans *Quanta cura*, lorsqu'il condamne la proposition contraire, où l'on tient que « la meilleure condition de la société est celle où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'office de réprimer par des peines légales les violateurs de la religion catholique, si ce n'est lorsque la paix publique le demande »¹⁷. Ensuite parce qu'admettre la compatibilité revient à mettre en cause les fondements de la nature, qui est en l'occurrence celle d'un animal politique. L'homme ne peut pas atteindre sa fin indépendamment de la vie sociale, et celle-ci ne saurait être indépendamment de l'exercice actuel d'une autorité, ayant la charge d'ordonner les individus à leur fin. Or, la vérité exclusive de la religion chrétienne et l'unicité de l'Église de Jésus-Christ comme voie de salut éternel ne sont pas des théorèmes abstraits, auxquels les individus pourraient tout au plus adhérer, comme à de purs objets de considération, dans le for interne de leur conscience. Ce sont des vérités pratiques, qui expriment la règle à laquelle tout homme doit conformer son agir, pour pouvoir atteindre sa fin. Les pouvoirs publics ont donc le devoir d'appliquer cette règle, ce qu'ils ne sauraient faire à moins d'empêcher les citoyens de professer publiquement une religion autre que le catholicisme. Tout se tient: l'homme étant un animal politique, s'il vit dans une société où les pouvoirs publics renoncent à empêcher l'expression sociale de l'erreur, il finira par ne

8. Principalement dans *Primauté du spirituel*, 1927. Voir notamment l'annexe III dans *Œuvres complètes*, Tome III, Éd. Saint-Paul, 1984, p. 910-913.

9. « Le christianisme doit informer ou plutôt transpénétrer le monde, non en ce que ce soit son but principal (c'est pour lui une fin secondaire indispensable), et non pour que le monde devienne dès maintenant le royaume de Dieu, mais pour que la réfraction du monde de la grâce y soit de plus en plus effective, et pour que l'homme y puisse mieux vivre sa vie temporelle » (JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral* dans *Œuvres complètes*, Tome VI, Éd. Saint-Paul, 1984, p. 420).

10. JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral* dans *Œuvres complètes*, Tome VI, Éd. Saint-Paul, 1984, p. 377.

11. « Alors que la diplomatie multilatérale du Saint-Siège doit principalement affirmer les grands principes fondamentaux de la vie internationale, car la contribution spécifique de la hiérarchie de l'Église est « la formation éthique, afin que les exigences de la justice deviennent compréhensibles et politiquement réalisables » (Encyclique *Deus caritas est*, n° 28 a), d'autre part, « le devoir immédiat d'agir pour un ordre juste dans la société est au contraire le propre des fidèles laïcs » — dans le cadre de la vie internationale, des diplomates chrétiens et des membres des O.N.G. — « qui sont appelés à participer personnellement à la vie publique [...] à configurer de manière droite la vie sociale, en en respectant la légitime autonomie et en coopérant avec les autres citoyens selon les compétences de chacun et sous leur propre responsabilité » (*Ibidem*, n° 29) » (BENOÎT XVI, « Allocution du 1^{er} décembre 2007 lors de l'Audience aux membres d'organisations non gouvernementales d'inspiration catholique » dans *L'Osservatore romano* n° 50 (11 décembre 2007), p. 4).

12. « De nos jours, l'humanité s'inquiète pour

l'avenir de l'équilibre écologique. À cet égard, il convient que les évaluations se fassent avec prudence, dans un dialogue entre experts et sages, sans précipitations idéologiques vers des conclusions hâtives et surtout en recherchant ensemble un modèle de développement durable qui garantisse le bien-être de tous dans le respect des équilibres écologiques » [BENOÎT XVI, « Message du 8 décembre pour la journée mondiale de la paix 2008 », n° 7 dans *L'Osservatore romano* n° 50 (11 décembre 2007), p. 6].

13. *DS* 873.

14. DOMINIQUE PALMIERI, *De romano pontifice*, thèse 21, p. 475. Cet auteur remarque qu'on peut faire le rapprochement avec le lien de subordination qui existe entre la philosophie et la théologie.

15. Le PÈRE DOMINIQUE PALMIERI a raison de le souligner: « Le pape Boniface n'a pas introduit un droit nouveau, mais s'est contenté de déclarer avec autorité le droit divin déjà ancien; c'est pourquoi le roi très chrétien devait reconnaître la suprématie de l'évêque de Rome après la publication de la Bulle *Unam sanctam* ni plus ni moins qu'auparavant » (*De romano pontifice*, thèse 21, p. 473).

16. Ayant expliqué ce point en détail dans les colonnes de ce journal, à l'occasion d'un précédent article paru dans le numéro de juillet-août 2008, nous n'insisterons pas. Le lecteur qui souhaiterait obtenir davantage de précisions pourra se reporter à cette étude intitulée « *L'état de nécessité* », p. 5-7.

17. *DS* 1689.

plus faire la différence entre l'erreur et la vérité, ce qui est bien le propre (et la définition nominale) de l'indifférentisme. Et c'est bien là l'indifférentisme en tant que tel, celui de tous les temps et de tous les pays, indépendamment de toute forme contingente d'organisation socio-politique.

Ainsi raisonne saint Thomas dans le *De regno*. Son argumentation est irréprochable. Le seul moyen de nier sa conclusion est de nier la nature sociale de l'homme. L'homme concrètement pourvu non seulement de la nature mais encore de la grâce possède une fin unique, non pas naturelle mais surnaturelle; et tous les biens de la nature doivent être subordonnés au mouvement de la grâce, de sorte que l'homme ne recherche ni la santé, ni les richesses, ni la science et ne pratique la vertu que pour autant que cela est requis – comme dit saint Ignace – pour sauver son âme: « Que sert-il à l'homme de gagner l'univers entier s'il vient à perdre son âme ¹⁸ ? » En effet, la fin ultime est le motif formel et la règle de toutes les fins intermédiaires. Or, on doit juger de la fin de toute la société et de celle de l'État exactement de la même manière que l'on juge de la fin d'un seul individu. C'est pourquoi, la fin ultime à laquelle doit nécessairement s'ordonner le gouvernement d'un chef d'État est le salut des âmes et c'est selon cette fin qu'il doit régler la recherche de tous les autres biens intermédiaires, ainsi que l'accomplissement du bien commun temporel. Un chef d'État qui gouvernerait sans se préoccuper de savoir si les citoyens, exerçant la vraie religion ou la fausse, prennent le chemin du ciel ou de l'enfer, serait semblable au capitaine du Titanic, qui se préoccuperait seulement du bon voyage de ses passagers, sans se soucier de savoir si le navire va parvenir au port ou échouer contre un iceberg.

2.4 - Discontinuité complète

Si le présupposé est faux et condamné par Pie IX comme contraire au droit divin, la discontinuité est bien réelle, et pas seulement apparente. Car elle ne se situe pas au niveau des décisions changeantes du pur droit ecclésiastique. Pie IX affirme une conception de l'État qui doit découler nécessairement des principes du droit divin. Ces principes sont d'une part celui du droit divin naturel, qui nous indique la nature sociale de l'homme et d'autre part celui du droit divin révélé, qui nous indique la destinée surnaturelle de l'homme. L'homme vit en société pour réaliser sa vraie dignité en agissant en vue de sa fin surnaturelle, ce qui entraîne comme conséquence que la société où il vit, et donc le pouvoir politique qui l'aide à vivre, doit se préoccuper de l'aider à atteindre cette fin. Si on refuse cette conséquence, c'est parce qu'on refuse les principes dont elle découle. C'est justement un tel refus qui est inscrit dans la démarche du père Rhonheimer. Le refus de la religion d'État postule une conception différente de la dignité de l'homme, dignité non plus opérative mais ontologique, où la valeur première et fondamentale de l'homme réside dans le simple fait qu'il agit sans contrainte.

Toute la question est finalement là: se demander si, de Pie IX à Vatican II, il y a continuité,

c'est se demander si, de Pie IX à Vatican II l'Église a toujours affirmé, avec la dignité ontologique de la personne humaine, un principe de la loi naturelle, qui justifierait le droit à professer librement et sans contrainte la religion. Le père Rhonheimer répond que oui et en conclut logiquement que le principe de la liberté religieuse, qui se fonde sur ce principe de droit naturel, constitue lui-même un droit naturel, tout autant qu'un droit positif civil ¹⁹.

La réponse à cette question appelle une distinction notable. L'Église a toujours reconnu la nature spirituelle de l'homme, doué d'intelligence et de volonté libre, qui est au fondement d'une dignité ontologique, et enseigné qu'on ne saurait aller à l'encontre de cette nature en exerçant une contrainte positive pour imposer (par violence) la vérité ou le bien. Mais l'Église a toujours dit que l'intelligence et la volonté libre de l'homme sont faites pour leur objet, et que l'homme perd sa dignité morale lorsqu'il se détourne du vrai et du bien. Il est donc nécessaire et légitime d'empêcher l'expression publique de l'erreur et du mal, pour préserver la dignité morale de l'homme. D'autant plus que la dignité morale est la dignité complète et achevée, tandis que la dignité ontologique n'est qu'un commencement de dignité, qui appelle la dignité morale comme son complément et son achèvement indispensable. Les deux sont indissociables. On ne peut pas restreindre la dignité d'une personne humaine à son seul être de nature raisonnable, indépendamment de son agir. Car si la nature intellectuelle donne déjà à la personne humaine sa dignité ontologique, en revanche c'est son agir bon, conforme à la loi divine, qui lui donne sa dignité morale, complète. Une personne est digne au sens plénier parce qu'elle possède et exerce la vertu, qui est un principe d'opération conforme à la règle de la raison, voire de la révélation. Si on le nie, on restreint la dignité au seul point de vue de l'être, abstraction faite de l'agir, et l'on doit alors tenir que les démons sont aussi dignes que les bons anges ou que les pécheurs sont aussi dignes que les saints. Or, cette conséquence est manifestement fausse. Léon XIII l'enseigne clairement: « Si l'intelligence adhère à des idées fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent ²⁰. » La dignité d'une personne découle donc bel et bien de sa vertu et pas seulement de son existence. Dès lors, ajoute le pape, « il n'est pas permis de mettre au jour et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous la tutelle des lois » ²¹.

Le principe introduit par Vatican II, censé justifier la liberté de contrainte dans l'exercice public de la religion, est un principe absolument faux, et jamais l'Église ne l'avait enseigné jusqu'ici. La divergence entre Pie IX et *Dignitatis humanae* est donc radicale: elle se situe au niveau des principes, et pas seulement sur le

plan des applications concrètes. Plus exactement, Pie IX tire la conséquence nécessaire d'un principe nécessaire: si la dignité de l'homme consiste à professer la vraie religion, le devoir de l'État est de préserver cette dignité en empêchant l'expression publique des religions fausses. Vatican II tire la conséquence nécessaire d'un principe diamétralement opposé et donc faux: si la dignité de l'homme est d'abord et avant tout dans le fait d'être doué de libre arbitre et d'agir sans contraintes, l'État ne doit pas empêcher l'expression publique des religions fausses.

Les principes rappelés par Pie VI, Grégoire XVI et Pie IX sont nécessaires. Les conséquences qui en découlent nécessairement ne peuvent pas changer. Dire, comme Benoît XVI, que les principes expriment seulement « l'aspect durable » est insuffisant, parce que cela ne signifie pas que ces principes expriment des vérités nécessaires. Ce qui dure (même toujours) n'est pas nécessaire pour autant ²²; et ce qui est durable peut ne pas toujours durer. Quelles que soient les formes concrètes de la vie sociale, naturelle à l'homme, il reste toujours nécessaire que la vie en société preserve le mieux possible l'homme des obstacles qui pourraient s'opposer à la réalisation de sa fin surnaturelle ²³. Même si l'on ne rejette pas d'emblée l'hypothèse d'après laquelle l'organisation sociale de l'époque moderne aurait changé, et en admettant (avec beaucoup de bienveillance) que les structures traditionnelles de l'État s'estompent de plus en plus dans le contexte de la société internationale et de la mondialisation, il n'en reste pas moins que les individus ne vivent pas isolés mais se réunissent en groupes et doivent toujours atteindre l'unique fin surnaturelle voulue par Dieu. Aussi, quand bien même les structures de l'État connues de Pie IX et saint Pie X ne seraient plus celles de notre temps, la royauté sociale du Christ s'impose toujours, aujourd'hui comme jadis. Cette royauté n'est pas seulement un fait contingent qui s'est inscrit dans la durée de l'histoire. Elle est nécessaire, et s'impose à toutes les sociétés de la terre, hier, aujourd'hui et demain. La liturgie pascale le dit: *Ipsius sunt tempora. Ipsi gloria et imperium per universa æternitatis sæcula*. Les papes d'avant Vatican II ont enseigné cette royauté et condamné la liberté religieuse, dans un contexte peut-être différent du nôtre, mais en s'appuyant sur des principes nécessaires, qui valent toujours dans notre contexte. Et c'est pourquoi,

22. La fameuse question de l'éternité du monde est là pour en témoigner. Aux yeux de SAINT THOMAS (1a pars, question 46, article 1), on peut soutenir sans contradiction que l'univers est créé (donc contingent ou non nécessaire) et qu'il est « durable », ayant toujours existé et ne devant jamais cesser d'exister. Le génie de saint Thomas a été de distinguer durabilité et nécessité, et de sortir ainsi des cadres trop étroits de la philosophie d'Aristote, pour lequel l'éternité de l'univers exclut l'idée de sa contingence et donc de sa création.

23. « La liberté consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle » dit toujours le PAPE LÉON XIII, dans l'encyclique *Libertas* (Enseignements pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 185).

18. *Mt*, 16/26.

19. RHONHEIMER, *art. cité*, p. 354.

20. LÉON XIII, Encyclique *Libertas* dans Enseignements Pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 149.

21. *Ibidem*.

l'herméneutique de la réforme, telle qu'elle se donne en exemple à travers l'interprétation de *Dignitatis humane*, loin de représenter une « synthèse de fidélité et de dynamisme », renie implicitement l'enseignement magistériel antérieur²⁴.

3 - CONCLUSION

L'institution divine de l'Église rend nécessaire une autorité sociale qui s'exerce à chaque époque de l'histoire, dans le cadre d'une prédication vivante. Celle-ci a pour tâche de proposer avec autorité, d'expliquer et de clarifier, toujours dans le même sens, le dépôt de la foi. L'Église catholique ne saurait donc se définir, par principe, comme « l'Église des sept ou des vingt premiers conciles œcuméniques ». Mais d'autre part, il est indubitable que l'autorité de ce magistère vivant doit s'exercer à chaque époque de l'histoire pour transmettre sans altération le dépôt de la foi définitivement révélé, et de ce point de vue, l'Église catholique se définit comme « l'Église de toujours », au sens où la doctrine catholique demeure substantiellement immuable dans sa signification, à travers toute l'élaboration conceptuelle et verbale moyennant laquelle le magistère exprime avec une précision toujours meilleure la même vérité.

Plus précisément, comme l'enseigne Pie XII dans *Humani generis*²⁵, le magistère s'exerce

24. Remarquons simplement au passage que l'explication du PÈRE RHONHEIMER passe sous silence un point pourtant essentiel de la doctrine de Vatican II. *Dignitatis humane* mentionne les limites du droit à la liberté religieuse, au moins à trois reprises. Au n° 2 : « en matière religieuse nul ne doit être forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres » ; au n° 3 : « c'est faire injure à la personne humaine [...] que de refuser à l'homme le libre exercice de la religion sur le plan de la société, dès lors que l'ordre public juste est sauvegardé » ; au n° 7, où il est question de « règles juridiques, conformes à l'ordre moral objectif ». Cela pourrait donner à penser qu'entre *Quanta cura* et le décret de Vatican II il n'y a pas contradiction. En effet, celle-ci aurait lieu si la liberté religieuse condamnée par Pie IX et revendiquée comme un droit civil *Dignitatis humane* était la même. Or tel ne semble pas être le cas s'il appert que Pie IX condamne une liberté sans limites tandis que Vatican II revendique une liberté limitée. Cependant, la liberté est bien la même, illimitée dans les deux cas, c'est-à-dire sans restriction sur le plan de la religion proprement dite. Les limites dont parle Vatican II ne concernent pas la liberté de religion en tant que telle, car ce sont précisément celles de l'ordre public de la société profane. Elles ne visent pas à restreindre le domaine spécifiquement religieux de la liberté. En tant que tel, le domaine proprement religieux du droit reconnu par *Dignitatis humane* est sans limites intrinsèques, parce que ce droit vaut pour toutes les religions, vraies ou fausses. Il y aura tout au plus des limites extrinsèques, si on tient compte des circonstances dans lesquelles va s'exercer le droit en faveur de la religion (vraie ou fausse), circonstances qui sont celles de l'ordre profane certes objectif, mais purement naturel.

25. Pie XII distingue soigneusement entre l'enseignement du magistère et le dépôt de la foi. « Le magistère est institué par le Christ Notre-Seigneur pour garder et interpréter le **dépôt divin révélé** » ; « ce magistère, en matière de foi et de mœurs, doit être pour tout théologien la règle

« en vue d'une présentation de plus en plus exacte des vérités de la foi », non en vue d'une clarification de ses propres enseignements. Le magistère interprète et clarifie les vérités divinement révélées, mais il n'a pas besoin de s'interpréter lui-même. C'est l'Écriture qui doit l'être, car bien souvent les expressions qui y figurent sont celles d'un langage métaphorique et peuvent s'entendre dans des sens fort différents²⁶. En revanche, l'interprétation de l'Église qui clarifie le sens de l'Écriture (ou de la liturgie ou des écrits des Pères de l'Église²⁷), est toujours claire par elle-même, et il ne saurait y avoir une « interprétation de l'interprétation », sous peine de devoir remonter à l'infini, et de déboucher ainsi sur l'absurde. En règle générale, la tâche du magistère présent se borne à interpréter les points de doctrine que le magistère antérieur n'a pas encore éclaircis. Par exemple, les enseignements du premier concile de Nicée sont très clairs, sur toute la doctrine concernant la deuxième Personne de la Sainte-Trinité. Le deuxième concile de Nicée n'a pas clarifié le premier ; il a simplement abordé un point différent de la doctrine, non abordé par le premier, relativement à la troisième Personne divine. Les enseignements magistériels progressent en se succédant, dans la mesure où ils s'exercent *humano modo*, en examinant et clarifiant les différents points de la doctrine les uns après les autres, de manière distincte. Car l'intelligence humaine ne peut connaître en acte et de manière explicite différents objets à la fois. La seule connaissance totale (ou globale) qui soit possible à l'homme est la connaissance implicite ; la connaissance explicite ne saurait être que partielle et successive. Ainsi, l'activité du magistère clarifie et interprète progressivement le dépôt de la révélation, mais chacune de ces clarifications est définitive et n'appelle sur elle-même aucune nouvelle interprétation.

Le magistère postconciliaire cherche à donner la bonne interprétation de Vatican II, en éliminant la mauvaise²⁸. C'est bien la preuve que,

prochaine et universelle de vérité, puisque le Seigneur Christ lui a confié le **dépôt de la foi** – les Saintes Écritures et la divine Tradition – pour le conserver, le défendre et l'interpréter » ; « Dieu a donné à son Église, en même temps que les sources sacrées, un magistère vivant pour éclairer et pour dégager ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement **dans le dépôt de la foi**. Et ce dépôt, ce n'est ni à chaque fidèle, ni même aux théologiens que le Christ l'a confié pour en assurer l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Église ».

26. Saint Vincent de Lérins en a fait le constat définitif : « Quelqu'un dira peut-être ici : « Puisque le canon des Écritures est parfait et qu'il se suffit amplement et surabondamment pour tous les cas, quel besoin y a-t-il d'y joindre l'interprétation de l'Église?... ». Précisément la profondeur de l'Écriture Sainte fait que tous ne l'entendent pas dans un seul et même sens. Les mêmes paroles sont interprétées par l'un d'une façon, par l'autre d'une autre, et on pourrait dire : autant il y a de commentateurs, autant d'opinions » (SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, PL, 50/640).

27. Les Pères ont expliqué l'Écriture de façon toujours plus précise, mais il n'est pas toujours facile de déterminer leur unanimité.

28. BENOÎT XVI le dit dans le *Discours du 22 décembre 2005* : « Pourquoi l'accueil du Concile,

loin de clarifier la doctrine, ce Concile l'a au moins obscurcie et on peut alors sérieusement douter de sa nature proprement magistériel. Aussi est-il vain de prendre Vatican II comme critère, puisqu'on ne saurait comprendre et expliquer les enseignements du magistère antérieur, clairs par eux-mêmes, en s'appuyant sur des enseignements équivoques²⁹.

L'exemple de la liberté religieuse illustre parfaitement ce point. La doctrine sociale de l'Église a été clairement et définitivement exposée dans ses principes par le magistère pontifical, de Grégoire XVI à Pie XII : tous ces papes ont condamné le droit civil à ne pas être empêché de professer extérieurement une religion objectivement fausse, en précisant que leur condamnation portait sur le droit en tant que tel, limité ou non. *Dignitatis humane* affirme ce droit « dans de justes limites », qui sont celles de l'ordre public purement profane et naturel. Tant qu'il reposera sur de telles bases, le concile Vatican II ne pourra représenter le point de départ légitime d'une quelconque herméneutique. Plus exactement, au-delà de l'exemple de particulier de la liberté religieuse, le présupposé même du Discours de 2005 conduit nécessairement le Concile à adopter une herméneutique de type historiciste. Celle-ci suppose que la contingence du moment historique pénètre la substance de toute pensée, et que les vérités doctrinales ne renferment rien de nécessaire, sinon quelques « aspects durables ». Mais cet historicisme a toujours été condamné par les papes³⁰.

De façon plus générale, le catholique de bonne volonté doit certainement reconnaître pleinement dans le pape et les évêques d'aujourd'hui, comme en ceux d'hier, les titulaires authentiques du pouvoir de magistère. En ce sens, personne n'ira nier que Vatican II fut un concile légitimement convoqué. Mais le pape Paul VI a clairement dit que ce concile renonçait à engager son infallibilité³¹. Et

dans de grandes parties de l'Église, s'est-il jusqu'à présent déroulé de manière aussi difficile ? Eh bien, tout dépend de la juste interprétation du Concile ou – comme nous le dirions aujourd'hui – de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application. Les problèmes de la réception sont nés du fait que deux herméneutiques contraires se sont trouvées confrontées et sont entrées en conflit. »

29. « L'imprécision du Concile est admise même par les théologiens les plus fidèles au Saint-Siège, qui s'ingénient à disculper le Concile. Or, il est clair que le besoin de défendre l'univocité du Concile est déjà un indice de son équivocité. » ROMANO AMERIO, *Iota unum*, Nouvelles Éditions Latines, 1987, note 3, p. 91.

30. Par exemple, par SAINT PIE X avec la proposition condamnée n° 22 du décret *Lamentabili* de 1907 : « Les dogmes que l'Église présente comme révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel, mais une interprétation de faits religieux que l'esprit humain s'est donnée par un laborieux effort » (*DS* 3422).

31. Dans le sermon de clôture du Concile, il a déclaré que le Concile n'a pas « voulu se prononcer sous forme de sentences dogmatiques extraordinaires » (*DC* n° 1462, col. 64) et dans l'audience du 12 janvier 1966, il a affirmé que le Concile « avait évité de proclamer de manière extraordinaire des dogmes affectés de la note d'infaillibilité » (*DC* n° 1466, col. 418-420). Le père Joseph Crehan s.j. attire l'attention sur le point suivant : le Concile a accepté le fait qu'il a « produit ses enseignements

aujourd'hui, la Fraternité Saint-Pie X n'est plus la seule à faire remarquer que les enseignements de ce concile sont pour le moins équivoques et litigieux, dans la mesure où ils s'écarterent de manière impressionnante de la Tradition, qui,

sans définitions infaillibles » en terminant le décret sur l'Église « par les mots *decernimus ac statuimus* (nous décrétons et établissons) et non par le mot *definimus* ». La même formule est utilisée pour les seize documents promulgués par le Concile (JOSEPH

elle, n'est jamais équivoque. Il est facile de proclamer malgré tout, comme le fait le père Rhonheimer, que la doctrine de Vatican II sur la liberté de religion « manifeste encore plus clairement l'identité de l'Église de Jésus-Christ ». Mais la véracité d'un tel constat devrait se reconnaître à ce signe qu'elle donne la bonne réponse à toutes les objections, loin de tout

CREHAN s.j., *A Catholic Dictionary of Theology*, Londres, 1971, t. 3, p. 227).

« escamotage argumentatif compliqué »³². L'essai du père Rhonheimer est très compliqué. Il laisse finalement le lecteur sur sa faim. Il est vrai qu'il lui eût fallu, pour éviter cela, prendre le risque d'une confrontation décisive, et se placer sous la lumière inexorable du principe de non-contradiction.

Abbé Jean-Michel Gleize

32. RHONHEIMER, *art. cité*, p. 360.

L'ÉLOGE INVOLONTAIRE DE MGR LEFEBVRE PAR UN PRÊTRE MODERNISTE

On trouve depuis quelques mois dans les rayons des librairies un ouvrage très intéressant et éclairant; il s'agit du travail réalisé par le père Philippe Béguerie, intitulé *Vers Écône. Mgr Lefebvre et les Pères du Saint-Esprit. Chronique des événements 1960-1968* (Desclée de Brouwer, Paris 2010). L'originalité du livre ne tient pas tant aux événements racontés, qui étaient déjà assez connus, qu'au fait que l'auteur, dans sa tentative « de faire « l'exégèse » de la pensée de Marcel Lefebvre »¹ de façon critique et polémique, approfondit malgré lui aussi bien la cohérence de pensée et d'action du prélat français que le climat effervescent qui existait déjà dans de nombreux milieux et instituts religieux catholiques avant la convocation du Concile Vatican II. On peut ainsi respirer dans ces pages le vent sifflant de la rébellion envers des méthodes désormais considérées comme dépassées, vétustes et ennuyeuses, et qu'il fallait remplacer par des règles, des critères et des mœurs en phase avec la modernité. Ces aspirations s'étaient déjà introduites, comme nous l'avons déjà évoqué, dans de nombreuses réalités religieuses, et parmi celles-ci, dans la congrégation des pères du Saint-Esprit.

Ces systèmes, qui jusqu'alors avaient garanti l'ordre des idées et des pratiques, semblaient ne plus être adaptés à la mentalité soi-disant moderne des âmes plus innovatrices, même à l'intérieur de l'Église. On semblait se trouver à la veille du triomphe, même à l'intérieur des Sacrés Palais, de cette modernité contre laquelle les Papes et les saints s'étaient dressés pendant plus d'un siècle et demi, et qui maintenant infectait les consciences avec le libéralisme, le positivisme, le subjectivisme et le modernisme (la tentative dangereuse et pernicieuse de marier l'Église et le monde). Face à ces révoltes et ces subversions, Mgr Marcel Lefebvre (1905-1991) réagit aussitôt, d'abord en Afrique en qualité d'archevêque de Dakar, puis comme candidat à la direction de l'Institut du Saint-Esprit, et enfin comme supérieur général de cette même congrégation missionnaire.

Ainsi, Mgr Lefebvre monta tout de suite en première ligne, au mépris des risques et des retombées sur sa carrière ecclésiastique, et ceci se produisit dès les changements de ligne de l'Église sous le pontificat de Jean XXIII (1958-1963; Angelo Roncalli 1881-1963), qui ne manqua pas de lui signaler personnellement les

risques qu'il prenait. L'Évêque intervenait avec force et détermination par des interventions, des écrits, des articles... Mais cette force et cette cohérence dérangaient trop: « C'est la méthode Lefebvre! »², c'est-à-dire une méthode « non politiquement correcte », certainement pas « à la mode », et réfractaire à tout type de compromis, on pourrait dire, en résumé, punissable et punie pour « excès de foi », comme le dit le Cardinal Oddi (1910-2001).

LES MENACES MODERNES

À une époque où les *intelligentsias* laïques et même catholiques du monde occidental commençaient à faire de l'œil à l'ennemi communiste, au nom d'une présumée communauté de valeurs humaines et de service de l'homme, Mgr Lefebvre, fort de la condamnation constante de l'Épouse du Christ envers le matérialisme athée et le communisme, sous toutes ses formes, condamnation réaffirmée dans le décret d'excommunication des disciples de cette doctrine perverse émis par le Saint-Office le 1^{er} juillet 1949 à l'initiative de Pie XII (1939-1958; Eugenio Pacelli, 1876-1958), dans la lettre pastorale qu'il écrivit le 8 février 1950, précisa que ce décret n'était pas d'ordre politique ni social, mais d'ordre religieux, et il souligna que le communisme « est fondé sur une doctrine matérialiste et anti chrétienne »³.

Mgr Lefebvre percevait les menaces du subjectivisme et du relativisme dans tous les domaines, y compris le domaine religieux, surtout quand les principes libéral-démocratiques sont projetés du plan politique au plan métaphysique: « Il est temps de comprendre que cet Age devra avoir une forte autorité pour défendre la vraie liberté et interdire les fauteurs du désordre. L'autorité et la vraie liberté sont complémentaires et non opposées », en outre « le communisme des jeunes gouvernements » africains, sous l'égide d'une démocratie, cache « la démagogie et l'anarchie »⁴, ainsi s'exprime-t-il dans un article du journal « Le Devoir », le 18 décembre 1959, intitulé « Les États chrétiens vont-ils livrer l'Afrique noire à l'Étoile ? ».

C'étaient des années cruciales, tant par les bouleversements culturels de la civilisation occidentale, avide de se débarrasser de valeurs et de principes considérés comme des restes d'un passé à oublier ou même à détruire, que par les événements qui touchèrent directement l'Église,

prête, selon Jean XXIII, à ouvrir, avec l'euphorie et l'enthousiasme caractéristiques des années soixante, ses portes au monde moderne. Vers le XXI^e Concile (1962-1965), problématique dans son déroulement et dans ses conséquences, convergèrent toutes les instances du monde contemporain: il fut habillé d'une philosophie et d'une théologie qui avaient opéré une césure avec la Tradition, dans l'intention d'offrir au monde, par des formules optimistes, et parfois illusoire, un nouveau *maquillage* pour l'Église, plus attirant, suivant les critères et les goûts de la culture de l'époque. Le Concile Vatican II, en définitive, devait être une nouvelle Pentecôte⁵. Cette problématique inhérente à l'Assise pastorale n'a toujours pas été résolue, comme le démontrent études, livres, thèses de doctorat, tables rondes, conférences... « À la différence des précédents Conciles, Vatican II posa aux historiens un problème nouveau. Les Conciles exercent, sous et avec le Pape, un Magistère solennel en matière de foi et de morale, et ils se posent comme juges et législateurs suprêmes, en ce qui concerne le droit de l'Église. Le Concile Vatican II n'a pas promulgué de loi, il n'a pas non plus délibéré de façon définitive sur des questions de foi et de morale. L'absence de définitions dogmatiques a inévitablement ouvert la discussion sur la nature des documents et sur leur mode d'application dans la période dite "postconcile". Le problème du rapport entre Concile et "postconcile" se trouve par conséquent au cœur du débat herméneutique en cours »⁶.

SUPÉRIEUR DES SPIRITAINS

Le livre du père Béguerie jette un éclairage sur une période encore peu étudiée de la vie de Mgr Marcel Lefebvre, lorsque l'évêque devint supérieur, de 1962 à 1968, de la Congrégation missionnaire du Saint-Esprit, et lorsque l'auteur prépara un **dossier** sur le prélat tant critiqué pour sa fidélité à l'Église de toujours, donc pour son « intransigeance », à l'esprit paulinien (comme le montrera l'épître que l'évêque fera inscrire sur sa tombe: « *Tradidi quod et accepi* », « J'ai transmis ce que j'ai reçu », 1 Cor. 11, 23), afin d'empêcher son élection en tant que supérieur général des Spiritains. Il faut préciser que Béguerie est un prêtre qui fut autrefois membre de la congrégation du Saint-Esprit, mais il la

1. P. BÉGUERIE, *Vers Écône. Mgr Lefebvre et les Pères du Saint-Esprit. Chronique des événements 1960-1968*, Desclée de Brouwer, Paris 2010, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 66.

4. *Ibid.*, p. 73.

5. Cf. R. DE MATTEI, *Le Concile Vatican II. Une histoire jamais écrite*, Lindau, Turin 2010, p. 11; cf. aussi J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, Paris 1985, p. 410.

6. R. DE MATTEI, *op. cit.*, p. 6.

quitta en 1963 car il était fortement opposé aux orientations de son supérieur, Mgr Lefebvre, et il fut incardiné dans l'Archidiocèse de Paris comme prêtre séculier, s'occupant de théologie, avec une orientation nettement progressiste. L'ex-spiritain a aujourd'hui récupéré, dans les archives de la congrégation, née en 1703 à Rennes à l'initiative de Claude-François Poullart des Places (1679-1709) et fusionnée avec l'Institut du Cœur Immaculé de Marie de François Libermann (1802-1852), d'importants documents, dont se dégage la pensée de Mgr Lefebvre, avant la grande aventure d'Écône.

Il ressort de façon impressionnante des études du père Béguerie que l'orientation de Mgr Lefebvre s'est maintenue de façon constante dans le temps, avant, pendant et après le Concile. Ceci est particulièrement significatif, entre autres parce que cette analyse vient d'un auteur absolument hostile au prélat français, et qu'elle dément clairement l'image d'un évêque qui radicalise progressivement ses positions dans le temps. Cette véritable caricature de Mgr Lefebvre tendait à laisser entendre que ses dernières positions pouvaient avoir été dictées par la faiblesse mentale et la faiblesse de caractère dues au vieillissement et à la complaisance face aux pressions de son entourage.

L'étude du père Béguerie n'aurait pas été utile, évidemment, si cette calomnie n'avait pas pris, comme dans le célèbre air du *Barbier de Séville* de Gioacchino Rossini (1792-1868), les dimensions d'un « coup de canon » ou, en l'occurrence, d'une véritable salve d'artillerie. Mais voilà : la Grâce divine se sert des moyens les plus inattendus pour faire triompher la vérité sur le mensonge et, comme le dit un vieil adage populaire, « le temps est gentilhomme », même si, parfois, il faut avoir avec lui beaucoup de patience.

Le texte est divisé en cinq parties, chacune étant accompagnée de documents inédits rassemblés par Mgr Lefebvre lui-même : 53 actes en tout.

En 1961, la congrégation des Spiritains comptait 3381 religieux prêtres, avec 46 évêques, convoqués au Concile Vatican II. De l'ouvrage du père Béguerie, il apparaît nettement qu'avant le Concile, Mgr Lefebvre était considéré comme un modèle à suivre, tant comme prêtre que comme membre de la congrégation du Saint-Esprit, et enfin comme Évêque, au point qu'il devint l'un des hommes d'Église les plus estimés de Pie XII, qui le nomma non seulement Archevêque de Dakar, au Sénégal, mais aussi Délégué Apostolique pour toute l'Afrique francophone.

L'IMPORTANCE DE LA SOUTANE

Une lettre très significative est celle que Mgr Lefebvre, le 11 février 1963, en la fête de Notre-Dame de Lourdes, adressa à « *Mes chers confrères* » au sujet de la soutane. Cette lettre permet de saisir toute la signification que prend l'uniforme de celui qui a choisi le chemin de Dieu et par Dieu :

« Les mesures prises par un certain nombre d'évêques dans différents pays au sujet de la tenue ecclésiastique méritent qu'on y réfléchisse puisqu'elles peuvent avoir des conséquences qui

ne nous sont pas indifférentes. En soi, le port de la soutane ou du clergyman n'a de sens que dans la mesure où cet habit marque une distinction par rapport à l'habit séculier. Ce n'est pas seulement une question de décence. De plus, le clergyman manifeste une certaine austérité et une certaine discrétion, et la soutane encore davantage⁷. » L'habit est la manifestation visible du détachement des vanités de ce monde, et le supérieur insiste sur cet aspect parce qu'il est le signe distinctif du prêtre et du religieux, « au même titre que le militaire, l'agent de police ou de circulation. Cette idée se manifeste dans toutes les religions. Le chef religieux est facilement reconnaissable par sa tenue, souvent par ses accompagnateurs. Le peuple fidèle attache une grande importance à ces marques distinctives. [...] Le sentiment très légitime du peuple fidèle est surtout le respect du sacré et de plus le désir de recevoir les bénédictions du ciel, en toute occasion légitime, de la part de ceux qui en sont les ministres. En effet, le clergyman semblait jusqu'à présent être la tenue qui désignait une personne consacrée à Dieu, mais avec le minimum de signe apparent, surtout dans les pays où la veste correspond exactement au veston du laïc. [...] La soutane du prêtre procure ces deux fins d'une manière claire et sans équivoque : le prêtre est dans le Monde sans être du Monde, il s'en distingue tout en y vivant, et il est aussi protégé du mal. *Je ne demande pas que vous les enleviez du monde mais que vous les préserviez du mal, car ils ne sont pas du monde, comme moi je n'en suis pas non plus* (Jn 17, 15-16) »⁸.

Le clergyman n'est pas adapté à ce but, dans la mesure où il reproduit l'habit utilisé par les pasteurs protestants, utilisable aussi par des laïcs. Ici Mgr Lefebvre manifeste toute son ouverture intellectuelle et culturelle, et toute l'indifférence que le catholique doit nourrir envers les moyens matériels, pourvu qu'ils soient bons et efficaces. Il ne conteste pas la possibilité d'un changement dans l'uniforme du prêtre, pourvu que le nouvel habit ait la même efficacité que le précédent dans la distinction du clerc et du laïc, afin de préserver et défendre le prêtre des pièges du monde, et de faciliter son apostolat, par le rappel constant de son état aux fidèles. Le problème du clergyman réside dans la finalité du changement : on veut rapprocher le prêtre catholique du pasteur protestant et donc favoriser sa laïcisation. Il est donc évident que l'opposition n'est pas liée à une question esthétique, ni à une question de décence, mais à une question doctrinale importante, à savoir une affirmation du caractère sacré que le sacrement de l'Ordre imprime au prêtre.

Quant à l'élimination de tout habit spécifique pour le prêtre, elle efface toutes les distinctions, rendant effective l'assimilation visible du prêtre au laïc, c'est-à-dire sa laïcisation ; elle augmente donc les difficultés de l'apostolat et diminue les défenses du prêtre face au monde. Il est évident que ce changement est dicté par la méconnaissance et le mépris de l'état sacerdotal, état honteux au point de vouloir le cacher.

7. P. BÉGUERIE, *Vers Ecône. Mgr Lefebvre et les Pères du Saint-Esprit. Chronique des événements 1960-1968*, Desclée de Brouwer, Paris 2010, p. 215.

8. *Ibid.*

Le texte se termine par quelques directives pratiques sur ce sujet, parmi lesquelles le caractère obligatoire de l'habit religieux tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la résidence de la communauté. Les désaccords furent nombreux, ces désaccords qui conduiront, dès que possible, à enterrer avec satisfaction dans les jardins des séminaires et des couvents les saints habits sacerdotaux.

L'EXIL À TULLE

La considération et l'admiration pour Mgr Lefebvre subissent un brusque renversement lorsque Jean XXIII accède au trône pontifical. Le 7 mai 1961, au cours d'une audience qui durera un peu plus d'une heure, le Pape le reprend et le met en garde :

« Voyez, lui dit le Pape, lorsque j'étais professeur d'Écriture Sainte à Bergame, j'ai défendu les thèses du père Lagrange, j'ai été marqué par l'étiquette "moderniste" ; cela m'a nui toute la vie. J'ai vu mon dossier : j'ai lu : "tendance moderniste" ; je ne suis pas moderniste ! À cause de cela, je n'ai jamais été nommé à Rome, on m'a toujours tenu éloigné de la Curie romaine, parce que j'étais — disait-on — moderniste. Alors, vous-même, faites attention à ne pas vous afficher comme cela de manière tranchée comme conservateur⁹. »

Les bruits circulaient : Mgr Lefebvre avait une « mauvaise » réputation parmi les évêques français, qui le craignaient et le détestaient : son sérieux, sa correction, sa rigueur doctrinale les effrayaient... La punition ne tarda pas à arriver : le 23 janvier 1962, il fut, bien qu'Archevêque, relégué au poste d'évêque du petit diocèse de Tulle. Fait résolument grave, non seulement parce qu'il passait d'une juridiction d'un diocèse immense à un minuscule territoire, mais aussi parce que le fait advint avant la création de la Conférence épiscopale ; par conséquent, la conduite de l'Église française étant exercée par l'Assemblée des cardinaux et des archevêques, il est clair qu'il en fut catégoriquement exclu, alors qu'il avait les titres lui permettant d'en faire partie.

De l'ouvrage de Béguerie ressort, grâce aux documents originaux retranscrits, la figure d'un prêtre et d'un supérieur demeuré fidèle, avec courage et abnégation, à la doctrine de toujours, et la figure d'un évêque qui fut attaqué dès avant l'ouverture du Concile Vatican II, précisément pour ses idées, toutes catholiques.

Le dossier Lefebvre fut donc ouvert à la mort de Pie XII, et on l'exila à Tulle pour le réduire au silence : il n'était pas admissible de laisser parler et agir cet évêque obstinément catholique. On ne lui pardonnait pas son opposition aux avant-gardes théologiques, liturgiques, pastorales et sociales. De plus, quand il était encore au Sénégal, on ne lui avait pas non plus pardonné son opposition ouverte à l'islamisation de l'Afrique, que craignaient déjà au XIX^e siècle d'autres personnalités de l'Église, comme par exemple le missionnaire et Cardinal Guglielmo Massaja (1809-1889).

Dans l'article déjà cité du 2 novembre 1959

9. MGR M. LEFEBVRE, *conversation avec A. Cagnon ; conversation avec le P. Marziac*, in P. J-J MARZIANI, *Mgr Lefebvre, soleil levant ou couchant ?*, NEL 1979, I, p. 5.

paru dans le quotidien canadien « Le Devoir », intitulé « Les États chrétiens vont-ils livrer l'Afrique noire à l'Étoile? », Mgr Lefebvre écrit : « Ce sont les pays à majorité musulmane qui se détachent le plus rapidement de l'Occident et font appel aux méthodes communistes. » L'Islam est une menace pour les pays catholiques : en effet, il déclare en 1959 que « les méthodes communistes [sont] assez semblables à celles de l'Islam : fanatisme, collectivisme, esclavage vis-à-vis des faibles sont la tradition de l'Islam »¹⁰.

Léopold Sédar Senghor (1906-1959), catholique pratiquant, devint en 1959 président de la Fédération du Mali (Sénégal et Soudan français), et exposa la doctrine de la « voie africaine du socialisme », un socialisme qui devait être africanisé. C'est ainsi qu'en 1961 l'Archevêque intervint en écrivant une lettre pastorale « Sur le devoir de vivre selon la vérité et d'éviter les équivoques ». Le socialisme africain de Senghor était pour l'Archevêque de Dakar une contradiction dans les termes : « Socialisme religieux, socialisme chrétien sont des contradictions : personne ne peut être en même temps un bon catholique et un vrai socialiste », lisait-on dans l'encyclique *Quadragesime anno* (15 mai 1931) de Pie XI (1922-1939; Achille Ratti 1857-1938). Dans la lettre pastorale, le prélat déclarait qu'il ne suffit pas de professer Dieu, il faut reconnaître que le fondement du droit est Dieu et non l'État, un État qui supprime toute initiative privée, qui dévore tout par un bureaucratisme monstrueux et qui s'approprie les richesses, l'esprit d'entreprise, l'art et la charité, pour les étatiser et les stériliser. Senghor se fâcha et convoqua l'Archevêque, qui lui déclara qu'il ne faisait pas autre chose que lui répéter ce qu'avaient dit les Papes à propos du socialisme. Prenant les devants sur les dispositions vaticanes, il écrivit à Rome pour demander un coadjuteur africain; mais il ne reçut aucune réponse, et il apparut clairement à l'Archevêque que l'on n'attendait plus que sa démission...

Un autre « incident diplomatique » fut causé par le fait que Mgr Lefebvre prit la défense de la *Cité catholique*, l'association catholique contre-révolutionnaire conduite par Jean Ousset (1914-1994), mais combattue sans relâche par les évêques français à tendance progressiste. Mgr Lefebvre écrivit une belle et touchante lettre le 4 mars 1962 au directeur de la *Cité catholique*¹¹ pour lui exprimer son soutien contre une campagne de presse diffamante, et il se réjouit de l'admirable courage de proclamer l'esprit de la Foi depuis les colonnes de sa revue; la lettre se conclut ainsi : « Enfin, prions chers amis, car c'est la prière qui vous donnera les grâces nécessaires pour continuer votre magnifique tâche dans un esprit toujours plus profondément attaché et soumis à notre Sainte Mère et Maîtresse, l'Église catholique et romaine. Puissent ces lignes vous apporter le témoignage et le réconfort de ma respectueuse et profonde sympathie. Marcel Lefebvre,

Archevêque, évêque nommé de Tulle »¹².

DEMEURER FERMES DANS LA TRADITION

Les lettres de demande d'exclaustration de certains éléments réfractaires aux directives de Mgr Lefebvre sont également d'un grand intérêt, car on y sent l'intolérance pour l'ordre et l'obéissance : « Devant l'évolution du monde actuel, l'Église, par son Concile, nous invite à prendre une attitude missionnaire beaucoup plus large »¹³, affirme par exemple Bernard Foy le 24 février 1964, dans une lettre adressée à son supérieur.

Pour un retour à l'authentique formation sacerdotale et religieuse, le supérieur des Spiritains considérait comme fondamental « l'exercice des vertus fondamentales d'obéissance, d'humilité, de simplicité, de modestie, qui se développent sous l'influence des vertus théologiques »¹⁴, mais tout cela était diaboliquement miné. Il considérait comme essentielles chez un prêtre « la piété profonde, la vie d'union à Dieu, l'estime des sacrements de pénitence et de l'eucharistie, la dévotion à la Vierge Marie »¹⁵; il souhaitait aussi maintenir « fermement l'usage de la langue latine dans les cérémonies », et que « la journée se termine par la prière des Complies et non sur la télévision, qui devrait être limitée aux nouvelles du jour »¹⁶, de plus les sorties des religieux devaient être limitées... mais ces règles étaient désormais très mal digérées par un groupe important de Spiritains prétentieux, capricieux et se réclamant d'usages laxistes.

Mgr Lefebvre rédigea ensuite des considérations importantes sur la liturgie, dans la lettre publiée dans le Bulletin des Spiritains de mars-avril 1963, se référant explicitement à la première session du Concile. Il parle du caractère humain et divin de la liturgie qui est exprimé dans la langue universelle de l'Église catholique, la langue latine. Dans la sainte Messe, la lex orandi est le reflet de la lex credendi et « la langue unique protège l'expression de la foi, contre les adaptations linguistiques au cours des siècles et, conséquemment, la foi elle-même »¹⁷. La fin ultime de la liturgie est l'union entre Dieu et l'âme en prière qui s'abreuve à la source de la vie; par conséquent pour maintenir cette union, et donc la sacralité du rite dont la fin est précisément d'aider chaque âme à se trouver face à son Créateur et Sauveur, l'atmosphère et le contexte de la célébration seront particulièrement importants : « D'autre part l'âme simple, peu cultivée, vraiment chrétienne trouvera son union à Dieu tantôt par un chant religieux et céleste, tantôt par l'ambiance générale de l'action liturgique, la piété et le recueillement du lieu, sa beauté architecturale, la ferveur de la communauté chrétienne, la noblesse et la piété du célébrant, la décoration symbolique, l'odeur de l'encens, etc. »¹⁸, il est donc contraire « à cette finalité de l'action liturgique de tendre à exacerber l'attention vers la compréhension des textes de façon à ce que celle-ci devienne un

obstacle à l'union avec Dieu »¹⁹.

L'auteur de *Vers Ecône*, texte qui est suivi d'une postface de Florian Michel, qui affirme : « Le témoignage de père Béguerie n'est pas neutre »²⁰, a dédié son livre au père Louis Ledit, et se réjouit de lui attribuer le mérite d'avoir sapé l'autorité de Mgr Lefebvre, évitant ainsi que la Congrégation du Saint-Esprit ne devienne une « armée de reconquête »²¹ distante, donc, « des grands noms de la théologie, comme de Lubac s.j., Chenu o.p., Congar o.p., Lyonnet s.j. »²², dont les doctrines furent explicitement condamnées dans l'encyclique de Pie XII *Humani generis* du 22 août 1950. Les livres de la Nouvelle Théologie furent retirés, par la volonté de Mgr Lefebvre, de la bibliothèque du Séminaire de Chevilly, et beaucoup de Spiritains se plaignirent de cette décision et s'insurgèrent contre elle.

On reproche à Mgr Lefebvre d'avoir été opposé aux « prêtres-ouvriers », « bons » parce qu'ouverts au dialogue, aux séductions du monde contemporain, et prompts à écouter les raisons des « lointains ». Il est de fait que l'intention de Philippe Béguerie de discréditer, avec documents à l'appui, la figure de Mgr Lefebvre, se pulvérise, et elle donne au contraire de nouvelles cartes maîtresses aux défenseurs de la figure intègre et limpide d'un pasteur qui a donné toute sa vie à l'Église, pour la protection et la défense de sa plénitude et de son intégrité.

Cristina Siccardi

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 471.

21. *Ibid.*, p. 9.

22. *Ibid.*, p. 27.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chaland de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

10. P. BÉGUERIE, *Vers Ecône. Mgr Lefebvre et les Pères du Saint-Esprit. Chronique des événements 1960-1968*, Desclée de Brouwer, Paris 2010, p. 71-72.

11. *Ibid.*, p. 110-113.

12. *Ibid.*, p. 113.

13. *Ibid.*, p. 207.

14. *Ibid.*, p. 241.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 291-292.

18. *Ibid.*, p. 292.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 346 (536)

Mensuel - Nouvelle Série

Juillet - Août 2011

Le numéro 3€

MAGISTÈRE ET FOI

PROLOGUE

La fin de l'Église est de procurer le salut des âmes, notamment en assurant la transmission des vérités de foi dont la profession est nécessaire au salut. C'est cette fin de l'Église qui explique la définition de l'Église : l'Église est en tant que telle la société hiérarchique où les hommes parviennent à la connaissance de la vérité salutaire. Cette définition apparaît dans les sources de la révélation à travers l'expression qui désigne la fin de l'Église : celle-ci est « gardienne et maîtresse de la foi ». L'expression est utilisée par le concile Vatican 1, dans la constitution *Dei Filius*¹. Le pape Léon XIII, dans l'encyclique *Satis cognitum* de 1896, s'il n'emploie pas la même expression, exprime la même idée. Et saint Pie X, dans le *Serment anti-moderniste*, reprend ces termes consacrés : « Je crois aussi fermement que l'Église a été instituée par le Christ comme la gardienne et maîtresse de la Parole révélée². »

Pour que l'Église pût remplir ce rôle, le Christ lui a confié son propre pouvoir de magistère. Dans les deux finales de saint Matthieu (Mt, 28/18-20) et de saint Marc (16/15-16), nous voyons que le Christ établit dans l'Église le pouvoir d'enseigner au nom de Dieu la doctrine divinement révélée et nécessaire au salut ; ce pouvoir établi par l'autorité divine est un pouvoir qui réclame la soumission de tout homme. C'est le magistère authentique ecclésiastique. Chez saint Jean (20/21 ; 17/19-20), la mission du Christ consiste à enseigner avec autorité au nom de Dieu les mêmes vérités, et puisque les apôtres et leurs successeurs sont établis par le Christ comme ceux qui vont exercer en son nom la mission qu'Il avait lui-même reçue de Dieu son Père, il s'ensuit que les apôtres ont reçu la fonction de ce magistère authentique. Saint Paul affirme : que la prédication des vérités de foi est nécessaire (Rom, 10/13) ; que le Christ a pourvu à

cette nécessité (Éph, 4/11 et sq) ; que les apôtres ont reçu du Christ la responsabilité de cette prédication (1 Cor, 1/17) ; que cette prédication constitue l'exercice d'une autorité (Rom, 1/5 et 2 Cor, 10/4). La même idée se retrouve chez les Pères de l'Église³.

Au sens étymologique, le magistère est une fonction qui a pour but d'instruire⁴. On doit distinguer ce terme selon qu'il présente deux sens différents : celui d'un magistère scientifique et celui d'un magistère ecclésiastique, qui est un cas particulier de magistère attestant. Le magistère ecclésiastique propose en effet l'objet divinement révélé, qui est obscur et inévident, et c'est pourquoi il ne saurait établir une démonstration scientifique, qui causerait l'évidence de son objet. Le magistère ecclésiastique cause non la science mais la foi. Ne pouvant donner de démonstration, il donne un témoignage : c'est un magistère attestant. Le magistère ecclésiastique divinement institué est celui qui cause la foi, par le moyen de son témoignage autorisé. Et il est le seul à pouvoir remplir ce rôle : l'acte de foi portant sur un objet inévident et attesté, seul le magistère de l'Église peut parler au nom de Dieu pour indiquer aux fidèles les vérités auxquelles ceux-ci doivent donner l'adhésion de leur foi catholique.

Ceci dit, « causer la foi » peut s'entendre de manières bien différentes. Le magistère cause l'acte de foi à son niveau. Mais l'action de la grâce divine intervient aussi, non moins que l'activité intellectuelle et volontaire du fidèle qui donne son adhésion. Il convient donc de se faire une idée plus précise de ce rôle du magistère vis-à-vis de l'acte de foi. D'autant plus que cette

idée est lourde de conséquences. L'une des plus importantes est sans doute la façon dont on va être conduit à justifier l'attitude de la Fraternité Saint-Pie X (et plus généralement de tous les catholiques perplexes) dans le contexte issu de Vatican II. En effet, la question précisément posée, si l'on veut expliquer cette attitude, est de savoir si l'intelligence du fidèle catholique est en mesure de discerner ce qui est contraire à l'objet de sa foi, dans les enseignements du concile Vatican II.

1 — ON POURRAIT ESTIMER QUE NON

Premièrement, discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi à la lumière de sa propre intelligence individuelle est le propre du libre examen protestant. Puisque seul l'acte de magistère peut indiquer quel est l'objet de la foi, lui seul peut discerner ce qui est contraire à cet objet, et le fidèle ne peut accomplir ce discernement à moins de cesser d'être catholique et de devenir protestant⁵.

Deuxièmement, discerner ce qui est

5. C'est le reproche que fit par exemple le cardinal Garrone lorsque, rencontrant Mgr Lefebvre le 3 mars 1975, il contesta le bien-fondé de la Déclaration du 21 novembre 1974 [On en trouve le texte intégral dans MGR LEFEBVRE, *Un Évêque parle*, Dominique Martin Morin, 1976, p. 270 sq.], par laquelle le fondateur du Séminaire d'Écône avait clairement exprimé son refus des orientations conciliaires. « Votre manifeste est inadmissible, il apprend à vos séminaristes à s'en rapporter à leur jugement personnel, à la Tradition telle qu'ils l'entendent. C'est du libre examen, le pire des libéralismes ! » (Cité dans BERNARD TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre, une vie*, Clovis, 2002, p. 507). On retrouve encore ce reproche sous la plume du PÈRE SERGE BONINO, O.P., dans la recension de la biographie de Mgr Lefebvre (Serge Bonino, « Recension », dans *Revue thomiste*, T. 102 (2002), p. 692). La position de la Fraternité Saint-Pie X est jugée « intenable ». En effet, « le sujet qui juge le magistère au nom de la Tradition est, en définitive, une conscience individuelle qui ne manque pas d'une confiance quelque peu téméraire en elle-même pour affirmer qu'elle a l'évidence d'une discontinuité grave dans l'enseignement du magistère ».

1. DS 3012.

2. DS 3540.

3. Chez SAINT CLÉMENT DE ROME dans la *Lettre aux fidèles de l'église de Corinthe* ; chez SAINT IGNACE D'ANTIOCHE dans la *Lettre aux fidèles de l'église de Philadelphie* ; chez SAINT IRÉNÉE, dans l'*Adversus hæreses*, livre III, chapitre 3, § 1 et livre IV, chapitre 33, § 8 ; chez TERTULIEN dans le *De Præscriptione hæreticorum*, § 21.

4. SALAVERRI, *De Ecclesia*, thèse 12, § 503.

contraire à l'objet de la foi revient à exercer une certaine intelligence de cet objet. Puisque l'intelligence créée ne peut avoir aucune évidence de l'objet de la foi révélé par une action surnaturelle de Dieu, seule l'autorité du magistère ecclésiastique peut le proposer comme tel et les lumières de la raison du fidèle sont incapables de faire la différence entre ce qui est l'objet de la foi et ce qui lui est contraire.

Troisièmement, Vatican II est le magistère vivant tel qu'il s'exerce pour le présent. Or, la continuité des enseignements du magistère est un présupposé nécessaire à toute lecture. Car la règle prochaine de la foi est le magistère vivant, qui donne la juste compréhension des enseignements passés. Éprouvant quelque difficulté à voir cette continuité, l'intelligence du fidèle doit se fier aux explications du magistère vivant actuel, plutôt que de leur préférer sa propre lecture des enseignements passés. Et ceci amène la même conclusion que dans l'argument précédent.

Quatrièmement, Vatican II est un magistère non infaillible. Or, discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi dans les actes du magistère non infaillible revient à mettre en péril l'autorité de ces actes. Puisque les arguments principaux sur lesquels nous appuyons notre refus du concile Vatican II sont des actes du magistère non infaillible antérieur à ce concile, on ne peut pas discerner dans Vatican II ce qui serait contraire à l'objet de la foi sans faire une pétition de principe et scier la branche sur laquelle l'on est assis.

2 — ON POURRAIT ESTIMER QUE OUI

Cinquièmement, discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi dans les actes de Vatican II est possible précisément parce que ce concile a exprimé une intention incompatible avec l'exercice d'un véritable magistère. Les papes Jean XXIII et Paul VI ont en effet voulu présenter la doctrine de l'Église en conformité avec les catégories de la pensée moderne, libérale et humaniste. L'intelligence du fidèle catholique peut alors s'appuyer sur les enseignements du magistère antérieur à Vatican II pour discerner des enseignements discutables du fait même qu'ils ne présentent aucune valeur magistériel, au sens traditionnel du terme.

Sixièmement, discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi appartient à l'autorité divine. Puisque chaque fidèle bénéficie des lumières de cette autorité grâce au sens de la foi, il peut discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi

Septièmement, discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi est le propre de l'acte de l'intellect. Puisque la foi est un acte intellectuel, la foi peut discerner ce qui est contraire à son objet.

3 — MGR LEFEBVRE A LÉGITIMÉ CE DISCERNEMENT, DANS LE CAS PARTICULIER DES ACTES DU CONCILE VATICAN II ⁶

« C'est à tout chrétien, à tout catholique de juger de la vérité. On lui enseigne la vérité, il la connaît la vérité, elle est dans son catéchisme, il sait lire comme les autres, il est bien capable de prendre les actes des conciles, il est bien capable de prendre, enfin, d'entendre et de savoir quelle est la vérité qui lui est enseignée dans ce catéchisme et dans son Écriture et de se rendre compte que ce qui est prêché maintenant par les prêtres qui sont dans sa paroisse, ou même par l'évêque, n'est pas conforme à ce qui est dit dans son ancien catéchisme, à ce qui lui a été enseigné. C'est à chaque catholique de défendre sa foi quand elle est attaquée. » (11 septembre 1976)

« Tandis que pour moi, pour nous, je pense, dire qu'on voit, qu'on juge les documents du Concile à la lumière de la Tradition, ça veut dire évidemment qu'on rejette ceux qui sont contraires à la Tradition, qu'on interprète selon la Tradition ceux qui sont ambigus et qu'on accepte ceux qui sont conformes à la Tradition. » (2 décembre 1982)

Le terme juger doit bien sûr s'entendre ici dans un sens bien précis. Quand on juge, on peut juger avec autorité, comme un supérieur juge si son inférieur se trompe ou non. Mais on peut aussi juger comme on exerce la deuxième opération de l'esprit, et vérifier à la lumière de la saine raison éclairée par la foi que la parole du magistère est cohérente et que par exemple ce que dit le Catéchisme de saint Pie X confirme bien ce que dit le Catéchisme du concile de Trente. Ni Mgr Lefebvre ni la Fraternité Saint-Pie X n'ont jamais eu la prétention de s'attribuer une autorité juridique indue. Mais personne ne saurait dénier à quiconque l'usage légitime de sa raison, éclairée par la foi.

4 — EXPLICATION ET ESSAI DE RÉPONSE

Tout acte intellectuel discerne ce qui est contraire à son objet. Or l'acte de foi est un acte intellectuel. Donc l'acte de foi discerne ce qui est contraire à son objet.

4.1 — Explication de la 1^{re} prémisse (« Tout acte intellectuel discerne ce qui est contraire à son objet »)

L'intelligence est mesurée par le réel, car elle a pour objet l'être. La vérité se définit justement comme le juste rapport (l'adéquation) de l'intelligence vis-à-vis du réel, vis-à-vis de l'être tel qu'il est dans la réalité. Bien sûr, l'intelligence humaine a un mode, une façon particulière de connaître et il y a une très grande distinction à faire entre ce mode de connaître

(grâce auquel elle parvient à se faire une idée des choses) et le mode d'être (selon lequel les choses que l'intelligence connaît existent dans la réalité, indépendamment de l'intelligence). L'intelligence n'attribue pas aux choses qu'elle connaît le mode selon lequel elle les connaît ⁷. « Il est manifeste en effet », dit saint Thomas ⁸, « que notre intellect connaît immatériellement les choses matérielles qui sont au-dessous de lui ; non qu'il les connaisse comme immatérielles, mais son mode de connaître est immatériel. » Notre mode humain de connaître comporte l'immatérialité, même quand notre intelligence s'applique à connaître des choses matérielles « De même, quand il conçoit les êtres simples qui sont au-dessus de lui, notre intellect les conçoit selon son mode, par manière de composition, sans pour autant qu'il les juge elles-mêmes composées. » La composition est liée à la nature même de la raison qui connaît et non à la nature de l'objet qui est connu. Même si la façon dont l'intelligence s'y prend pour connaître les choses n'est pas la façon dont les choses sont réellement, il reste que l'intelligence connaît bien ce que sont réellement les choses.

Puisque le mode propre à la connaissance intellectuelle a pour résultat de mettre l'intelligence en rapport avec les choses telles qu'elles sont dans la réalité, ce mode doit obéir à des lois qui sont celles du réel. La première de toutes ces lois est le principe de non-contradiction, principe métaphysique absolument nécessaire, qui doit se vérifier dans l'exercice de tout acte intellectuel, quel qu'il soit ⁹. Saint Thomas le manifeste dans la 6^e leçon de son *Commentaire* du livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote. Ce principe ne se démontre pas, même s'il suppose une certaine part d'expérience sensible. Il est absolument premier et représente comme la loi naturelle inscrite dans l'exercice valide de l'intelligence humaine ¹⁰. Il s'énonce ainsi : une même chose ne peut pas être en même temps et du même point de vue ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. L'une de ses applications possibles est qu'un même individu ne peut pas être en même temps

7. *Somme contre les gentils*, livre I, chapitre 36.

8. *Somme théologique*, 1a pars, question 13, article 12, ad 3.

9. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, 1938 (5^e édition), p. 149 et suivantes (voir le 2^o texte de ce numéro).

10. SAINT THOMAS, *ad locum*, n° 566 et 607 de l'édition Marietti. Au n° 605, saint Thomas montre que chacune des deux premières opérations de l'intelligence, la simple appréhension et le jugement, suppose un principe premier. La simple appréhension ne peut remonter à l'infini dans la série des concepts, et leur analyse conduit par degrés à un premier concept, qui est le concept d'être. De ce concept premier découle un jugement premier, qui se dit de l'être en tant que tel : l'être ne saurait en même temps et sous le même rapport être et n'être pas.

6. *Vu de haut* n° 13 (automne 2006), p. 35 ; p.47 ; p. 56.

situé et non situé dans un même endroit : Pierre ne saurait être en même temps à Paris et ailleurs qu'à Paris, par exemple à Rome. S'il arrivait que des témoignages dignes de foi et concordants attestent la présence de Pierre à Paris et à Rome, au même moment, nous devrions conclure que nos sens sont victimes d'une illusion, au moins à un endroit, et nous en tenir au principe de non-contradiction ¹¹.

Les jugements moyennant lesquels notre intelligence connaît et exprime le réel obéissent à ce principe de non-contradiction. Le jugement est une énonciation intelligible, et prend la forme d'une proposition logique où l'on attribue un prédicat à un sujet. Le principe métaphysique de non-contradiction, parce qu'il est universellement nécessaire, entraîne des conséquences sur le plan logique. Comme l'explique saint Thomas ¹², la contradiction logique est une opposition qui a lieu entre deux propositions dont l'une affirme et l'autre nie le même prédicat du même sujet. Le principe de non-contradiction exige que si cette opposition a lieu, les deux propositions ne puissent être vraies en même temps. Par exemple, il n'y a pas contradiction logique entre énoncer que « Toute créature humaine est rachetée par le Christ » et énoncer que « Quelque créature humaine est conçue sans péché », puisque le prédicat n'est pas ici le même. Ces deux propositions peuvent donc être vraies en même temps. La contradiction logique aurait lieu entre deux propositions dont l'une énoncerait que « Toute créature humaine est rachetée par le Christ » et l'autre énoncerait que « Quelque créature humaine n'est pas rachetée par le Christ ». Le dogme de l'Immaculée Conception défini par Pie IX n'énonce pas du tout que « La Mère de Dieu n'est pas rachetée par le Christ » ; il énonce même exactement le contraire : « La Mère de Dieu est rachetée par le Christ », même si c'est d'une manière plus sublime, « sublimiori modo ». Saint Thomas n'a pas refusé à l'avance le dogme de l'Immaculée Conception, tel que devait le définir le magistère infallible de l'Église. Ne voyant pas comment cette Conception n'eût pas soustrait la Mère de Dieu à l'acte rédempteur du Christ, il refusait d'affirmer une vérité qui eût

contredit le dogme de la Rédemption ¹³. Mais il eût admis sans réserve l'autorité de Pie IX définissant une vérité de foi dont les termes soigneusement pesés n'impliquent aucune opposition vis-à-vis de ce dogme de la Rédemption.

À la lumière de ces précisions, il est facile de justifier la première prémisse : « tout acte intellectuel discerne ce qui est contraire à son objet ». Puisqu'il obéit au principe de non-contradiction, du fait même qu'il énonce une proposition comme vraie, le jugement intellectuel affirme implicitement comme fausse la proposition contradictoire. Puisque l'objet de l'acte intellectuel est la vérité d'une proposition, la négation de cette vérité est contraire à cet objet. En s'exerçant conformément au principe de non-contradiction, l'acte intellectuel discerne donc à la fois son objet et ce qui lui est contraire.

4.2 — Explication de la 2^e prémisse (« L'acte de foi est un acte intellectuel »)

L'acte de foi est un acte de l'intellect ayant comme tel pour objet propre (on parle plus précisément en scolastique de l'objet formel *quod*) la vérité des mystères divinement révélés par Dieu et proposés comme tels par le magistère de l'Église ¹⁴. Cet acte de l'intellect est un jugement qui énonce comme vraie une proposition intelligible, où l'on attribue un prédicat à un sujet, à cause de l'autorité de Dieu révélant. Bien que la lumière naturelle de l'intelligence humaine n'ait pas l'évidence du lien qui relie le prédicat au sujet, elle est certaine à cause de l'autorité de Dieu que ce lien existe.

4.3 — Explication de la conclusion (« l'acte de foi discerne ce qui est contraire à son objet »)

Si l'intellect du croyant juge qu'une énon-

ciation proposée par l'Église comme révélée par Dieu est vraie, il juge par le fait même que l'énonciation contradictoire est fausse, puisque Dieu ne peut pas se contredire. Le principe de non-contradiction doit se vérifier dans l'exercice de l'acte de foi comme il se vérifie dans l'exercice de tout acte intellectuel. L'objet de l'acte de foi est sans doute obscur ou non-évident, parce que dans la proposition qui énonce la vérité du mystère révélé l'intellect n'a pas l'évidence intrinsèque du lien qui relie le prédicat au sujet ¹⁵. Mais l'objet de l'acte de foi reste intelligible, comme tout objet d'acte intellectuel, parce que les termes qui entrent en composition dans la proposition qui énonce la vérité du mystère révélé (le sujet et le prédicat) sont intelligibles ¹⁶ : l'intelligence peut en saisir la portée, jusqu'à un certain point. Une proposition qui nierait le même prédicat du même sujet apparaîtrait comme contradictoire à l'objet de l'acte de foi et donc fausse. De la sorte l'intellect du fidèle peut discerner quel est l'objet contraire à l'acte de foi en le distinguant de l'objet de cet acte ¹⁷.

15. CONCILE VATICAN I, constitution *Dei Filius* dans DS 3008 : « Cette foi, qui est commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe qu'elle est une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus par Dieu et aidés par la grâce, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle, lequel ne peut ni se tromper ni nous tromper ».

16. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. 1 (3^e édition de 1929), p. 178-180. Les mystères révélés sont analogiquement intelligibles, car les termes de leur énonciation sont analogiquement intelligibles.

17. On pourrait même aller jusqu'à dire que la contradiction est dans certains cas déjà constatable par la seule raison, car il suffit pour cela d'user des simples règles de la logique : un journaliste (même non catholique) est parfaitement capable de se rendre compte si le pape innove, en contredisant ses prédécesseurs. Dans un livre intitulé *L'Église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et fides, 1978, p. 16-17, le protestant FRANZ-J. LEENHARDT, professeur à la faculté de Genève, constate la contradiction entre le dogme traditionnel « Hors de l'Église point de salut » et l'œcuménisme de *Unitatis redintegratio* (dont il attribue la paternité à la nouvelle théologie d'YVES CONGAR dans son livre *Chrétiens désunis*). Cet exemple est intéressant, car il est clair que cet homme n'a pas la foi catholique ; mais il garde sa raison et il peut s'en servir pour constater une absence de constance. La différence entre lui et nous est que nous savons de plus que, si elle a lieu, cette contradiction se situe entre le magistère passé et ce qui pour être actuel ne peut pas être du magistère. Même une explication nouvelle ne peut pas contredire ce qui a déjà été explicité. Par exemple, on a beau nous dire que *DH 2* est une explication du droit naturel encore jamais faite jusqu'ici, c'est un fait dûment établi par le tribunal infallible de la logique que *DH 2* contredit *Quanta cura*. L'évidence devient fulgurante si on nous parle de « contre-syllabus ».

11. Saint Thomas enseigne que la bilocation est métaphysiquement impossible (*Supplementum*, q 83, art 3, ad 4). Dans les vies des saints, il n'y a jamais de véritable bilocation, mais il y a une simple apparence (produite miraculeusement par Dieu) du saint à un endroit et présence physique du saint à un autre. Le même individu est ainsi présent au même moment en deux endroits différents, mais pas selon le même point de vue : il y a présence physique en un seul endroit et présence apparente ou apparition à l'autre endroit.

12. Dans son Commentaire sur le *Peri Hermeias* d'Aristote, livre I, leçon 9, n° 116-117.

13. *Somme théologique*, 3a pars, question 27, article 2, corpus.

14. SAINT PIE X, *Motu proprio Sacrorum antistitum* dans DS 3542 : « La foi [...] est un véritable assentiment de l'intelligence à la vérité reçue du dehors, de l'écoute, par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu souverainement véridique, ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre Créateur et notre Seigneur » ; CONCILE VATICAN I, constitution *Dei Filius* dans DS 3008 : « Cette foi, qui est commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe qu'elle est une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus par Dieu et aidés par la grâce, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle, lequel ne peut ni se tromper ni nous tromper » ; CONCILE VATICAN I, constitution *Dei Filius* dans DS 3011 : « On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel. »

5 — RÉPONSES AUX OBJECTIONS

Le magistère de l'Église intervient dans ce discernement, car il remplit vis-à-vis de l'acte intellectuel de foi le rôle d'une condition indispensable. Ce n'est qu'une condition et en ce sens l'Église est seulement le ministre qui propose au nom de Dieu l'objet matériel de la foi; elle indique ce qu'il faut croire, mais elle n'est pas le motif formel en raison duquel il faut croire¹⁸. Cependant, c'est une condition indispensable et en ce sens la proposition objective de l'Église est requise à l'intégrité concrète de l'objet formel de notre foi, telle qu'elle s'exerce ordinairement dans l'économie voulue par Dieu¹⁹. L'acte de foi porte sur un objet inévident et attesté et seul le magistère de l'Église peut parler au nom de Dieu pour indiquer au fidèle quelles vérités il doit croire. Ce point est ici hors de toute discussion. Même si le fidèle catholique est conduit à donner son assentiment au magistère de l'Église par la vertu intérieure de foi, la certitude de cette profession de foi dépend formellement des critères au moyen desquels l'intéressé peut reconnaître la proposition de ce même magistère venant de la hiérarchie catholique. Toute la question est de savoir quels sont ces critères. Nous pensons qu'un des principaux est la constance objective de l'enseignement du magistère, et que l'intelligence peut la vérifier en appliquant, dans l'exercice même de l'acte de foi, le principe de non-contradiction²⁰. En tant que déjà proposée par le magistère constant et infaillible, la vérité révélée apparaît indubitablement comme l'objet nécessaire de l'acte de foi. Et par conséquent, l'énonciation contraire à cette vérité apparaît indubitablement comme contraire à l'objet de l'acte de foi, fût-elle (par impossible²¹) proposée dans le cadre d'un acte de magistère ecclésiastique.

18. CAJETAN, *Commentaire sur la Somme théologique*, 2a 2æ pars, question 1, article 1, n° X-XI; GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. I (3^e édition de 1929), p. 510.

19. CAJETAN, *Commentaire sur la Somme théologique*, 2a 2æ pars, question 5, article 3, n° I.

20. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. I (3^e édition de 1929), p. 442-443. L'attestation de l'Église est comparable à l'enseignement d'un professeur. Celui-ci est requis dans un premier temps, comme la condition nécessaire pour que l'intelligence du disciple puisse connaître son objet. Mais une fois cet objet connu, l'intelligence du disciple le retient à elle seule, sans le professeur; et si son professeur tombait dans l'erreur en reniant l'enseignement jadis donné, son ancien élève serait en mesure de le corriger, en s'appuyant sur l'enseignement jadis donné par ce professeur lui-même (et non par ses propres lumières personnelles). Ainsi fit saint Paul à l'égard de saint Pierre lors de l'incident d'Antioche.

21. Il est impossible que le magistère s'exerce comme tel pour proposer un objet contraire à l'objet de l'acte de foi. Si cela arrivait, on devrait donc conclure que l'acte de cette proposition est privé de toute valeur magistériellement dite.

À la 1^{ère} - Le protestant a la prétention de discerner par ses propres lumières, et indépendamment du magistère, voire contre lui, ce qui est contraire à l'objet de la foi tel qu'énoncé dans la sainte Écriture²². Le fidèle catholique discerne ce qui est contraire à l'objet de la foi tel qu'énoncé dans la Parole de Dieu, écrite et transmise et tel que déjà proposé infailliblement par le magistère ecclésiastique. Le discernement du fidèle catholique n'est pas autonome mais il dépend de la proposition infaillible de Dieu et de l'Église.

À la 2^e — L'objet de la foi est obscur, mais il est intelligible et c'est pourquoi l'acte qui atteint cet objet n'est pas aveugle mais intellectuel. Comme tout acte intellectuel, l'acte de foi peut constater une contradiction entre deux propositions dont l'une est proposée infailliblement comme vraie par Dieu avec le ministère du magistère ecclésiastique. L'autre proposition contraire apparaît alors comme contradictoire à l'objet de l'acte de foi et fausse.

On pourrait faire instance et objecter qu'il est souvent difficile de mesurer la contradiction, car il faut pour cela commencer par bien discerner le sens des termes qui entrent en composition (le sujet et le prédicat). La contradiction peut n'être qu'apparente et disparaître si l'on montre que le sens de ces termes n'est pas le même d'une proposition à l'autre. Et en théologie, ce n'est pas chose toujours facile. Par exemple, la *Tabula aurea* de Pierre de Bergame énumère 1208 contradictions apparentes dans les œuvres de saint Thomas; et pour beaucoup d'entre elles, il n'est pas facile d'établir qu'elles ne sont qu'apparentes. La fameuse question du « désir naturel de voir Dieu » reste encore emblématique de ce genre de difficultés. À cette première instance, nous répondrions que difficulté n'est pas impossibilité. La question précisément posée est de savoir si l'intelligence du fidèle catholique, en tant que telle (et non pas chez telle ou telle personne plus ou moins perspicace), peut toujours discerner. La réponse est oui, même si ce discernement peut s'avérer plus ou moins facile, et échapper dans certains cas à ceux dont l'intelligence n'est pas suffisamment rompue à la théologie. Bien souvent dans l'Église, ceux dont l'intelligence est capable de discerner discernent pour les autres²³. Et nous voyons que dans le

22. Bien souvent, la sainte Écriture réclame en tant que telle une interprétation. Par conséquent, avant de constater une contradiction entre le magistère actuel et l'Écriture, le protestant est obligé de se substituer au magistère pour juger à sa place quel doit être le sens de l'Écriture: et donc, c'est bien lui (et non le magistère passé) qui juge le magistère actuel dans la mesure où il juge du sens de l'Écriture.

23. SAINT THOMAS fait une distinction sembla-

contexte de Vatican II ce sont des pasteurs et des théologiens qui ont préservé la foi des simples fidèles. Au moment même du Concile, les pères conciliaires du *Cætus* ont dénoncé les erreurs et les ambiguïtés présentes dans les textes et par la suite plusieurs prêtres se sont opposés à la mise en pratique des réformes dans leurs paroisses. Mais nous voyons aussi que ce ne fut pas toujours le cas, et que souvent les fidèles catholiques ont réagi spontanément, pour contester des erreurs dont ils percevaient suffisamment d'eux-mêmes toute la gravité. Car, s'il y a des contradictions difficiles à établir, il y en a d'autres qui sont flagrantes. De fait, les trois grandes difficultés posées à la conscience des catholiques par le dernier concile (la liberté religieuse, la collégialité, l'œcuménisme) découlent de contradictions flagrantes. Et celles-ci peuvent l'être soit directement, dans les textes eux-mêmes, soit encore indirectement, dans les conséquences pratiques qui découlent de l'application des textes. On peut ainsi juger l'arbre à ses fruits. De fait encore, les fruits du dernier concile ont été et restent encore des faits suffisamment éloquentes pour que beaucoup parmi les simples catholiques en demeurent perplexes²⁴.

On pourrait faire une nouvelle instance sur ce dernier point, et rétorquer que ces faits ne sont pas les fruits du Concile, mais des abus. Ils viendraient de ce que les textes de Vatican II ont été mal compris et mal appliqués. Nous répondrions que les abus sont des effets mauvais accidentels et qu'ils se définissent en tant que tels par rapport à des effets bons essentiels. Or, on est bien obligé de reconnaître qu'en matière de résultats positifs, l'après-Vatican II n'a rien connu de comparable à l'époque post-tridentine. Le contraire semble plutôt vrai: la déchristianisation et l'indifférence religieuse n'ont fait que gagner du terrain²⁵. Les

ble, lorsqu'il parle des « majores » et des « minores » à propos de la notoriété du Messie chez les Juifs (*Somme théologique*, 3a pars, question 47, article 5). Les premiers avaient une connaissance explicite, tandis que les seconds n'avaient qu'une connaissance implicite, tributaire de la connaissance explicite des « majores ».

24. Comme le signale MGR LEFEBVRE dans son livre *Ils L'ont découronné*, Éditions Fideliter, 1986, p. XIII, c'est principalement à partir des fruits du Concile qu'on a pu remonter à la source empoisonnée des enseignements.

25. Cf. l'intervention du PROFESSEUR MATTEO D'AMICO « De l'humilité chrétienne à l'humiliation de l'Église » dans les *Actes du VIII^e Congrès théologique de Sí Sí No No* (2-3-4 janvier 2009), p. 242: « Un sondage récent réalisé par la Fédération Italienne de Scoutisme sur un échantillon de 2500 scouts entre 16 et 21 ans, provenant de 25 pays européens (mais pour la plupart Italiens) et pour les 2/3 Catholiques, a donné les résultats suivants: 90 % d'entre eux acceptent les rapports prématrimoniaux; 39 % acceptent l'avortement; 82 % considèrent que

effets bons essentiels sont donc loin d'être évidents. D'autre part, ce qui est accidentel doit rester exceptionnel. L'exception est toujours possible, (même le meilleur expert peut se tromper) mais si c'est une exception, elle reste par définition rare (l'expert se trompe une fois dans sa vie, dans un cas qui sort de l'ordinaire). La fréquence permet de conclure avec probabilité que l'on n'a pas affaire à une exception (celui qui se trompe trop souvent n'est probablement pas un expert). Or, les conséquences néfastes du Concile n'ont pas cessé de se faire sentir à grande échelle depuis bientôt cinquante ans. Et si quelques heureuses initiatives sont venues en neutraliser l'impact, elles découlent des principes traditionnels, dans ce qu'ils ont de contraire aux enseignements de Vatican II.

À la 3^e — L'acte du magistère ne se définit pas comme l'exercice d'un magistère présent, par opposition à l'exercice d'un magistère passé et c'est pourquoi on ne saurait dire exactement que le présent est seul juge du passé, en parlant du magistère. Car si le magistère juge, ce n'est pas en tant qu'il est présent ou actuel, mais c'est en tant qu'il exprime la vérité de façon plus précise. Ce magistère est en effet réglé par son objet, qui est la vérité de foi divinement révélée et son acte consiste à proposer le même objet, en lui conservant toujours le même sens, même lorsqu'il en donne une compréhension plus précise, moyennant des concepts et des expressions verbales plus explicites. Cet objet, avec l'explicitation qui l'accompagne *in eodem sensu*, est de soi intemporel. D'autre part, nous ne nions pas que le magistère ecclésiastique soit un magistère vivant ni qu'il soit en tant que tel la règle prochaine de la foi, au sens où il équivaut à un acte exercé par des personnes qui agissent comme des instruments animés et intelligents, lorsqu'ils usent de leur autorité pour conserver et exposer le dogme. Mais ceci reste vrai à toutes les époques de l'histoire. En ce sens, le magistère vivant ne se réduit pas au magistère présent, par opposition au magistère passé qui serait un magistère non vivant, ou posthume²⁶. Si le magistère présent est vivant, le magistère passé l'a été lui aussi. L'un et l'autre restent règle de la foi. Le temps n'a aucune incidence directe et immédiate sur l'objet ni sur

l'acte du magistère qui l'énonce. Il concerne seulement le sujet qui exerce l'acte de ce magistère, et c'est en ce sens que l'on peut distinguer entre une règle éloignée (le magistère passé) et une règle prochaine (le magistère présent) de la foi. La question est alors de savoir quel est le point de vue qui doit prévaloir : celui du sujet ou celui de l'objet. Les théologiens d'avant le dernier concile ne parlent pas de la « continuité » de la Tradition, mais plutôt de sa « constance ». On parle précisément de continuité à propos d'un sujet qui demeure identique, au cours du temps et du changement et cette expression indique la priorité du sujet sur l'objet²⁷. Ce n'est pas le sujet qui s'adapte à l'objet, mais c'est l'objet qui est dit continu, parce que le sujet qui le dit reste le même. Parler en revanche de constance, c'est indiquer la priorité de l'objet sur le sujet. Le présupposé nécessaire à toute lecture est celui de cette constance des enseignements du magistère, et non celui de la continuité. Car le magistère se définit d'abord et avant tout, c'est-à-dire formellement et spécifiquement, par son objet. Cette loi nécessaire de la constance objective équivaut au principe de non-contradiction, appliqué aux enseignements magistérielles. Un énoncé contredisant l'enseignement avéré du magistère est inacceptable et l'intelligence catholique, suffisamment éclairée par le magistère vivant de l'Église, a le moyen de percevoir cette contradiction, que celle-ci ait déjà surgi dans le passé ou surgisse dans le présent.

À la 4^e — Lorsque le fidèle catholique discerne dans les actes du magistère non infaillible un énoncé contraire à l'objet de la foi, cette contrariété peut avoir lieu vis-à-vis d'un énoncé défini infailliblement par le magistère soit postérieur soit antérieur. Dans les deux cas, la valeur proprement magistérielle des actes énonçant le contraire de la définition infaillible est nulle. Mais le magistère en tant que tel (et donc la valeur magistérielle de tous ses autres actes) ne s'en trouve nullement remis en cause. Il y a une différence entre constater qu'un acte isolé émanant de l'autorité est de nulle valeur et mettre systématiquement en doute la valeur de tous les actes de l'autorité. Face à la contradiction susdite, l'attitude du fidèle catholique est la première, mais jamais la seconde. D'autre part, lorsque le fidèle catholique discerne dans les actes du magistère non infaillible un énoncé contraire à l'objet déjà proposé par un acte isolé du magistère non-infaillible, le recours à

l'autorité s'avère indispensable pour sortir du doute. Mais nous nions que ce soit la situation dans laquelle se trouve le fidèle vis-à-vis des enseignements de Vatican II, car les enseignements non-infaillibles du magistère qui sont contredits par Vatican II loin d'être isolés bénéficient d'une constance et d'une unanimité qui leur confèrent une autorité sinon équivalente du moins très proche de celle du magistère ordinaire universel.

À la 5^e — Pour établir que Vatican II se présente comme discutable, faute d'engager l'autorité d'un magistère proprement dit, on doit commencer par discerner que les affirmations où Vatican II se présente comme discutable sont en contradiction avec toutes les affirmations du magistère antérieur, où le magistère se présente comme non-discutable. Autrement dit, tout ce que le magistère conciliaire peut dire de lui-même et de ses intentions fait déjà partie de l'objet du magistère. Pour qualifier la valeur magistérielle de Vatican II, le pape Paul VI a dit : « Étant donné le caractère pastoral du Concile, celui-ci a évité de prononcer d'une manière extraordinaire des dogmes comportant la note d'infaillibilité, mais il a muni ses enseignements de l'autorité du magistère ordinaire suprême ; ce magistère ordinaire et manifestement authentique doit être accueilli docilement et sincèrement par tous les fidèles, selon l'esprit du Concile concernant la nature et les buts de chaque document²⁸. » Ceci dit, d'une part, même non-infaillible, le magistère ordinaire suprême garde son autorité. D'autre part, pour savoir précisément quel est « l'esprit du Concile concernant la nature et les buts de chaque document » et vérifier si cet esprit est compatible ou non avec l'exercice d'un vrai magistère, il faut déjà juger les textes de Vatican II, et discerner ce qui s'y trouve éventuellement contraire à l'objet de l'acte de foi, tel que déjà proposé par le magistère.

On pourrait faire instance et objecter que les déclarations d'intention sur la valeur de Vatican II sont autrement plus manifestes que les enseignements conciliaires proprement dits. Nous répondrions que cela ne nous semble pas si avéré. Tout le monde a pu facilement constater que l'œcuménisme et la liberté religieuse sont contraires à ce que disent Pie IX et Pie XI et à ce que l'Église avait fait jusqu'ici. Sans doute, les déclarations du cardinal Ratzinger, expliquant les intentions de Vatican II dans son livre *Les Principes de la théologie catholique*, sont-elles fort claires. Mais elles surviennent plus de quinze ans après la clôture du Concile, et ne peuvent que venir confirmer une analyse déjà catégorique. Pour déterminer l'intention du Concile au

ce n'est pas grave de s'enivrer ; 47 % ne voient rien de mal à fumer de la marijuana ; un pourcentage important ne désapprouve pas les relations extraconjugales après un mariage religieux (*Corriere della Sera*, 16 mars 2008). Je ne pense pas qu'il y ait lieu de faire ici trop de commentaires ; voici les résultats de la « nouvelle pentecôte » conciliaire : la destruction du Catholicisme ». Cf. aussi p. 254-256.

26. Le magistère posthume peut d'ailleurs être un magistère présent, puisqu'il se définit comme la simple répétition d'une prédication passée, après la cessation de celle-ci.

27. le *Discours* du 22 décembre 2005 parle précisément non de « continuité » mais de « renouveau dans la continuité », et il s'agit « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, [...] qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ».

28. « *Allocution lors de l'audience du 12 janvier 1966* » dans DC n° 1466, col. 418-420.

moment même de celui-ci, on ne peut que s'en tenir aux déclarations de Jean XXIII sur le caractère pastoral de Vatican II (Discours d'ouverture du 11 octobre 1962²⁹, Allocution au Sacré Collège du 23 décembre 1962³⁰) et à celles de Paul VI (dans l'encyclique *Ecclesiam suam* du 6 août 1964 ainsi que dans le Discours de clôture du 7 décembre 1965³¹). En quel sens Jean XXIII entend-il le terme « pastoral » ? Que veut dire Paul VI lorsqu'il déclare que « le dialogue doit caractériser notre charge apostolique » ? Que veut dire ici « caractériser » ? Est-ce que cela entend définir le magistère comme tel ou est-ce que cela ne vise pas plutôt une façon bienveillante d'approcher les esprits farouches de l'époque moderne ? Ces termes tels qu'utilisés dans les énonciations de ces papes contredisent-ils d'autres énonciations d'autres papes ? Nous ne prétendons pas qu'il soit impossible de répondre à ces questions et d'établir avec une clarté suffisante les intentions qui ont présidé à l'élaboration des textes conciliaires, ainsi qu'à leur mise en œuvre³². Nous ne nions pas non plus que ces intentions ainsi avérées aient leur importance, et que leur incompatibilité avec l'exercice d'un magistère catholique fournisse un argument décisif. Mais d'une part, il nous semble que clarifier ces intentions n'est pas plus facile, ni moins difficile, que de constater l'opposition de la liberté religieuse, de la collégialité ou de l'œcuménisme avec les

enseignements antérieurs du magistère. D'autre part, il nous semble que pour clarifier ces intentions l'intelligence du fidèle catholique doit déjà être en mesure de discerner ce qui est contraire à l'objet de sa foi, dans les enseignements du concile Vatican II, puisque ces intentions font partie intégrante de ces enseignements.

À la 6^e — Le sens de la foi est un discernement produit dans l'intellect du fidèle par le motif formel de la vertu de foi, qui est l'autorité surnaturelle de Dieu révélant³³. Le fidèle qui discerne agit ainsi dans la dépendance de l'autorité de Dieu telle qu'elle lui a été déjà manifestée moyennant la condition des enseignements infaillibles du magistère ecclésiastique. Si l'on admet que le fidèle peut discerner ce qui est contraire à l'objet de la foi, cela ne revient donc pas à investir le fidèle d'une quelconque autorité vis-à-vis du magistère de l'Église enseignante.

Nous accordons la 7^e compte tenu de toutes les précisions données jusqu'ici.

ÉPILOGUE

Par définition, le magistère ecclésiastique est l'organe de la Tradition, et réalise la condition indispensable, requise à la visibilité de l'objet de notre foi. Il se signale par la constance objective de ses enseignements. L'intelligence du fidèle peut toujours prendre acte de cette constance en exerçant pour cela, en toute docilité, l'opération de son jugement dans la dépendance des enseignements magistériels. Le concile Vatican I dit en effet : « Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une

certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme »³⁴.

Vatican II représente un fait singulier et unique, sans précédent. En effet, à la différence des autres, ce concile n'a pas engagé l'infailibilité du magistère solennel, a manifesté une intention nouvelle et étrangère aux finalités du magistère catholique, et s'est opposé ouvertement sur plusieurs points aux enseignements de la Tradition antérieure. Ces trois faits peuvent apparaître suffisamment aux yeux du fidèle catholique. Et ceci s'explique parce que l'acte de foi est l'acte intellectuel d'un jugement. S'y vérifie, comme en tout acte intellectuel le principe de non-contradiction.

Le fidèle catholique peut donc s'appuyer sur la constance objective des enseignements traditionnels comme sur un critère légitime pour discerner l'authenticité des enseignements de Vatican II. Tout en reconnaissant pleinement dans le pape et les évêques d'aujourd'hui comme en ceux d'hier le sujet du magistère ecclésiastique, l'on peut estimer cependant que l'exercice de ce magistère, depuis le concile inclusivement, ne saurait s'imposer de façon indubitable à l'adhésion des fidèles, dans la mesure précise où il manifeste une nouvelle intention pastorale et se met en opposition avec les enseignements constants du magistère antérieur.

Abbé Jean-Michel GLEIZE

29. DC n° 1387 du 4 novembre 1962, col. 1382-1383.

30. DC n° 1391 du 6 janvier 1963, col. 101.

31. DC n° 1462 du 2 janvier 1966, col. 63-64.

32. On peut prouver que Vatican II s'est fixé pour but d'harmoniser la prédication de l'Église avec les principes de la pensée moderne et libérale du monde issu de 1789.

33. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. I (3^e édition de 1929), p. 180.

34. DS 3016.

PRINCIPES D'IDENTITÉ ET DE NON-CONTRADICTION

Ces principes, que l'intelligence spontanée perçoit dans l'être, la raison philosophique les rattache analytiquement à l'être. Il nous faut exposer ce rattachement, ce sera la réponse aux objections des empiristes et de Kant contre la nécessité et la valeur objective des principes de raison d'être et de causalité. L'examen des principes de substance et de finalité nous permettra de nous débarrasser aussi d'une foule de difficultés qui compliqueraient à l'excès l'exposé de chacune des preuves de l'existence de Dieu.

L'intelligence spontanée perçoit d'abord dans l'être la vérité du principe d'identité et du principe de non-contradiction : « Ce qui tombe avant tout sous la perception, c'est

l'être, dont l'idée se trouve dans tout ce que l'on conçoit. Le premier principe indémontrable est donc celui-ci : "La même chose ne peut être et ne pas être en même temps"; principe qui repose sur la notion de l'être et du non-être, et qui sert lui-même de base à tous les autres principes, comme on le voit dans le Philosophe (« *Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod "non est simul affirmare et negare", quod fundatur supra rationem entis, et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur. ut dicit Philosophus in IV Met, lec. 6.* ») — Saint Thomas, *Summa Theol.*, Ia IIæ, q. 94, a. 2. »

De même : « Les articles de foi tiennent le même rôle dans l'enseignement de la foi que les principes par soi évidents ont aussi dans l'enseignement qui a lieu par la raison naturelle. Dans ces principes il y a un ordre : il arrive que certains soient implicitement contenus en d'autres, de même que tous se ramènent à celui-ci ainsi qu'à un premier : "Il est impossible de dire ensemble le, oui et le non", comme le fait voir le Philosophe (« *Ita se habent doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quæ per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur. ut quædam in aliis simpliciter contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum: Impossibile est simul affirmare et*

negare, ul patet per Philosophum in IV Met. ») — *Ila Ilæ*, q. 1 a. 7. »

On ne l’a pas assez remarqué, établir nettement la nécessité et l’objectivité du principe d’identité, c’est établir le fondement éloigné de toute preuve de l’existence de Dieu, qui est l’Être même subsistant, *Ipsum esse subsistens*. Montrer que la loi fondamentale de la pensée et du réel est le principe d’identité, c’est être amené à conclure que la réalité fondamentale, l’Absolu, est en tout et pour tout identique à lui-même, *Ipsum esse*, acte pur, et par là nécessairement distinct du monde composé et changeant.

C’est le principe de réfutation de toutes les erreurs empiristes et subjectivistes. Il importe donc de traiter assez longuement du principe suprême.

Dans la leçon 6^e sur le IV^e livre de la *Métaphysique*, saint Thomas prouve qu’il doit y avoir un principe suprême, en comparant les deux premières opérations de l’esprit, conception et jugement. On ne remonte pas à l’infini dans la série des concepts, l’analyse des notions les plus compréhensives nous conduit par degrés à un premier concept, le plus simple et le plus universel de tous, le concept d’être : ce qui est ou peut être. Sans cette toute première idée, impliquée dans toutes les autres, l’intelligence ne peut rien concevoir. S’il y a un premier dans la série des concepts, il doit en être de même dans la série des jugements ; et le premier jugement, le plus simple et le plus universel, doit dépendre de la première idée, il doit avoir pour sujet *l’être* et pour prédicat ce qui convient premièrement à *l’être*.

Quelle en sera la formule exacte ? Aristote dit : « Un même être ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport », plus simplement « Ce qui est n’est pas ce qui n’est pas ».

Il importe de bien saisir l’ordre de ces premières notions.

L’évolutionnisme idéaliste, qui confond l’être en général et l’être divin, part, comme on le voit, chez Hegel, de la notion d’être et de son opposition avec le non-être, mais il se refuse à y voir une opposition absolue. Voyons comment s’exprime à ce sujet saint Thomas à la suite d’Aristote.

Notre intelligence conçoit d’abord *l’être*, et par opposition le *non-être*, elle forme ensuite trois propositions affirmatives auxquelles correspondent trois négatives.

1° *L’être est l’être* auquel correspond la négative : *l’être n’est pas le non-être* ; 2° *tout être est être*, d’où il suit : *nul être n’est non-être* ; 3° *tout être est ou n’est pas*, d’où il suit : *rien ne peut en même temps être ou n’être pas*.

Nous avons dans la première proposition

négative la formule la plus simple du principe de contradiction (ou mieux de non-contradiction). La formule affirmative qui la précède, peut paraître une tautologie, en réalité cependant l’adjonction du prédicat n’est pas vaine ; comme on peut s’en rendre compte en réunissant à la manière de Parménide ces deux propositions : *l’être est l’être, le non-être est non-être*, comme on dit *la chair est chair, l’esprit est esprit*, pour exprimer que l’un n’est pas l’autre. Mais ces deux propositions affirmatives opposées se réunissent en une négative : l’être n’est pas le non-être.

C’est dans cette formule qui exclut manifestement la tautologie que saint Thomas et son école, après Aristote, voient le principe suprême de la pensée, qu’ils appellent principe de contradiction.

Quant au principe d’identité on peut le formuler : *l’être est l’être, tout être est être* ; sous cette forme très simple, mais d’apparence tautologique, il précède le principe de contradiction, toute négation se fonde en effet sur une affirmation. Mais si l’on veut exprimer explicitement dans la formule du principe d’identité la notion même d’identité, il suit alors la forme la plus simple du principe de contradiction. *L’identité* est en effet *l’unité de substance*, comme la similitude est celle de qualité, et l’égalité celle de quantité. L’opposition du *même* et de *l’autre*, de *l’identique* et du *divers* suppose celle de *l’un* et du *multiple*. Et la notion d’unité ou d’indivision de l’être suppose à son tour celle d’*être*, de *non-être*, et de leur *division* lesquelles suffisent à formuler le principe de contradiction.

Si l’on veut connaître d’une façon précise les formules explicites du principe d’identité, il faut remarquer, comme le fait saint Thomas, l’ordre véritable des notions d’*être* (ens), de *chose* (res), d’*unité* (unum), de *quelque chose* (aliquid), de *vrai* (verum) et de *bien* (bonum). Saint Thomas expose cet ordre comme il suit (*de Veritate* q. 1 a 1).

« Ce que l’intelligence conçoit tout d’abord comme ce qui lui est le plus connu c’est *l’être* (ens) et c’est en lui qu’elle résout toutes ses autres conceptions. Tous les autres concepts expriment donc quelque chose qui s’ajoute à l’être. Mais à l’être ne peuvent s’ajouter des différences qui lui soient extrinsèques, comme celles qui s’ajoutent à un genre, car ces différences extrinsèques à l’être ne seraient rien, et toute nature, même en ce qu’elle a de spécifique, est encore essentiellement de l’être. Ce qui s’ajoute à

l’être ne peut donc lui être extrinsèque, mais exprime seulement. un *mode de l’être* qui n’est pas exprimé par le seul nom d’être. — Parmi les modes de l’être, il faut distinguer 1° *les modes spéciaux* qui constituent les divers genres ou catégories du réel, comme la substance, la quantité, la qualité, la relation, l’action, la passion, etc. et 2° *les modes généraux* qui conviennent à tout être, à toute réalité substantielle ou accidentelle, qui transcendent les catégories, et sont appelés pour cette raison transcendants. Ces modes généraux se divisent à leur tour selon qu’ils conviennent à tout être considéré *en lui-même*, ou selon qu’ils conviennent à tout être *relativement* à autre chose.

Ce qui convient à tout être considéré en lui-même, peut lui convenir affirmativement ou négativement. *Affirmativement* c’est tout d’abord son *essence* même, qui est exprimée par le mot *chose* (res). Ce nom diffère de celui d’être, comme le remarque Avicenne, en ce que *l’être* (ens) vise d’abord l’acte d’exister, et par là ce qui existe, tandis que le nom de *chose* (res) vise d’abord l’essence ou la quiddité de ce qui est.

Négativement ce qui convient à tout être pris en lui-même c’est *l’indivision* qui est exprimée par le mot : *un*. Dire d’un être qu’il est un c’est dire qu’il est indivis. (Si en effet un être était divisé, il n’aurait pas d’essence déterminée. S’il est simple il est indivis et indivisible, s’il est composé il cesse d’être lorsqu’il est divisé. (Cf. la, q. 11. a. 1.)

Relativement à autre chose que lui, tout être, mérite d’abord, en tant précisément qu’il est *distinct* d’un autre, le nom de *quelque chose* (aliquid quasi aliud quid). Ainsi tout être est un en tant qu’indivis en soi, et il est quelque chose en tant que divisé ou distinct des autres.

Enfin tout être peut être considéré relativement à ce qui par sa nature a rapport à toutes choses, c’est-à-dire à l’âme ou à la nature spirituelle en général, où l’on distingue une faculté de connaître et une faculté de désir ou d’appétition. Le rapport de l’être à l’intelligence est exprimé par le mot *vrai*, et son rapport à l’appétit par le mot *bon*. »

L’ordre de ces notions premières nous montre l’ordre des formules de plus en plus explicites du principe d’identité.

La formule la plus simple est nous l’avons vu : *l’être est l’être, le non-être est non-être*, elle se condense dans la formule négative du

être	{	modes généraux	absolus	{	affirmatif : l’essence exprimée par le mot <i>chose</i> (res)	
				{	négatif : l’indivision.....un	(unum)
		modes spéciaux (les catégories)	relatifs	{	à autre chose, dont il est distinct : <i>quelque chose</i> (aliquid)	
				{	à l’intelligence.....: <i>vrai</i> (verum)	
					à l’appétit.....: <i>bon</i> (bonum)	

principe de contradiction : l'être n'est pas le non-être. — L'identité de l'être et de tout être avec lui-même se précise par les formules suivantes : « *tout être est chose* » ou « *tout être a une essence ou nature* ». — « *Tout être est un* », et si l'on veut préciser la perfection de son unité, qui n'est pas seulement celle de la similitude ou de l'égalité, on ajoute : « *tout être est un et le même* » identique. On dit couramment : c'est une seule et même chose. Ensuite par rapport à autre chose dont il est distinct on dit : *tout être est quelque chose*, c'est-à-dire quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en propre, il est une chose et non pas une autre.

Toutes ces formules expriment de manière plus ou moins explicite le principe d'identité dont le principe de contradiction est une formule négative. Il est clair que toutes sont impliquées dans la notion d'être et dans celle de non-être. L'être est être, le non-être est non-être, la chair est chair, l'esprit est esprit, le bien est le bien, le mal est le mal, « *est est, non non* » ; le carré est carré, le cercle est cercle, le carré est une figure à quatre côtés égaux, c'est là sa nature propre,

il ne peut pas ne pas l'être ; Pierre est un individu humain, il ne peut restant Pierre, cesser d'être un individu humain. Tout être a une nature déterminée, il est lui-même, et il ne peut en même temps être ce qu'il est et ne pas l'être.

Tel est le principe premier de notre raison ; il fonde toutes les démonstrations directes, qui supposent l'identité des termes qu'elles emploient, et qui s'appuient sur l'identité réelle des extrêmes avec le moyen terme, pour conclure à l'identité réelle des extrêmes entre eux. Il fonde aussi les démonstrations indirectes ou par l'absurde.

Et si la raison d'être a une valeur ontologique, comme nous l'avons longuement montré, le principe de contradiction a la même valeur, il est non seulement loi logique de la pensée, mais loi métaphysique du réel, en d'autres termes l'absurde n'est pas seulement *impensable*, il est encore de soi absolument *irréalisable*.

GARRIGOU-LAGRANGE

(*Dieu, Son existences et Sa nature*

1914, pp. 151-155)

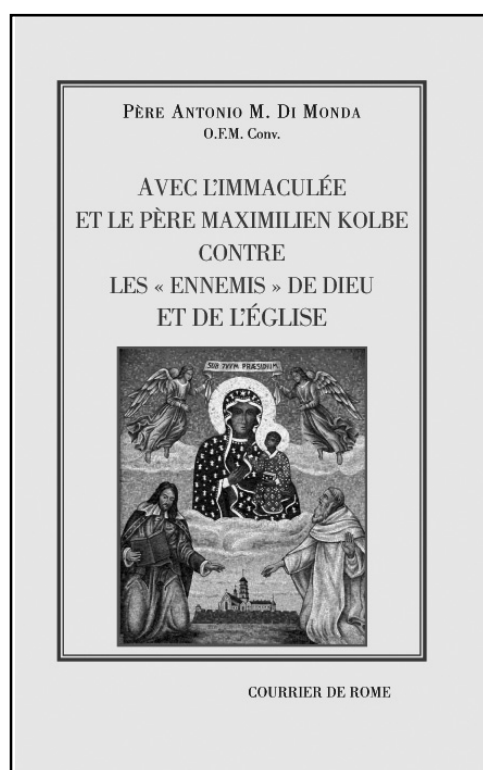
gorienne de Rome, a rempli des charges importantes, entre autres celle de Général Mondial de la Milice de l'Immaculée. Il a enseigné à la Faculté théologique de Naples, la philosophie et la théologie dans les séminaires de son ordre, et dans les dernières décennies la théologie dogmatique au séminaire de Benevento. Le nombre de ses publications est énorme.

L'image de la couverture représente Notre-Dame de Częstochowa. Le sanctuaire de Częstochowa est le cœur religieux et national de la Pologne, patrie du Père Kolbe. En 1655 seule la forteresse de Częstochowa résista à la coalition protestante menée par la Suède. Le Père Kordecki (le personnage en blanc dans le tableau à droite), supérieur des religieux Paulins fut l'âme de la résistance. Le 1^{er} avril 1656 le roi Jean-Casimir (le personnage représenté à gauche au bas du tableau) consacra son pays à la Vierge et la déclara Reine de Pologne. Dans la lutte contre les forces antichrétiennes et surtout dans les situations désespérées Notre-Dame est notre secours à condition de nous mettre sous sa protection (« *Sub tuum præsidium* » au-dessus de l'icône).

Prix : 12 €

Le livre du Père Antonio M. Di Monda « Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les "ennemis" de Dieu et de l'Église » (Con l'Immacolata contro massoni e "nemici" della Chiesa i Dio » Casa Mariana-Frigento AV, 1986) a été traduit du texte italien revu et adapté par les Pères du couvent Saint-François de Morgon. Il vient de paraître et peut être commandé au Courrier de Rome, BP 156 78001 Versailles Cedex (courrierderome@wanadoo.fr).

Voici le texte de la page de couverture :



« Les temps modernes sont dominés par Satan, et le seront plus encore à l'avenir. Le combat contre l'enfer ne peut être mené par des hommes, même les plus sages.

Seule l'Immaculée a reçu de Dieu la promesse de la victoire sur le démon. Nous n'avons pas le droit de nous reposer tant qu'une seule âme reste sous le pouvoir de Satan.

Elle cherche des âmes qui lui seront totalement consacrées pour devenir, entre ses mains, les instruments qui vaincront Satan et étendront le Royaume de Dieu dans le monde entier »

(Père Maximilien-Marie Kolbe).

Quelles sont les troupes qui constituent l'armée de l'antique ennemi du genre humain ? Comment contre-attaquer sous la bannière de l'Immaculée ? Telles sont les questions auxquelles l'auteur répond, s'effaçant le plus possible derrière le Père Kolbe, l'intrépide chevalier de

l'Immaculée, embrasé d'amour pour sa céleste Reine et enflammé de zèle pour arracher les âmes à l'esclavage dans lequel Satan les retient.

Le père Antonio Maria Di Monda (1919-2007), franciscain conventuel, Docteur en théologie à la Faculté de Fribourg (CH), licencié en philosophie à l'Université gré-

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 347 (537)

Mensuel - Nouvelle Série

Septembre 2011

Le numéro 3€

LAÏCITÉ ET LIBÉRALISME : PRINCIPES D'ANALYSE

Nous publions ici la Préface au tome III de la traduction du traité sur l'Église du cardinal Billot. Ce présent volume offre à la lecture la dernière partie de ce traité, ayant pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, avec les conséquences qui en découlent pour la société civile. Le cardinal Billot commence cette étude des rapports entre l'Église et l'État en analysant les principes fondamentaux du libéralisme moderne. Cette critique fait encore autorité. La préface du traducteur en souligne toute l'importance, dans le contexte des déviances actuelles.

La troisième et dernière partie du *Traité de l'Église* du cardinal Billot est restée la plus célèbre ¹. Le savant jésuite y poursuit jusque dans ses derniers retranchements l'erreur du libéralisme. Celle-ci est à la racine profonde de la déchristianisation du monde moderne. Les sociétés issues de la Révolution de 1789 refusent en effet la royauté sociale du Christ, avec la souveraineté indirecte de l'Église qu'elle implique, dans la mesure même où elles professent ce principe du libéralisme, inscrit dans la Déclaration des droits de l'homme. Ce principe dérive lui-même, à des degrés divers, de l'athéisme matérialiste ². Il est la négation et le refus de la vérité énoncée par saint Thomas : « La volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine, à laquelle ressortit la fin dernière. Ainsi, le vouloir d'un inférieur doit-il se régler sur le vouloir du supérieur, le vouloir du soldat sur celui de son chef ³. » Si au contraire l'exercice de la volonté humaine libre porte en lui-même sa propre règle et sa propre justification, il ne peut être que bon, juste et légitime. Il est considéré comme une fin en soi. Mais alors, la volonté libre de l'homme est confondue avec celle de Dieu : c'est le principe même du libéralisme, qui érige la liberté humaine en absolu.

I - À LA RACINE DE LA VÉRITÉ OU DE L'ERREUR : LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

La vérité énoncée par saint Thomas, et contredite par le libéralisme, est un principe. Un principe est une vérité première, dont découlent toutes les autres dans le même ordre. C'est justement pourquoi l'erreur contraire aux principes est toujours lourde de conséquences. Il est donc indispensable d'avoir une intelligence aussi pénétrante que possible de ces principes, si l'on veut concevoir la gravité des erreurs opposées. Le passage cité de la *Somme théologique* est dense comme le sont toutes les affirmations de principe. On ne saurait bien le saisir sans expliciter au préalable, ne serait-ce que rapidement, quelques notions fondamentales de psychologie.

La faculté de la volonté a pour objet propre le bien, mais cet objet est atteint sous deux aspects différents, qui commandent une distinction radicale au niveau des actes de la volonté. L'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu pour lui-même, comme la santé, n'est pas de même sorte que l'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu seulement dans son rapport à autre chose, comme l'absorption d'un remède. Le premier acte est appelé simple vouloir ou volition et lorsqu'il porte précisément sur la fin absolument ultime, qui est principe premier de tout acte volontaire, les théologiens lui

donnent le nom de volonté de nature⁴; le second est appelé choix ou élection et les théologiens lui donnent le nom de volonté de raison. Cette diversité d'actes ne diversifie pas la faculté, car tous deux visent l'objet en tant qu'il représente un bien ⁵. Mais la différence demeure à son niveau. L'acte du simple vouloir, se différencie de l'acte du choix, en ce que celui-là a pour objet la fin, tandis que celui-ci a pour objet les moyens. Autre est la tendance radicale de la volonté vers la fin, autre est le choix des moyens, voulus dans la dépendance de cette fin, choix qui est l'acte propre du libre arbitre ⁶. La liberté n'est donc pas une faculté proprement dite, distincte de la volonté; elle est l'une de ses tendances ⁷.

voulu en vue de cette fin ultime. C'est en ce sens que l'on distingue une volonté de nature et une volonté de raison, la première portant sur la fin et la seconde sur les moyens, fin et moyens étant considérés ici comme adéquatement distincts et dans un sens absolu. Mais tout autre bien que la fin ultime peut être objet de volition, en tant que fondement prochain d'un certain nombre de choix: on parle à cet égard d'une fin intermédiaire. Le bien qui est voulu comme une fin intermédiaire est fin dans un sens relatif, c'est-à-dire par rapport aux autres biens qui sont voulus en raison de lui, et donc objet de volition, mais au sens absolu il reste moyen par rapport à l'unique bien qui est la fin ultime, et donc objet de volonté de raison. Cf. sur ce point JACQUES RAMIREZ, *De actibus humanis*, n° 464, p. 333 et n° 488, p. 352.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 3a pars, question 18, article 3, corpus.

6. ID., *Ibid.*, 3a pars, question 18, article 4, corpus.

7. SAINT THOMAS D'AQUIN le prouve encore dans la *Somme théologique*, 1a pars, question 83, article 4, corpus en recourant à un argument *a simili*: tout se passe au niveau de la volonté comme tout se passe au niveau de l'intellect, ce qui signifie que le rapport qu'on trouve, dans la

1. La question 17 de ce Traité, consacrée à l'analyse du libéralisme, a déjà fait l'objet d'une traduction séparée: LOUIS BILLOT, *Les principes de 89 et leurs conséquences*, Têqui, 1989.

2. Cf. les n° 1141-1156 et 1177-1182 de la présente traduction.

3. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 63, article 1, corpus.

4. « Volonté de nature » et « volition » ne sont donc pas des termes strictement équivalents. La fin et le moyen ne sont en effet adéquatement distincts que lorsque l'on prend d'une part la fin ultime, c'est-à-dire l'unique bien qui ne peut pas être voulu autrement que pour lui-même, et de l'autre tout autre bien qui est de toutes façons

Si l'on se situe précisément par rapport à la fin absolument ultime, les deux tendances ne se différencient pas seulement parce qu'elles portent chacune sur un aspect particulier du bien, selon que celui-ci est voulu comme une fin ou comme un moyen. La différence est encore dans le mode selon lequel s'exerce la tendance. La tendance de la volonté vers la fin absolument ultime, principe premier de tout acte volontaire, n'est pas un acte délibéré, car elle porte sur ce que la volonté veut par nature et donc (en un certain sens) de façon nécessaire⁸. La tendance de la volonté vers les moyens est un acte délibéré, car elle doit lever une indétermination et choisir ce que la volonté ne veut pas par nature et donc de façon libre. Ajoutons qu'il

faculté intellectuelle de connaître, entre l'intelligence et la raison, équivaut au rapport qui se trouve dans l'appétit, entre la volonté et le libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir; or, faire acte d'intelligence (en considérant les premiers principes) et raisonner (en déduisant des conclusions à partir des premiers principes) sont non deux facultés distinctes mais deux actes qui relèvent de la même faculté de l'intellect; donc, toutes proportions gardées, faire acte de simple vouloir (en se portant sur la fin) et choisir librement (en se portant sur les moyens) sont non deux facultés distinctes mais deux actes qui relèvent de la même faculté de la volonté.

8. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la pars, question 82, article 1, corpus: « De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. Car la fin a le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatif. Il faut en effet que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement et le principe de tout ce qui en dérive; car la nature est le premier principe en tout être, et tout mouvement procède de quelque chose d'immuable. » Encore faut-il bien préciser où se situe exactement cette nécessité. La tendance fondamentale de la volonté vers la fin (ou simple vouloir) est un acte qui est en partie nécessaire et en partie libre ou contingent: nécessaire du point de vue de la spécification ou du côté de l'objet parce qu'il porte sur ce que la volonté veut par nature; libre du point de vue de l'exercice et nécessaire de manière seulement inchoative: nécessaire en son commencement parce qu'il résulte de la motion de Dieu qui excite la volonté et qui la fait passer à l'acte pour qu'elle puisse vouloir; libre dans sa consommation ou dans son terme parce qu'il est élicité par la volonté. Ce premier acte du simple vouloir est nécessaire en tant que passif et libre en tant qu'actif. Il est libre dans son exercice et dans son être, par concomitance avec une motion divine qui le fait nécessaire dans son essence. Voilà pourquoi acte volontaire indélébile et acte absolument nécessaire ne sont pas la même chose: l'acte indélébile peut ne pas être nécessaire mais demeurer libre, non pas certes absolument, mais sous le rapport de son exercice. Autre chose est donc de vouloir délibérément et autre chose de vouloir librement. Tout vouloir délibéré est libre mais tout vouloir libre n'est pas délibéré. Cf. sur ce point JACQUES RAMIREZ, *De actibus humanis*, commentaire sur 1a2æ question 10, article 4, n° 363.

y a un ordre entre les deux tendances et leur mode d'exercice: la volonté est en effet nature avant d'être délibération, elle est déterminée avant de se déterminer. Elle est relative d'abord à l'ordre de la fin qu'elle ne choisit pas et ensuite à l'ordre des moyens qu'elle choisit. L'exercice de la liberté humaine repose donc, en dernière analyse, sur une certaine part de déterminisme ou de dépendance. Plus exactement, la liberté ne fait qu'explicitement les virtualités déjà contenues en germe dans la nature. Le mode humain de procéder dans l'acquisition de la fin reste dans sa racine un mode naturel, au sens où la nature se définit comme ce qui est déterminé dans sa tendance fondamentale vers une perfection inscrite en elle. Cela s'explique parce que la volonté de l'homme n'a pas la maîtrise de sa propre fin: c'est la volonté divine qui lui assigne l'objet premier et nécessaire de son acte fondamental, celui du simple vouloir⁹. Nous rejoignons ici, après un détour indispensable, le propos initial de saint Thomas: « La volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine, à laquelle ressortit la fin dernière¹⁰. »

Pour le libéralisme, tout se passe comme s'il n'y avait qu'un seul ordre, premier et absolu, celui des moyens. La volonté est essentiellement liberté, car elle n'est que choix¹¹. Son essentielle manifestation sera l'acte absolument autonome, dont la délibération est affranchie de toute base objectivement naturelle, acte déraciné au sens le plus véritable du terme, c'est-à-dire coupé de toute détermination de principe. Cette autonomie sera critère de vie et de courage, de moralité, d'héroïsme, de sainteté. Il est facile de comprendre que le refus de la royauté sociale du Christ découle logiquement de ce principe. Mais ceci appelle deux remarques.

II - LES ENJEUX DÉCISIFS D'UNE TERMINOLOGIE

L'unique fin qui s'impose à tous les hommes est la gloire de Dieu et le bonheur éternel de la créature douée de raison. Elle rend nécessaire le recours à un certain nombre de moyens, parmi lesquels figure l'exercice de l'unique religion voulue par Dieu. D'après l'explication du cardinal Billot, la société politique se définit en fonction d'une fin propre qui est seulement intermédiaire parce que « temporelle »: le gouvernement des chefs d'État doit procurer

le bien commun de façon à ce que les hommes puissent atteindre le mieux possible la fin dernière, qui est une fin « spirituelle »¹². Pareilles considérations auraient de quoi justifier la nécessaire harmonie entre ce qu'il est convenu d'appeler d'une part « un ordre temporel » et d'autre part « un ordre spirituel ». Harmonie qui doit découler de la nécessaire subordination des fins.

Si on y réfléchit un peu, la terminologie couramment adoptée par les auteurs appelle cependant quelques précisions. « Temporel » s'oppose exactement à « éternel ». Cet adjectif désigne au sens strict une réalité qui, parce qu'elle est sujette au mouvement (par soi ou par accident) est mesurée par le temps. Dans un sens élargi, il désigne des réalités corruptibles (par soi ou par accident), dont l'existence possède une durée limitée. En revanche, « éternel » désigne au sens élargi une réalité incorruptible et dont l'existence possède une durée illimitée (au sens strict, l'adjectif éternel est le propre de Dieu seul). « Spirituel » s'oppose exactement à « corporel » ou « matériel ». « Surnaturel » s'oppose exactement à « naturel ». Le surnaturel est toujours spirituel, mais le spirituel est tantôt naturel, tantôt surnaturel¹³. Le temporel est tantôt naturel, tantôt surnaturel. Le surnaturel est tantôt temporel, tantôt éternel. Pour désigner le pouvoir de l'Église, les auteurs, canonistes ou théologiens, parlent de pouvoir « spirituel », par opposition au pouvoir de l'État qui est appelé « temporel ». Pareillement, on distingue une fin spirituelle, qui est celle de l'Église, par rapport à une fin temporelle, qui est celle de la société civile et de l'État et on parle de la société temporelle par distinction d'avec l'Église, qui est une société spirituelle. Or, les deux adjectifs utilisés ne désignent pas des points de vue adéquatement distincts. Ils ne sauraient donc être utilisés pour désigner la distinction

12. Cf. le n° 1153 de la présente traduction.

13. Cf. CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, T. II: « Sa structure interne et son unité catholique », Desclée de Brouwer, 1951, 1^{ère} partie, chapitre 1, p. 7: « Le mot esprit peut s'entendre en deux sens différents ». Un des aspects de la nouvelle théologie de Vatican II est d'assimiler « spirituel » et « surnaturel », et de confondre ainsi (subtilement) la nature et la grâce. C'est ainsi que, par exemple, dans le n° 23 de la constitution *Gaudium et spes* l'Église se donne pour tâche de favoriser le progrès spirituel de l'humanité: « Inter præcipuos mundi hodierni aspectus, mutuarum inter homines necessitudinum multiplicatio adnumeratur, ad quam evolvendam hodierni technici progressus plurimum conferunt. Tamen fraternum hominum colloquium non in istis progressibus, sed profundius in personarum communitate perficitur, quæ mutuam reverentiam erga plenam earum dignitatem **spiritualem** exigit. Ad hanc vero communionem inter personas promovendam, Revelatio christiana magnum subsidium affert, simulque ad altiorum vitæ socialis legum intelligentiam nos perducit quas Creator in natura **spirituali** ac morali hominis inscripsit. »

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la pars, question 82, article 1, ad 3.

10. ID., *Ibidem.*, la pars, question 63, article 1, corpus.

11. Le lecteur peut se reporter sur ce point aux considérations pénétrantes de CHARLES JOURNET, *L'Esprit du protestantisme en Suisse*, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 186-190.

adéquate qui existe entre la société civile et l'Église.

En effet, « temporel » n'est pas un qualificatif qui détermine seulement la société civile, à l'exclusion de l'Église. D'une part, l'Église est une société au sens strict et comme toute société, elle est une réalité dont l'existence possède une durée limitée pour ici-bas, puisqu'à la fin du monde son pouvoir disparaîtra (il n'y a plus de sacrements ni de hiérarchie de juridiction dans l'au-delà) : l'Église de cette terre (Église militante) est donc en tant que telle une société temporelle (tout comme l'État), par opposition à la communion des saints (Église triomphante) qui est une réalité éternelle au sens élargi. D'autre part, l'Église possède une double fin. L'Église possède une fin immanente, qui est temporelle puisqu'elle est atteinte uniquement ici-bas et pour le temps qui correspond à la durée de ce monde : cette fin est en effet l'activité extérieure qui correspond à la triple unité de la profession de foi, de l'activité sacramentelle et du gouvernement hiérarchique ; or, la foi, les sacrements et le gouvernement hiérarchique ne sont que pour ici-bas et leur durée est donc limitée à celle de ce monde. L'Église possède une fin transcendante, qui est éternelle, puisqu'elle équivaut à la communion mystique de grâce et de gloire, commencée ici-bas, mais destinée à durer éternellement dans l'au-delà. Or, la fin propre, immédiate et essentielle de l'Église est la fin immanente. Du point de vue de sa fin, l'Église se définit donc encore comme une réalité d'ordre temporel. De plus, « spirituel » n'est pas un qualificatif qui désigne seulement l'Église, à l'exclusion de la société civile. D'une part, la société civile équivaut comme telle à une unité d'ordre dont le fondement est l'opération commune des êtres raisonnables en tant que raisonnables ; cette unité est donc une réalité d'ordre spirituel. D'autre part, la fin de la société civile est le bien commun qui correspond à la vie humaine vertueuse et pas seulement à la suffisance des biens matériels qui n'est que la condition de la vertu ; du point de vue de sa fin, la société civile est encore une réalité d'ordre spirituel.

S'il fallait adopter une terminologie précise, nous dirions plutôt que l'Église et la société civile (ou l'État) sont adéquatement distinctes comme le sont le surnaturel et le naturel. Mais nous avons bien conscience de soulever ainsi une nouvelle difficulté, qui appelle à son tour d'autres précisions.

Concrètement et de fait, la Sagesse divine a prévu que les deux ordres, naturel et surnaturel, existassent ensemble. Le premier aurait pu exister sans le second, mais il ne peut plus exister de fait sans lui, car il le présuppose comme ce qui est perfectible présuppose sa perfection. Et réciproquement, le second, tel qu'il existe, ne peut pas exister

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
III - L'Église et l'État

COURRIER DE ROME

Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église. Le présent volume offre à la lecture la dernière des trois parties dont se compose ce traité, et qui a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité.

Couverture : « L'Église » Cathédrale de Strasbourg

Éditions du Courrier de Rome - Parution début septembre 2011, 16 €

Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'éleva au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion.

sans le premier, car il le présuppose et l'intègre, comme la perfection présuppose et intègre ce qui est perfectible¹⁴. La société civile existe de fait et concrètement à l'intérieur d'un ordre surnaturel. La fin ultime à laquelle elle doit s'ordonner est de cet ordre, et c'est la fin propre de l'Église. Au sein de cet ordre, l'Église présuppose la société civile, comme la perfection présuppose ce qui doit être rendu parfait ; et la société civile dépend à son tour de l'Église et doit lui être subordonnée, comme le perfectible dépend de sa perfection et se subordonne à elle.

Bien sûr, si on les considère selon leurs

14. Cf. *Somme théologique*, 1a pars, question 2, article 2 ad 1 : « La foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible ». La perfection de l'ordre naturel est requise à celle de l'ordre surnaturel, au sens où elle est le terrain d'élection de la perfection surnaturelle, le lieu indispensable, bien qu'insuffisant, en dehors duquel cette perfection ne pourra pas prendre racine. La grâce ne peut pas faire l'économie de la nature, même si la nature est impuissante à susciter la grâce.

raisons formelles, les deux sociétés ne se situent pas à l'intérieur d'un même ordre commun, où leurs rapports obéiraient aux mêmes principes généraux et nécessaires. Elles correspondent à deux ordres distincts, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Cependant, lorsque nous considérons ces raisons formelles, nous ne nous plaçons plus au point de vue concret et réellement existant de la cause finale. Nous nous plaçons à un point de vue, théorique et abstrait, qui est celui des définitions essentielles. Les deux points de vue sont légitimes, mais ils ne sont pas les mêmes. On ne saurait nier que la société civile existe de fait et concrètement à l'intérieur d'un ordre surnaturel, en vue d'une fin ultime du même ordre. Il reste d'autre part qu'elle relève en tant que telle, essentiellement, et selon sa raison formelle, de l'ordre naturel. Elle aurait pu exister sans l'Église, dans un état de nature pure. Elle ne peut plus exister de fait que dans la dépendance de l'Église, car sa perfection concrète n'est pas celle de la nature pure. La perfection concrète est ici gratuite et supplémentaire, par rapport à une autre, qui aurait pu se suffire dans son ordre propre laissé à lui-même et c'est pourquoi le

perfectible relève ici accidentellement, et non pas essentiellement, du même ordre que sa perfection concrète. L'ordre concrètement existant est un ordre surnaturel, dans lequel se trouve engagé l'ordre naturel, comme le perfectible se trouve inclus dans la perfection. Mais cela ne doit pas nous conduire à nier la distinction essentielle qui existe entre la grâce et la nature, et à confondre le naturel et le surnaturel, sous prétexte que les deux font partie du même dessein historique concret.

De la sorte, si nous parlons des fins respectives concrètes de l'Église et de l'État, leur distinction adéquate se ramène à celle qui existe entre la fin ultime et la fin intermédiaire, entre la fin totale et la fin partielle, à l'intérieur d'un même ordre. Et si nous parlons des fins respectives essentielles et abstraites de l'Église et de l'État, leur distinction adéquate se ramène à celle qui existe entre une fin d'ordre surnaturel et une fin d'ordre naturel. La deuxième distinction ne contredit pas la première, car celle-ci doit s'entendre précisément dans un état de fait concret, où la fin ultime est celle d'un ordre surnaturel, qui se subordonne l'ordre naturel.

Cette subordination étant admise, dans la juste perspective qui est la sienne, il importe de bien saisir les motifs qui la rendent nécessaire. Au sein de l'ordre concrètement existant, la société civile dépend de l'Église comme le perfectible dépend de sa perfection accidentelle. Mais perfectibilité et perfection peuvent s'entendre en deux sens : est rendu parfait dans un premier sens ce qui, étant blessé, est guéri et rendu à sa propre santé naturelle; est rendu parfait dans un second sens ce qui, étant d'ordre inférieur, se trouve élevé à un ordre supérieur. Le surnaturel est la perfection du naturel dans les deux sens. La grâce ne se contente pas d'élever la nature à une perfection d'ordre surnaturel; elle la rend aussi à elle-même, en la guérissant du désordre encouru à cause du péché originel. Il est sans doute vrai (dans une certaine mesure) de dire que la société civile favorise l'obtention de la fin dernière surnaturelle en agissant comme un *removens prohibens*, c'est-à-dire en écartant les obstacles qui pourraient, au sein même de l'ordre social, empêcher l'action de l'Église. Mais cela suppose d'abord l'action de l'Église, agissant sur la société civile pour la guérir de ses blessures et la rendre à sa propre perfection naturelle de société. Comme le rappelle d'ailleurs fort justement la collecte du 16^e dimanche après la Pentecôte, si la grâce finit par s'ensuivre, c'est dans la mesure où elle a déjà fait sentir son effet. Car ce qui relève de l'exploit ne peut pas précéder la guérison, et le malade doit commencer par retrouver la santé avant de décupler ses forces.

III - DU LIBÉRALISME ET DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La revendication encore actuelle du droit civil à la liberté religieuse (ou d'un régime de saine laïcité positive), telle qu'elle s'exprime dans la déclaration *Dignitatis humanæ* du concile Vatican II, prend-elle nécessairement racine dans le refus du principe énoncé par saint Thomas ? Ce point est important, puisque certains auteurs¹⁵ prétendent que Grégoire XVI et après lui Pie IX ont voulu condamner la liberté de conscience en matière religieuse précisément en tant qu'elle découlerait du libéralisme et de l'indifférentisme. D'après cette interprétation, on ne tomberait donc pas sous la condamnation de *Mirari vos* et de *Quanta cura* si on affirmait le principe de la liberté religieuse sans le faire découler du libéralisme et de l'indifférentisme. Or, toujours d'après les mêmes auteurs, la déclaration *Dignitatis humanæ* enseignerait le droit à la liberté de conscience en matière religieuse seulement chez ceux qui sont de bonne foi, et non chez ceux qui professent l'indifférentisme. C'est pourquoi, d'après cette interprétation, l'enseignement de *Dignitatis humanæ* ne contredirait pas celui de Grégoire XVI et de Pie IX.

Cette interprétation ne résiste pas à l'examen des textes. Grégoire XVI et Pie IX ont condamné la liberté de conscience en matière religieuse en tant que telle et abstraction faite de son lien circonstanciel avec le libéralisme et l'indifférentisme. Le passage essentiel de la condamnation de *Mirari vos* de Grégoire XVI est le suivant : « De cette source empoisonnée de l'indifférentisme, découle cette maxime fausse et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience [Ex hoc puditissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententiam seu potius deliramentum asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae]. L'ensemble de ce passage équivaut à deux jugements : le premier affirme que la revendication du droit à la liberté religieuse découle de l'indifférentisme comme de sa source; le second affirme que cette revendication est fausse. Les deux jugements sont indépendants. Le second jugement porte en effet sur la revendication du droit à la liberté religieuse prise en elle-même et non sur son rapport à l'indifférentisme. Les adjectifs

15. Le plus célèbre artisan de cette interprétation est MGR DE SMEDT, rapporteur officiel pour le schéma sur la liberté religieuse à Vatican II, dans son discours du 19 novembre 1963 : « Comme on le voit, cette liberté de conscience est condamnée à cause de l'idéologie que prêchaient les fauteurs du rationalisme, appuyés sur ce fondement que la conscience individuelle est sans loi, liée par aucune norme divinement transmise » (*Acta synodalia sacrosancti concilii œcumenici vaticani II*, vol. 2, pars 5, p. 491).

« absurda » et « erronea » sont un prédicat qui est attribué au sujet « illa sententia », lequel équivaut strictement à la revendication du droit à la liberté religieuse et à rien d'autre. La liberté de conscience dont il est question correspond à une autodétermination de l'action humaine, c'est-à-dire l'usage moral que l'on fait de sa liberté psychologique; et cet usage moral est envisagé par rapport aux autres hommes, par rapport à la société et à l'autorité sociale, et non par rapport à Dieu ou à un ordre moral transcendant. L'autre texte de référence est le passage lui aussi essentiel de *Quanta cura*, qui exprime la même réprobation, lorsqu'il condamne la proposition suivante : « La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme. Ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée. Les citoyens ont droit à l'entière liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions quelles qu'elles soient, par les moyens de la parole, de l'imprimé ou toute autre méthode sans que l'autorité civile ni ecclésiastique puisse lui imposer une limite. » Pie IX dénonce ici comme contraire à l'ordre établi par Dieu l'indépendance de la liberté humaine vis-à-vis des autorités humaines. Dès que l'on revendique cette indépendance, même si l'on ne pose pas en principe l'autonomie de la conscience vis-à-vis de l'autorité divine, on tombe sous la condamnation de *Quanta cura*.

Ces distinctions doivent garder ici toute leur importance. Elles seules nous indiquent pourquoi la liberté religieuse de Vatican II est inadmissible, quand bien même elle ne découlerait pas directement d'un libéralisme pur et simple. Si l'on tient compte des principes généraux rappelés plus haut (§ I), la liberté peut s'entendre en quatre sens différents. Au premier sens d'une liberté physique, il s'agit de la liberté de mouvement corporel ou de l'absence de violence physique. Au deuxième sens d'une liberté psychologique, il s'agit du libre arbitre ou de l'indétermination de la volonté eu égard au choix des moyens, dans la dépendance de la raison qui appréhende la fin. Au troisième et au quatrième sens d'une liberté morale, il s'agit de l'autodétermination du libre arbitre, c'est-à-dire de l'indépendance de la volonté dans le choix qu'elle fait des moyens : au troisième sens, c'est l'indépendance directe et absolue par rapport à l'autorité divine fixant la règle transcendante des mœurs; au quatrième sens c'est l'indépendance indirecte et relative, par rapport à l'autorité humaine sociale, dont les lois expriment et précisent la loi divine. Le principe du libéralisme, telle que l'analyse le cardinal Billot, revendique comme un droit la liberté entendue au troisième sens : c'est le principe du libéralisme pur et simple, qui affranchit la volonté humaine de toute autorité. Le principe de la liberté de

conscience, tel que l'énonce Vatican II, revendique comme un droit la liberté entendue au quatrième sens ¹⁶. L'expression de « *libertas conscientiae* » qui doit être revendiquée comme un droit équivaut précisément à une indépendance par rapport aux autres hommes, par rapport aux pouvoirs humains de contrainte, ce que le père Bertrand de Margerie, sj, a appelé une liberté « sociocivique ».

Dans son *Discours à la curie* du 22 décembre 2005 ¹⁷, qui donne l'interprétation authentique de la déclaration *Dignitatis humanae*, le pape Benoît XVI fait une distinction entre le troisième et le quatrième sens de l'expression « liberté de religion ». Au troisième sens, l'expression est à réprouver : « Si la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité et devient par conséquent une canonisation du relativisme, alors de nécessité sociale et historique elle est élevée de manière impropre au niveau métaphysique et elle est ainsi privée de son vrai sens, avec pour conséquence qu'elle ne peut pas être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu et que, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, il est lié à cette connaissance. » Mais au quatrième sens, qui est selon le pape impliqué par le deuxième, l'expression serait juste : « Une chose complètement différente est au contraire la liberté de religion comme une nécessité découlant de la convivance humaine [quatrième sens] et même comme une conséquence de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur mais doit devenir le fait propre de l'homme seulement par un processus de conviction [quatrième sens en tant que découlant du deuxième]. Le concile Vatican II, en reconnaissant et en faisant sien par le décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'État moderne [quatrième sens de la liberté de conscience en matière religieuse : *cujus regio ejus religio* est progressivement devenu *cujus conscientia ejus religio*], a repris d'une manière nouvelle le patrimoine le plus profond de l'Église. » Plus loin, le pape précise de manière encore plus explicite quel

est le sens dans lequel doit s'entendre l'expression de la liberté religieuse enseignée par Vatican II : « Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa propre foi : une profession de foi qui ne peut être imposée par aucun État mais qui au contraire ne peut être faite que par la grâce de Dieu, dans la liberté de conscience. » C'est donc bien la liberté entendue au sens condamné par Grégoire XVI dans *Mirari vos* et aussi par Pie IX dans *Quanta cura*. Bien loin de corriger l'enseignement fautif de *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, ce discours du pape Benoît XVI le confirme avec force et clarté. Mais il y a ainsi contradiction directe entre ce propos de Benoît XVI et celui de Grégoire XVI. Il y a aussi et surtout une utopie, c'est-à-dire un rêve impossible. Comment peut-on affirmer en même temps que l'homme est lié par la connaissance de la vérité divine, et proclamer que nulle autorité sociale ne doit interdire ici-bas, à quelque individu que ce soit, ce qui empêcherait la profession de cette même vérité ? L'homme est par nature un animal politique, et cela signifie qu'il ne peut se relier à la vérité divine qu'à la condition de vivre en société. S'il vit dans une société où les pouvoirs publics doivent par principe renoncer à empêcher l'expression sociale de l'erreur, comment pourra-t-il rester lié, de façon concrète et effective, par la connaissance de la vérité divine ? Telle est bien l'incohérence analysée dans sa racine par le cardinal Billot ¹⁸, incohérence du catholicisme libéral, qui s'est survécu dans le néomodernisme.

IV - THÉOLOGIE SOCIALE ET ECCLÉSIOLOGIE

L'ordre social chrétien fait ainsi la matière d'un des principaux chapitres de l'ecclésiologie. Cela n'a rien de surprenant. Le cardinal Billot prolonge de ce point de vue la pensée des anciens auteurs, qui n'ont pas connu la déchristianisation de l'époque moderne. À leurs yeux, l'Église est inséparable de la société civile. L'une et l'autre entrent dans la composition d'un seul et même édifice. Cette idée est explicitée très tôt, dès que la théologie de l'Église prend consistance.

Elle apparaît en tout cas déjà dans le tout premier traité d'ecclésiologie, sous la plume du cardinal Jean de Torquemada (1388-1468) ¹⁹. La distinction des deux pouvoirs ainsi que leur union indissociable, dit-il, est donnée en figure dans l'Ancien Testament, au troisième livre des Rois ²⁰. Salomon a bâti le Temple. Salomon est la figure du Christ, l'architecte rempli de sagesse. L'édifice

comporte un atrium (figure de l'Église militante) et le Temple proprement dit (figure de l'Église triomphante). L'atrium comporte lui-même un portique, soutenu par deux colonnes, qui figurent les deux pouvoirs de l'Église militante. La colonne de droite figure le pouvoir le plus digne, le pouvoir ecclésiastique ; la colonne de gauche figure le pouvoir le moins digne, le pouvoir séculier. La colonne de droite est appelée Joachim, ce qui signifie *præparans aliis firmitatem*. Cette expression désigne la prééminence du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir séculier. Ces deux pouvoirs correspondent chacun à une hiérarchie et à la tête de chacune se trouve placé un chef, le pape pour le pouvoir spirituel, le roi pour le pouvoir temporel. Jean de Torquemada achève cette description en citant les paroles adressées à la fin du cinquième siècle par le pape saint Gélase I^{er} à l'empereur Anastase : « Il y a deux principes par lesquels ce monde est régi principalement : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal ; et parmi les deux la charge des prêtres est d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte devant la justice divine de ceux-là mêmes qui sont les rois ²¹. » On est encore bien loin de la liberté religieuse. Celle-ci a accompli, au sens le plus étymologique du terme, une décomposition et bien souvent, celle-ci résulte, dans l'ordre social comme dans l'ordre physique, d'une corruption. En l'occurrence, la corruption est d'autant plus grave qu'elle s'attaque aux principes les plus élevés.

Continueur des anciens théologiens, le cardinal Billot défend ces principes et endigue la corruption. Son œuvre assure la transmission d'un héritage vital. Elle doit ainsi rester pour les intelligences catholiques l'une des expressions majeures de la Tradition de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

21. DS 347.

16. « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. [...] Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. »

17. BENOÎT XVI, « *Discours à la curie romaine du 22 décembre 2005* » dans DC n° 2350 (15 janvier 2006), p. 61-62.

18. Cf. les n° 1157-1163 de la présente traduction.

19. JEAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Livre 1, chapitre 87.

20. 3 Reg, 7/1-22.

Le Traité sur l'Église du Cardinal Louis Billot, s.j., se compose de trois volumes, parus aux éditions du Courrier de Rome.

L'Église

I - Sa divine institution
et ses notes (21 €)

II - Sa constitution intime (30 €)

III - L'Église et l'État (16 €)

DE SAINT THOMAS À LÉON XIII

La Lettre Encyclique *Immortale Dei* (1^{er} novembre 1885) où le pape Léon XIII explique en détail les principes de l'ordre social chrétien reprend telle quelle une expression de saint Thomas : « Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps. » Cette expression figure dans la *Somme théologique*, 2a2æ, question 60, article 6, 3^e objection et ad 3. Pour en comprendre la portée, il faut se reporter à un autre lieu où saint Thomas étudie cette même question des rapports entre l'Église et l'État dans ses principes. En effet — et cela explique la concision à première vue déconcertante du passage de la *Somme* où saint Thomas compare l'union de l'Église et de l'État à celle de l'âme et du corps — l'expression reprise par Léon XIII correspond à une conséquence éloignée, qui découle elle-même d'un principe premier. Ce principe est la question des rapports qui existent entre la charité surnaturelle et les vertus morales, donc entre la nature et la grâce sur le plan de l'opération morale et politique. Saint Thomas traite de cette question en 2a2æ, question 23, spécialement aux articles 4, 7 et 8. Il importe donc d'étudier la question dans le principe (§ 1) avant d'expliquer l'expression de saint Thomas reprise par *Immortale Dei* en fonction de ce principe (§ 2) et de conclure (§ 3).

1 - LES PRINCIPES : 2A2Æ, QUESTION 23

Le principe fondamental est énoncé à l'article 8 : Saint Thomas affirme que la charité est la forme de toutes les autres vertus. Mais il y a là une expression synthétique, qui vient au terme d'une longue explication : cette explication se trouve dans l'article 7, où saint Thomas montre que sans la charité, aucune vertu n'est concrètement possible. Et cette explication centrale de l'article 7 réclame à son tour quelques distinctions élémentaires, qui sont rappelées dans l'article 4.

Rappel de quelques distinctions dans l'article 4 : en quel sens la charité est-elle une vertu spéciale ? On doit distinguer cause formelle et cause extrinsèque (efficiente, exemplaire, finale). Dans l'ad 1 de l'article 4, saint Thomas précise en quoi la charité est une vertu spéciale. Elle est vertu spéciale dans son être de vertu (in essendo), car elle possède un objet spécifique. Mais cela n'empêche pas qu'elle soit par ailleurs une vertu générale dans son influence (in causando aut in perficiendo), car elle est à la fois le moteur et la fin de toutes les vertus ¹.

Dans l'ad 2 de ce même article 4, saint Thomas indique que la charité a pour objet le bien commun, qui est l'exercice de toutes les vertus morales, non pas formellement et comme objet spécifique mais « causaliter » et comme objet impéré (cause efficiente) et régulé (cause formelle exemplaire) ².

Explication de l'article 7 : pas de véritable vertu (et donc pas de véritable bien commun) sans la charité. La doctrine catholique tient le juste milieu entre deux erreurs opposées ³. L'erreur pélagienne (ou semi-pélagienne) affirme que sans la charité l'homme peut pratiquer de véritables et parfaites vertus, et obtenir ainsi la béatitude concrète ⁴. L'erreur protestante et janséniste affirme que sans la charité l'homme ne peut commettre que des péchés et pratiquer seulement le vice ⁵. Les premiers disent que sans la grâce l'homme peut faire tout le bien moral ; les seconds disent que sans la grâce l'homme ne peut faire aucun bien moral ⁶. L'Église enseigne que sans la grâce l'homme peut faire le bien moral, mais jusqu'à un certain point et imparfaitement. Il y a une distinction fondamentale, entre d'une part un état seulement possible mais non réel de pure nature ou de surnature et d'autre part un état non seulement possible mais réel de nature déchue et rachetée. Si on en reste au niveau des purs possibles, on doit faire la distinction entre les vertus morales purement naturelles et les vertus morales surnaturelles infuses. Dans les deux cas, on a affaire à de véritables et parfaites vertus morales, chacune dans leur ordre ⁷. Si on se place par rapport à l'état réel, qui existe concrètement, on doit faire la distinction entre des vertus morales naturelles et des vertus morales surnaturelles. Les premières sont véritables mais imparfaites sans la charité ; seules les secondes sont véritables et parfaites, en tant qu'elle découlent de la charité. La question posée à l'article 7 est très précise : elle porte sur le « vera ». La vraie vertu étant « dispositio perfecti ad optimum », la seule vraie vertu est surnaturelle et réclame la charité. En effet, d'une part les puissances naturelles de l'homme sont concrètement blessées par le péché, au point que sans la grâce il est moralement impossible à l'homme

d'acquérir toutes les vertus naturelles à l'état parfait ; et d'autre part la vertu naturelle ne peut pas être le principe du bonheur concret qui est surnaturel, et elle reste imparfaite en tant même que naturelle, vis-à-vis de ce bonheur surnaturel. La grâce, principe de la charité, est donc nécessaire à deux titres pour qu'il y ait la vertu : à la fois en tant que *sanans* et en tant que *elevans*.

La charité est « la forme de toutes les vertus » (article 8). Ces distinctions étant faites, on peut comprendre quel est le sens de l'expression utilisée par saint Thomas. Elle exprime le rapport qui unit la charité et les autres vertus. Lorsqu'on se place sur le terrain de la morale, ce qui donne à un acte d'être ordonné à sa fin, c'est (par manière analogue de parler) ce qui donne à cet acte sa forme ; or, dans l'état concret de l'humanité, c'est la charité qui donne à tout acte de toute vertu d'être ordonné à sa fin ; donc en ce sens, la charité est la forme de toutes les vertus. Ainsi, la charité n'est pas appelée « forme » au sens où elle serait l'essence (forme intrinsèque) de toute vertu ⁸. Ni au sens où elle serait la règle propre (forme extrinsèque exemplaire) de toute vertu ⁹. Mais elle l'est au sens où **elle est la fin** de toutes les vertus et aussi au sens où **elle impère** toutes les vertus. En effet, d'une part la charité a pour objet spécifique propre la fin absolument ultime, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est objet de béatitude, et c'est pourquoi elle est forme en tant que fin. D'autre part, puisque l'ordre des agents se règle sur l'ordre des fins, la vertu qui a pour objet la fin ultime est l'agent qui meut toutes les autres vertus à cette fin ¹⁰. La charité est ainsi forme des vertus, non en tant que telles et dans leur être de vertus, mais par rapport à leurs actes ¹¹. Le père Ramirez remarque que dans cette proposition « la charité est la forme des vertus », la prédication est selon le 4^e mode de *dicendi per se*, c'est-à-dire que c'est une prédication non pas essentielle mais causale. L'information n'est pas habituelle, mais elle se fait acte par acte. C'est une information accidentelle, qui

2. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 89, p. 105.

3. Id., *Ibid.*, T. 1, § 148, p. 142-144.

4. Erreur condamnée en 529 au 2^e concile d'Orange, DS 375-376.

5. Erreur condamnée par le PAPE SAINT PIE V dans la Bulle *Ex Omnibus afflictionibus* de 1567 (DS 1901-1980). Surtout les propositions 1 à 8 21, 24, 34, 42, 61, 63, 64, 69 et 79.

6. Voir 1a2æ, q. 109, art. 2.

7. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 151-154, p. 147-148.

8. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 69, p. 87 et § 184, p. 165. C'est l'erreur des théologiens augustinien du Moyen-Âge (Alexandre de Halès et Guillaume d'Auxerre) qui ne faisaient pas de distinction entre l'essence de l'âme et ses puissances ni entre les différentes puissances de l'âme. De même que l'âme était selon eux un principe universel agissant sous différents modes, de même la charité était une vertu universelle agissant sous différents modes.

9. Il n'y aurait pas de morale (théorique et abstraite) naturelle. Jacques Maritain adopte cette position.

10. Ramirez, *De caritate*, T.1, § 193-195, p. 173-175.

11. Id., *Ibid.*, T. 1, § 213-216, p. 190-193.

1. RAMIREZ, *De caritate*, T. 1, § 88, p. 103.

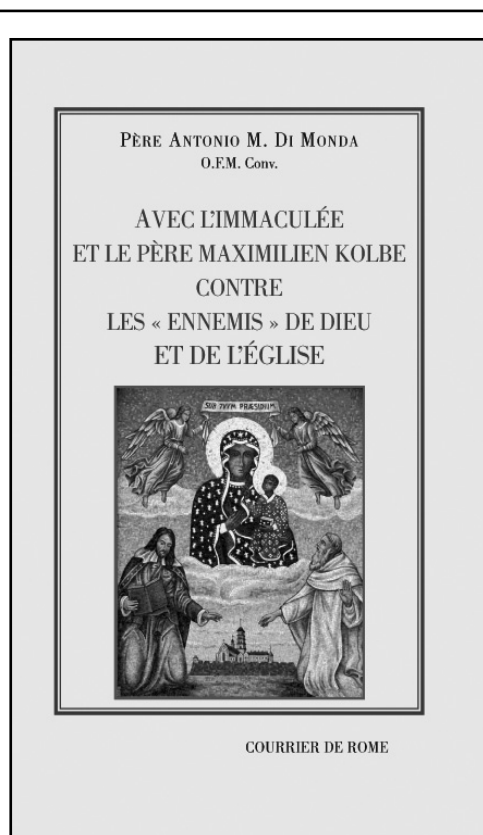
s'ajoute à la vertu qui possède déjà sa propre forme, en fonction de son objet spécifique, qui est distinct de celui de la charité. L'information causale et accidentelle de la charité ne détruit cette première information essentielle mais la suppose.

Il y a donc un rôle architectonique suprême de la charité vis-à-vis de toutes les vertus, et un rôle architectonique inférieur de la prudence naturelle, sous celui de la charité.

2 - L'ANALOGIE AVEC L'ÂME ET LE CORPS

Lorsque saint Thomas tente d'expliquer l'intervention du pouvoir spirituel dans le domaine temporel, il recourt à une analogie explicative, celle de l'âme et du corps. On objecte : « le pouvoir spirituel se distingue du temporel mais pourtant les prélats qui possèdent le pouvoir spirituel s'introduisent dans le domaine qui relève du pouvoir séculier. » Saint Thomas répond : « Potestas sæcularis subditur spirituali sicut corpus animæ : le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel comme le corps est soumis à l'âme ; et donc il n'y a pas de jugement usurpé si un prélat spirituel s'introduit dans les matières temporelles, dans la mesure où il s'agit de matières où le pouvoir séculier lui est soumis ou s'il s'agit de celles où le pouvoir séculier lui laisse le soin de s'en charger. »

Les réalités analogues ne sont pas semblables en tout. Lorsqu'on compare la constitution du spirituel et du temporel dans l'Église avec celle de l'âme et du corps chez l'homme, on cherche à affirmer deux similitudes, mais sans oublier deux différences. Voici les deux similitudes. Premièrement on a dans les deux cas deux réalités qui, normalement, n'existent pas séparément, car ce sont deux co-principes qui constituent un seul et même tout. Deuxièmement, ce sont des principes réellement distincts, dont l'origine est distincte et qui peuvent être séparés, quoique de manière violente. Voici les deux différences. Premièrement, le corps vivant ne peut pas exister en tant que vivant (pas même imparfaitement) indépendamment de l'âme, parce qu'on a affaire à un composé physique ; tandis que la cité temporelle peut exister sans l'Église, dans un état (théorique) de nature pure et dans un état concret de déchéance et de rédemption, la cité temporelle peut exister imparfaitement sans l'Église, car elle n'a besoin d'être unie à l'Église que pour exister dans sa perfection. Deuxièmement, la séparation de l'âme et du corps est de soi violente, toujours et partout tandis que la séparation de l'Église et de l'État est une violence seulement dans l'état concret de la nature déchue, mais non pas par rapport à une nature pure ; et si elle se produit dans cet état concret, l'État séparé de l'Église devient imparfait, mais il n'est pas détruit comme peut l'être un cadavre. L'Église sans l'État n'est pas une âme séparée, montée au ciel,



Le livre du Père Antonio M. Di Monda « Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les « ennemis » de Dieu et de l'Église » (Con l'Immacolata contro massoni e « nemici » della Chiesa i Dio » Casa Mariana-Frigento AV, 1986) a été traduit du texte italien revu et adapté par les Pères du couvent Saint-François de Morgon. Il vient de paraître et peut être commandé au Courrier de Rome, BP 156 78001 Versailles Cedex (courrierderome@wanadoo.fr). Prix : 12 €

Voici le texte de la page de couverture :

« Les temps modernes sont dominés par Satan, et le seront plus encore à l'avenir. Le combat contre l'enfer ne peut être mené par des hommes, même les plus sages.

Seule l'Immaculée a reçu de Dieu la promesse de la victoire sur le démon. Nous n'avons pas le droit de nous reposer tant qu'une seule âme reste sous le pouvoir de Satan.

Elle cherche des âmes qui lui seront totalement consacrées pour devenir, entre ses mains, les instruments qui vaincront Satan et éten-

dront le Royaume de Dieu dans le monde entier. »

(Père Maximilien-Marie Kolbe).

Quelles sont les troupes qui constituent l'armée de l'antique ennemi du genre humain ? Comment contre-attaquer sous la bannière de l'Immaculée ? Telles sont les questions auxquelles l'auteur répond, s'effaçant le plus possible derrière le Père Kolbe, l'intrépide chevalier de l'Immaculée, embrasé d'amour pour sa céleste Reine et enflammé de zèle pour arracher les âmes à l'esclavage dans lequel Satan les retient.

Le père Antonio Maria Di Monda (1919-2007), franciscain conventuel, Docteur en théologie à la Faculté de Fribourg (CH), licencié en philosophie à l'Université grégorienne de Rome, a rempli des charges importantes, entre autres celle de Général Mondial de la Milice de l'Immaculée. Il a enseigné à la Faculté théologique de Naples, la philosophie et la théologie dans les séminaires de son ordre, et dans les dernières décennies la théologie dogmatique au séminaire de Benevento. Le nombre de ses publications est énorme.

L'image de la couverture représente Notre-Dame de Częstochowa. Le sanctuaire de Częstochowa est le cœur religieux et national de la Pologne, patrie du Père Kolbe. En 1655 seule la forteresse de Częstochowa résista à la coalition protestante menée par la Suède. Le Père Kordecki (le personnage en blanc dans le tableau à droite), supérieur des religieux Paulins fut l'âme de la résistance. Le 1^{er} avril 1656 le roi Jean-Casimir (le personnage représenté à gauche au bas du tableau) consacra son pays à la Vierge et la déclara Reine de Pologne. Dans la lutte contre les forces antichrétiennes et surtout dans les situations désespérées Notre-Dame est notre secours à condition de nous mettre sous sa protection (« Sub tuum præsidium » au-dessus de l'icône).

car elle survit au milieu de la persécution, physique ou morale. Bref, l'Église informe l'État, comme la charité informe les autres vertus¹² : non pas « in essendo », à l'instar

12. Cf. le commentaire de CAJETAN sur le lieu cité de la Somme. « L'âme préside au corps », explique Cajetan, « selon un triple ordre de causalité efficiente, car elle la cause des mouvements corporels de l'animal ; selon la causalité formelle car elle est la forme du corps ; selon la causalité finale car le corps est pour l'âme. Il en est de même, proportionnellement de la puissance spirituelle à l'égard de la puissance séculière : la puissance qui dispose des choses spirituelles a un rôle de forme par rapport à celle qui dispose des choses séculières ; celles-ci sont ordonnées comme à leur fin aux choses spirituelles et éternelles ; et la fin la plus haute

d'une forme intrinsèque ou exemplaire, mais « in causando », à l'instar d'une cause efficiente et finale. Rappelons encore ce qui autorise l'analogie. On parle du corps pour désigner un être vivant dont le principe à la fois formel¹³, final¹⁴ et moteur¹⁵ est l'âme. Le corps vit (formellement) par l'âme, il vit (selon l'efficacité) à partir de l'âme, et il vit

répondant à l'agent le plus élevé, il appartient à la puissance spirituelle de mouvoir et diriger la puissance temporelle et ce qui est de son domaine vers la fin suprême spirituelle ».

13. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, Livre II, leçon 7, n° 319-320.

14. Id., *Ibid.*, Livre II, leçon 7, n° 321-322.

15. Id., *Ibid.*, Livre II, leçon 7, n° 323.

(selon la fin) pour l'âme ; l'âme est principe de vie du corps selon ces trois points de vue distincts. Quand on définit l'État par rapport à l'Église comme un corps par rapport à son âme, on veut la définir par rapport à ce qui en est le principe **moteur** et **final**, mais non formel ¹⁶. Et d'autre part, il y a ici principe moteur et final non pas essentiellement mais existentiellement, dans un état concret de nature déchue et rachetée, et non en tout état.

Cette analogie est donc très délicate, car on a vite fait de perdre de vue les différences pour ne plus voir que les ressemblances. Pour bien l'entendre, il faut se maintenir dans un équilibre subtil, et dans bien des cas, celui-ci sera précaire, à cause de la faiblesse de la raison théologique. On est toujours tenté d'exagérer dans un sens ou dans l'autre. L'Église ne se tient pas à l'égard de l'État comme une forme purement substantielle et si on l'oublie on tombe dans l'augustinisme qui est aussi l'erreur des protestants et des jansénistes, on confond l'Église et l'État et on défend la thèse du pouvoir direct. Mais l'Église ne se tient pas non plus vis-à-vis de l'État comme une forme purement accidentelle, qui ne ferait qu'ajouter une perfection extrinsèque et supplémentaire à une substance déjà formellement parfaite : si on l'oublie, on tombe dans le naturalisme en disant que sans l'Église l'État peut obtenir sa perfection naturelle ; l'Église est agréable comme un facteur de progrès moral et de civilisation (ou comme un quelconque « Centre culturel ») ou tolérable comme une option facultative, et on défend la thèse du droit commun et des concordats.

3 - CONCLUSION

Dans son *Apologie pour le Traité sur le pape et le concile* au chapitre 11, § 639-640 de l'édition Pollet, Cajetan répond à l'objection suivante : « Il y a plusieurs souverains pontifes qui ont défini qu'ils avaient le pouvoir suprême en matière temporelle, tandis que tous les autres ont affirmé le contraire. » « On dit que le pouvoir du pape porte directement sur les matières spirituelles et que c'est pour les ordonner à la fin dernière et ultime du genre humain. Et voilà pourquoi ce pouvoir du pape appelle les deux propriétés suivantes : premièrement, ce pouvoir ne porte pas directement sur les matières temporelles ; deuxièmement, ce pouvoir porte sur les matières temporelles

dans la mesure où il s'agit de les ordonner aux matières spirituelles. Car c'est bien là ce qui convient au pape, s'il est vrai que tout doit être ordonné à la fin ultime, y compris les réalités de l'ordre temporel, et que cette ordination doit incontestablement être réalisée par celui auquel il revient de diriger tous les hommes à cette unique fin, ce qui est le cas du vicaire du Christ. » [...] « Il s'ensuit que l'on peut véritablement soutenir l'une et l'autre de ces deux conclusions concernant le pape : il possède le pouvoir suprême en matière temporelle et il ne le possède pas. Car les deux conclusions sont vraies si on les entend correctement. L'affirmative est vraie si on l'entend dans la mesure où il y a un ordre du temporel au spirituel ; quant à la négative, elle est vraie si l'on considère un pouvoir direct ou qui porterait sur le temporel en tant que tel. C'est pourquoi, il n'y a aucune erreur à établir l'une et l'autre de ces deux propositions. »

Ajoutons pour finir une question de terminologie. Saint Thomas n'utilise pas d'expressions toutes faites : il explique. À l'époque moderne, on a voulu fixer une terminologie. Il est légitime de le faire, mais à condition de bien définir (et donc de commencer par bien entendre soi-même) le sens des mots que l'on emploie. Saint Robert Bellarmin parle de « subordination indirecte ». L'expression est juste si on l'explique, comme le fait saint Robert Bellarmin. Elle signifie la subordination « in causando » : l'État dépend de l'Église parce que la fin de l'État dépend de l'Église. Cette expression s'oppose à celle de « subordination directe » qui signifierait une subordination « in essendo » : l'État serait formellement une partie de l'Église. L'expression de subordination « par accident » est beaucoup plus équivoque. On peut dire que la nature est « par accident » sous la grâce, dans la mesure où l'élévation au surnaturel est gratuite. Mais si on dit que le pape est subordonné « par accident » à son dentiste, cela signifie que le pape n'est pas en tant que chef de l'Église sous la direction de celui qui lui dispense des soins dentaires. Dans ce sens, il n'est pas vrai de dire que le prince est subordonné « par accident » au pape : le prince est subordonné au pape non seulement en tant qu'individu chrétien et baptisé, mais même en tant que prince, c'est-à-dire en tant que chef de la société. Dire qu'une subordination a lieu « par accident » ou « par soi » peut donc s'entendre de manières différentes, du point de vue de l'être ou du point de vue de la causalité ¹⁷. La société civile est subordonnée à l'Église par accident et non par soi, car cela a lieu dans

17. Cf. ROGER VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Beauchesne, 1964, p. 121-123. Il y a quatre modes ou façons d'attribuer « par soi » un prédicat à un sujet. Seul le premier est celui où le prédicat fait partie de l'essence du sujet.

un état concret et historique, à cause des circonstances qui sont celles de la rédemption. Celle-ci impliquant à son tour deux faits concrètement liés : d'une part l'élévation de l'humanité à la fin surnaturelle et d'autre part la déchéance du péché originel. Mais le fait que la société civile soit subordonnée à l'Église a lieu « par soi » et non « par accident » ², au sens très précis où c'est l'ordre formellement politique de la cité qui est subordonné à l'ordre formellement politique de l'Église, et pas seulement des individus à d'autres individus, par ailleurs membres d'un ordre politique ou d'un autre. Et cela s'explique parce que nous nous plaçons ici du point de vue de la cause finale (« in causando ») et non pas formelle (« in essendo »).

Abbé Jean-Michel Gleize

18. Nous l'avons déjà signalé plus haut, en citant à l'appui de nos dires l'autorité du père Ramirez, à propos de la proposition énonçant que « la charité est la forme des vertus. Cette proposition attribue le prédicat « forme des vertus » au sujet « charité » selon le 4^e mode de prédication par soi, qui est le mode d'une prédication causale. La proposition énonçant que « l'Église se subordonne la société civile » équivaut à celle énonçant que « l'Église est la forme de la société civile », et doit s'entendre selon le même mode.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

16. SAINT ROBERT BELLARMIN dans son *De romano pontifice* Livre 5, dans *Opera omnia*, Pedone Lauriel, 1872, T. 1, p. 525-531, commence par exclure l'hypothèse théologique du pouvoir direct : « papam non esse dominum totius mundi » (chapitre 2) ; « papam non esse dominum totius orbis christiani » (chapitre 3) ; « papam non habere ullam mere temporalem jurisdictionem directe jure divino » (chapitre 4). Saint Robert Bellarmin ne fait que reprendre l'enseignement de JEAN DE TORQUEMADA, dans sa *Summa de Ecclesia*, Livre II, chapitre 113.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 348 (538)

Mensuel - Nouvelle Série

Octobre 2011

Le numéro 3€

M^{gr} GHERARDINI ET LE DÉBAT QUI N'A PAS EU LIEU SUR LE CONCILE VATICAN II

De la supplique adressée au Souverain Pontife pour chercher une ou plusieurs réponses aux problématiques issues des seize documents de l'Assise conciliaire, à la « déception » d'une réponse qui n'est pas encore venue.

En 2009, M^{gr} Brunero Gherardini terminait son splendide livre *Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir* par une fervente et filiale supplique adressée à Benoît XVI, dont nous extrayons quelques passages pour rappeler cette initiative heureuse et importante :

« Très Saint-Père,

Je sais bien que cette communication directe est anormale et je vous en demande pardon. Mon recours à vous est surtout lié à la confiance qu'inspire votre personne, et en même temps au fait qu'elle-même ait recommandé à toute l'Église comme principe d'interprétation de Vatican II, l'herméneutique de continuité dont, si vous me le permettez, je voudrais vous parler brièvement. [...] Pour le bien de l'Église – et plus spécialement pour la réalisation de la “salus animarum”, qui en est la loi première et suprême (cf. CJC de 1983, canon 1752), après des décennies de libre créativité exégétique, théologique, historiographique et “pastorale” au nom du concile œcuménique Vatican II, il me paraît urgent qu'un peu de clarté soit faite, en répondant avec autorité à la question de la continuité de ce Concile (cette fois-ci, non de façon déclamatoire, mais en proposant une véritable démonstration) avec les autres Conciles, et à la question de la fidélité à la Tradition toujours en vigueur dans l'Église. [...] Un examen d'une telle portée dépasse de beaucoup les possibilités d'une seule personne, non seulement parce qu'un même sujet exige des développements à des niveaux différents (historique, patristique, juridique, philosophique, liturgique, théologique, exégétique, sociologique, scientifique), mais aussi parce que chaque document conciliaire touche à des dizaines et des dizaines de sujets, que seuls des spécialistes dans chacun de ces sujets

sont en mesure d'aborder de façon efficace¹. »

L'auteur, face aux mille problématiques créées par le concile pastoral Vatican II, continuait ensuite avec une série de questions précises et déterminantes pour clarifier, finalement, de nombreux côtés obscurs des documents et des directives conciliaires :

1. Quelle est sa vraie nature ?

2. Dans quel rapport se trouve sa pastoralité – dont il faudra préciser la notion de façon officielle – vis-à-vis de son éventuel caractère dogmatique ? Est-elle conciliable avec lui ? Le présuppose-t-elle ? Le contredit-elle ? L'ignore-t-elle ?

3. Est-il vraiment possible de qualifier Vatican II de dogmatique ? Et donc se référer à lui en tant que dogmatique ? Fonder sur lui de nouvelles affirmations théologiques ? Dans quel sens ? Avec quelles limites ?

4. Est-il un « événement » au sens entendu par les professeurs de l'école de Bologne, c'est-à-dire qui rompt les liens avec le passé et instaure une ère nouvelle sous tous aspects ? Ou bien le passé revit-il en lui « *eodem sensu eademque sententia* »² ?

L'audace de l'auteur était justifiée par la cohérence avec l'ecclésiologie que « *mes grands maîtres avaient apprise par la Parole révélée, par la patristique et par le Magistère et que – “quasi in insipientia loquor” (2 Co 11, 17) – moi aussi j'ai eu l'honneur et la joie de retransmettre à des milliers d'étudiants. C'est l'ecclésiologie qui, dans l'Église « une, sainte, catholique et apostolique », reconnaît*

la présence mystérique de Notre Seigneur Jésus-Christ, et selon laquelle le Pape, même “seorsim” [lui seul à part], est toujours en mesure (pour le dire avec saint Bonaventure) de “reparare universa” [réparer toutes choses] même dans le cas où “omnia destructa fuissent” [toutes choses auraient été détruites]. Une seule parole de vous suffirait, très Saint-Père, car c'est la Parole, pour que tous communient dans la pacifique, lumineuse et joyeuse profession de l'unique foi dans l'unique Église³. »

Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir a eu du succès : réimpression immédiate et, en l'espace de quelques mois, une seconde édition ; puis une traduction en français, suivie d'une traduction en anglais et d'une traduction en allemand, puis en espagnol et en portugais. Face à cet écho se font entendre des voix critiques, surtout de la part de ceux que l'on appelle les « catholiques conservateurs », c'est-à-dire ceux qui, bien qu'ils n'adhèrent pas au progressisme de l'École de Bologne, font du Concile un « superdogme », comme cela fut condamné par le Cardinal Ratzinger dans son discours à l'épiscopat chilien le 13 juillet 1988. Ces « catholiques conservateurs », affirmant tout court la parfaite continuité du Concile avec la Tradition, et niant à quiconque le droit ne serait-ce que de tenter de démontrer l'existence d'oppositions, posent de fait les textes conciliaires dans une sorte de super-infaillibilité. Leur herméneutique de la continuité n'interprète pas le Concile à la lumière de la Tradition, mais la Tradition à la lumière du Concile, qui devient donc sa plus haute – parce que sa plus récente – expression.

1. B. GHERARDINI, *Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*.

2. Ibid.

3. Ibid.

Citons, à cet égard, la comparaison très expressive faite par le père Cavalcoli entre les différents Conciles de l'Église et les salons automobiles : pour ce père dominicain, le concile Vatican II est la plus haute synthèse de tous les Conciles précédents, de même que le dernier salon automobile est la plus haute expression de l'industrie des véhicules à quatre roues ; il en arrive même à comparer ceux qui se réfèrent aux Conciles passés à ces nostalgiques qui prétendent rouler sur les autoroutes modernes avec des automobiles des années trente.

Dans cette optique implicitement évolutive du dogme, la requête de M^{gr} Gherardini d'une démonstration de la « continuité qui est affirmée » apparaît comme un manque d'obéissance envers le Souverain Pontife, qui a parlé de cette continuité. Pour ces « catholiques », il n'existe même pas le droit théorique de faire un quelconque type de raisonnement qui apparaisse, même de loin, en opposition avec une quelconque affirmation papale, évidemment interprétée selon leur pensée. C'est cette forme de papolâtrie *de facto* qui, au moins dans ses formes les plus évoluées, reconnaît les limites posées par le concile Vatican I à l'infailibilité pontificale, mais nie à quiconque la possibilité d'exprimer des opinions en opposition avec les affirmations pontificales, même non infailibles.

Au lieu de stimuler un sain débat, ils ont critiqué, de mauvaise foi et sans entrer dans le vif des questions traitées et proposées, l'excellent travail du grand théologien.

LE DÉBAT

Ce livre a été un véritable pavé dans la mare des discussions sur les Assises pastorales, qui ont créé tellement de problèmes pendant et après leur réalisation, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. L'intention de l'essai était de remuer les eaux stagnantes et marécageuses que constitue la célébration totalitaire et acritique du Concile, eaux dans lesquelles s'est embourbée la crise, manifeste, de l'Église.

L'appel providentiel a entraîné d'importantes réactions en chaîne. En effet, même si le Saint-Siège n'a pas fourni de réponse visant à clarifier la situation, il est vrai qu'il y a eu une mobilisation de l'*intelligentsia* catholique, avec différentes interventions publiques. Parmi les initiatives les plus importantes nous devons rappeler le Congrès, organisé par le Séminaire théologique « *Immacolata Mediatrice* » des Franciscains de l'Immaculée les 16, 17 et 18 décembre 2010 à l'Institut *Maria SS. Bambina*, non loin du Vatican : le Concile n'est plus un tabou. L'initiative, intitulée *Concile Œcuménique Vatican II. Un Concile pastoral, analyse historico-philosophico-théologique*, a été une excellente synthèse des recherches sur le Concile et sur les herméneutiques, sur la valeur des documents conciliaires, sur l'examen des points les moins

clairs et les plus problématiques.

Après quarante-cinq ans de culte conciliaire, pendant lesquels la praxis a accompli une œuvre sécularisatrice de grande envergure, vidant les séminaires et les églises et décourageant la foi elle-même, le moment est venu d'entreprendre une réflexion sérieuse sur ce qu'a été le Concile, sur la façon dont ont été conduits les travaux préconciliaires, et les travaux proprement conciliaires. En somme le moment est venu de revenir aux contenus de la foi et de tout analyser à la lumière de ceux-ci, après l'euphorie innovatrice et les enthousiasmes d'une présumée « nouvelle Pentecôte », qui tendait de façon spécifique à rendre anthropomorphes les réalités surnaturelles ; euphorie et enthousiasmes typiques des années soixante, pleines de bruyante volonté révolutionnaire et de « rajeunissement ».

« Il était une fois le Phénix », a commencé M^{gr} Gherardini au Congrès de Rome, « tous en parlaient, mais personne ne l'avait jamais vu. Il y a aujourd'hui sa version modernisée, dont tous parlent aussi mais dont personne ne sait dire de quoi il s'agit : la Pastorale [...]. La pastorale, comme adjectif qualificatif ou comme adjectif substantivé, revient en effet des dizaines et des dizaines de fois. Mais pas une fois pour en donner sinon la définition, du moins un commencement d'explication. Je reconnais qu'en analysant de façon critique les différentes déclarations, il est possible de s'en faire une vague idée ; mais celle-ci ne serait toutefois pas l'expression directe de l'enseignement conciliaire. L'exemple le plus significatif est donné par *Gaudium et Spes*, qualifiée de "Constitution pastorale", et qui est un manifeste en faveur de l'homme, de sa liberté et de sa dignité, de sa présence dans la famille, dans la société, dans la culture et dans le monde, afin de conférer à la vie privée et publique une respiration et une dimension à mesure humaine. L'association des deux termes – constitution pastorale – est la nouveauté la plus neuve de tout Vatican II [...]. C'est peut-être de cette contradiction restée sans solution qu'a dépendu le caractère problématique qui accompagne encore, après environ un demi-siècle de post-concile, tout discours sur la pastorale. Les deux herméneutiques conciliaires, auxquelles s'est souvent référée l'analyse du Saint Père, celle qui fait de Vatican II le commencement d'une nouvelle façon d'être Église, et celle qui le relie au contraire à une Tradition ecclésiale vivante, sont toutes deux légitimées par cette contradiction non résolue. »

Quiconque est familiarisé non seulement avec *Gaudium et Spes*, mais avec les seize documents conciliaires, a poursuivi M^{gr} Gherardini, se rend compte que la variété thématique et la méthodologie situent Vatican II à quatre niveaux, qualitativement distincts :

1. **Générique** : du Concile œcuménique en tant que tel ;

Brunero Gherardini



Le Concile Œcuménique Vatican II UN DÉBAT À OUVRIR

Casa Mariana Editrice

Dans ce livre M^{gr} Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques: la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de 15 € + 3 € de port au Courrier de Rome.

Table des matières

Préface, Prologue
Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II
Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II
Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II
Ch. IV – Évaluation globale
Ch. V – La Tradition dans Vatican II
Ch. VI – Vatican II et la liturgie
Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse
Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme ?
Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique <i>Lumen Gentium</i>
Épilogue
Supplique au Saint-Père

2. **Spécifique** : c'est-à-dire pastoral, puisque telle est la caractéristique qui le distingue de tous les Conciles précédents;

3. **La référence** à d'autres Conciles;

4. **Les innovations.**

On en déduit que de nombreux théologiens et interprètes ont dogmatisé un Concile qui s'était voulu pastoral, faisant de celui-ci autre chose que ceux qui l'avaient convoqué avaient prévu.

Après un an, M^{gr} Gherardini a publié la suite de *Concile Vatican II. Un débat à ouvrir*, un livre d'une clarté et d'une lucidité surprenantes, c'est-à-dire *Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, dont la quatrième de couverture pose cette question : « Qui a peur de Vatican II ? » et répond : « Ceux qui s'en font les défenseurs. »

L'auteur est convaincu que le débat à ouvrir n'est pas pour les prêtres, les catholiques et l'Église une option parmi d'autres, mais une véritable nécessité, et il regrette que jusqu'à présent, parmi les différentes herméneutiques qui se croisent, le débat n'ait pas eu lieu. Dans ce texte, le théologien soutient, en connaissance de cause, qu'entre l'esprit dans lequel les Pères conciliaires ont entrepris la célébration du Concile et les seize documents mûris pendant son déroulement, il y a une logique parfaite : le refus des schémas officiellement préparés, par lequel commença le Concile, ne pouvait qu'entraîner un esprit de rupture dont les seize documents produits par les Assises, avec cette orientation précise et ces « ouvertures », allaient nécessairement être marqués.

« Je me souviens bien », révèle l'auteur, « avec quel soin, parfois même avec quel enthousiasme, les spécialistes chargés du travail – car je me trouvais en rapport étroit avec certains d'entre eux, et vu l'occasion, cela se traduisait par une collaboration – préparaient, lors de la phase ante-préparatoire, les schémas destinés à la future discussion conciliaire. Je me souviens également de la fidélité indiscutée à la Tradition, qui caractérisait les schémas mêmes, sans rien ôter à leur équilibre entre les contenus révélés et déjà définis par l'Église – une exposition selon la méthodologie classique –, et une attention portée aux problèmes nouveaux du moment. Certains de ces schémas s'imposaient par leur fidélité, leur clarté doctrinale, mais aussi par la transparence formelle de leur exposition. On y trouvait l'Église de toujours. Et c'est avec eux que l'Église de toujours se présentait face aux ferments culturels du nouvel illuminisme. Une fois le Concile ouvert, c'est aussi l'affrontement qui s'ouvrit. Le nouvel illuminisme en sortit victorieux, avec arrogance. On le comprit de suite. Le sort de ces schémas fut scellé dès qu'ils arrivèrent dans les mains des Pères conciliaires⁴. »

Le débat conciliaire fut aussi polémique et

irrespectueux. Un exemple entre tous : celui du « vénérable cardinal Ottaviani : alors qu'avec passion il défendait la Messe traditionnelle, on lui éteignit le micro et on lui coupa la parole dès que retentit la quinzième minute réglementaire. À ce moment-là déjà, le Concile déterminait son orientation : en rupture déclarée avec le Magistère pluriséculaire, résumé et actualisé dans les schémas contestés [...]. Un bouleversement était déjà en cours et, avec le temps, il allait devenir toujours plus net. Ainsi, la théologie devenait anthropologie. L'homme était élevé, en hommage – comme on disait alors – au « projet de Dieu », au rang de valeur première et ultime de toute la réalité créaturelle. Le salut perdait progressivement le contact avec la révélation du péché originel, avec l'Incarnation et la Rédemption du Christ, avec l'espérance chrétienne de la vie éternelle⁵. »

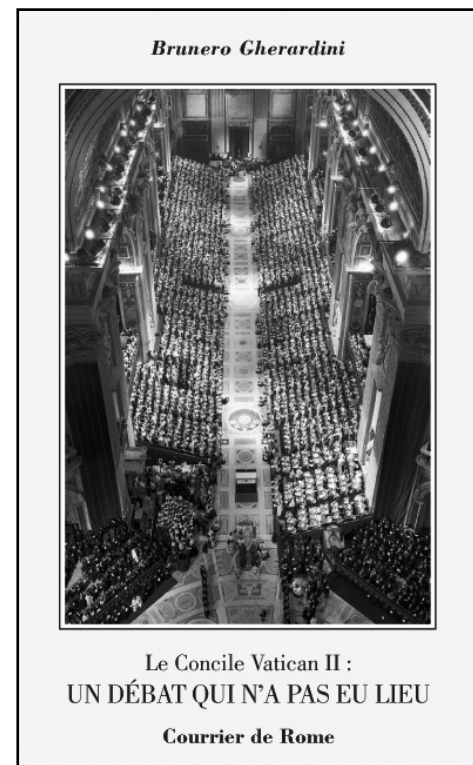
Par le truchement des références explicites aux Conciles précédents Vatican II a disséminé dans ses documents, surtout là où sont introduites de plus grandes innovations, diverses citations « pour assurer une connaissance entre hier et aujourd'hui, qui de fait n'existe pas. Ce sont des phrases dont le but est d'étouffer les appréhensions et les troubles ». Avec ces lucides explications, l'auteur arrive à la conclusion convaincante que l'esprit du Concile n'est pas apparu après le Concile, mais déjà pendant son déroulement. L'esprit du Concile fut dénoncé par le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le cardinal Joseph Ratzinger, qui y vit les extrêmes d'un « gegen-Geist », c'est-à-dire « contre-esprit »; toutefois, à la différence du Cardinal Ratzinger, M^{gr} Gherardini démontre lucidement que l'esprit de rupture n'est en rien étranger aux textes du Concile : l'auteur du livre constate, après un examen approfondi, que le « gegen », la « rupture », a laissé sa trace particulière dans les documents conciliaires, et qu'il est même dominant dans certains d'entre eux, comme dans *Dei Verbum*, dans *Gaudium et Spes*, dans *Unitatis Redintegratio*, dans *Dignitatis Humanae*.

L'espoir de M^{gr} Gherardini de discuter de Vatican II, non pour alimenter des polémiques stériles, mais pour arriver à une nécessaire clarification, a trouvé une réponse dans l'action de la Fraternité Saint-Pie X, qui « dans son ensemble, a salué positivement la parution de mon *Débat à ouvrir*. Ce qui allait bien au-delà de la limite plus modeste que j'avais suggérée. J'avais parlé d'un débat, et l'on en est arrivé à une série de débats. Ce débat que j'avais souhaité a aussitôt pris corps, avec la première d'une longue série d'interventions et avec un congrès qui s'est déroulé à Paris du 8 au 10 janvier 2010, et dont les *Actes*⁶ sont déjà disponibles. Je

5. *Ibid.*, pp. 28-29.

6. *Courrier de Rome, Vatican II, Un débat à ouvrir*, Actes du Congrès théologique du Courrier de Rome, BP 10156, Versailles Cedex, 2010.

4. B. GHERARDINI, *Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, pp. 27-28.



Ce livre fait suite au *Concile Œcuménique Vatican II : un débat à ouvrir*, paru en italien en 2009, et traduit depuis en français, en anglais, en allemand, en portugais et en espagnol.

Dans ce nouvel ouvrage, M^{gr} Brunero Gherardini ne se contente pas de déplorer que le débat sur le concile Vatican II n'ait pas eu lieu, il montre *pourquoi* il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert. Et surtout il indique *comment* ce débat pourrait être ouvert, donnant au lecteur les premiers éléments d'une analyse rigoureuse, loin des invectives stériles et des ovations aveugles.

Ce livre peut être commandé au prix de 11 € + 3 € de port au Courrier de Rome.

Table des matières

- Les antécédents
- Le « gegen-Geist »
- Pourquoi « un débat qui n'a pas eu lieu » ?
- Concile ou Post-Concile ?
- Mais alors, qu'est-ce donc que ce concile Vatican II ?
- Conclusion

demandais non pas que l'on aille dans l'une ou l'autre direction. Je demandais que l'on discute. La Fraternité Saint-Pie X l'a compris et a répondu. Sans exposer ici ses évaluations sur mon livre, je dis : Merci⁷ ! »

7. B. GHERARDINI, *Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, p.57.

Mais pourquoi le débat a-t-il manqué au niveau des hautes sphères de l'Église? À cette question, M^{gr} Gherardini répond :

« Il est probable, en effet, que le débat n'a pas eu lieu, parce que l'on a préféré continuer l'interprétation commune infiniment plus commode, qui pourtant n'était pas, et ne pouvait pas être, la véritable herméneutique conciliaire ⁸. »

C'est donc la critique saine et constructive qui a manqué.

« Le Saint-Père, sans modifier si ce n'est le ton de ses interventions, a continué, à travers tous ces événements intervenus au cours de ces cinquante années, à proposer de Vatican II une herméneutique, non pas de *rupture*, mais de *continuité dans la réforme*. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, que la curie adopte quant à elle une vision différente. Même chose pour les évêques, même si l'on enregistre parfois chez eux des exceptions dans le ton adopté. Car on crierait aussitôt au scandale. Toute opinion exprimée qui serait différente de celle du Concile, émanant ne serait-ce que d'un seul membre du collège épiscopal, équivaldrait à briser l'axe de l'unité, et donnerait aux yeux de certains l'image d'une Église divisée. Le *Débat à ouvrir* ne produira jamais cet effet. Il ne ferait qu'ouvrir un débat sur la nature et les limites de Vatican II [...]. Il est bien vrai que la prudence est une grande vertu, pour peu quelle ne soit pas une peur irraisonnée ⁹. »

LES LOUPS

L'auteur se livre ensuite à un examen minutieux et très intéressant de certains mouvements comme les néopentecôtistes, appelés ensuite « renouveau dans l'Esprit », et les néocatéchuméniaux, que M^{gr} Gherardini définit comme de véritables « églises parallèles » ¹⁰. Un évêque, auquel le théologien avait exposé ses réserves sur ces réalités en odeur d'hérésie, lui avait répondu : « Oui, mais ils prient beaucoup et donc laissons-les en paix. » [...] On voit que pour les évêques du post-concile, une prière [...] vaut bien une hérésie ¹¹ ! »

« Parmi eux, et dans le peuple de Dieu on respire une atmosphère polluée, et presque personne ne s'en rend compte » ¹², ou bien on fait semblant de ne pas s'en rendre compte.

Les comportements indignes de la vie sacerdotale, Gherardini les qualifie d'« ordures », qui sont apparues et se sont développées pendant le post-Concile, car ce « contre-esprit » est allé contre la spiritualité qui a conduit l'Église depuis les origines jusqu'à 1962; contre ses dogmes, réinterprétés non théologiquement,

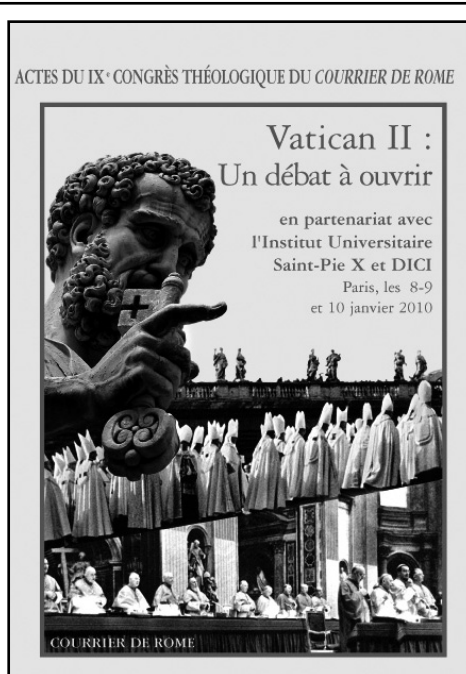
8. B. GHERARDINI, *Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, p 58.

9. *Ibid.* p. 58-59.

10. *Ibid.* p. 66.

11. *Ibid.* p. 67.

12. *Ibid.* p. 70.



Le IX^e congrès théologique du *Courrier de Rome* a emprunté son thème au titre de l'ouvrage paru peu auparavant sous la plume de M^{gr} Brunero Gherardini : *Vatican II, un débat à ouvrir*. Ce titre est une invitation à laquelle les conférenciers des précédents congrès s'étaient permis de répondre par avance.

La nouveauté est de voir un théologien romain de renom, ancien professeur à l'Université pontificale du Latran, directeur de la revue *Divinitas*, inviter à considérer Vatican II comme un objet de débat. En effet ce concile, bien qu'il se soit voulu seulement pastoral, requiert aujourd'hui encore de la part du clergé et des fidèles une adhésion intellectuelle et une soumission disciplinaire qui en font un cas unique : un concile *dogmatiquement* pastoral.

Les études réunies dans ce volume prouvent que seules des précisions rigoureusement dogmatiques permettront de dissiper la confusion pastorale que l'on constate d'une paroisse à l'autre, depuis plus de quarante ans. Ces précisions paraîtront inopportunes aux politiques et byzantines aux partisans d'une « pastorale de l'autruche » ; elles s'adressent à tous ceux qui savent que seul un diagnostic sérieux permet de trouver un remède efficace.

Ces actes montrent l'utilité et la nécessité du débat proposé par M^{gr} Gherardini qui, au moment de la parution de son livre, anticipait sans le savoir sur l'ouverture des entretiens théologiques entre le Saint-Siège et la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X.

Ce livre peut être commandé au Courrier de Rome au prix de 15 € + 3 € de port

Sommaire

Ouverture (Abbé Emmanuel du Chalard) - Le fondement pérenne de la Révélation divine et de la doctrine de l'Église (Abbé Philippe Bourrat) - Principes et fondements philosophiques de la nouvelle théologie (Dottorssa Luisella Scrosati) - Influence de la pensée moderne dans Vatican II, essai d'interprétation (Professore Paolo Pasqualucci) - La Tradition vivante (Abbé Jean-Michel Gleize) - Un fondement de la nouvelle ecclésiologie : la personnification de l'Église (Abbé Patrick de La Rocque) - Flottement stylistique et théologique dans la Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes (Professeur Dominique Viain) - La liberté religieuse et la nouvelle doctrine sociale (Abbé Renaud de Sainte Marie) - Foi et raison dans la pensée de Joseph Ratzinger (Abbé Christian Thouvenot) - La mise entre parenthèses du principe de non-contradiction (Abbé Alain Lorans) - La situation présente à Rome et dans l'Église (Abbé Emmanuel du Chalard) - Synthèse et perspectives (S. E. Monseigneur Bernard Fellay).

mais historiquement, contre sa Tradition, effacée comme source de Révélation et réinterprétée à la lumière de l'expérience ordinaire.

M^{gr} Gherardini arrive à ces conclusions : les seize documents du concile Vatican II, authentique Concile œcuménique de l'Église catholique, expriment tout un magistère conciliaire, non nécessairement couvert par le charisme de l'infailibilité. « Pourtant, il faut distinguer la qualité de ses documents, parce que le caractère solennel de leur enseignement ne les met pas tous sur un niveau d'importance égal, et ne comporte pas toujours en soi leur validité dogmatique et donc infailible ¹³. »

Les drames sont venus précisément des novateurs et des vents chargés de libéralisme et de modernisme. Ce sont ces vents qui ont conduit aussi à la chute libre vers une morale abjecte, pleine de laideur et de putréfaction.

13. *Ibid.* p. 77.

Comment ne pas rappeler, à ce propos, les paroles tranchantes et réprobatrices de Jésus, valables alors comme aujourd'hui ? Jésus s'adresse aux scribes et aux pharisiens, imbus d'eux-mêmes, pleins de vanité, gonflés de morgue et d'insolence ; comme tant de pasteurs actuels, vides de Foi et remplis de leur pouvoir, comme de trop nombreux prêtres qui, au lieu de s'accrocher à l'Église authentique, celle de la Tradition, se laissent entraîner dans le laxisme et dans les vices capitaux. Le modernisme, y compris toutes les formes de néo-modernisme, dans lequel se nichent tous les ennemis de la Tradition catholique, et ses disciples, commettent les deux erreurs fondamentales du pharisaïsme : l'erreur doctrinale et l'erreur morale. Sur le plan doctrinal, ils placent l'éthique avant le dogme et la prière ; priorité absolue de la Torah au détriment des Prophètes, pour le pharisaïsme, et priorité d'une certaine norme morale (tantôt l'amour, tantôt l'obéissance, tantôt la fraternité, qui peut même être universelle...) sur la

vérité et sur la Révélation elle-même. Sur le plan moral, ils sont hypocrites : les anciens pharisiens obéissaient avec ostentation à la moindre règle rituelle, mais ils étranglaient les veuves et les orphelins, désobéissant ainsi au commandement de l'amour envers le prochain; les modernistes s'attachent au moindre détail juridique et formel, ils montrent qu'ils obéissent à l'autorité ou, du moins, qu'ils ne la défient pas ouvertement, entre autres parce qu'ils sont habituellement tolérés par elle, mais ils n'ont pas de scrupules à couvrir par ces comportements des mensonges et des hérésies manifestes, et même parfois de véritables blasphèmes.

« Ils font toutes leurs actions pour être vus des hommes. [...] Ils aiment la première place dans les festins, et les premiers sièges dans les synagogues; ils aiment à être salués dans les places publiques, et à être appelés par les hommes Rabbi, Rabbi. Mais vous, ne vous faites pas appeler Rabbi; car un seul est votre Maître, et vous êtes tous frères. [...] Ne vous faites pas appeler directeurs; car un seul est votre Directeur, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé.

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux ; vous n'y entrez pas vous-mêmes, et vous n'y laissez pas entrer ceux qui veulent entrer.

« [...] Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte; et, quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous.

« Malheur à vous, conducteurs aveugles ; qui dites : Si quelqu'un jure par le temple, ce n'est rien ; mais, si quelqu'un jure par l'or du temple, il est engagé. Insensés et aveugles ; lequel est le plus grand, l'or, ou le temple qui sanctifie l'or ? Si quelqu'un, dites-vous encore, jure par l'autel, ce n'est rien ; mais, si quelqu'un jure par l'offrande qui est sur l'autel, il est engagé. Aveugles ! lequel est le plus grand, l'offrande, ou l'autel qui sanctifie l'offrande ? Celui qui jure par l'autel jure par l'autel et par tout ce qui est dessus ; celui qui jure par le temple jure par le temple et par celui qui l'habite ; et celui qui jure par le ciel jure par le trône de Dieu et par celui qui y est assis.

« [...] Conducteurs aveugles ! qui coulez le moucheron, et qui avalez le chameau.

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous nettoyez le dehors de la coupe et du plat, et qu'au dedans ils sont pleins de rapine et d'intempérance. Pharisien aveugle ! nettoie premièrement l'intérieur de la coupe et du plat, afin que l'extérieur aussi devienne net.

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous ressemblez à des sépulchres blanchis, qui paraissent beaux au dehors, et qui, au dedans, sont pleins

d'ossements de morts et de toute espèce d'impuretés. Vous de même, au dehors, vous paraissez justes aux hommes, mais, au dedans, vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité.

« [...] Serpents, race de vipères ! comment échapperez-vous au châtement de la géhenne¹⁴ ? »

« Mais, quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre¹⁵ ? »

Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II se sont employés à donner à l'Église un visage « conciliaire », conformément, de façon toute spéciale, au document *Gaudium et Spes* : il s'est ensuivi une réponse sociologique et historique positive, surtout face aux *mass media*, « ils ont tenté de remorquer la barque de Pierre jusqu'à la haute mer des Nations Unies, du monde globalisé, de la haute finance et de l'O.N.U. même. Certes. Mais le jugement n'est pas aussi positif en ce qui concerne ses effets théologiques puisqu'avant la consigne du Christ : "Qu'ils se convertissent et qu'ils croient à l'Évangile", ils ont fait passer, comme priorité absolue, tout ce qui est exposé ci-dessus. Or ce n'est pas la mission de l'Église d'intervenir en tant que grande puissance dans le dialogue avec les grandes puissances. De même, Elle ne peut pas dépenser ses précieuses forces dans les organismes où se préparent les destinées de l'humanité, et qui en déterminent les orientations socio-politiques.

« Soit l'Église est le sacrement du Christ, toute disposée à appliquer la *suprema lex* du *salus animarum*, même si c'est au prix de devoir à nouveau étendre les bras sur la Croix ; soit alors, elle perd son identité. Beaucoup partagent cette impression que, suite aux tendances conciliaires, c'est justement ce qui s'est passé, et c'est ce qui continue de se passer. Voilà une nouveauté bien peu exaltante. Et surtout une nouveauté face à laquelle le lancement du *Débat à ouvrir* souligne une urgence qui raisonnablement ne peut plus être ignorée¹⁶. »

La préoccupation de l'auteur est évidente : plus on cherche à enliser la question, et plus celle-ci gangrène le mal-être général et la crise interne à l'Église : doctrine et morale sont compromises jour après jour, tandis que continuent de se répandre des idées erronées qui ne font que créer la confusion chez les fidèles et éloignent ceux qui se tiennent à la porte de l'Église.

Ce sont les innovations (le quatrième niveau indiqué par M^{gr} Gherardini) qui ont créé tout ce désordre : « Si l'on se penche non pas sur chaque pronunciamento (déclaration), mais sur l'esprit qui les a conçus et produits, on pourrait soutenir que le Concile a entièrement

été un "quatrième" niveau, ou encore que tout se retrouve dans ce niveau, ou encore que tout se retrouve dans ce niveau. Le "contre", dont j'ai parlé en son temps, place qu'on le veuille ou non le concile Vatican II dans le cadre de l'innovation ; et même, d'une innovation singulière, la plus radicale, celle qui, avant de s'intéresser aux choses, a pris des allures "à la Garibaldi", [...] a été un "non" tapageur et décidé contre l'inspiration de fond du précédent magistère¹⁷. »

La nécessité d'affronter le « débat » est devenue, selon M^{gr} Gherardini, une nécessité absolue pour guérir des plaies infectées. Sous le pontificat de Jean-Paul II, ont été introduits des us et coutumes d'inspiration particulièrement conciliaire : « Un activisme presque frénétique, le regard conquérant et le refrain conciliaire en permanence sur les lèvres : tout cela caractérise le pontificat de Karol Wojtyła. Si, c'est lui. Bien sûr, jamais aveugle face à la réalité du printemps espéré et qui ne vient pas ; mais toujours élané, indomptable, vers la réalisation impérieuse et "juste" du concile Vatican II. Mais il ne s'est pas rendu compte que c'est lui-même qui a empêché ce printemps tant attendu d'arriver. Par des décisions de rupture. Par des comportements dans ce même esprit : des liturgies sous le signe du tribalisme ; la rencontre à Assise et le triomphe du relativisme religieux ; la participation active et passive à des rites africains, indiens, brésiliens, que tous connaissent comme étant des rites animistes, naturalistes et même satanistes. C'est avec Karol Wojtyła que Vatican II est devenu, pratiquement, si ce n'est théoriquement, la porte ouverte à toutes les manifestations de religiosité, même si cette religiosité était irréductiblement éloignée de la religion révélée et du patrimoine de ses vérités. À cela s'ajoute aussi un magistère, tout orienté en direction de l'homme, de sa dignité, de sa prééminence dans le domaine créaturel [...]. C'est comme si le programme que saint Pie X avait pris à partir de la formule de Saint Paul "*instaurare omnia in Christo*", avait été irréductiblement inversé en "*instaurare omnia in homine*..."¹⁸. »

L'auteur n'épargne rien dans son examen théologique, libre et lucide. Exempt de toute duplicité, il ne veut que replacer le Christ à la place qui lui revient, la place d'honneur. C'est justement Jésus-Christ qui annonça le danger menaçant : « Je sais qu'il s'introduira parmi vous, après mon départ, des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau¹⁹. » Les loups sont aussi ceux qui dans leur hypocrite fidélité au concile Vatican II, « coulent le moucheron et avalent le chameau », et ne défendent que leur sépulchres sacrilèges.

Stefano Falletti

14. Mt. 23, 2-33.

15. Lc. 18, 8.

16. B. Gherardini, *Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, pp. 88-89.

17. *Ibid*, p. 87.

18. *Ibid*, pp. 95-96.

19. Actes 20, 29.

L'HÉRITIER DE LA GLORIEUSE ÉCOLE THÉOLOGIQUE ROMAINE

PORTRAIT DE M^{gr} GHERARDINI

Dans le paysage théologique actuel, le chanoine de Saint Pierre apparaît comme maître de tous ceux qui veulent s'approcher de la sainte Théologie en esprit de vérité, parce qu'ils veulent être le miroir de l'éternelle Vérité.

La théologie de M^{gr} Brunero Gherardini est celle de l'Église qui ne se contredit jamais, ne s'agite jamais, ne crée jamais d'élucubrations cérébrales. Par son langage clair, net et pur, ce magistral héritier de l'Église Romaine fait aimer la théologie même à ceux qui ne sont pas théologiens.

M^{gr} Gherardini est chronologiquement indéfinissable, comme le sont toutes les âmes transparentes. Il est né à Prato le 10 février 1925, et il a été ordonné prêtre *in æternum* il y a 63 ans, le 29 juin 1948 dans la ville de Pistoia (diocèse de Prato). Il a étudié au lycée de l'Institut salésien « Cardinale Cagliero » d'Ivrea, où il apprit à aimer les figures des grands missionnaires pionniers, Giovanni Cagliero (1838-1926), envoyé par saint Jean Bosco (1815-1888) en Amérique du Sud pour diriger les missions de Patagonie, et le cardinal Guglielmo Massaja (1809-1889), le « légendaire » capucin qui avait évangélisé l'inaccessible Éthiopie.

L'ÉCOLE ROMAINE

M^{gr} Gherardini a hérité du meilleur de la terre sanguine de Toscane : vigueur dans les idées, *vis* expressive, finesse intellectuelle, veine littéraire magistrale. Son parcours académique au service de l'Église est brillant : Consultant de la Congrégation de la Cause des Saints ; officiel de la Sacrée Congrégation des Séminaires ; professeur ordinaire d'ecclésiologie à la Faculté Théologique (dont il a aussi été doyen) de l'Université Pontificale du Latran ; ancien membre et responsable de l'Académie Pontificale de Théologie et de l'Académie Pontificale de Saint-Thomas, dont il se sépara volontairement quand les Académies Pontificales furent refondées. Il fut aussi postulateur de causes de béatification. Il est aussi connu comme spécialiste de saint Thomas, et comme élève de Cornelio Fabro (1911-1995) ; il obtint son doctorat sous la direction de M^{gr} Pietro Parente (1891-1986), créé cardinal. Il est le digne héritier de M^{gr} Antonio Piolanti (1911-2001), Recteur de l'Université Pontificale du Latran de 1957 à 1969, et de toute la glorieuse École Théologique Romaine ; il est depuis 1994 Chanoine de la Basilique Saint-Pierre au Vatican ; il est aussi un écrivain infatigable, directeur de la revue *Divinitas*, et l'un des plus grands experts catholiques du Luthéranisme et du Protestantisme en général.

Quelle est la santé de l'École Romaine à laquelle appartient M^{gr} Gherardini ? Il répondit un jour ainsi à cette question : « Après le Concile Vatican II, la voix de cette École, de plus en plus faible, pouvait encore se faire entendre à travers deux Académies romaines (l'Académie Pontificale de Théologie et l'Académie Pontificale Saint-Thomas d'Aquin), les revues *Divinitas* et *Doctor Communis*, et les congrès thomistes. Aujourd'hui, lorsqu'on arrive encore à l'entendre, il s'agit seulement d'une voix isolée, admirée de quelques-uns, mais le plus souvent dédaignée et méprisée. C'est ce qui m'est arrivé. Néanmoins, qu'elle soit écoutée ou non, elle résonne encore, et si l'on reconnaît dans ma voix le timbre de l'École Romaine, je m'en réjouis. »

L'ÉCOLE ANTI-ROMAINE

Avec quel courage a-t-on dédaigné et méprisé ce qui pendant des siècles, a été considéré comme le fondement de la pensée de l'Église ? On a profané et violé des réalités de la plus grande sacralité. Il est presque inconcevable que le grand Docteur de l'Église saint Thomas d'Aquin (1225-1274) ait été mis à l'écart pour faire place à des théologiens d'une tout autre facture. Nous pensons, par exemple, à Marie-Dominique Chenu O.P. (1895-1990), l'un des théologiens qui préparèrent le Concile Vatican II, et qui a « renouvelé » le thomisme. Et pourtant sa brochure intitulée « *Une école de théologie. Le Saulchoir* » (1937), publiée après une conférence donnée le 7 mars 1936, à l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, suscita des inquiétudes à Rome et particulièrement à l'*Angelicum* et chez Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964). L'opuscule fut retiré de la circulation et Chenu, en février 1938, fut convoqué à Rome pour fournir des explications sur sa brochure, dont le contenu était vraiment inquiétant, puisqu'elle avait été tirée à 700/800 exemplaires : on arriva même à la mise à l'Index.

D'autres inventeurs de la *nouvelle théologie* et « experts » de Vatican II furent Jean Guénolé Marie Daniélou S.J. (1905-1974), créé cardinal en 1969, et Yves-Marie-Joseph Congar O.P. (1904-1995), lui aussi créé cardinal en 1994, qui dans l'après-guerre s'engagea dans le mouvement des prêtres ouvriers : le Saint-Siège

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
III - L'Église et l'État

COURRIER DE ROME

Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'éleva au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. *Le Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen Gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis Redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion. Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église. Le présent volume offre à la lecture la dernière des trois parties dont se compose ce traité, et qui a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité.

Couverture : « L'Église »
Cathédrale de Strasbourg

Courrier de Rome : 16 € + 3 € de port

lui interdit, de 1954 à 1956, d'enseigner et de publier des livres. Mais il fut ensuite réhabilité, si bien qu'il fut appelé en tant que consultant par la commission préparatoire du Concile Vatican II, auquel il participa comme inspirateur, pendant toute la durée des Assises, de 1962 à 1965. Parmi les théologiens révolutionnaires on trouve aussi Henri-Marie de Lubac (1896-1991) l'auteur de *Surnaturel. Études historiques*. L'ouvrage sortit en 1946 et fit aussitôt scandale : l'auteur fut considéré comme moderniste. L'encyclique *Humani Generis* de Pie XII (1950) l'accusait directement et le général des Jésuites lui retira l'enseignement, tandis que ses livres furent retirés des écoles et des instituts de formation. Mais en 1958, il fut rappelé à sa chaire d'enseignement et en 1960, Jean XXIII le nomma consultant de la Commission Théologique préparatoire au Concile Vatican II, puis ce fut la pleine réhabilitation : il fut nommé « expert » du Concile. Dès lors il devint un théologien écouté, apprécié et respecté, ce qui aboutit au cardinalat en 1983. Et voici Karl Rahner (1904-1984), le jésuite en veste et cravate, qui se forma aux leçons universitaires de Martin Heidegger (1889-1976) dans les années 1934-1936, et de 1967 à 1971 il fut professeur ordinaire de dogmatique et d'histoire du dogme à la Westfälischen Wilhelms-Universität de Münster. Jean XXIII fit appel à lui pour contribuer à la formulation des documents conciliaires avec ses idées pacifistes, tiers-mondistes, et son attention à la théologie de frontière; en somme l'un des esprits les plus modernes, les plus en vogue, les plus « ouverts », afin d'ouvrir toutes grandes les portes des églises aux « lointains ». Les lointains sont restés où ils étaient, alors que les voisins, grâce à cette pastorale moderne et révolutionnaire, ont perdu les enseignements sûrs et millénaires, et l'apostasie a progressé à grands pas.

Tels sont les esprits à qui l'on a donné la priorité, tandis que la glorieuse École Romaine est aujourd'hui privée de chaires universitaires et épiscopales... chagrin, regret, douleur sont les sentiments qui peuvent naître au spectacle des ruines que les pensées avant-gardistes tordues ont semées partout, piétinant avec orgueil et arrogance les bases théologiques sur lesquelles reposait – et repose encore, fût-ce de façon invisible – la Foi authentique.

Si, à la place de ces penseurs originaux, on avait convoqué M^{gr} Brunero Gherardini, en qualité de théologien consultant, le tremblement de terre conciliaire et post-conciliaire n'aurait pas eu lieu ou, du moins, il aurait provoqué moins de dégâts et d'écroulements de Foi et de morale à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. L'erreur aurait été identifiée, diagnostiquée

et, en tant que telle repoussée ou corrigée, ce qui l'aurait rendue incapable de contaminer la sacralité de réalités qui doivent continuer d'exprimer ce qui est surnaturel, sans idéologies de caractère politique ni de sociologismes arides et stériles.

LA TRADITION IMMORTELLE

Mais la plume et la voix de M^{gr} Gherardini continuent d'indiquer en Jésus-Christ la seule Voie, la seule Vérité et la seule Vie. Pour résoudre la crise de l'Église, y compris l'immoralité dont nombre de ministres sont prisonniers – avec grande souffrance et scandale pour le Pontife, les bons prêtres et les fidèles – en considérant l'immense ignorance catéchétique et la désorientation créées par la notion d'œcuménisme et de fraternité universelle, il existe un seul chemin, et M^{gr} Gherardini le trace avec assurance : c'est la Tradition.

C'est à la Tradition qu'il a consacré dernièrement deux ouvrages : « *Quod et tradidi vobis*. La Tradizione vita e giovinezza della Chiesa »¹ (Casa Mariana Editrice 2010) et « *Quaecumquo dixero vobis*. Parola di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia »² (Lindau 2011). Ces ouvrages ont été présentés dans la merveilleuse église de tous les Saints des Franciscains de l'Immaculée de Florence le 20 mai dernier, avec la participation de l'auteur lui-même, du père Serafino Lanzetta F.I. et du professeur don Renzo Lavatori, professeur à l'Université Urbaniana.

Le père Lanzetta a affirmé « L'un des tabous post-modernes les plus insidieux, dont il fallait nécessairement s'émanciper dans l'Église jusqu'à il y a quelques années, était le sujet "Tradition". Mais le risque, toujours récurrent, est de s'émanciper non seulement d'un slogan, d'un mot, pour en forger un nouveau, mais de l'Église elle-même, qui est structurée par la Tradition et qui vit de la Tradition [...]. Mais pourquoi Vatican II préfère-t-il ne pas revenir sur la doctrine des deux sources de la Révélation et expliquer la Tradition comme transmission de la Parole de Dieu et de l'enseignement des Apôtres, en abandonnant la définition désormais mûre et opportune de l'insuffisance matérielle des Écritures résumée avec précision par Gherardini de la façon suivante :

«... la désagrégation de l'identité catholique, due à une injustifiable réinterprétation des sources chrétiennes, avec pour conséquence l'altération des données his-

toriques, la relativisation de la parole de Dieu orale et écrite, et une relecture de la Tradition apostolique sur fond d'historicisme hégélien et de relativisme doctrinal »³.

Puis a prévalu l'épithète «vivante» appliqué à la Tradition, comprise comme progrès en soi, mutation évolutive, non dans le cadre de l'*eodem sensu eademque sententia*, mais du nouveau, voulu pour lui-même et souvent en contradiction avec l'ancien. Le critère "histoire" faisant son entrée dans le domaine de la foi, la foi elle-même, libre d'un canon tel que *regula fidei proxima et norma normans fidei*, c'est-à-dire la Tradition, est devenue sujette à toutes les transformations. Cette adaptation au monde était possible parce que la foi pouvait devenir une autre chose, elle pouvait prendre une autre forme que la forme catholique.

La Tradition de l'Église, au contraire, est un rempart de défense, un vrai progrès, elle est le critère de la vérité, sa mesure, parce qu'elle est enracinée dans la vérité du Christ. Elle est annonciatrice de cette unique vérité, de cette Vérité qui nous rejoint aujourd'hui sans interruption, et elle est la seule à pouvoir assurer à la foi sa consistance et sa durée, hier comme aujourd'hui et dans le futur.

Merci à M^{gr} Gherardini pour sa lutte intrépide consacrée à la défense du sens authentique de la *Traditio*, telle que reçue de l'Église dans sa forme originelle et par conséquent toujours valide. »

LE COURAGE DE M^{GR} GHERARDINI

Le courage de M^{gr} Gherardini, dans sa grande responsabilité de théologien et de professeur de l'Église, rappelle celui auquel appela en 1877, avec tout son *pathos*, le cardinal John Henry Newman (1801-1890) :

« Au cours de ces cinquante dernières années j'ai pensé que des temps d'infidélité généralisée s'approchaient, et pendant ces années, en effet, les eaux sont montées comme celles d'un déluge. Je prévois une époque, après ma mort, dans laquelle on ne pourra voir que les sommets des montagnes, comme des îles dans une vaste mer. Je me réfère principalement au monde protestant; mais les leaders catholiques devront entreprendre de grandes initiatives et atteindre des buts importants, et ils auront besoin de beaucoup de sagesse et de courage, si la Sainte Église doit se libérer de cette terrible calamité, et même si toute épreuve qui s'abat sur elle n'est que temporaire, elle peut être particulièrement dure dans son déroulement⁴. »

1. *Quod et tradidi vobis*. La Tradition vie et jeunesse de l'Église.

2. *Quaecumquo dixero vobis*. Parole de Dieu et Tradition face à l'histoire et à la théologie.

3. B. GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis*. La Tradizione vita e giovinezza della Chiesa, Frigento 2010, p. 230.

4. J.M. MARIN, *John Henry Newman. La vie (1801-1890)*, Jaca Book, Milan 1998, p. 417.

5. B. Gherardini, *Quaecumquo dixero vobis*. Parola

La voix courageuse de M^{gr} Gherardini, qui n'est pas isolée, grâce à une Tradition qui, malgré mille obstacles, avance pas après pas, livre après livre, conférence après conférence, article après article... – parce que malgré les abus de pouvoir, elle fait partie intégrante de l'Église (« Si tu veux connaître l'Église, n'ignore pas la Tradition. Si tu ignores la Tradition, ne parle jamais de l'Église ⁵. ») – renvoie aux éclairantes considérations de l'écrivain Ernest Hello (1828-1885) lorsqu'il parle des hommes supérieurs et des hommes médiocres, ceux qui épousent avec enthousiasme la pensée commune de leur temps, plus commode et plus facile :

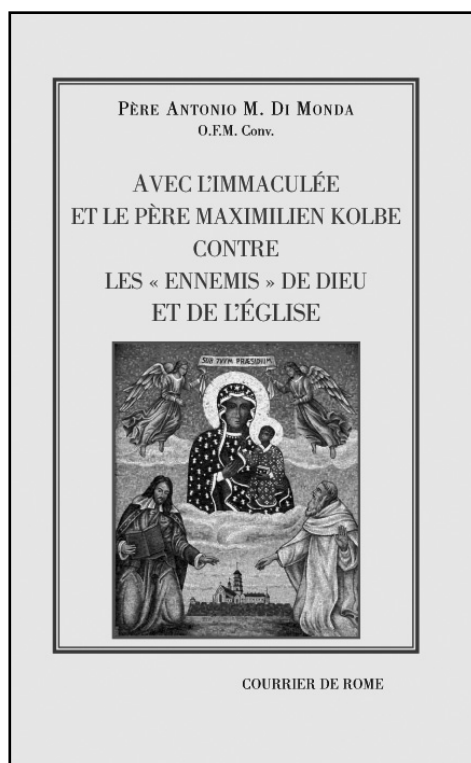
« L'homme médiocre ne lutte pas : il peut réussir tout de suite ; ensuite, il échoue toujours. L'homme supérieur lutte d'abord et réussit ensuite. L'homme médiocre réussit, parce qu'il suit le courant ; l'homme supérieur triomphe, parce qu'il va à contre-courant. Le secret du succès est de se mouvoir avec les autres ; le secret de la gloire est d'avancer contre les autres. [...] Ceux qui adulent les préjugés et les habitudes de leurs contemporains sont des esprits et vont vers le succès ; ils sont les hommes de leur temps. Ceux qui refusent les préjugés et les habitudes, ceux qui respirent par anticipation l'air qui les suivra, poussent les autres et vont vers la gloire : ce sont les hommes de l'éternité.

Voilà pourquoi le courage, qui est inutile au succès, est la condition absolue de la gloire. [...] Pour l'homme de génie, son œuvre est toujours imparfaite.

L'homme médiocre est plein de son œuvre, plein de lui-même, plein de son néant, plein de vide, plein de vanité. Vanité ! Cet odieux personnage est tout entier dans ces deux mots : froideur et vanité ⁶ ! »

Ici il s'agit d'échec, celui dénoncé par M^{gr} Marcel Lefebvre (1905-1991) dès l'aube du Concile, un échec aujourd'hui manifeste pour tous ceux qui ne se bandent pas obstinément les yeux, et grâce à des figures pures et vraies comme celle de Mgr Brunero Gherardini il est possible de trouver le chemin pour sortir des écueils sombres et menaçants, en rentrant sains et saufs au port sûr de la Tradition.

Cristina Siccardi



Le livre du Père Antonio M. Di Monda « Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les “ennemis” de Dieu et de l'Église » (Con l'Immacolata contro massoni e “nemici” della Chiesa i Dio » Casa Mariana-Frigento AV, 1986) a été traduit du texte italien revu et adapté par les Pères du couvent Saint-François de Morgon. Il vient de paraître et peut être commandé au Courrier de Rome, BP 156 78001 Versailles Cedex (courrierderome@wanadoo.fr). Prix : 12 € + 3 € de port.

Voici le texte de la page de couverture :

« Les temps modernes sont dominés par Satan, et le seront plus encore à l'avenir. Le combat contre l'enfer ne peut être mené par des hommes, même les plus sages.

Seule l'Immaculée a reçu de Dieu la promesse de la victoire sur le démon. Nous n'avons pas le droit de nous reposer tant qu'une seule âme reste sous le pouvoir de Satan.

Elle cherche des âmes qui lui seront totalement consacrées pour devenir, entre ses mains, les instruments qui vaincront Satan et étendront le Royaume de Dieu dans le monde entier. »

(Père Maximilien-Marie Kolbe).

Quelles sont les troupes qui constituent l'armée de l'antique ennemi du genre humain ? Comment contre-attaquer sous la bannière de l'Immaculée ? Telles sont les questions auxquelles l'auteur répond, s'effaçant le plus possible derrière le Père Kolbe, l'intrépide chevalier de l'Immaculée, embrasé d'amour pour sa céleste Reine et enflammé de zèle pour arracher les âmes à l'esclavage dans lequel Satan les retient.

Le père Antonio Maria Di Monda (1919-2007), franciscain conventuel, Docteur en théologie à la Faculté de Fribourg (CH), licencié en philosophie à l'Université grégorienne de Rome, a rempli des charges importantes, entre autres celle de Général Mondial de la Milice de l'Immaculée. Il a enseigné à la Faculté théologique de Naples, la philosophie et la théologie dans les séminaires de son ordre, et dans les dernières décennies la théologie dogmatique au séminaire de Benevento. Le nombre de ses publications est énorme.

L'image de la couverture représente Notre-Dame de Częstochowa. Le sanctuaire de Częstochowa est le cœur religieux et national de la Pologne, patrie du Père Kolbe. En 1655 seule la forteresse de Częstochowa résista à la coalition protestante menée par la Suède. Le Père Kordecki (le personnage en blanc dans le tableau à droite), supérieur des religieux Paulins fut l'âme de la résistance. Le 1^{er} avril 1656 le roi Jean-Casimir (le personnage représenté à gauche au bas du tableau) consacra son pays à la Vierge et la déclara Reine de Pologne. Dans la lutte contre les forces antichrétiennes et surtout dans les situations désespérées Notre-Dame est notre secours à condition de nous mettre sous sa protection (« Sub tuum præsidium » au-dessus de l'icône).

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia, Lindau, Turin 2011, quatrième de couverture.

6. *Culture de l'âme. Anthologie de catholiques français du XIX^e siècle*. Traduction et notes de Domenico Giulioti, R. Carabba éditeur, Lanciano 2010, pp. 99-102.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVI n° 349 (539)

Mensuel - Nouvelle Série

Novembre 2011

Le numéro 3€

RÉFLEXIONS SUR LE « QUATRIÈME SECRET DE FATIMA »

Le 26 juin 2000, le Vatican publiait le 3^e secret de Fatima. Loin de mettre fin aux spéculations, cette publication déclencha immédiatement une polémique qui vit certains nier l'authenticité du texte publié ¹ et d'autres son intégrité ². Avec le temps, les esprits s'apaisèrent jusqu'à ce que le journaliste Antonio Socci publie en novembre 2006 un ouvrage intitulé *Il Quarto Segredo di Fatima* [Le quatrième secret de Fatima] ³, immédiatement traduit en anglais et publié aux États-Unis ⁴, où il défend la thèse du texte incomplet.

Surfant sur la vague soulevée par le livre de Socci, l'avocat américain Christopher A. Ferrara publia en 2008 *The still hidden secret* ⁵, dans lequel il reprend les arguments de Socci. Sa formation de juriste donne à son argumentation une forme logique qu'on ne retrouve pas chez le journaliste italien. Ce dernier raconte dans son livre l'itinéraire qui l'a amené de son intention initiale, c'est-à-dire réfuter les allégations des fatimistes, jusqu'à rejoindre leur camp, alors que Ferrara reprend l'histoire de la polémique du début jusqu'aux multiples interventions de M^{gr} Bertone pour éteindre l'incendie allumé par Socci.

Étant donné l'impact de Fatima sur l'histoire religieuse et profane du XX^e siècle et la persistance de la polémique autour du 3^e secret, il nous a semblé utile de jeter un regard critique sur les arguments des uns et des autres.

Pour ce faire, nous commencerons par décrire le halo de mystère qui entoure la publication du 3^e secret par le Vatican —

mystère qui est à l'origine des doutes de Socci et de Ferrara (1). Puis, nous examinerons la thèse qu'ils défendent, c'est-à-dire l'existence d'une partie du 3^e secret non encore divulguée (2).

1. UN HALO DE MYSTÈRE

Le 13 juillet 1917, au cours de sa 3^e apparition, la Vierge de Fatima révéla aux trois pastoureaux un secret en 3 parties. Les deux premières parties furent mises par écrit par sœur Lucie en 1941 et publiées en 1942 : la première concernait la vision de l'enfer ; la seconde annonçait les châtiments que subiraient l'Église et les nations si le pape et les évêques n'accédaient pas aux demandes de la Vierge ⁶.

La 3^e partie du secret fut rédigée par écrit par sœur Lucie en janvier 1944, transmise à l'évêché de Leira-Fatima en juin 1944 et envoyée à Rome en mars-avril 1957. Les spéculations consécutives à sa non-divulgateion en 1960 ne prirent fin qu'en l'an 2000 avec la publication du texte par les autorités vaticanes.

Loin de jeter une lumière définitive sur le 3^e secret de Fatima, le dossier publié à cette occasion par le Vatican ⁷ et les interventions ultérieures de M^{gr} Bertone suscitérent une nouvelle polémique. En effet, les autorités se révélèrent incapables d'expliquer et les dévots de Fatima de comprendre un certain nombre de points. D'où le halo de mystère qui continue à entourer le 3^e secret de Fatima.

Faisons un bref retour sur ces points obscurs.

1.1 L'incise ⁸

Sœur Lucie a rapporté les événements du

13 juillet 1917 dans deux manuscrits distincts : le 3^e Mémoire, rédigé en juillet-août 1941, et le 4^e Mémoire, terminé en décembre 1941. La comparaison des deux manuscrits fait apparaître une différence : l'ajout dans le 4^e manuscrit de l'incise « Au Portugal se conservera toujours le dogme de la foi, etc » à la fin du 2^e secret.

L'embarras du Vatican face à cette incise est évident. Plusieurs tactiques furent employées pour écarter le problème, sans toutefois y parvenir : renvoyer l'incise en note ⁹ ; l'inclure dans le 2^e secret ¹⁰ ; la qualifier d'annotations personnelles de sœur Lucie ¹¹.

1.2 L'interprétation préventive ¹²

Le 13 mai 2000, à l'issue de la cérémonie de béatification de François et Jacinthe Marto, le cardinal Sodano annonça la publication prochaine du 3^e secret de Fatima, qui se fit le 26 juin 2000 avec un commentaire théologique du cardinal Ratzinger. Dans son interprétation, le cardinal Sodano présentait le 3^e secret de Fatima comme un texte symbolique et prophétique désormais accompli, qui décrirait les souffrances des papes, la lutte des systèmes athées contre l'Église et les persécutions subies par celle-ci au cours du XX^e siècle, en particulier l'attentat contre Jean-Paul II le 13 mai 1981.

Les raisons de douter du bien-fondé de cette interprétation sont nombreuses :

- Il est tout à fait inhabituel d'imposer

1. Le texte publié serait un faux.

2. Le texte publié serait incomplet.

3. ANTONIO SOCCI, *Il Quarto Segredo di Fatima*, RCS Libri S.p.A., Milan, 2006.

4. ANTONIO SOCCI, *The fourth secret of Fatima*, Loreto Publications, Fitzwilliam, N.H., novembre 2006 < Socci >.

5. CHRISTOPHER A. FERRARA, *The still hidden secret*, Good Counsel Publications, Pound Ridge, N.Y., 2008 < Ferrara >.

6. Propagation de la dévotion aux 5 premiers samedis du mois et consécration de la Russie au Cœur immaculé de Marie par le pape et les évêques.

7. *Le Message de Fatima* disponible sur www.vatican.va < LMF >.

8. SOCCI, p. 14, 16, 24, 66-69, 80-82 ; FERRARA, p. 18-19, 30, 51, 53-55, 71, 75, 77, 90, 99-101, 117, 158, 160-161, 168, 200.

9. Cf. « Première et deuxième parties du « secret » », note 7 in LMF.

10. « It is difficult to say if it [the « etc »] refers to the second or the third part of the secret... it seems to me that it pertains to the second. » (M^{gr} BERTONE, « Conférence de presse du 26 juin 2000 » in SOCCI, p. 81 et FERRARA, p. 55).

11. « Dans le quatrième mémoire du 8 décembre 1941, elle y a ajouté quelques annotations. » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » in LMF).

12. SOCCI, p. 18, 39-48, 52 ; FERRARA, p. 56-66, 68-70, 78-80, 108-109, 147-152, 156-157.

l'interprétation d'un texte avant même sa publication¹³;

- Il est curieux de charger la Secrétairerie d'État — instance politique et diplomatique du Saint-Siège — de l'interprétation d'un texte au détriment de la sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi — instance doctrinale du Saint-Siège¹⁴;

- L'application du texte à l'attentat du 13 mai 1981 n'est possible qu'au prix d'une violence répétée faite au texte¹⁵;

- L'interprétation du cardinal Sodano n'a pas été adoptée par sœur Lucie qui s'est contentée d'opiner que la Vierge Marie a protégé Jean-Paul II le 13 mai 1981¹⁶;

- Dans sa lettre du 12 mai 1982 à Jean-Paul II¹⁷, sœur Lucie affirme que le secret est en voie de réalisation et elle ne fait aucune mention à l'attentat du 13 mai 1981¹⁸;

- Le cardinal Ratzinger a présenté son interprétation de l'an 2000 comme « une tentative d'interprétation du "secret" de Fatima »¹⁹;

- Benoît XVI a admis que le 3^e secret prend un sens nouveau à l'heure de la crise des prêtres pédophiles²⁰.

13. SOCCI, p. 18, 39 et 48; FERRARA, p. 56.

14. SOCCI, p. 18, 51; FERRARA, p. 61-62.

15. La comparaison entre le texte du secret et l'interprétation du cardinal Sodano est éloquent : 1^o l'ordre des événements est inversé (le martyre des membres de l'Église est situé avant celui du pape et non après comme dans le secret) pour que l'interprétation donnée corresponde à la chronologie des événements du XX^e siècle; 2^o le pape martyrisé « tombe à terre comme mort » (alors qu'il est tué dans le secret); 3^o il tombe « sous les coups d'une arme à feu » (alors qu'il est tué par un groupe de soldats qui tirent plusieurs coups avec une arme à feu et des flèches dans le secret). Cf. FR. FRANÇOIS MARIE DES ANGES, **Jean-Paul I^{er}. Le pape du secret**, C.R.C., Saint-Parrès-les-Vaudes, 2003, p. 505-506 < LPS >.

16. « Sœur Lucie partage pleinement l'affirmation du pape : "Ce fut une main maternelle qui guida la trajectoire du projectile et le Pape agonisant s'arrêta au seuil de la mort" (JEAN-PAUL II, Méditation avec les évêques italiens depuis l'hôpital polyclinique Gemelli, 13 mai 1994). » (M^{GR} BERTONE, « Rencontre avec sœur Lucie du 27 avril 2000 » in LMF).

17. Il est curieux que cette lettre soit amputée de quelques mots dans la « Présentation » de M^{GR} BERTONE (« La troisième partie du secret, que vous êtes si désireux de connaître, est une révélation symbolique... ») alors qu'ils apparaissent clairement dans le fac-similé de la lettre (LMF, note 5). Cf. SOCCI, p. 137.

18. « Comme nous n'avons pas tenu compte de cet appel du Message, nous constatons qu'il s'est réalisé, la Russie a inondé le monde de ses erreurs. Et si nous ne constatons pas encore la réalisation totale de la fin de cette prophétie, nous voyons que nous nous y acheminons peu à peu à grands pas. » (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF).

19. CARDINAL RATZINGER, « Commentaire théologique » in LMF.

20. « Je dirais donc, ici aussi, au-delà de cette grande vision de la souffrance du Pape, que nous pouvons en premier lieu rapporter au Pape Jean-Paul II, sont indiquées des réalités de l'avenir de l'Église qui au fur et à mesure se développent et se

1.3 La date de 1960²¹

Le texte du 3^e secret devait être révélé à la mort de sœur Lucie ou au plus tard en 1960 : elle-même l'avait précisé sur l'enveloppe contenant le texte du secret. Or, en 1960, un communiqué émané du Saint-Siège faisait savoir que le 3^e secret ne serait pas publié ni à cette date, ni plus tard.

Cependant, la prise la décision fut prise en l'an 2000 de publier le 3^e secret. Les autorités vaticanes durent alors s'expliquer sur la date de 1960. Il s'agissait de justifier *a posteriori* la non-divulgaration du secret à la date indiquée et de renforcer la crédibilité de l'interprétation préventive²².

M^{GR} Bertone fit état de plusieurs déclarations de sœur Lucie reconnaissant que la date de 1960 était de son fait et non de celui de la Vierge Marie²³. La discordance de ces déclara-

manifestent. [...] Quant aux nouveautés que nous pouvons découvrir aujourd'hui dans ce message, il y a aussi le fait que les attaques contre le Pape et contre l'Église ne viennent pas seulement de l'extérieur, mais les souffrances de l'Église viennent proprement de l'intérieur de l'Église, du péché qui existe dans l'Église. Ceci s'est toujours su, mais aujourd'hui nous le voyons de façon réellement terrifiante : que la plus grande persécution de l'Église ne vient pas de ses ennemis extérieurs, mais naît du péché de l'Église et que donc l'Église a un besoin profond de réapprendre la pénitence, d'accepter la purification, d'apprendre d'une part le pardon, mais aussi la nécessité de la justice. » (BENOÎT XVI, **Entretien accordé aux journalistes au cours du vol vers le Portugal**, 11 mai 2010 in www.vatican.va).

21. SOCCI, p. 9, 24-27, 29-30, 194; FERRARA, p. 24-27, 29-30, 52-53, 90, 98, 103-108, 126-129, 144-147, 156, 170.

22. « If the very Queen of Heaven had expressly linked the events prophetised in the secret to the year 1960, this fact alone would destroy the "preventive interpretation", which demands that the vision of the "Bishop dressed in white" depict the 1981 assassination attempt, which has no connection whatever to 1960. » (FERRARA, p. 107).

23. « Monseigneur Bertone lui demande : "Pourquoi l'échéance de 1960 ? Est-ce la Vierge qui avait indiqué cette date ?". Sœur Lucie répond : "Ça n'a pas été Notre-Dame, mais c'est moi qui ai mis la date de 1960, car, selon mon intuition, avant 1960, on n'aurait pas compris, on aurait compris seulement après. Maintenant on peut mieux comprendre. J'ai écrit ce que j'ai vu, l'interprétation ne me regarde pas, elle regarde le Pape". » (« Rencontre avec sœur Lucie » dans LMF). « J'ai demandé à sœur Lucia : "Est-ce la Vierge qui vous a suggéré cette date, qui vous a indiqué une échéance aussi précise ?". Elle m'a répondu : "C'est moi qui ai pris cette décision, parce que j'estimais que 1960 était une date très lointaine de la rédaction du 'secret' de 1944. La Vierge ne m'a rien dit à ce sujet." (M^{GR} BERTONE et GIUSEPPE DE CARLI, **La dernière voyante de Fatima. Ce que m'a dit sœur Lucia**, Bayard, Paris, 2008, p. 95 < DVF >). « Is it really the Madonna who ordered that the envelope not be opened before 1960, or was it you who set that date? — It was I who set that date. It was I who thought that 1960 would be a term sufficient to be able to open the envelope. And I thought that perhaps I would be dead and not be involved in the secret. » (M^{GR} BERTONE, Déclaration à l'émission **Porta a Porta** du 31 mai

rations entre elles²⁴ et avec les témoignages antérieurs de sœur Lucie²⁵ laisse planer un doute sérieux sur les explications avancées par les autorités vaticanes.

1.4 La consécration au Cœur Immaculé de Marie²⁶

Après avoir annoncé le 13 juillet 1917 la fin prochaine de la guerre et la venue d'une autre pire si on ne lui obéissait pas, la Vierge Marie précisa ce qu'elle viendrait demander ultérieurement : la consécration de la Russie et la communion réparatrice des premiers samedis du mois²⁷. Ce fut chose faite à Pontevedra le 10 décembre 1925 pour la dévotion aux cinq premiers samedis du mois²⁸ et à Tuy le 13 juin 1929 pour la consécration de la Russie²⁹.

Le dossier édité par le Vatican en l'an 2000 affirme qu'il s'agit de la consécration du monde et non de la Russie³⁰ et que la consécration faite par Jean-Paul II le 25 mars 1984 aurait satisfait aux demandes de la Vierge³¹.

2007 in FERRARA, p. 145).

24. FERRARA, p. 52-53, 104, 145, 149.

25. Cf. nombreux témoignages dans FR. MICHEL DE LA TRINITÉ, **Toute la vérité sur Fatima**, C.R.C., Parrès-les-Vaudes, 1985, T. III, p. 312-319 < TVF > et FR. FRANÇOIS MARIE DES ANGES, **Fatima : Joie intime, Événement mondial**, C.R.C., Saint-Parrès-les-Vaudes, 1991, p. 290-291 < FJE >.

26. SOCCI, p. 19-22, 205, 207-208; FERRARA, p. 12-13, 63-64, 80.

27. « Pour empêcher cela, je viendrai demander la consécration de la Russie à mon Cœur Immaculé et la Communion réparatrice des premiers samedis du mois. » (FJE, p. 61).

28. « Dis que tous ceux qui, pendant cinq mois, le premier samedi, se confesseront, recevront la sainte Communion, réciteront le chapelet, et me tiendront compagnie pendant quinze minutes en méditant sur les quinze mystères du Rosaire, en esprit de réparation, je promets de les assister à l'heure de la mort avec toutes les grâces nécessaires pour le salut de leur âme. » (FJE, p. 153).

29. « Le moment est venu où Dieu demande au Saint-Père de faire, en union avec tous les évêques du monde, la consécration de la Russie à mon Cœur Immaculé, promettant de la sauver par ce moyen. » (FJE, p. 199). « Le bon Dieu promet de mettre fin à la persécution en Russie, si le Saint-Père daigne faire, et ordonne aux évêques du monde catholique de faire également, un acte solennel et public de réparation et de consécration de la Russie aux très saints Cœurs de Jésus et de Marie, et si Sa Sainteté promet, moyennant la fin de cette persécution, d'approuver et de recommander la pratique de la dévotion réparatrice indiquée ci-dessus. » (SŒUR LUCIE, **Lettre au P. Gonçalves**, mai 1930 in FJE, p. 199).

30. « Le Pape Jean-Paul II pensa aussitôt à la consécration du monde au Cœur immaculé de Marie... » (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF) « Le 25 mars 1984, sur la place saint-Pierre, en union spirituelle avec tous les évêques du monde, "convoqués" précédemment, évoquant le fiat prononcé par Marie au moment de l'Annonciation, le pape consacre au Cœur immaculé de Marie les hommes et les peuples... » (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF).

31. « Sœur Lucie confirma personnellement que cet acte solennel et universel de consécration correspondait à ce que voulait Notre Dame : "Oui, cela a été fait, comme Notre-Dame l'avait

Or, d'une part, l'objet spécifique de la consécration est la Russie et non le monde, comme le démontrent non seulement les textes déjà mentionnés, mais aussi :

- Les témoignages plus récents de sœur Lucie ³²,
- Les témoignages de Jean-Paul II après l'acte du 25 mars 1984 ³³.

D'autre part, la démonstration que la consécration du 25 mars 1984 correspond aux demandes de la Vierge Marie est problématique, car elle se fonde :

1. Sur une lettre du 8 novembre 1989 dont l'attribution à sœur Lucie est plus que douteuse ³⁴,
2. Sur quatre versions discordantes de ce que sœur Lucie aurait dit à ce sujet ³⁵.

1.5 Defuncta adhuc loquitur

Réduite au silence depuis 1959, sœur Lucie n'a jamais autant parlé que depuis sa mort. En effet, soucieux de confirmer la position officielle du Vatican sur Fatima, M^{gr} Bertone a fait régulièrement état de révélations inédites de sœur Lucie pour attester que :

- La consécration du 25 mars 1984 corres-

demandé, le 25 mars 1984". (lettre du 8 novembre 1989). C'est pourquoi toute discussion, toute nouvelle pétition est sans fondement. » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » in LMF).

32. « Notre-Dame vous a-t-elle jamais parlé de la Consécration du monde à son Cœur Immaculé? — Non, Père Umberto! Jamais! À la Cova da Iria en 1917, Notre-Dame avait promis : "Je viendrai demander la Consécration de la Russie pour empêcher la diffusion de des erreurs dans le monde entier, des guerres parmi plusieurs nations, des persécutions contre l'Église"... En 1929, à Tuy, comme Elle avait promis, Notre-Dame est revenue pour me dire que le moment était venu pour demander au Saint-Père la consécration de ce pays (la Russie)... » (S^{œur} LUCIE, *Entrevue avec Dom Umberto Maria Pasquale* in O.R., 12 mai 1982) « Notre-Dame à Fatima, dans sa demande, s'est référée seulement à la consécration de la Russie. » (S^{œur} LUCIE, *Lettre au P. Umberto Maria Pasquale*, 13 avril 1980 in FJE, p. 392-393).

33. « Éclaire spécialement les peuples en faveur de qui tu attends notre consécration et notre offrande. » (JEAN-PAUL II, *Paroles rajoutées à l'acte de consécration du 25 mars 1984* in O.R. éd française, 27 mars 1984, p. 3). «... tous les peuples, particulièrement ceux qui ont besoin de cette consécration, ces peuples pour lesquels Tu attends toi-même notre consécration, l'acte qui Te les confie. » (JEAN-PAUL II, *Adieu à Notre-Dame*, 25 mars 1984 in O.R. éd française, 10 avril 1984, p. 5).

34. Cf. LPS, p. 453-455 et 465-470. La lettre en question mentionne une consécration du monde au Cœur immaculé de Marie que Paul VI aurait faite le 13 mai 1967 à Fatima. Or, une telle consécration n'a jamais eu lieu et sœur Lucie, qui était présente à Fatima ce jour-là, le sait mieux que quiconque! Curieusement, M^{gr} Bertone affirme dans son livre que cette lettre était destinée à Jean-Paul II (DVF, p. 97) alors que Fr. François Marie des Anges — qui en possède une copie — signale que Sr Walter M. Noëlker en est le véritable destinataire (LPS, p. 465-470).

35. FERRARA, p. 151.

pond aux demandes de la Vierge Marie ³⁶,

- Le 3^e secret a été publié dans son intégralité par le Vatican en l'an 2000 ³⁷,
- La date de 1960 a été décidée par sœur Lucie et non par la Vierge Marie ³⁸,
- Sœur Lucie adhère à l'interprétation préventive du Cardinal Sodano ³⁹.

1.6 Les multiples enveloppes ⁴⁰

Alors que la polémique autour du livre de Socci battait son plein, M^{gr} Bertone accepta de participer à l'émission télévisée **Porta a Porta** sur le 1^{er} canal de la télévision italienne le 31 mai 2007. Désireux de répondre au témoignage de M^{gr} Capovilla rapporté par A. Socci et à S. Paolini — témoignage qui suggère l'existence de deux enveloppes différentes contenant le 3^e secret et donc deux textes —, M^{gr} Bertone présenta en direct cinq enveloppes.

L'existence de 3 des 5 enveloppes était déjà connue : l'enveloppe blanche avec le texte original du secret en portugais ⁴¹, l'enveloppe orange avec la traduction en italien ⁴², l'enveloppe extérieure scellée de M^{gr} da Silva ⁴³. L'existence des deux dernières était inconnue : une enveloppe blanche non scellée de sœur Lucie avec le nom de M^{gr} da Silva et une autre enveloppe blanche scellée de sœur Lucie ⁴⁴.

36. « Lucia had a vision in 1984, the last "public" one, of which it has never be spoken, during which the Madonna thanked her for the consecration in his [God's] name... » (M^{gr} BERTONE dans *La Repubblica* du 17 février 2005 in Ferrara, p. 150-151 et Socci, p. 114).

37. « L'autre [chose que je sais] est la parole, et même la reconnaissance officielle de sœur Lucia : "Est-ce là le 'Troisième secret' et est-ce l'unique texte?" "Oui, c'est le 'Troisième secret' et je n'ai jamais écrit rien d'autre." Les fatimistes les plus aguerris, je pense à ceux qui tournent autour de la revue *Fatima Crusader* du père Nicholas Gruner, seront déçus. » (DVF, p. 78).

38. Cf. note 22.

39. « Avez-vous expliqué tout cela à sœur Lucia et celle-ci a-t-elle accepté votre interprétation? Oui, bien sûr, j'ai expliqué tout cela, même si je ne l'ai pas fait en ces termes. Elle a beaucoup insisté sur la force de la prière et sur sa conviction, pour elle inébranlable, que les cœurs de Jésus et de Marie ne pouvaient être sourds à nos supplications. » (DVF, p. 68).

40. FERRARA, p. 121-135

41. Cette enveloppe porte la mention manuscrite de la main de sœur Lucie : « Par ordre exprès de Notre-Dame, cette enveloppe ne peut être ouverte qu'en 1960 par le cardinal patriarche de Lisbonne ou l'évêque de Leiria. »

42. « Son Éminence le Cardinal Franjo Seper, Préfet de la Congrégation, remit à Son Excellence Monseigneur Eduardo Martinez Somalo, Substitut de la Secrétaire d'État, le 18 juillet 1981, deux enveloppes : — l'une blanche, avec le texte original de sœur Lucie en langue portugaise; — l'autre de couleur orange, avec la traduction du "secret" en langue italienne. » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » in LMF).

43. Enveloppe photographiée pour le magazine américain *Life* et reproduite dans TVF, p. 43 et sv.

44. Avec la même mention « Par ordre exprès de Notre-Dame, cette enveloppe ne peut être ouverte

Hormis l'enveloppe orange de la traduction, les 4 autres enveloppes s'emboîtent les unes dans les autres comme des poupées russes : l'enveloppe scellée de M^{gr} de Silva, l'enveloppe non scellée de sœur Lucie avec le nom de M^{gr} da Silva, les deux enveloppes blanches scellées avec la même mention. Il est possible que par sécurité, sœur Lucie ait mis le 3^e secret dans deux enveloppes scellées et portant la même mention. Mais pourquoi n'en avoir jamais parlé jusque-là?

1.6 Conclusion

Il faut bien le constater : l'énumération des difficultés entretenues ou suscitées par la publication du 3^e secret en l'an 2000 pose plus de questions qu'elle n'apporte de réponses. Mais ce sont justement ces questions, restées jusqu'ici sans réponses, qui ont donné naissance à la thèse alternative défendue par Socci et Ferrara qu'il va nous falloir maintenant examiner.

2. UN TEXTE INCOMPLET?

Après avoir rappelé les obscurités qui entourent la publication du texte du 3^e secret de Fatima par les autorités vaticanes, Socci et Ferrara s'attachent à démontrer qu'en réalité le texte de la vision publié en l'an 2000 se doublerait d'un texte d'interprétation inédit à ce jour. Si la version du Vatican s'entoure d'un halo de mystère, ce serait donc parce que le Vatican cacherait l'interprétation de la vision révélée par la Vierge Marie.

La thèse n'est pas nouvelle puisqu'elle avait déjà été présentée en l'an 2000 par Andrew Cesanek dans *Fatima Crusader* ⁴⁵. Socci et Ferrara la reprennent à leur compte en y intégrant des éléments nouveaux apparus depuis lors.

Leur argumentation repose sur les discordances entre, d'un côté, le texte publié en l'an 2000 et son commentaire officiel et, d'autre part, les éléments tirés d'autres sources. La démonstration se fait en deux étapes :

- une étape négative : le texte publié ne correspondrait pas ni au format, ni au contenu du 3^e secret (2.1)
- une étape positive : des témoignages historiques convergents attesteraient l'existence de deux textes (2.2).

Voyons cela en détail.

2.1 Le texte publié ne correspondrait ni au format, ni au contenu du 3^e secret

2.1.1 Le 3^e secret est écrit sur une seule feuille ⁴⁶

Selon les témoignages de M^{gr} Venancio ⁴⁷ et

qu'en 1960 par le cardinal patriarche de Lisbonne ou l'évêque de Leiria. ».

45. ANDREW M. CESANEK, « Are there two original manuscripts on the third secret? » in *Fatima Crusader*, n° 64, été 2000 (reproduit en français dans *Le Sel de la Terre*, n° 36, printemps 2001, p. 180-197)

46. SOCCI, p. 143-144; FERRARA, p. 15, 20-21, 77, 90, 93, 94, 124, 140-142, 159-160, 201

47. « Dans la grande enveloppe de l'évêque, il [M^{gr}

du cardinal Ottaviani ⁴⁸, le 3^e secret aurait été écrit sur une seule feuille. Or, le document publié le 26 juin 2000 compte 4 pages.

L'argument se heurte à deux difficultés majeures :

- les caractéristiques d'un texte placé dans deux enveloppes sont impossibles à apercevoir, même en transparence et sous une lumière puissante ⁴⁹.

- le document publié le 26 juin 2000 et présenté à la télévision italienne par M^{gr} Bertone le 31 mai 2007 compte bien 4 pages mais sur une seule feuille tirée d'un cahier d'écolier.

2.1.2 Le 3^e secret compte 25 lignes ⁵⁰

Au témoignage du cardinal Ottaviani et de M^{gr} Venancio ⁵¹, le 3^e secret compterait 25 lignes ⁵². Or, le texte publié le 26 juin 2000 en compte 62.

L'argument ne tient pas pour deux raisons :

- ni le cardinal Ottaviani ⁵³, ni M^{gr} Venancio ne parlent nulle part d'un texte de 25 lignes ⁵⁴

Venancio] discerna une enveloppe plus petite, celle de Lucie, et à l'intérieur une feuille ordinaire, avec trois quarts de centimètres de marge de chaque côté. Il prit le soin de noter la taille de tout cela. L'ultime secret de Fatima est donc écrit sur une petite feuille de papier. » (TVF, p. 321// FJE, p. 291).

48. « Elle a écrit sur une feuille, en portugais, ce que la Sainte Vierge lui avait demandé de dire au Saint-Père. » (Conférence du CARDINAL OTTAVIANI le 11 février 1967 in TVF, p. 486) « Cardinal Ottaviani would later affirm that the secret was indeed written on a single page... » (FERRARA, p. 21).

49. A fortiori, s'il s'agit de 3 ou 4 enveloppes comme le suggère la présentation des 4 enveloppes emboîtées par M^{gr} Bertone le 31 mai 2007 lors de l'émission **Porta a Porta** (cf. FERRARA, p. 121-129).

50. SOCCI, p. 143, 145, 148; FERRARA, p. 20, 30, 51, 77, 90, 93, 94, 124, 140-144, 159-160, 201.

51. « Inside the large envelope the Bishop saw the smaller envelope of Sister Lucia, and inside of it, a normal sheet of paper. He discerned also the writing of Lucia which he calculated to be a few lines, around 20 to 25, but he was not able to read anything. » (SOCCI, p. 143).

52. « Cardinal Ottaviani would later state that the text of the secret comprised 25 lines, as also revealed by the renowned Mariologist Rene Laurentin (who had spoken to Ottaviani about the secret). » (FERRARA, p. 21, note 52) « Cardinal Ottaviani would later affirm that the secret was indeed written on a single page comprising 25 lines. » (FERRARA, p. 21) « In *Last Visionary* DE CARLI himself summarizes some of the evidence, including the key testimony of Cardinal Ottaviani, that "the secret" was written on a single piece of paper. "Twenty, twenty-five lines in total", whereas the document published by the Vatican in 2000 "was of 62 lines. Four pages, exactly". » (FERRARA, p. 93).

53. Cf. TVF, p. 483-492 qui reproduit intégralement et commente le texte de la conférence du cardinal Ottaviani sur Fatima du 11 février 1967 tel qu'il a paru dans la D.C., 19 mars 1967, col. 541-546.

54. « Dans la grande enveloppe de l'évêque, il discerna une enveloppe plus petite, celle de Lucie, et à l'intérieur une feuille ordinaire, avec trois quarts de centimètre de marge de chaque côté. Il prit

• les seules allusions à un texte de 25 lignes se trouvent dans les spéculations de Michel de la Trinité ⁵⁵ et de Fr. François Marie des Anges ⁵⁶ avant que le secret ne soit publié.

2.1.3 Le 3^e secret se présente sous forme d'une lettre ⁵⁷

Sur la base des témoignages de sœur Lucie, du P. Jongen, de Jean XXIII et du communiqué de 1960 annonçant la non-divulgateion du 3^e secret ⁵⁸, le 3^e secret se présenterait sous forme d'une lettre adressée à M^{gr} da Silva. Or, le texte publié le 26 juin 2000 ne se présente pas sous forme d'une lettre.

Cependant, dans la manière commune de parler, tout ce qui est contenu dans une enveloppe adressée à quelqu'un est qualifié de lettre. Socci lui-même en convient en illustrant son propos de divers exemples tirés de la brochure éditée en l'an 2000 par le Vatican ⁵⁹.

2.1.4 Le contenu du 3^e secret ⁶⁰

Plusieurs textes ou déclarations laissaient entrevoir ce que devrait être le contenu du 3^e secret, en particulier ceux de Pie XII ⁶¹, Jean-

soin de noter la taille de tout cela. L'ultime secret de Fatima est donc écrit sur une petite feuille de papier. » (TVF, p. 321).

55. « Il est sûr que le vrai secret est relativement bref. Sans doute à peu près de la longueur de la deuxième partie, peut-être un peu moins, peut-être un peu plus. » (TVF, p. 437). « Le grand secret révélé à Fatima n'est rien d'autre que l'expression concise et limpide, par la Vierge Marie elle-même, du grand dessein de miséricorde divine pour notre siècle. [...] Dans les vingt-trois lignes du manuscrit de sœur Lucie, le Saint-Père est mentionné cinq fois. » (TVF, p. 465// FJE, p. 403). « De fait elle [Lucie] se rendait sûrement compte que par ces vingt petites lignes elle allait lancer dans l'histoire de l'Église, dans l'histoire du monde, un événement d'une portée formidable. » (TVF, p. 474).

56. « L'ultime secret de Fatima, écrit sur une petite feuille de papier, n'est donc pas très long. Probablement vingt à vingt-cinq lignes, c'est-à-dire à peu près de la même longueur que le deuxième secret. » (FJE, p. 291).

57. FERRARA, p. 17, 18, 30, 51.

58. FERRARA, p. 18.

59. « However, the expression "letter" could also have a generic sense. In fact, the term was used by John Paul II himself even for the text of the vision revealed in 2000, which is not in letter form. Writing to Sister Lucia (TMF, p. 27), the Pope says: "your handwritten letter containing the third part of the 'secret'". And on the following page in the account concerning the meeting with Monsignor Bertone, one reads: "That which is in the letter contains the third part of the secret." In this case "letter" is synonymous with "enveloppe". It is difficult therefore, to know whether Lucia, when she speaks of "letter addressed to the Bishop of Fatima", intends to say that the secret is in epistolary form. » (SOCCI, p. 145, note 247).

60. Ferrara, p. 31-35, 37, 46, 117

61. « Je suis obsédé par les confidences de la Vierge à la petite Lucie de Fatima. Cette obstination de la Bonne Dame devant le danger qui menace l'Église, c'est un avertissement divin contre le suicide que représenterait l'altération de la foi, dans sa liturgie, sa théologie et son âme. J'entends autour de moi des novateurs qui veulent démanteler la Chapelle Sacrée, détruire la flamme univer-

Paul II à Fulda ⁶², du P. Augustin Fuentes ⁶³ et du P. Schweigl ⁶⁴. Or, le texte publié en l'an 2000 ne correspond quant au contenu à aucun de ces textes ou déclarations.

Ces différents témoignages sur le contenu du 3^e secret sont problématiques :

- celui de Pie XII date de 1931, c'est-à-dire 10 ans avant que ne soient rédigés le 1^{er} et le 2^e secret et 13 ans avant que ne soit rédigé le 3^e secret;

- celui de Jean-Paul II est au moins de seconde ou de troisième main ⁶⁵ et a vu son authenticité niée explicitement par le cardinal Ratzinger ⁶⁶;

- celui du P. Fuentes n'a jamais été confirmé par son auteur depuis 1959, alors qu'il vivait encore en 2005 à Jalapa (Mexique) ⁶⁷;

- celui du P. Schweigl est au moins de seconde main ⁶⁸ et semble paradoxal pour un prêtre qui affirme en préambule être lié au secret.

2.2 Des témoignages historiques convergents attesteraient l'existence de deux textes

2.2.1 Deux modalités pour rédiger le 3^e secret ⁶⁹

Alors qu'elle a reçu l'ordre de M^{gr} da Silva de coucher sur papier le 3^e secret, sœur Lucie fait état des deux modes de rédaction qui lui ont été proposés : l'écrire dans son journal spirituel ou l'écrire sur une feuille de papier insérée dans une enveloppe cachetée ⁷⁰. Or,

selle de l'Église, rejeter ses ornements, lui donner le remords de son passé historique. » (M^{gr} GEORGES ROCHE, **Pie XII devant l'histoire**, Robert Laffont, 1972, p. 52-53 in Ferrara, p. 31-32).

62. Cf. TVF, p. 442-443

63. Cf. TVF, p. 336-338

64. « Je ne peux rien révéler de ce que j'ai appris à Fatima à propos du troisième secret, mais je peux dire qu'il y a deux parties : l'une concerne le Pape. L'autre, logiquement — bien que je ne doive rien dire — devrait être la continuation des paroles : "Au Portugal se conservera toujours le dogme de la foi". » (TVF, p. 476// FJE, p. 407 in FERRARA, p. 18-20, 53-55, 99-101, 117 et Socci, p. 72).

65. FR. PAUL KRAMER « World War III and Worse? » in **Fatima Crusader**, n° 82, été 2006.

66. SOCCI, 78, note 133.

67. A noter que Socci voit dans le communiqué de l'évêque de Coïmbra (2 juillet 1959), publié après les déclarations du P. Fuentes (décembre 1957), une conséquence de la décision de Jean XXIII de ne pas divulguer le 3^e secret (SOCCI, p. 102-103). Or, Jean XXIII n'a lu le 3^e secret que le 17 août 1959!

68. TVF, p. 476// FJE, p. 407.

69. SOCCI, p. 142; FERRARA, p. 17, 137.

70. « On m'a ordonné [...] d'écrire la partie du secret révélé par la Sainte Vierge en 1917, et que je garde cachée, par ordre de Notre-Seigneur. On me demande de l'écrire, soit dans les cahiers où l'on m'ordonne de noter mon journal spirituel, soit sur une feuille de papier, et de la mettre sous enveloppe cachetée de cire. » (SŒUR LUCIE, **Lettre à l'archevêque de Valladolid** in TVF, p. 36, Ferrara, p. 16 et Socci, p. 142). « Note well Sister Lucia's reference to the possible existence of two

elle aurait choisi les deux à la fois ⁷¹.

Que sœur Lucie ait eu la possibilité d'écrire le texte du 3^e secret sous deux formes différentes ne présente aucune difficulté. En revanche, qu'elle ait effectivement choisi les deux modalités est tout à fait discutable :

- L'argument se fonde sur une traduction imprécise du texte de sœur Lucie en anglais. Là où le texte français montre clairement que le secret est dans une enveloppe glissée dans un cahier ⁷², le texte anglais laisse entendre que le texte est à la fois dans l'enveloppe et dans le cahier ⁷³.

- Si le 3^e secret comptait deux textes différents, l'un dans l'enveloppe cachetée et l'autre dans un cahier, pourquoi M^{gr} Venancio n'aurait-il pas jeté un coup d'œil dans le cahier avant de tout envoyer à Rome au lieu de chercher à voir en transparence le contenu de l'enveloppe cachetée ?

- Si sœur Lucie avait choisi d'écrire le 3^e secret sous les deux modalités proposées, pourquoi la partie tirée du cahier aurait-elle fini dans une enveloppe comme l'a montré M^{gr} Bertone à la télévision ⁷⁴ ?

2.2.2 Deux dates de rédaction du 3^e secret ⁷⁵

Dans une lettre datée du 9 janvier 1944 et adressée à M^{gr} da Silva, sœur Lucie affirme avoir écrit le 3^e secret ⁷⁶. Or, le texte publié le 26 juin 2000 porte la date du 3 janvier 1944 ⁷⁷.

different but related texts. » (FERRARA, p. 16).

71. SŒUR LUCIE, **Lettre à M^{gr} da Silva** du 9 janvier 1944 in FERRARA, p. 17 et SOCCI, p. 142

72. « J'ai écrit ce que vous m'avez demandé; Dieu a voulu m'éprouver un peu, mais finalement, c'était bien cela sa volonté : [le texte] est cacheté dans une enveloppe et celle-ci [l'enveloppe] est dans les cahiers... » (SŒUR LUCIE, **Lettre à M^{gr} da Silva** du 9 janvier 1944 in TVF, p. 38).

73. « I have written what you asked me; God willed to try me a little, but finally, this was indeed His will : it [the secret] is sealed in an envelope and it [the secret] is in the notebooks... » (FERRARA, p. 17).

74. Conscient de la difficulté nouvelle due à l'apparition de deux enveloppes munies de la mention « Par ordre exprès de la Vierge Marie... », Ferrara explique sans apporter aucune preuve qu'après avoir écrit sa lettre du 9 janvier 1944 à l'évêque de Leiria (TVF, p. 38), sœur Lucie aurait finalement décidé d'insérer le texte écrit dans le cahier lui aussi dans une enveloppe (FERRARA, p. 138-139)!

75. SOCCI, p. 142-143.

76. « J'ai écrit ce que vous m'avez demandé; Dieu a voulu m'éprouver un peu, mais finalement, c'était bien cela sa volonté : [le texte] est cacheté dans une enveloppe et celle-ci est dans les cahiers... » (Lettre de LUCIE à M^{gr} da Silva du 9 janvier 1944 in TVF, p. 38// FJE, p. 271)

77. « La troisième partie du "secret" fut écrite "sur l'ordre de Son Excellence l'Évêque de Leiria et de la Sainte Mère" le 3 janvier 1944. » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » in LMF). « Notice the dates. This communication to Monsignor da Silva is dated January 9, 1944. But we know that the text of the vision, made public in 2000 by the Vatican, bears date January 3, 1944, as is confirmed officially by

Il n'est nul besoin de recourir à l'existence de deux textes pour expliquer cette différence de dates :

- La rédaction du 3^e secret le 3 janvier 1944 correspond bien à l'apparition de Notre-Dame à sœur Lucie le 2 janvier 1944, lui signifiant qu'elle pouvait l'écrire ⁷⁸.

- Que sœur Lucie ait mis 6 jours pour rendre compte de cette rédaction à l'évêque n'a rien d'étonnant, si l'on se souvient des 3 mois de lutte pour y parvenir ⁷⁹ et des 6 mois de délais avant que l'enveloppe cachetée ne soit effectivement transmise à M^{gr} da Silva ⁸⁰.

2.2.3 Deux dates d'arrivée du 3^e secret ⁸¹

Sur la base d'un ouvrage du P. Alonso, Fr. Michel de la Trinité affirme que le texte du secret est arrivé le 16 avril 1957 à Rome ⁸². Or, M^{gr} Bertone affirme que ce fut le 4 avril 1957 ⁸³.

Cette différence de dates peut avoir plusieurs explications simples et logiques sans qu'on ait à recourir à celle de deux textes différents :

- Une imprécision a pu se glisser dans l'un ou l'autre témoignage, probablement dans celui du P. Alonso qui n'était certainement pas physiquement présent à l'arrivée du texte au Vatican, alors que M^{gr} Bertone s'appuie toujours sur les archives du Saint-Office pour les dates qu'il avance ⁸⁴;

- Il est possible que le texte ait été enregistré le 4 avril 1957 au Saint-Office et que sa réception ait été confirmée à l'évêché de Leiria à la date du 16 avril 1957.

2.2.4 Deux localisations du secret au temps de Pie XII ⁸⁵

Selon le témoignage de Robert Serrou et de sœur Pasqualina, le texte du 3^e secret se trouvait le 14 mai 1957 dans un coffret réservé

Monsignor Bertone. » (SOCCI, p. 142).

78. « Ce ne fut qu'après cette vision qu'elle put le faire sans la moindre difficulté, se libérant en même temps de la grande perplexité dans laquelle elle se trouvait en face de l'attitude divergente des deux prélats. » (CH. MARTINS DOS REIS, **O Milagre do sol e o Segredo de Fatima**, p. 121 in TVF, p. 39). « Au fond, son modeste lit de fer, contre le mur, devant lequel Notre-Dame lui apparut pour lui dire d'écrire le fameux secret... conformément à ce qu'on lui demandait. » (CH. MARTINS DOS REIS, **Sintese critica de Fatima**, p. 153 in TVF, p. 39)

79. Cf. TVF, p. 35-38.

80. Cf. TVF, p. 40.

81. SOCCI, p. 27, 140-141.

82. « On sait que l'enveloppe parvint à Rome le 16 avril 1957. » (TVF, p. 321). « Arrivé au Vatican le 16 avril 1957, le secret fut sans doute placé presque aussitôt par le pape Pie XII dans le coffre de bois, portant la mention *secretum Sancti Officii*. » (FJE, p. 291).

83. « Pour mieux conserver le « secret », l'enveloppe fut remise le 4 avril 1957 aux Archives secrètes du Saint-Office. » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » dans LMF).

84. LPS, p. 20.

85. SOCCI, p. 135-136; FERRARA, p. 21-22, 30, 51,

aux secrets du Saint-Office dans les appartements privés de Pie XII ⁸⁶. Or, M^{gr} Bertone affirme qu'il a été déposé aux archives secrètes du Saint-Office ⁸⁷.

Ce fait est donc basé sur le seul témoignage de sœur Pasqualina :

- Sœur Pasqualina a dit à Robert Serrou et au photographe de **Paris Match** que le texte du 3^e secret se trouvait dans le coffre situé dans les appartements de Pie XII. Robert Serrou atteste donc l'authenticité du témoignage de sœur Pasqualina, mais pas la réalité de la présence du 3^e secret dans le coffre.

- On peut légitimement douter que Pie XII ait mis sœur Pasqualina au courant du lieu où il gardait ses papiers, en particulier ceux relevant du Saint-Office.

2.2.5 Deux lectures du 3^e secret par Jean XXIII ⁸⁸

Des témoignages concordants montrent que Jean XXIII a pris connaissance d'un texte à Castelgandolfo le 17 août 1959 en recourant à un traducteur ⁸⁹. Or, le cardinal Ottaviani par-

90-92, 116-117, 176, 178.

86. « En effet, contrairement à ce que pouvaient laisser croire les déclarations du cardinal Ottaviani en 1967, nous savons maintenant que la précieuse enveloppe transmise à Rome par M^{gr} Cento ne fut pas placée dans les archives du Saint-Office, mais que Pie XII voulut la conserver dans son propre appartement. L'abbé Caillon recueillit cette information de la bouche du journaliste Robert Serrou qui la tenait lui-même de la bouche de sœur Pasqualina. » (TVF, p. 323). « J'ai bien effectué un reportage dans l'appartement de Pie XII le 14 mai 1957, en fin de matinée, c'est-à-dire un peu plus d'un an avant la mort de ce pape. [...] Il est exact que mère Pasqualina m'a bien dit en me montrant un petit coffret portant une étiquette avec la mention "secret du Saint-Office" : "Il y a là-dedans le troisième secret de Fatima". » (ROBERT SERROU, **Lettre de au Fr. Michel** du 10 janvier 1985 in TVF, p. 324). « Lorsque, quelques mois plus tard, le 16 avril 1957, le secret arriva à Rome, il fut transmis aussitôt au pape Pie XII qui conserva la double enveloppe cachetée à la cire dans son propre bureau, dans le coffret réservé aux "secrets du Saint-Office". » (TVF, p. 332) Cf. aussi FJE, p. 291-292.

87. « Pour mieux conserver le « secret », l'enveloppe fut remise le 4 avril 1957 aux Archives secrètes du Saint-Office. » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » dans LMF).

88. SOCCI, p. 135, 139-140, 154-157; FERRARA, p. 22-23, 30, 91, 117, 122, 164, 176, 178-177, 189-194.

89. « Selon des notes d'archives, en accord avec le Cardinal Alfredo Ottaviani, le 17 août 1959, le Commissaire du Saint-Office, le Père Pierre-Paul Philippe op, porta à Jean XXIII l'enveloppe contenant la troisième partie du "secret de Fatima". Sa Sainteté, "après certaines hésitations", dit : "Attendez, je prierai. Je vous ferai savoir ce que j'ai décidé". En réalité, le Pape Jean XXIII décida de renvoyer l'enveloppe scellée au Saint-Office et de ne pas révéler la troisième partie du « secret ». » (M^{gr} BERTONE, « Présentation » dans LMF). « Le 17 août 1959, le pape Jean XXIII reçut des mains du Père Paul Philippe (alors Commissaire au Saint-Office) la lettre relative à ce qu'on appelle le "secret de Fatima", et qui était gardée au Saint-Office. » (M^{gr} CAPOVILLA, **Lettre au P. Freire**,

lerait d'une lecture en 1960 sans l'aide d'un traducteur⁹⁰.

La lecture par Jean XXIII de deux textes différents offre plusieurs difficultés :

- La conférence du 11 février 1967 du cardinal Ottaviani ne mentionne nulle part une lecture en 1960⁹¹.

- La mise en corrélation de la provenance du texte et du recours à un traducteur aboutit à un dilemme : soit Jean XXIII a lu avec l'aide d'un traducteur la vision conservée au Saint-Office, soit il a lu avec l'aide d'un traducteur l'interprétation conservée dans les appartements privés du pape. La première alternative ne tient pas, car Socci et Ferrara eux-mêmes admettent que le texte de la vision publié en l'an 2000 ne comporte aucune difficulté en portugais⁹². La deuxième non plus, puisque la version qui a été lue avec l'aide d'un traducteur provenait du Saint-Office⁹³.

20 juin 1977 in TVF, p. 380). « Il l'a reçue des mains du P. Paul Philippe, o.p., alors commissaire au Saint-Office, le 17 août 1959, à Castelgandolfo. » (M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Alonso**, 24 juillet 1977 in TVF, p. 381). « Archbishop Capovilla has also revealed that when Pope John opened the envelope and tried to read the Portuguese text of the secret in August of 1959, he was enable to do so because of "difficulty caused by expressions proper to the language", an "Portuguese dialect expressions", and that the Pope had to wait for a translation to be prepared by Father Paulo Tavares, a native Portuguese translator attached to the secretariat of State. » (FERRARA, p. 23) Cf. FJE, p. 295.

90. « On the other hand, Cardinal Ottaviani testified that the Pope read a text of the secret in 1960, that was contained in another sealed envelope : Still sealed, it was taken later, in 1960, to Pope John XXIII. The Pope broke the seal, and opened the envelope. Although it was in portuguese, he told me afterwards that he understood the text in its entirety. » (FERRARA, p. 23) « Recall that in Chapter 2 I also noted Cardinal Ottaviani's testimony that in 1960 Pope John read a text of the secret in another sealed envelope, and that the pope had no trouble reading this text... » (FERRARA, p. 180).

91. Cf. TVF, p. 483-492 qui reproduit intégralement et commente le texte de la conférence du cardinal Ottaviani sur Fatima du 11 février 1967 publié dans la D.C., 19 mars 1967, col. 541-546.

92. « Are there really "dialectal expressions" in the text of the vision made public in 2000? I put the question to an expert, Professor Mariagrazia Russo, who, after having made an exacting linguistic analysis with surprising results [...] has revealed that in that text one does not encounter regionalisms, nor provincialisms. » (SOCCI, p. 140). « Recall also that in *Fourth secret*, SOCCI provides as an appendix the analysis of a Portuguese linguist who includes that the vision of "the Bishop dressed in white" published in 2000 is devoid of any difficult Portuguese dialect expressions". » (FERRARA, p. 180).

93. « Le 17 août 1959, le pape Jean XXIII reçut des mains du Père Paul Philippe (alors Commissaire au Saint-Office) la lettre relative à ce qu'on appelle le "secret de Fatima", et qui était gardée au Saint-Office [...] De fait, la lecture en fut faite quelques jours plus tard. Mais à cause de la difficulté de locutions propres à la langue, on demanda l'aide du traducteur portugais de la secrétairerie d'État, M^{GR} Paulo José Tavares (depuis évêque de Macao). »

2.2.6 Deux lectures du 3^e secret par Paul VI⁹⁴

M^{GR} Capovilla aurait affirmé à diverses reprises que Paul VI a pris connaissance du 3^e secret le 27 juin 1963⁹⁵. Or, M^{GR} Bertone dit qu'il ne l'a lu que le 27 mars 1965⁹⁶.

Les témoignages de M^{GR} Capovilla établissent que Paul VI a fait chercher le texte du 3^e secret et que celui-ci a été retrouvé le 27 juin 1963. En revanche, ils ne démontrent pas que Paul VI ait lu le texte ce jour-là⁹⁷.

2.2.7 Deux lectures du 3^e secret par Jean-Paul II⁹⁸

Le porte-parole du Saint-Siège, Joaquín Navarro-Valls, aurait affirmé le 13 mai 2000 à Fatima que Jean-Paul II a lu le 3^e secret dès son accession au souverain pontificat en 1978⁹⁹. Or, M^{GR} Bertone dit qu'il ne l'a lu que le 18 juillet 1981¹⁰⁰.

(M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Freire**, 20 juin 1977 in TVF, p. 380) « Il l'a reçue des mains du P. Paul Philippe, o.p., alors commissaire au Saint-Office, le 17 août 1959, à Castelgandolfo. Il a dit : "Je me réserve de le lire avec mon confesseur." Le texte étant difficile, à cause des locutions propres à la langue, on a demandé l'aide de M^{GR} Paulo Tavares, traducteur portugais de la secrétairerie d'État, qui est ensuite devenu évêque de Macao. » (M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Alonso**, 24 juillet 1977 in TVF, p. 381).

94. SOCCI, p. 129-136; FERRARA, p. 28-29, 83-86, 90-91, 95-96, 117, 119, 122, 176-177, 189-19, 217-221.

95. « Paul VI, après son élection, demanda des informations au sujet de ce document, je ne me rappelle plus si ce fut en juillet 1963 ou quelques mois après. » (M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Freire**, 20 juin 1977 in TVF, p. 381 et 426). « Paul VI a demandé des renseignements sur l'enveloppe peu après son élection. » (M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Alonso**, 24 juillet 1977 in TVF, p. 381). Cf. la note de M^{GR} Capovilla du 17 mai 1967 reproduite en appendice dans FERRARA, p. 217-221.

96. « Paul VI lut le contenu avec le Substitut, M^{GR} Angelo Dell'Acqua, le 27 mars 1965, puis renvoya l'enveloppe aux Archives secrètes du Saint-Office, décidant de ne pas publier le texte. » (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF).

97. « On peut penser qu'il a lu le secret. » (M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Freire**, 20 juin 1977 in TVF, p. 381 et 426) « On peut croire qu'il l'a lue. » (M^{GR} CAPOVILLA, **Lettre au R.P. Alonso**, 24 juillet 1977 in TVF, p. 381).

98. SOCCI, p. 78, 136-137; FERRARA, p. 56, 90, 94-96, 119, 194.

99. « On May 13, Vatican Spokesman Joaquín Navarro-Valls said the Pope first read the secret within days of assuming the papacy in 1978. » (*Washington Post*, 1^{er} juillet 2000 in FERRARA, p. 56, note 139).

100. « Pour sa part, Jean-Paul II a demandé l'enveloppe contenant la troisième partie du « secret » après l'attentat du 13 mai 1981. Son Éminence le Cardinal Franjo Šeper, Préfet de la Congrégation, remit à Son Excellence Monseigneur Eduardo Martínez Somalo, Substitut de la Secrétairerie d'État, le 18 juillet 1981, deux enveloppes : — l'une blanche, avec le texte original de sœur Lucie en langue portugaise ; — l'autre de couleur orange, avec la traduction du "secret" en langue italienne. Le 11 août suivant, M^{GR} Martínez a rendu les deux enveloppes aux Archives du Saint-Office. Comme on le sait, le Pape Jean-Paul II pensa aussitôt à la consécration du monde au

Le témoignage de Joaquín Navarro-Valls et la source d'information qui le reproduit sont absolument uniques. Nul autre témoin, nul autre jour, nulle autre source d'information n'est venu corroborer cette affirmation singulière¹⁰¹.

CONCLUSION

Au terme de nos réflexions sur « le quatrième secret de Fatima », le bilan peut sembler maigre et décevant.

D'une part, les obscurités qui entourent le 3^e secret de Fatima sont encore nombreuses et attendent toujours une explication satisfaisante¹⁰². La présentation du 3^e secret en l'an 2000 et les explications ultérieures données par M^{GR} Bertone n'ont fait qu'ajouter le mystère au mystère en accumulant imprécisions et omissions¹⁰³.

D'autre part, la thèse du 3^e secret de Fatima en deux parties (vision et interprétation) est loin d'être démontrée. Peut-être existe-t-il un texte encore inédit, mais les arguments présentés jusque-là pour le démontrer ne sont pas concluants. Obnubilés par leur thèse, Socci et Ferrara finissent d'ailleurs par tomber eux-mêmes dans les contradictions dont ils suspectent M^{GR} Bertone¹⁰⁴.

Pour autant, cette polémique se réduit-elle à un *flatus vocis*?

Cœur immaculé de Marie et composa lui-même une prière pour ce qu'il définit comme "un acte de consécration" à célébrer dans la Basilique Sainte Marie Majeure, le 7 juin 1981... » (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF).

101. Il conviendrait donc de vérifier avec l'ancien porte-parole du Saint-Siège, qui est toujours de ce monde, s'il confirme ou infirme cette affirmation isolée.

102. Cf. la première partie de notre travail.

103. Donnons trois exemples : 1) l'acte de consécration au Cœur immaculé de Marie composé par Jean-Paul II et lu le 7 juin après avoir pris connaissance du texte du 3^e secret... le 18 juillet 1981 (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF) ; 2) l'envoi du texte du 3^e secret de l'archevêché de Lisbonne à Rome (Ferrara, p. 139-140) alors qu'on sait que le texte est passé directement de l'évêché de Leiria à Rome via la nonciature (TVF, p. 321 ; DVF, p. 51) ; 3) le passage d'une lettre de sœur Lucie à Jean-Paul II le 12 mai 1982, omis dans la "Présentation" de M^{GR} Bertone (M^{GR} BERTONE, « Présentation » in LMF) mais reproduit intégralement en note (LMF, note 5).

104. Donnons deux exemples : 1) Les mots omis dans la lettre du 12 mai 1982 de sœur Lucie à Jean-Paul II. Socci en déduit qu'en 1982 Jean-Paul II ignore encore une partie du 3^e secret (SOCCI, p. 47) alors qu'il soutient plus loin que le pape a lu les deux parties du 3^e secret en 1978 et 1981 (SOCCI, p. 136-137). Plus logique que Socci, Ferrara conclut de cette omission que la lettre en question n'a pas pu être adressée à Jean-Paul II (FERRARA, p. 56). 2) La révélation du 3^e secret en l'an 2000 : Socci avance l'hypothèse que le 3^e secret a été révélé explicitement quant à la vision le 26 juin 2000 et implicitement quant à l'interprétation au cours de l'homélie de Jean-Paul II à Fatima le 13 mai 2000 (SOCCI, p. 82-89). Tout en adoptant cette hypothèse (FERRARA, p. 28, 44, 116, 118), Ferrara affirme simultanément que l'interprétation est considérée comme non authentique par les autorités vaticanes (FERRARA, p. 93).

Nous ne le croyons pas, car elle a permis de découvrir des aspects nouveaux ou de préciser quelques points :

- La plénière des cardinaux qui a eu lieu en mars 1967 ¹⁰⁵ sur le thème de Fatima et du 3^e secret ¹⁰⁶;

- La date de 1960 qui a bien été donnée par la Vierge à sœur Lucie, malgré toutes les dénégations attribuées par M^{gr} Bertone à la voyante ¹⁰⁷;

- Le format du texte de la vision publié le 26 juin 2000 qui compte bien 4 pages mais sur une seule feuille de cahier d'écolier pliée en quatre pour entrer dans l'enveloppe scellée ¹⁰⁸;

- La 3^e et dernière entrevue de M^{gr} Bertone avec sœur Lucie le 9 décembre 2003 au sujet de Jean-Paul I ¹⁰⁹;

2007 sur **Rai Uno**, M^{gr} Bertone a montré deux enveloppes portant la mention manuscrite de la main de sœur Lucie : « Par ordre exprès de Notre-Dame, cette enveloppe ne peut être ouverte qu'en 1960 par le cardinal patriarche de Lisbonne ou l'évêque de Leiria. » (Cf. FERRARA, p. 53).

108. Lors de l'émission **Porta a Porta** du 31 mai 2007 sur **Rai Uno**, Mgr Bertone a montré le texte original du 3^e secret en une feuille et 4 pages (FERRARA, p. 135-139). Pour autant les spéculations fondées sur le fait que le texte était rédigé sur une seule feuille et non sur 4 pages deviennent sans objet..

- Le dépôt du texte du 3^e secret par M^{gr} Venancio à la nonciature de Lisbonne à la date du 1^{er} mars 1957 ¹¹⁰.

Dans l'ordre de la Providence où « tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu » (Ro 8, 28), « il n'y a rien de caché qui ne doive se découvrir, rien de secret qui ne doive être connu » (Mt 10, 26). Nul doute que ce qui est encore mystérieux dans cette affaire trouvera son explication au temps marqué par le Seigneur.

Abbé François KNITTEL

105. Juste avant le voyage de Paul VI à Fatima en mai 1967.

106. Lors de l'émission **Porta a Porta** du 31 mai 2007 sur **Rai Uno**, M^{gr} Bertone a montré l'enveloppe orange ayant contenu la traduction du texte donnée aux cardinaux, avec mention du 6 mars 1967. Cette même enveloppe orange est mentionnée dans **Le Message de Fatima** (FERRARA, p. 122).

107. Lors de l'émission **Porta a Porta** du 31 mai

109. FERRARA, p. 89; DVF, p. 42, 69, 72, 103.

110. SOCCI, p. 141

PUBLICATIONS DU COURRIER DE ROME

Les abonnés à jour de leur abonnement peuvent également commander par fax (0149628591) ou par mail (courrierderome@wanadoo.fr). Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

- **Documents pontificaux de Sa Sainteté Saint Pie X** (99 €). 2 tomes reliés -Tome 1 : 863 pages - Tome 2 : 741 pages. *Ensemble d'interventions et écrits du saint pape.*

- **Saint Pie X réformateur de l'Église** (21€). Yves Chiron, 1 volume, 346 pages. *Biographie du seul pape de l'histoire moderne, avec saint Pie V, a avoir été canonisé. Ce livre est le plus complet qui ait jamais paru sur saint Pie X. En effet, pour l'écrire, l'auteur a consulté de nombreux ouvrages et les archives secrètes du Vatican.*

- **Conduite de saint Pie X dans sa lutte contre le modernisme - « Disquisitio »** (23 €). 1 volume, 323 pages. *Ce livre est la traduction d'un rapport d'enquête fait lors du procès de canonisation du saint pape; à propos de la manière d'agir de saint Pie X dans la lutte contre le modernisme. Un bon complément aux deux autres ouvrages.*

L'Église. I - Sa divine institution et ses notes (21€).

Cardinal Billot, S.J. (1846-1931), 320 pages.

- **L'Église. II - Sa constitution intime** (30 €).

Cardinal Billot, S.J. (1846-1931), 575 pages.

- **L'Église. III - L'Église et l'État** (16 €).

Cardinal Billot, S.J. (1846-1931), 168 pages.

- **Le message du Padre Pio** (11€).

Katharina Tangari, 1 volume, 168 pages. *Fille spirituelle de saint Padre Pio, Katharina Tangari raconte ici ses propres visites et celles de ses proches à San Giovanni da Rotondo, le couvent où vivait le saint moine stigmatisé.*

- **Katharina Tangari** (20 €). Yves Chiron, 1 volume, 416 pages. *Yves Chiron retrace la vie exceptionnelle de Katharina Tangari, fille spirituelle de saint Padre Pio, membre du Tiers ordre dominicain, qui a connu les prisons anglaises en Italie de 1943 à 1946, a été emprisonnée en Tchécoslovaquie en 1971 et 1972 pour son aide aux catholiques, et est venue en aide aux prêtres de la Fraterni Saint Pie-X. Son itinéraire et la façon dont elle a surmonté ses épreuves sont exemplaires pour notre temps.*

- **J'ai tué mes sept enfants.** (4 €). D'après un témoignage recueilli par le Père D. Mondrone, S.J. 1 volume, 57 pages. *Le drame de l'avortement, relaté il y a plus de 50 ans, préfigurant une actualité toujours plus brûlante et montrant l'angoisse et le désespoir d'une femme au soir de sa vie après avoir avorté sept fois.*

- **Stat Veritas** (21€). Romano Amerio, 1 volume, 190 pages *Ce livre est la suite de « Iota Unum ». C'est un recueil d'observations faites suite à la lecture de la lettre « Tertio Millenio adveniente » du pape Jean-Paul II. Il se veut un cri d'appel aux plus hautes autorités de l'Église pour le XX^e siècle qui commence.*

- **Politique et religion, essai de théologie de l'Histoire** (10 €). Professeur Paolo Pasqualucci, 1 volume, 108 pages. *L'auteur aborde un thème d'une brûlante actualité, le rapport entre politique et religion, en l'interprétant du point de vue d'une théologie de l'histoire conforme aux canons de la pensée catholique la plus orthodoxe et la plus traditionnelle, aujourd'hui non observée par la hiérarchie et par la théologie officielle, qui semblent être imprégnées de l'esprit du monde, ennemi du Christ.*

- **La théologie de Jean-Paul II et l'esprit d'Assise** (19 €). Johannes Dorman, 1 volume, 225 pages. *Pour comprendre l'idéal que poursuit le pape depuis son élection sur le siège de Pierre, il faut découvrir l'étrange signification théologique de la réunion interreligieuse d'Assise et de toutes celles qui ne cessent de lui succéder.*

- **La Tradition catholique peut-elle être excommuniée** (1,5 €). 1 volume, 35 pages. *Cette petite plaquette traite de l'invalidité de l'excommunication de Mgr Lefebvre suite aux sacres de 1988.*

- **La Tradition vivante et Vatican II** (1,5 €). 1 volume, 37 pages. *Lorsque Mgr Lefebvre fut condamné par Rome au moment des sacres de 1988, il fut expliqué qu'il avait une idée fausse de la Tradition dans son caractère vivant; c'est de ce concept même que traite cette petite plaquette à la lumière de la doctrine catholique.*

- **La Tradition excommuniée** (9,15 €). 1 volume, 117 pages. Réédition. Ce volume réunit divers articles du « Courrier de Rome » au sujet des consécrations épiscopales du 30 juin 1988. Ces études démontrent avec des arguments, jusqu'à maintenant non contestés, que la Fraternité Saint Pie X n'est ni excommuniée, ni schismatique mais qu'elle fait partie de plein droit de l'Église Catholique Romaine.

- **Tradition et Modernisme** (20 €). Cardinal Billot, S.J. (1846-1931), 200 pages. Ce livre est traduit pour la première fois en français par M. l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône. Le cardinal Billot a joué un rôle décisif pour seconder le pape saint Pie X dans l'analyse du modernisme.

- **La Tradition** (21€). Cardinal Franzelin, S.J. (1816-1886), 400 pages. Ce livre est traduit pour la première fois en français par M. l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône. Ouvrage de référence sur la question. Le très grand théologien met le doigt sur le vice radical du système protestant qui repose en grande partie sur le refus de ce dogme catholique de la Tradition divine.

- **Maçonnerie et sectes secrètes** (39,5€). Epiphanius, préface de Monsieur Henri Coston, réédition, 800 pages. Un ouvrage majeur, indispensable à tout vrai catholique. Epiphanius y dénonce le complot mondial mené par les organisations secrètes. On y découvre « l'histoire secrète, où se trouvent les vraies causes des événements, une histoire honteuse ! » (H de Balzac). Epiphanius ne se contente pas de dénoncer, il donne aussi les moyens de lutter, de ne pas céder au découragement. Plus de 100 pages de mises à jour.

- **La maçonnerie à la conquête de l'Église** (7 €). Carlo Alberto Agnoli, 1 volume 52 pages. Ce petit ouvrage démontre la fiabilité générale d'une liste de prélatsmaçons publiée par le journaliste Mino Pecorelli le 12 septembre 1978. La liste Pecorelli fut le symptôme d'une pénétration maçonnique des plus hautes hiérarchies ecclésiastiques, pénétration qui conduit à semer un doute : cette secte aurait-elle pratiquement pris la barre de l'Église ?

- **Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les « Ennemis » de Dieu et de l'Église** (12 €). Père Antonio Di Monda O.F.M. Conv., traduction du texte italien revu et adapté par les Pères du couvent Sain-François de Morgon. « Les temps modernes sont dominés par Satan, et le seront plus encore à l'avenir. Le combat contre l'enfer ne peut être mené par des hommes, même les plus sages. Seule l'Immaculée a reçu de Dieu la promesse de la victoire sur le démon. Nous n'avons pas le droit de nous reposer tant qu'une seule âme reste sous le pouvoir de Satan. Elle cherche des âmes qui lui seront totalement consacrées pour devenir, entre ses mains, les instruments qui vaincront Satan et étendront le Royaume de Dieu dans le monde entier. » Père Maximilien-Marie Kolbe).

- **1962 Révolution dans l'Église - Brève chronique de l'occupation néo-moderniste de l'Églisecatholique** (14 €). Don Andrea Mancinella. 195 pages. Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, après lectures de la revue du Courrier de Rome, a fait des recherches et études personnelles pour mieux comprendre la crise que l'Église traversait. Ayant constaté la désinformation générale du clergé il publia la synthèse de son étude dont ce livre est la traduction.

- **Guerre en Yougoslavie et Europe chrétienne** (4 €). 57 pages. Une étude qui tente de démontrer que la situation dans les Balkans ne serait rien d'autre qu'une nouvelle étape sur le chemin de la République universelle, celle des Hauts Initiés.

- **Catéchisme de la Doctrine Chrétienne**. L'enseignement du catéchisme a été l'une des préoccupations majeures de saint Pie-X. Le 18 octobre 1912, il publie le catéchisme de la Doctrine chrétienne ainsi que les premiers éléments de la Doctrine chrétienne pour satisfaire à la demande d'un Catechisme bref et susceptible d'être appris par cœur.

Ce catéchisme est présenté sous forme d'un coffret comprenant :

- Les 5 leçons de Doctrine chrétienne (avec possibilité de vente à l'unité) (14 €).

(1^{er} et 2^e degrés CP et CE1, 6-7 ans, 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments, (3 € chaque); 3^e, 4^e et 5^e degrés, CE2-CM2, 8-10 ans, 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église, les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie, (4 € chaque).

- Premiers éléments de Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné), 8€

(Dès 6 ans, 112 pages; Composé de 180 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première communion et à la confirmation. La traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse)

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné avec tranche fil), (12€).

(À partir de 11 ans, 256 pages. Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces réflexions chrétiennes. Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Ce catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents.)

- **Le concile Vatican II, un débat à ouvrir** (15 €). Mgr Brunero Gherardini, 1 volume, 264 pages. (Disponible au courrier de rome). Dans ce livre Mgr Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Mgr Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995.

- **Le concile Vatican II, un débat qui n'a pas eu lieu** (11 €). Mgr Brunero Gherardini, 1 volume, 112 pages. Dans ce nouvel ouvrage, Mgr Brunero Gherardini ne se contente pas de déplorer que le débat sur le concile Vatican II n'ait pas eu lieu, il montre pourquoi il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert et surtout comment ce débat pourrait être ouvert.

LES CONGRÈS THÉOLOGIQUES DU COURRIER DE ROME

1. **Principes catholiques pour rester fidèle à l'Église en ces temps extraordinaires de crise** (12 €).

8 et 10 décembre 1994, 165 pages.

2. **Église et Contre-Église au concile Vatican II** (28 €). 2 et 5 janvier 1996, 482 pages.

3. **La tentation de l'œcuménisme** (23 €). 21 et 24 avril 1998, 518 pages.

4. **Bilan et perspectives pour une vraie restauration de l'Église** (23 €). 3, 4, 5 août 2000, 347 pages.

5. **La messe en question** (25 €). 12, 13, 14 avril 2002, 505 pages.

6. **Penser Vatican II quarante ans après** (25 €). 2, 3, 4 janvier 2004, 478 pages.

7. **Les crises dans l'Église, les causes, effets et remèdes** (20 €). 5, 6, 7 janvier 2007, 385 pages

8. **L'Église d'aujourd'hui : continuité ou rupture ?** (20 €). 2, 3, 4 janvier 2009, 318 pages.

9. **Vatican II : Un débat à ouvrir** (20 €). 8, 9 et 10 janvier 2010, 294 pages.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année XLVI n° 350 (540)

Mensuel - Nouvelle Série

Décembre 2011

Le numéro 3€

UNE QUESTION CRUCIALE

L'*Osservatore romano* du 2 décembre 2011 publie une étude de M^{gr} Ferdinando Ocariz, l'un des quatre experts qui ont représenté le Saint-Siège lors des dernières discussions doctrinales avec la Fraternité Saint-Pie X (d'octobre 2009 à avril 2011). La question centrale de la valeur magistérielle du concile Vatican II y est abordée en toute clarté (§ 1), mais d'une manière qui reste fort insuffisante (§ 2).

1 — DES PRINCIPES INCONTESTABLES

Dans la première partie de son étude, le prélat espagnol récapitule les notions fondamentales déjà rappelées par Pie XII dans *Humani generis* : le fait qu'un acte du magistère de l'Église ne soit pas garanti par le charisme de l'infaillibilité, propre aux définitions solennelles, ne signifie pas qu'il puisse être considéré comme « faillible », au sens où il transmettrait une « doctrine provisoire » ou encore des « opinions autorisées ». Dans un sens large, c'est-à-dire lorsqu'il ne donne pas de définitions solennelles et infaillibles, le magistère est toujours assisté par Dieu, et cette assistance est nécessaire pour assurer la transmission indéfectible du dépôt de la foi. En ce sens, le simple magistère ordinaire bénéficie lui aussi d'un certain charisme de vérité¹. L'infaillibilité du magistère doit donc s'entendre dans un sens analogue, c'est-à-dire à des degrés divers².

Il en résulte évidemment que l'adhésion due à la vérité proposée par le magistère s'entend elle aussi de manières diverses. Les définitions solennelles infaillibles proposent ordinairement comme telles des vérités formellement ou virtuellement révélées, et réclament un assenti-

ment de foi théologique. Les autres enseignements non définitoires réclament un assentiment religieux interne, qui implique, outre l'assentiment vis-à-vis de la vérité proprement dite, une certaine part d'obéissance vis-à-vis de l'autorité magistérielle. Enfin, les actes magistériels peuvent contenir des éléments qui, ne faisant pas la matière d'un enseignement proprement dit, n'exigent en tant que tels aucune adhésion.

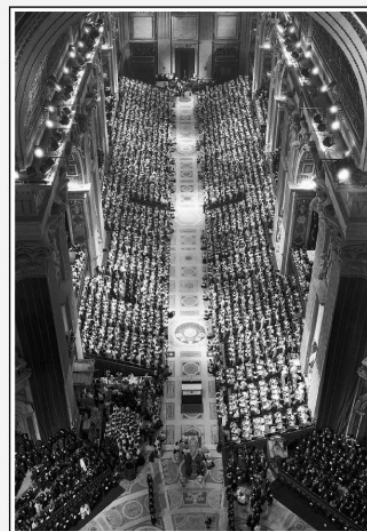
2 — UNE PROBLÉMATIQUE INSUFFISANTE

Ces rappels généraux ne présenteraient aucune difficulté, si M^{gr} Ocariz n'en faisait l'application aux enseignements de Vatican II. Selon lui en effet, même si le dernier concile n'a voulu définir aucun dogme, le charisme de vérité et l'autorité magistérielle y furent certainement présents, au point que les refuser à l'ensemble de l'épiscopat réuni *cum Petro et sub Petro* pour apporter un enseignement à l'Église universelle, ce serait nier une partie de l'essence même de l'Église. De la sorte, les affirmations du Concile qui reprennent des vérités déjà proposées par un acte définitif du magistère antérieur requièrent évidemment l'adhésion de la foi théologique. Les autres enseignements doctrinaux du Concile requièrent l'assentiment religieux interne.

On pourrait sans doute se féliciter de voir enfin un théologien du Saint-Siège introduire toutes ces nuances, et opposer ainsi un déni des plus formels, quoiqu'implicite, à toutes les présentations unilatérales qui ont jusqu'ici présenté le concile Vatican II dans une optique maximaliste, comme un dogme absolument intouchable, « plus important encore que celui de Nicée »³. Cependant, aussi séduisante soit-elle dans les nuances et les distinctions qu'elle apporte, une pareille analyse véhicule dans sa racine un postulat qui est loin d'être évident. L'étude de M^{gr} Ocariz évite ainsi de répondre à la question cruciale, qui reste encore pendante

3. « Lettre de Paul VI à M^{gr} Lefebvre du 29 juin 1975 » dans *Itinéraires. La condamnation sauvage de M^{gr} Lefebvre*, numéro spécial hors série (décembre 1976), p. 67.

Brunero Gherardini



Le Concile Vatican II :
UN DÉBAT QUI N'A PAS EU LIEU

Courrier de Rome

Ce livre fait suite au *Concile Œcuménique Vatican II : un débat à ouvrir*, paru en italien en 2009, et traduit depuis en français, en anglais, en allemand, en portugais et en espagnol.

Dans ce nouvel ouvrage, M^{gr} Brunero Gherardini ne se contente pas de déplorer que le débat sur le concile Vatican II n'ait pas eu lieu, il montre *pourquoi* il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert. Et surtout il indique *comment* ce débat pourrait être ouvert, donnant au lecteur les premiers éléments d'une analyse rigoureuse, loin des invectives stériles et des ovations aveugles.

Ce livre peut être commandé au prix de 11 € + 3 € de port au Courrier de Rome.

Table des matières

- Les antécédents
- Le « gegen-Geist »
- Pourquoi « un débat qui n'a pas eu lieu » ?
- Concile ou Post-Concile ?
- Mais alors, qu'est-ce donc que ce concile Vatican II ?
- Conclusion

1. M^{gr} Ocariz fait référence sur ce point à la constitution *Dei Verbum* de Vatican II (n° 8), mais SAINT PIE X souligne la même idée dans le *Serment antimoderniste* (Motu proprio *Sacrorum antistitum* du 1^{er} septembre 1910, DS 3549).

2. Voir sur ce point CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. 1, 2^e édition de 1955, p. 426-435. À côté d'une assistance absolue, qui est à la racine de l'infaillibilité au sens strict, propre aux définitions solennelles, existe aussi une assistance prudentielle, qui est la racine d'une infaillibilité au sens large, propre de la prédication ordinaire et quotidienne du magistère.

entre la Fraternité Saint-Pie X et le Saint-Siège. Plus exactement, la réponse à cette question semble si bien aller de soi aux yeux du prélat de l'Opus Dei que tout se passe comme s'il n'avait jamais été nécessaire de l'aborder. Ou comme si le débat ne devait jamais avoir lieu.

Celui-ci s'impose pourtant plus que jamais. Il est en effet loin d'être évident que le dernier concile puisse s'imposer, en tout et pour tout, aux yeux des catholiques comme l'exercice d'un véritable magistère, réclamant leur adhésion aux différents niveaux indiqués. Si l'on se rappelle en effet la définition traditionnelle du magistère (§ 3-5), on est bien obligé de constater que les procédés de Vatican II ne s'y conforment guère (§ 6-7). D'autant moins que cette nouveauté intégrale du 21^e concile œcuménique s'explique profondément en raison de présupposés absolument inédits (§ 8-12).

3 — LA RAISON D'ÊTRE DU MAGISTÈRE

L'unité de l'Église et l'unité dans la foi sont inséparables, et le magistère a justement pour rôle de les sauvegarder. Le charisme de la vérité lui est nécessaire à cette fin, c'est-à-dire comme le moyen requis pour que se conserve le bien commun de l'Église, qui est le bien de l'unité dans la profession d'une même foi. C'est la raison que donne la constitution *Pastor aeternus* du concile Vatican I : « Tel est donc le charisme qui a été conféré divinement à Pierre et à ceux qui doivent lui succéder dans cette chaire [...] de sorte que, le péril de la division ayant été écarté, toute l'Église se conserve une ⁴. » Saint Thomas explique de la même manière pourquoi le pape doit être divinement assisté lorsqu'il enseigne le dogme ; il doit l'être précisément en tant qu'il agit comme chef, pour sauvegarder l'unité de l'Église : « La raison en est qu'il ne doit y avoir qu'une seule foi dans toute l'Église, suivant la recommandation de l'Apôtre (1 Cor, 1/10) : "Dites bien tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schismes parmi vous". Une pareille unité ne pourrait être sauvegardée si une question de foi soulevée en matière de foi ne pouvait être tranchée par celui qui préside à toute l'Église, de telle sorte que toute l'Église observe fermement sa sentence ⁵. » C'est donc la cause finale de l'activité du magistère qui explique son indéfectibilité dans la foi. Le magistère est assisté par Dieu **dans la mesure où** il doit assurer l'unité de la foi de l'Église. Cette assistance n'est donc pas absolue mais limitée : elle accompagne la transmission de la révélation, et non autre chose. Le Christ a dit à ses apôtres que l'Esprit-Saint les assisterait pour enseigner tout ce que lui-même leur a enseigné, ni plus ni moins ⁶.

Loin de constituer la doctrine, le magistère se définit comme tel en dépendance objective de la révélation divine, dont il doit assurer la transmission intègre ⁷. Lors des débats qui précéderent l'adoption de la constitution *Lumen gentium*, les principaux représentants du « Cœtus internationalis patrum » avaient proposé un amendement significatif ⁸. Cette modification du texte donnait à entendre que, si les définitions du pontife romain sont irréformables de soi et non parce que l'Église leur donnerait leur consentement, l'assistance du Saint-Esprit ne permet pas non plus qu'elles puissent jamais contredire la foi commune de l'Église ou s'en écarter. La raison de cet amendement était d'indiquer que le pape n'a pas le pouvoir de définir arbitrairement toute espèce de vérité. Lors du premier concile du Vatican, le rapporteur chargé d'expliquer au nom du Saint-Siège la signification exacte du texte de *Pastor aeternus* insistait dans le même sens ⁹. Comme on l'a justement remarqué ¹⁰, si l'on perd de vue, dans une perspective faussée, le juste rapport qui fait dépendre le magistère de la Tradition objective, le *Deus revelans* risque de passer au second plan, au profit de la *custos et magistra*. Le moyen d'éviter ce risque est de se rappeler quelle est la définition essentielle du magistère : celle d'une puissance ordonnée à son objet. Et puisque l'unité d'une puissance découle de celle de son objet, l'unité du magistère est celle de la vérité révélée ¹¹.

4 — L'UNITÉ DE LA VÉRITÉ ET DE LA RÉVÉLATION

Comme l'a montré le cardinal Franzelin ¹²,

7. « Fideliter custodienda et infallibiliter declaranda » (DS 3020) ou « Sancte custodiendum et fideliter exponendum » (DS 3070).

8. Cf les *Acta synodalia*, t. 2, pars I, p. 652. Il eût fallu ajouter au texte parlant de l'infailibilité l'incise que nous faisons apparaître en gras : « Definitiones Romani Pontificis quæ propter Spiritus sancti assistentiam **nunquam extra vel contra fidem communem Ecclesiæ proferuntur** ex sese tamen et non ex consensu Ecclesiæ irreformabiles esse. »

9. « En effet, le pape est infallible si et seulement si, remplissant sa fonction de docteur de tous les chrétiens et représentant toute l'Église, il juge et définit ce que tous doivent croire ou rejeter. Et il ne saurait en l'occurrence se séparer de l'Église, pas plus que le fondement ne saurait se détacher de l'édifice qu'il doit soutenir. [...] Cela est évident, si l'on considère la fin en vue de laquelle Dieu a accordé au pape l'infailibilité, et qui est de conserver la vérité dans l'Église » (M^{GR} GASSER, Mansi, t. 52, col. 1213 C).

10. Cf le livre de JEAN-FRANÇOIS CHIRON, *L'Infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infallible de l'Église s'étend-elle aux vérités non-révlées ?* Cerf, 1999, p. 501-503.

11. Du fait même qu'il doit proposer la vérité révélée, qui est son objet premier, le magistère propose aussi d'autres vérités en connexion logiquement nécessaire avec le dépôt révlé, ou même des faits contingents en connexion moralement nécessaire avec la fin première de l'Église, qui est de conserver et d'explicitier le dépôt révlé. La connexion est si étroite que la négation de ces vérités et de ces faits mettrait en péril prochain la révélation. Ce domaine correspond à l'objet secondaire du magistère et il recouvre la proposition du

l'unité de la vérité révélée et de la Tradition est d'abord et avant tout **l'unité de la signification** des différents dogmes, dans l'expression ordonnée d'une même vérité. Les dogmes sont distincts les uns des autres, mais ils composent une unité, parce qu'ils sont ordonnés les uns aux autres, dans la mesure où ils signifient tous de façon complémentaire, les uns dans la dépendance des autres, les différents aspects de la même vérité révélée. Et cela s'explique parce que cette vérité révélée par Dieu suppose le principe même de toute vérité, qui est le principe de la non-contradiction, le principe de la non-division au niveau du sens, le principe de l'unité de la vérité. Cette unité de la vérité dogmatique passe par l'unité du sens des mots qui expriment la vérité.

C'est pourquoi, dans la constitution *Dei Filius*, le concile Vatican I affirme que « le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée » ¹³. Et il est également dit dans le *Serment antimoderniste* de saint Pie X, au n° 4 : « Je reçois sincèrement la doctrine de la foi transmise des apôtres jusqu'à nous toujours dans le même sens et dans la même interprétation que lui ont donnée les Pères de l'Église ; pour cette raison, je rejette absolument l'invention hérétique de l'évolution des dogmes, qui passeraient d'un sens à l'autre, différent de celui que l'Église a d'abord professé ¹⁴. »

5 — L'UNITÉ DU MAGISTÈRE

L'objet de la foi est la vérité ontologique, c'est-à-dire la réalité même du mystère, telle qu'atteinte par le croyant moyennant des concepts et des expressions verbales ¹⁵. L'objet de la révélation est la vérité logique, c'est-à-dire l'énonciation conceptuelle du mystère, dont l'expression (ou le signe verbal extérieur, écrit ou vocal) est le dogme. La prédication du magistère ou la tradition est la communication de cette révélation moyennant un langage extérieur (écrit ou oral) qui exprime l'énonciation conceptuelle du mystère. La révélation et la tradition ont pour objet de fournir au fidèle les concepts et les expressions verbales moyennant lesquelles son acte de foi terminera à la réalité du mystère. Le dépôt de la foi est l'ensemble de ces expressions conceptuelles et verbales.

révlé virtuel. On y trouve par exemple toute la doctrine de l'Église relative à la loi naturelle, les jugements doctrinaux que l'Église porte sur les écrits, la canonisation des saints (où l'on affirme le double fait de la glorification et de la vertu héroïque du saint), l'approbation des ordres religieux (où l'on affirme que telle règle de vie est apte à conduire à la perfection).

12. CARDINAL JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 6, n° 67-76, Courrier de Rome 2008, p. 71-76.

13. DS 3020.

14. DS 3541.

15. ST, 2a2æ, q. 1, a. 2, corpus et ad 2.

4. DS 3071.

5. ST, 2a2æ, question 1, article 10.

6. Mt, 28/20; Jn, 14/26; Jn, 16/13. Cf. CARDINAL JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 5, n° 60-66, Courrier de Rome 2008, p. 67-70 et thèse 22, n° 456-479, p. 325-336.

Ce dépôt, confié à la garde du magistère, est immuable dans sa signification. Le magistère ne peut donc contredire la révélation, en proposant des vérités dont le sens ne serait pas voulu par Dieu. Il ne peut pas non plus se contredire lui-même, en proposant des vérités dont le sens serait contraire à celui des vérités qu'il a lui-même déjà proposées. Ceci reste vrai, même si l'expression conceptuelle ou verbale de la vérité révélée peut gagner en précision et même si le magistère peut exercer son acte pour proposer des formules dogmatiques plus explicites, ce qui autorise à parler d'un certain « progrès homogène du dogme ». Ces expressions dogmatiques finissent d'ailleurs par devenir définitives lorsqu'elles expriment de façon suffisamment explicite la vérité révélée. Ce fait est affirmé par Pie XII, à l'encontre des faux postulats de la nouvelle théologie ¹⁶. La mission qui a pour objet de déclarer le dépôt obéit aux mêmes règles que la mission qui a pour objet de le conserver, puisqu'elle n'en est qu'une conséquence.

Voilà pourquoi le magistère, défini dans la dépendance de son objet, est constant ou traditionnel : cette constance correspond exactement à l'unité même du magistère, qui se tire de son objet. L'unité du magistère est donc celle d'un enseignement qui propose toujours la même vérité divinement révélée, en lui donnant une signification inchangée, même si son expression peut gagner en précision, moyennant une formulation conceptuelle et verbale plus explicite.

6 — LE FAIT DE VATICAN II : UN NOUVEAU MAGISTÈRE PASTORAL

Le discours d'ouverture du pape Jean XXIII (11 octobre 1962) ¹⁷, l'allocation du même adressée au Sacré Collège le 23 décembre 1962 ¹⁸, et le Discours de Benoît XVI du 22 décembre 2005 ¹⁹ indiquent clairement l'intention du Concile et la signification exacte du « magistère pastoral ». Vatican II a voulu exprimer la foi de l'Église suivant les modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne, et redéfinir la relation de la foi de l'Église vis-à-vis de certains éléments essentiels de cette pensée.

16. « Négliger, rejeter ou priver de leur valeur tant de biens précieux qui au cours d'un travail plusieurs fois séculaire des hommes d'un génie et d'une sainteté peu commune, sous la garde du magistère sacré et la conduite lumineuse de l'Esprit-Saint, ont conçus, exprimés et perfectionnés en vue d'une présentation de plus en plus exacte des vérités de la foi, et leur substituer des notions conjecturales et les expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle appelées à une existence éphémère, comme la fleur des champs, ce n'est pas seulement pécher par imprudence grave, mais c'est faire du dogme lui-même quelque chose comme un roseau agité par le vent. » (Pie XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950).

17. DC n° 1387 du 4 novembre 1962, col. 1382-1383.

18. DC n° 1391 du 6 janvier 1963, col. 101.

19. DC n° 2350 du 15 janvier 2006, col. 59-63.

Bien évidemment, le magistère de l'Église est toujours pastoral dans son intention, au sens où, à chaque époque de l'histoire, la prudence des pasteurs propose la vérité pour guider les âmes vers le salut éternel. Mais en même temps, l'enseignement du magistère de l'Église reste toujours de nature strictement doctrinale et disciplinaire dans son objet. Les déclarations de Jean XXIII affirment clairement que, à la différence de tous les conciles précédents, l'optique unique et spécifique selon laquelle Vatican II a voulu se pencher sur différents points tantôt doctrinaux, tantôt disciplinaires, tantôt pastoraux, ne fut pas doctrinale mais pastorale, dans un sens foncièrement nouveau. Ce qui explique d'ailleurs la perplexité d'un grand nombre de pères conciliaires vis-à-vis d'un genre de textes inconnu jusque-là. Lorsque le magistère de l'Église propose l'objet de la foi en recourant au langage tiré de la philosophie naturelle à l'intelligence humaine ²⁰, cet apport philosophique est celui d'un outil conceptuel et verbal, mis au service de la plus parfaite expression des vérités révélées. Vatican II a voulu « étudier et exposer la doctrine », non seulement « suivant les formulations littéraires », mais encore « suivant les modes de recherche de la pensée moderne ». Si l'on s'en tient à cette intention exprimée par Jean XXIII, l'on est obligé de dire que le Concile a voulu recourir à la pensée moderne non seulement comme à un outil mais encore et bien plus comme à un véritable objet formel, principe et méthode de l'étude et de l'exposition de la doctrine. Le « pastoral » prend ici tout son sens. L'intention explicite de Vatican II a été de recevoir du monde les problématiques nouvelles issues de l'époque moderne.

Nous pouvons en prendre pour preuve supplémentaire ce qu'a écrit le cardinal Ratzinger dans son livre *Les principes de la théologie catholique* ²¹, paru en français en 1982. L'épilogue de ce livre est intitulé : « L'Église et le monde : à propos de la question de la réception du deuxième Concile du Vatican ²². » Le préfet de la foi y affirme : « De tous les textes du 2nd concile du Vatican, la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*) a été incontestablement le plus difficile et aussi [...] le plus riche en conséquence. Par sa forme et la direction de ses déclarations, il s'écarte dans une large mesure de la ligne de l'histoire des conciles et permet, par le fait même, plus que tous les autres textes de percevoir la physionomie spéciale du dernier concile. C'est pourquoi il a été considéré de plus en plus après le Concile

comme le véritable testament de celui-ci : après un processus de fermentation de trois années, il semble que sa véritable volonté soit enfin apparue et ait trouvé sa forme. **L'incertitude qui pèse encore sur la question de la vraie signification de Vatican II** est en rapport avec des diagnostics de ce genre, et donc aussi en rapport avec ce document ²³. » [...] « Il nous faut encore une fois nous interroger sur ce que la constitution pastorale comporte précisément de neuf et de spécial. [...] Un premier point caractéristique me paraît résider dans le concept du "monde" qui s'y trouve. [...] La constitution comprend par "monde" un vis-à-vis de l'Église. Le texte doit servir à les amener tous les deux dans un rapport positif de coopération dont le but est la construction du "monde". **L'Église coopère avec le "monde" pour construire "monde"** – c'est ainsi qu'on pourrait caractériser la vision si déterminante du texte. [...] Il semble qu'on entende par monde toutes les réalités scientifiques et techniques du temps présent, et tous les hommes qui les portent ou en ont imprégné leur mentalité ²⁴. » Rien d'étonnant alors à ce que le cardinal Ratzinger dise encore : « Le texte de *Gaudium et spes* joue le rôle d'un contre-Syllabus dans la mesure où il représente une tentative pour une réconciliation officielle de l'Église avec le monde tel qu'il était devenu depuis 1789 ²⁵. » Ou encore : « Vatican II avait raison de souhaiter une révision des rapports entre l'Église et le monde. Car il y a des valeurs qui, même si elles sont nées hors de l'Église, peuvent, une fois examinées et amendées, trouver leur place dans sa vision ²⁶. » Fondé sur la méthode de recherche de la pensée moderne, le Concile donne nécessairement des enseignements qui le rendent dépendant du monde moderne.

Sans doute le monde moderne peut-il être conduit à poser d'une manière nouvelle des questions éternelles auxquelles l'Église apportera (en des termes peut-être plus explicites) des réponses qui découleront toujours des mêmes principes et de la même méthode. Mais Vatican II n'a pas examiné à la lumière de la foi les nouvelles questions soulevées par la modernité, et il a même au contraire refusé explicitement d'en examiner un bon nombre, dont l'importance était pourtant reconnue de tous les catholiques, comme la question du communisme. La spécificité qui fait de Vatican II un cas absolument unique est d'avoir voulu proposer la foi à la lumière et suivant le mode de la pensée moderne. Or, aucun concile ne saurait recevoir ses modes de recherche de la pensée ou de la culture du monde moderne, « tel qu'il se présentait depuis 1789 » ²⁷. Les principes et la méthode du magistère ecclésias-

23. Id., *Ibidem.*, p. 423.

24. Id., *Ibidem.*, p. 424-425.

25. Id., *Ibidem.*, p. 427.

26. Id., *Entretiens sur la foi*, Fayard, 1985, p. 38.

27. Id., *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, 1982, p. 426-427.

20. Pie XII, *Humani generis* : « Cette philosophie reconnue et reçue dans l'Église défend, seule, l'authentique et juste valeur de la connaissance humaine, les principes inébranlables de la métaphysique, à savoir de raison suffisante, de causalité et de finalité, la poursuite enfin, effective, de toute vérité certaine et immuable. »

21. JOSEPH RATZINGER, *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, 1982.

22. Id., *Ibidem.*, p. 423-440.

tique ont été suffisamment indiqués par le concile Vatican I : « La doctrine de foi que Dieu a révélée n'a pas été proposée comme une découverte philosophique à faire progresser par la réflexion de l'homme, mais comme un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ pour qu'elle le garde fidèlement et le présente infailliblement ²⁸. »

Par conséquent, il est faux d'affirmer, comme le fait M^{re} Ocariz, une constance de méthode en vertu de laquelle les textes de Vatican II éclaireraient légitimement ceux du magistère antérieur à 1962. D'une part en effet, le but de Vatican II n'était pas de reprendre et de préciser ces enseignements ; et d'autre part, Vatican II a voulu exprimer la foi suivant les principes et les méthodes d'une pensée nouvelle, opposée à la foi ²⁹, non seulement dans tel ou tel de ses contenus, mais dans ses fondements, qui sont ceux d'un doute critériologique. Une telle pensée n'est pas seulement incompatible avec le catholicisme ; elle s'oppose directement à la métaphysique naturelle de l'intelligence, remettant en cause sa capacité à connaître le vrai. La philosophie moderne a en effet inversé le rapport du sujet à l'objet, et par là même le rapport de l'homme à Dieu. En assumant les modes de recherche de la modernité, la pensée conciliaire a assumé cette inversion, ainsi que le manifeste par exemple la déclaration sur la liberté religieuse : le principe et le fondement de cette déclaration n'est autre que la primauté de la dignité ontologique sur la dignité morale, c'est-à-dire la primauté du sujet sur l'objet. Une pareille inversion, avec le présupposé subjectiviste qu'elle implique est absolument contraire au principe de l'objectivité la plus réaliste que supposent la révélation, la tradition et le magistère. La pensée moderne, avec ses modes de recherche, ne peut servir de base à l'interprétation d'un magistère dont les présupposés objectifs sont radicalement inverses.

7 — LE FAIT DE VATICAN II : DES ENSEIGNEMENTS NOUVEAUX CONTRAIRES A LA TRADITION

Au moins sur quatre points, les enseignements du concile Vatican II sont évidemment en contradiction logique avec les énoncés du magistère traditionnel antérieur, de sorte qu'il est impossible de les interpréter en conformité avec les autres enseignements déjà contenus dans les documents antérieurs du magistère ecclésiastique. Vatican II a donc rompu l'unité du magistère, dans la mesure même où il a rompu l'unité de son objet.

Ces quatre points sont les suivants. La doctri-

ne sur la liberté religieuse, telle qu'elle s'exprime dans n° 2 de la Déclaration *Dignitatis humanae* contredit les enseignements de Grégoire XVI dans *Mirari vos* et de Pie IX dans *Quanta cura* ainsi que ceux du pape Léon XIII dans *Immortale Dei* et ceux du pape Pie XI dans *Quas primas* ³⁰. La doctrine sur l'Église, telle qu'elle s'exprime dans le n° 8 de la constitution *Lumen gentium* contredit les enseignements du pape Pie XII dans *Mystici corporis* et *Humani generis* ³¹. La doctrine sur l'œcuménisme, telle qu'elle s'exprime dans le n° 8 de *Lumen gentium* et le n° 3 du décret *Unitatis redintegratio* contredit les enseignements du pape Pie IX dans les propositions 16 et 17 du *Syllabus*, ceux de Léon XIII dans *Satis cognitum*, et ceux du pape Pie XI dans *Mortalium animos* ³². La doctrine sur la collégialité telle qu'elle s'exprime dans le n° 22 de la constitution *Lumen gentium*, y compris le n° 3 de la *Nota prœvia*, contredit les enseignements du concile Vatican I sur l'unicité du sujet du pouvoir suprême dans l'Église, dans la constitution *Pastor æternus*.

De plus, la réforme liturgique de 1969 a eu pour résultat la confection d'un Nouvel Ordo Missæ qui « s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la théologie catholique de la sainte messe telle qu'elle a été formulée à la 20^e session du concile de Trente » ³³. La restauration du rite de la messe accomplie par saint Pie V avait eu pour résultat d'explicitier les aspects de la foi catholique niés par l'hérésie protestante. La réforme liturgique accomplie par Paul VI a eu pour résultat d'occulter ces mêmes aspects, au moment même où resurgissent avec une force accrue les hérésies qui avaient rendu indispensable l'explicitation de ces aspects. Le Missel de Paul VI n'est donc pas venu préciser celui de saint Pie V. Il s'en est éloigné, au sens où il a

rendu obscur et ambigu ce que le Missel de saint Pie V avait rendu explicite et clarifié. Si l'on objecte que la réforme liturgique de Paul VI a voulu expliciter d'autres aspects laissés dans l'ombre jusqu'ici, nous répondons qu'une nouvelle explicitation ne peut pas remettre en cause l'explicitation déjà accomplie ; c'est pourtant ce que fait le nouveau Missel de 1969, en occultant les aspects de la foi catholique précisément niés par les hérésies protestantes.

Sur les quatre points indiqués, ainsi que dans la réforme liturgique qui s'est ensuivie, le concile Vatican II présente aux yeux du catholique perplexe des contradictions évidemment inacceptables. Pris dans son ensemble, la grande réforme de Vatican II apparaît comme un étrange amalgame, mélange subtil de vérités partielles et d'erreurs déjà condamnées ³⁴. Infecté par les principes du libéralisme et du modernisme, cet enseignement présente de graves déficiences. Celles-ci interdisent assurément de voir en Vatican II un concile comme les autres, représentant l'expression autorisée de la Tradition objective. Cela empêche aussi de dire que le dernier Concile s'inscrit dans l'unité du magistère de toujours.

8 — UNE NOUVELLE PROBLÉMATIQUE

En conformité avec le Discours de 2005, M^{re} Ocariz pose le principe d'une « interprétation unitaire », d'après lequel les textes du concile Vatican II et les documents magistérielles précédents doivent s'éclairer mutuellement. L'interprétation des nouveautés enseignées par le concile Vatican II doit donc repousser, comme le dit Benoît XVI, « l'herméneutique de la discontinuité par rapport à la Tradition, tandis qu'elle doit affirmer l'herméneutique de la réforme, du renouveau dans la continuité ». Il y a là un nouveau vocabulaire qui exprime clairement une nouvelle problématique. Celle-ci inspire tout le propos de M^{re} Ocariz. « Une caractéristique essentielle du magistère », écrit-il, « est sa continuité et son homogénéité dans le temps ».

Si on parle de « continuité » ou de « rupture », cela devrait s'entendre, au sens traditionnel, d'une continuité ou d'une rupture objective, c'est-à-dire par rapport à l'objet de la

30. Le magistère précédent (Pie IX) condamne la proposition affirmant que « la meilleure condition de la société est celle où on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par des peines légales les violateurs de la loi catholique, si ce n'est dans la mesure où la tranquillité publique le demande » ; DH 2 affirme que « la personne humaine a droit à la liberté religieuse » et que « cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres ».

31. Pie XII affirme l'identité réelle entre l'Église du Christ et l'Église catholique ; LG 8 affirme la non-séparation de deux réalités distinctes qui sont l'Église du Christ et l'Église catholique.

32. Le magistère antérieur affirme qu'il n'y a en dehors de l'Église catholique dans les sectes schismatiques et hérétiques prises comme telles aucune valeur salvifique et que la Providence divine ne se sert pas de ces sectes comme de moyens de salut ; Vatican II affirme exactement le contraire.

33. CARDINAUX OTTAVIANI ET BACCI, « Préface au pape Paul VI » dans *Bref examen critique du Novus ordo missæ*, Ecône, p. 6.

28. Constitution dogmatique *Dei Filius*, chapitre 4, DS 3020.

29. Le magistère antérieur à Vatican II a condamné l'intention d'incorporer la philosophie moderne à la théologie, dans la mesure où cette philosophie est imbuë de rationalisme, de scepticisme ou de relativisme. Cf. par exemple le Bref *Eximiam tuam* à l'archevêque de Cologne, du pape Pie IX, en date du 15 juin 1857 (DS 2829), condamnant la philosophie de Gunther.

34. « Sans rejeter en bloc ce Concile, je pense qu'il est le plus grand désastre de ce siècle, et de tous les siècles passés, depuis la fondation de l'Église » (M^{re} LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné*, Éditions Fideliter, 1986, p. XIII). Ce n'est pas une question de quantité ou de pourcentage. Le modernisme est une erreur unique en son genre, en ce sens qu'elle amalgame des énoncés matériellement vrais avec des énoncés qui sont le plus souvent incomplets, ambigus, contradictoires et rarement faux de manière ouverte. Le résultat de cet amalgame est un ensemble d'énoncés qui est erroné dans sa cohérence interne, mais qui garde l'apparence du vrai sur chacun de ses points isolés, les bons passages étant utilisés pour cautionner les principes sous-jacents de l'erreur. Saint Pie X a définitivement diagnostiqué le cancer du modernisme en disant que cette maladie est « d'autant plus redoutable qu'elle l'est moins ouvertement. »

prédication de l'Église. Cela équivaldrait à parler de l'ensemble des vérités révélées telles que le magistère de l'Église les conserve et les expose, tout en leur donnant la même signification, et sans que la prédication présente puisse contredire la prédication passée. La rupture consisterait à porter atteinte au caractère immuable de la Tradition objective et serait alors synonyme de contradiction logique entre deux énoncés dont les significations respectives ne pourraient se vérifier simultanément.

Mais il faut se rendre à l'évidence et reconnaître que le mot « continuité » n'a pas du tout ce sens traditionnel dans le discours actuel des hommes d'Église. On y parle précisément de continuité à propos d'un sujet qui évolue au cours du temps. Il ne s'agit pas de la continuité d'un objet, celle du dogme ou de la doctrine, que le magistère de l'Église proposerait aujourd'hui, en lui donnant le même sens que jadis. Il s'agit de la continuité de l'unique sujet Église. Benoît XVI parle d'ailleurs exactement non de la continuité mais « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ». À l'inverse, ajoute-t-il aussitôt, « l'herméneutique de la discontinuité risque de finir par une rupture entre Église préconciliaire et Église post-conciliaire ». Cela signifie que la rupture doit se situer au même niveau : c'est une rupture entre deux sujets, au sens où l'Église, l'unique sujet du Peuple de Dieu, ne serait plus la même avant et après le Concile.

9 — UNE NOUVELLE CONCEPTION DE L'UNITÉ DU MAGISTÈRE

Ce nouveau discours implique une nouvelle idée de l'unité du magistère. La continuité dont il est question est l'unité dans le temps, c'est-à-dire à travers le changement que mesure le temps, et c'est d'abord l'unité du sujet, non celle de l'objet. Ce sujet est l'Église, unique Peuple de Dieu, c'est-à-dire l'ensemble de tous les baptisés. Ce sujet est le point de référence qui rend compte de l'unité de la Tradition.

L'Instruction *Donum veritatis* du 24 mai 1990³⁵, sur laquelle s'appuie M^{gr} Ocariz, développe en détail ce point de vue. Sous le titre « La vérité don de Dieu à son Peuple », le premier chapitre de ce document développe l'idée déjà présente dans le n° 12 de *Lumen gentium*, d'après laquelle la conservation et l'explication du dépôt révélé seraient l'affaire du Peuple de Dieu tout entier, antérieurement à toute distinction hiérarchique. Les baptisés auraient en partage une fonction prophétique, plus fondamentale que la fonction magistérielle propre aux apôtres et à leurs successeurs. Le cardinal Ratzinger insiste sur cette idée, à ses yeux décisive, dans la *Présentation* qu'il donne de l'Instruction *Donum veritatis* : « En considé-

rant la structure du document, on sera surpris de voir que nous n'avons pas placé le magistère au début, mais plutôt le thème de la vérité comme don de Dieu à son Peuple; la vérité de la foi n'est pas donnée à l'individu isolé (pape ou évêque) mais par elle Dieu a voulu donner naissance à une histoire et à une communauté.

La vérité réside dans le sujet communautaire du Peuple de Dieu, dans l'Église. » De même, Jean-Paul II dit au n° 27 de l'Exhortation post-synodale *Pastores gregis* : « Dans l'Église, école du Dieu vivant, **évêques et fidèles sont tous condisciples** et ont tous besoin d'être instruits par l'Esprit. Les lieux d'où l'Esprit donne son enseignement intérieur sont vraiment nombreux. Tout d'abord le cœur de chacun, puis la vie des diverses Églises particulières, où apparaissent et se font sentir les multiples besoins des personnes et des différentes communautés ecclésiales, par des langages connus, mais aussi par des langages divers et nouveaux³⁶. »

Il manque ici la distinction absolument nécessaire entre le destinataire et le dépositaire-intermédiaire. Le Peuple de Dieu tout entier (et bien plus que le Peuple de Dieu, tous les hommes sans exception) sont les **destinataires** de la vérité qui doit les sauver. Mais seuls quelques individus isolés sont choisis parmi les autres hommes pour être les titulaires d'une fonction hiérarchique et les **dépositaires** de cette vérité, car c'est à eux seuls qu'elle a été confiée comme en dépôt avec la charge de la conserver, et eux seuls sont les **intermédiaires** établis par Dieu pour communiquer en son nom la vérité salutaire. La déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973³⁷, sur laquelle s'appuie aussi M^{gr} Ocariz, dit sans doute que l'autorité du magistère est requise pour assurer l'unité sociale de l'expression de la foi³⁸ : à la différence de ce qui se passe dans le protestantisme ou dans le modernisme d'Alfred Loisy, condamné par saint Pie X, le magistère est ici une institution divine, et lui seul est assisté par Dieu pour conduire le Peuple, en lui indiquant l'interprétation autorisée de la Parole de Dieu. Mais il n'est pas dit que la fonction magistérielle soit requise comme celle d'un dépositaire et d'un intermédiaire, témoin privilégié ayant reçu de Dieu, en tant qu'individu isolé, la vérité de sa révélation, avec la charge de la conserver

et de la transmettre. Et *Donum veritatis* vient justement préciser sur ce point *Mysterium Ecclesiae*, en disant que la vérité de foi est un don de Dieu à tout son Peuple, qu'elle n'est pas donnée à l'individu isolé (pape ou évêque), mais qu'elle réside dans le sujet communautaire du Peuple de Dieu³⁹.

Dans le « Commentaire » publié le 27 juin 1994, afin de préciser le sens de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* parue le 22 mai précédent, le cardinal Ratzinger exprime nettement cette nouvelle conception du magistère : « L'Écriture ne peut devenir le fondement d'une vie que si elle est confiée à un sujet vivant — celui-là même dont elle est née. Elle a eu son origine dans le Peuple de Dieu guidé par l'Esprit-Saint et ce Peuple, ce sujet, n'a cessé de subsister. Le concile Vatican II a exprimé tout cela de la manière suivante : "L'Église ne tire pas de la seule Écriture sainte sa certitude sur tous les points de la révélation" (*Dei Verbum*, § 9). [...] Selon la vision de Vatican II, l'Écriture, la Tradition et le magistère ne doivent pas être considérés comme trois réalités séparées, mais l'Écriture, lue à la lumière de la Tradition et vécue dans la foi de l'Église, s'ouvre, dans ce contexte vital, dans sa pleine signification. Le magistère a pour tâche de confirmer cette interprétation de l'Écriture rendue possible par l'écoute de la Tradition dans la foi⁴⁰. » Dans ce texte, le terme de « Tradition » est distingué du magistère et désigne la vie concrète du Peuple de Dieu, c'est-à-dire le contexte vital auquel le magistère doit puiser comme à une source.

La catéchèse dispensée par Benoît XVI en 2006 confirme encore cette idée. L'Église résulte à l'origine d'une expérience que les apôtres ont vécue avec le Christ⁴¹. Prolongée

39. Cf. la *Présentation* du cardinal Ratzinger à l'Instruction *Donum veritatis* : « Le document traite du problème de la mission ecclésiale du théologien non pas à partir du dualisme magistère-théologie, mais dans le contexte de la relation triangulaire : Peuple de Dieu, en tant que porteur du sens de la foi et lieu commun à tous de l'ensemble de la foi; magistère; théologie. Le développement du dogme des 150 dernières années est une démonstration très claire de cette relation complexe : les dogmes de 1854, 1870 et 1950 furent possibles parce que le sens de la foi les ayant repris, magistère et théologie furent conduits par lui et ont lentement cherché à l'atteindre. » (*L'Osservatore romano*, édition hebdomadaire en langue française du 10 juillet 1990, p. 9).

40. *DC* 2097 du 3 juillet 1994, p. 613.

41. « L'aventure des Apôtres commence ainsi, comme une rencontre de personnes qui s'ouvrent l'une à l'autre. Une connaissance directe du Maître commence ainsi pour les disciples. Ils voient où il demeure et commencent à le connaître. En effet, ils ne devront pas être les annonciateurs d'une idée, mais les témoins d'une personne. Avant d'être envoyés évangéliser, ils devront "demeurer" avec Jésus (cf. Mc 3/14), établissant avec lui une relation personnelle. Sur cette base, l'évangélisation ne sera autre qu'une annonce de ce qu'ils ont vécu et une invitation à entrer dans le mystère de la communion avec le Christ » — BENOÎT XVI, « Les apôtres, témoins et envoyés du Christ »,

35. *DC* 2010 du 15 juillet 1990, p. 693-701.

36. *DC* 2302, col. 1022. Les n° 26-28 de ce texte vont dans ce sens.

37. *DC* 1636 du 15 juillet 1973, p. 664-671; commentaire p. 837-839.

38. Le n° 2 précise en effet que « le Saint-Esprit accorde sa lumière et son secours au Peuple de Dieu comme au Corps du Christ uni par la communion hiérarchique » et ajoute que si le Peuple de Dieu s'attache à la foi, cela a lieu non seulement grâce à ce sens de la foi, qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, mais aussi « sous la conduite du magistère »; pourvus de l'autorité du Christ, les pasteurs ont le pouvoir d'enseigner et leur rôle ne se réduit pas à sanctionner le consensus déjà exprimé des simples fidèles; ils peuvent « prévenir et requérir ce consensus dans l'interprétation et l'explication de la Parole de Dieu écrite ou transmise ».

dans l'espace et dans le temps, cette expérience suscite une communion, qui doit recourir au service du ministère apostolique pour garder sa cohésion spatio-temporelle⁴². L'unité hiérarchique, dans le temps et dans l'espace, est une deuxième unité qui découle d'une première unité plus radicale, celle de l'expérience commune. C'est ainsi que la tradition vivante, qui est l'expérience commune continuée dans le temps, précède et suscite la tradition apostolique, qui est le ministère continué dans le temps comme un service de la communion. Les deux traditions resteront toujours synchronisées, et on ne trouvera jamais la continuité de l'expérience commune sans la continuité du ministère, car aux yeux de Benoît XVI, l'Église n'est pas une communauté purement charismatique. Mais il y a pourtant, dans la définition qu'il donne de l'Église, une antériorité logique de l'expérience commune par rapport au ministère. Cette antériorité est exactement celle qui est introduite par l'Instruction *Donum veritatis* : le Peuple de Dieu dépositaire de la vérité précède en ce sens le magistère hiérarchique. La Tradition est alors entendue dans un sens nouveau comme la continuité d'une présence active, celle de Jésus qui vit dans son Peuple. Elle est accomplie par l'Esprit-Saint et exprimée⁴³ grâce au service du ministère apostolique : « Cette actualisation permanente de la présence active de Jésus Seigneur dans son peuple, opérée par l'Esprit Saint et exprimée dans l'Église à travers le ministère apostolique et la communion fraternelle, est ce que l'on

entend au sens théologique avec le terme Tradition⁴⁴. » Il s'agit précisément de « la communion des fidèles autour des pasteurs légitimes au cours de l'histoire, une communion que l'Esprit Saint alimente en assurant la liaison entre l'expérience de la foi apostolique, vécue dans la communauté originelle des disciples, et l'expérience actuelle du Christ dans son Église »⁴⁵.

Dans cette nouvelle optique, il n'est plus dit que le rôle du magistère est de conserver et de transmettre au nom de Dieu le dépôt des vérités révélées par le Christ aux apôtres. Il est dit que son rôle consiste à assurer la cohésion de l'expérience communautaire des origines, de façon à ce que la communion d'aujourd'hui continue la communion d'hier. Le magistère est alors au service du sujet Église, son rôle étant d'expliciter dans des formules autorisées les intuitions préconceptuelles du *sensus fidei*.

On ne saurait nier la réalité de ce *sensus fidei*. Il équivaut au consensus unanime et infaillible de la croyance. Mais il s'agit précisément du consensus de l'Église enseignée. Celui-ci découle de l'infaillibilité de l'Église enseignante, qui est sa cause propre. L'Église étant une et sainte dans sa foi, la croyance des fidèles est indéfectiblement et solidairement docile, dans le temps comme dans l'espace, à l'enseignement de la hiérarchie magistérielle. Sans doute peut-on parler d'un certain sujet de la Tradition au sens passif, qui est un sens large, et qui correspond à l'ensemble de tous les croyants, mais ce sujet est tel comme simple témoin de l'enseignement du magistère, et le consensus de l'Église dans la croyance possède tout au plus la valeur d'un signe faisant connaître l'infaillibilité de l'enseignement qui a proposé à croire la vérité crue unanimement. En ce sens, la profession de foi indéfectible de l'Église enseignée représente un lieu théologique, car c'est elle seule qui manifeste bien des vérités proposées infailliblement par la prédication orale du magistère ordinaire universel. Mais ce genre de critère reste le simple signe de l'infaillibilité de l'enseignement, et non sa cause. En faire une cause, c'est reprendre à son compte l'erreur condamnée par le concile Vatican I, en l'étendant au domaine particulier du pouvoir de magistère : « le primat de juridiction a été donné immédiatement et directement non pas à Pierre lui-même, mais à l'Église, pour remonter ensuite à Pierre comme à son représentant⁴⁶. » Cela implique encore qu'une proposition du magistère ne serait infaillible que dans la mesure où elle serait agréée (même antécédemment) par le Peuple, ce qui contredit formellement la sentence énoncée infailliblement par le même concile Vatican I : « De telles définitions portées par le Souverain Pontife sont irréfor-

mables de soi, et non de par le consentement de l'Église⁴⁷. »

10 — UNE NOUVELLE CONCEPTION DE L'UNITÉ DE LA VÉRITÉ

Dans l'optique traditionnelle, où le point de référence est celui de l'objet, l'unité du magistère est celle de la vérité révélée, puisque le magistère se définit comme l'organe de la Tradition objective. De ce fait, l'acte du magistère ne se définit pas essentiellement comme un acte présent, par opposition à un acte passé. Car si le magistère s'exerce, ce n'est pas en tant qu'il est présent ou actuel, mais c'est en tant qu'il exprime toujours la même signification de la même vérité, de façon toujours plus précise. Cette expression de la vérité, avec l'explicitation qui l'accompagne *in eodem sensu*, est de soi intemporelle. En ce sens, le magistère vivant ne se réduit pas au magistère présent, par opposition au magistère passé qui serait un magistère non vivant, ou posthume. Si le magistère présent est vivant, le magistère passé l'a été lui aussi. Le temps n'a aucune incidence directe et immédiate sur l'objet ni sur l'acte du magistère qui l'énonce. Pour appuyer sa critique des enseignements de Vatican II, M^{gr} Lefebvre évoque toujours, avec une grande précision, non pas « le magistère passé » mais « le magistère de toujours », en d'autres termes le magistère constant. Le temps concerne seulement le sujet qui exerce l'acte de magistère, et c'est en ce sens que l'on peut distinguer entre une règle éloignée (le magistère passé) et une règle prochaine (le magistère présent) de la foi.

Dans la nouvelle optique impliquée par le Discours de 2005 et élucidée dans les textes que nous avons produits, le point de référence n'est plus celui de l'objet. L'unité du magistère est celle de « l'unique sujet Église qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ». Le magistère se définit comme l'organe d'une expérience commune, vécue au fil du temps par le Peuple de Dieu. On base alors la continuité dans le sujet de l'Église qui demeure le même, indépendamment de l'objet. Ce n'est pas le sujet qui s'adapte à l'objet, mais c'est l'objet qui est dit continu, parce que le sujet qui le dit reste le même. Le renouveau dans la continuité dont parle Benoît XVI consiste à établir « la liaison entre l'expérience de la foi apostolique, vécue dans la communauté originelle des disciples, et l'expérience actuelle du Christ dans son Église »⁴⁸. De fait, ce renouveau ne consiste pas à proposer la même doctrine selon un mode plus explicite. Il consiste à changer la doctrine, avec les principes qu'elle implique, sous prétexte que ces principes (dont on dit seulement qu'ils sont « durables ») doivent

Allocution du 22 mars 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 13 du 28 mars 2006, p. 12.

42. « À travers le ministère apostolique, l'Église, communauté rassemblée par le Fils de Dieu qui s'est incarné, vit au cours du temps en édifiant et en nourrissant la communion dans le Christ et dans l'Esprit, à laquelle tous sont appelés et dans laquelle ils peuvent faire l'expérience du salut donné par le Père. En effet, les Douze eurent soin de se constituer des successeurs, afin que la mission qui leur était confiée soit poursuivie après leur mort. Tout au long des siècles, l'Église, organiquement structurée sous la direction de ses Pasteurs légitimes, a ainsi continué à vivre dans le monde comme un mystère de communion, dans lequel se reflète dans une certaine mesure la communion trinitaire elle-même, le mystère de Dieu lui-même. » BENOÎT XVI, « Le don de la communion », Allocution du 29 mars 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 14 du 4 avril 2006, p. 12.

43. *Mysterium Ecclesiae* (citant au passage la condamnation de la proposition n° 6 dans *Lamentabili*) affirme en ce sens que le rôle du magistère ne se borne pas à sanctionner le consensus **déjà exprimé** des simples fidèles. Mais il y a une différence entre dire que le magistère ecclésiastique transmet et impose à croire aux fidèles la vérité dont il est le dépositaire, en tant que successeur du magistère apostolique, et dire que le magistère ecclésiastique impose l'expression adéquate d'une vérité dont le Peuple est le dépositaire parce que son sens de la foi la détient dans son état préconceptuel. Cette deuxième affirmation n'échappe pas à la condamnation de *Lamentabili*. La proposition condamnée n° 6 dit en effet précisément : « Dans la définition des vérités, l'Église enseignée et l'Église enseignante collaborent de telle façon qu'il ne reste à l'Église enseignante qu'à sanctionner les conceptions communes de l'Église enseignée. » (DS 3406).

44. BENOÎT XVI, « La communion dans le temps : la Tradition », Allocution du 26 avril 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 18 du 2 mai 2006, p. 12.

45. Id., *Ibidem*.

46. Concile Vatican I, constitution *Pastor aeternus*, chapitre 1, DS 3054.

47. Concile Vatican I, constitution *Pastor aeternus*, chapitre 4, DS 3074.

48. BENOÎT XVI, « La communion dans le temps : la Tradition », Allocution du 26 avril 2006, *L'Osservatore romano* n° 18 du 2 mai 2006, p. 12.

trouver leur application dans une matière contingente. C'est en ce sens que Vatican II s'est proposé d'établir « une nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne », afin que la doctrine de la foi fût « présentée de la façon qui répondit aux exigences de notre époque », et « suivant les modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne ». Puisque c'est le même sujet Église qui adopte ainsi une position différente vis-à-vis du monde issu de la modernité, le renouveau serait celui d'une continuité, non d'une rupture.

Comme l'enseigne logiquement la Déclaration *Mysterium Ecclesiae*⁴⁹, si le magistère impose au Peuple de Dieu les formules dogmatiques comme autant de formes différentes aptes à traduire une expérience vécue au fil du temps et de la contingence, « il ne s'ensuit point que chacune d'entre elles eut et gardera toujours cette aptitude au même degré ». Un pareil relativisme va à l'encontre des enseignements donnés par Pie XII dans *Humani generis*. Mais il s'harmonise avec la nouvelle idée du magistère exposée par *Donum veritatis*. Le futur Benoît XVI a d'ailleurs justifié lui-même cette conception relativiste : « [L'enseignement magistériel] affirme — peut-être pour la première fois de façon aussi claire — qu'il existe des décisions du magistère qui ne peuvent constituer le dernier mot sur une matière en tant que telle, mais une stimulation substantielle par rapport au problème, et surtout une expression de prudence pastorale, une sorte de disposition provisoire. [...] À cet égard, on peut penser aussi bien aux déclarations des papes du siècle dernier sur la liberté religieuse qu'aux décisions anti-modernistes du début de ce siècle, en particulier aux décisions de la Commission biblique de l'époque. En tant que cri d'alarme devant les adaptations hâtives et superficielles, elles demeurent pleinement justifiées. [...] Mais dans les détails relatifs aux contenus, elles ont été dépassées, après avoir rempli leur devoir pastoral à un moment précis⁵⁰. » Ce relativisme se retrouve dans le Discours du 22 décembre 2005, qui raisonne comme si toute décision, du fait même qu'elle appartient

à l'histoire, ne pouvait concerner qu'une matière contingente et exprimer une vérité seulement relative aux circonstances : « Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents — par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible — devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. »

Dans la pensée du pape, ce relativisme ne date pas d'hier. Encore théologien, Joseph Ratzinger s'expliquait déjà suffisamment sur ce point. « Non seulement », écrivait-il en 1972, « on doit dire que l'histoire des dogmes, dans le domaine de la théologie catholique, est fondamentalement possible mais encore que tout dogme qui ne s'élabore pas comme histoire des dogmes est inconcevable »⁵¹; et c'est pourquoi « la formation du concept de Tradition dans le catholicisme post-tridentin constitue le plus grand obstacle à une compréhension historique de la réalité chrétienne »⁵². En effet, le concept post-tridentin de Tradition suppose que la révélation a été achevée à la mort du dernier des apôtres et que depuis elle demeure substantiellement immuable dans sa signification. Or, « l'axiome de la fin de la révélation avec la mort du dernier apôtre », explique Joseph Ratzinger, « était et est, à l'intérieur de la théologie catholique, un des principaux obstacles à la compréhension positive et historique du christianisme : l'axiome ainsi formulé n'appartient pas aux premières données de la conscience chrétienne »⁵³. [...] « En affirmant que la révélation est close avec la mort du dernier apôtre, on conçoit objectivement la révélation comme un ensemble de doctrines que Dieu a communiquées à l'humanité. Cette communication prit fin un certain jour et les limites de cet ensemble de doctrines révélées restèrent ainsi fixées en même temps. Tout ce qui vient après serait ou la conséquence de cette doctrine ou la corruption de celle-ci⁵⁴. » Or, « non seulement cette conception s'oppose à une pleine compréhension du développement historique du christianisme mais est même en contradiction avec les données bibliques⁵⁵. »

Tout cela est parfaitement cohérent, si l'on tient que la Tradition est : « la communion des fidèles autour des pasteurs légitimes **au cours de l'histoire**, une communion que l'Esprit Saint alimente en assurant la liaison entre l'expérience de la foi apostolique, vécue dans la communauté originelle des disciples, et

l'expérience actuelle du Christ dans son Église⁵⁶ », ou encore : « l'histoire de l'Esprit qui agit dans l'histoire de l'Église à travers la médiation des Apôtres et de leurs successeurs, en continuité fidèle avec l'expérience des origines⁵⁷ », ou si l'on postule que « La Tradition n'est pas une transmission de choses ou de paroles, une collection de choses mortes ; la Tradition est le fleuve vivant qui nous relie aux origines, le fleuve vivant dans lequel les origines sont toujours présentes. Le grand fleuve qui nous conduit aux portes de l'éternité⁵⁸ », ou si l'on décide que « la Tradition apostolique n'est pas une collection de choses, de mots, comme une boîte remplie de choses mortes ; la Tradition est le fleuve de la vie nouvelle qui vient des origines, du Christ jusqu'à nous, et qui nous fait participer à l'histoire de Dieu avec l'humanité ».

Mais si les eaux de ce grand fleuve où baigne la foi de l'Église ne restent jamais les mêmes, nous aurons beaucoup de mal à suivre M^{gr} Ocariz dans la recherche d'une « interprétation unitaire », qui satisfasse aux exigences du principe de non-contradiction.

11 — LE NŒUD DU DILEMME

Dans la logique de Vatican II et du Discours de 2005, l'objet est en tant que tel relatif au sujet. Dans la logique de Vatican I, et de tout l'enseignement traditionnel de l'Église, le sujet est en tant que tel relatif à l'objet. Ces deux logiques sont inconciliables.

Le magistère, à quelque époque qu'il soit, doit rester l'organe du dépôt de la foi. Il se dénature dans la mesure même où il altère ce dépôt. Il est faux que des principes divinement révélés et explicités par le magistère antérieur ne s'imposeraient plus nécessairement, sous prétexte que le sujet Église les vit différemment à travers la contingence de l'histoire, ou que le Peuple de Dieu se trouve conduit à établir une relation nouvelle entre sa foi et le monde moderne. Des principes que l'on applique en matière contingente (comme ceux qui fondent toute la doctrine sociale de l'Église) ne sont pas contingents. Sans doute, l'immutabilité substantielle de la vérité révélée n'est pas absolue, car l'expression conceptuelle et verbale de cette vérité peut gagner en précision. Mais ce progrès n'entraîne aucune remise en cause du sens de la vérité, qui devient seulement plus explicite dans sa formulation. Les principes restent nécessaires, quelles que soient les différentes formes concrètes de leur application. Cette distinction entre principes et formes concrètes s'avère factice en ce qui concerne la doctrine sociale de l'Église, et c'est en vain que Benoît XVI y recourt dans son Discours de 2005 pour légitimer la déclaration *Dignitatis humane*.

56 BENOÎT XVI, « La communion dans le temps : la Tradition », Allocution du 26 avril 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 18 du 2 mai 2006, p. 12.

57. Id., *Ibidem.*, *ibidem*.

58. Id., *Ibidem.*, *ibidem*.

49. « Les vérités que l'Église entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée ; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions. Tout considéré, on doit dire que les formules dogmatiques du magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que demeurant inchangées elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien. Mais il ne s'ensuit point que chacune d'entre elles eut et gardera toujours cette aptitude au même degré. »

50. CARDINAL RATZINGER, présentation de l'Instruction *Donum veritatis* dans *L'Osservatore romano*, édition hebdomadaire en langue française, 10 juillet 1990, p. 9.

51. JOSEPH RATZINGER, *Théologie et histoire. Notes sur le dynamisme historique de la foi*, 1972, p. 108, cité par Joaquim E. M. Terra, *Itinerario teologico di Benedetto XVI*, Roma, 2007, p. 66.

52. Id., *Ibidem.*, p. 65.

53. Id., *Ibidem.*, p. 64.

54. Id., *Ibidem.*, *ibidem*.

55. Id., *Ibidem.*, *ibidem*.

Pour en revenir à Vatican II, la question fondamentale est de savoir quel est le principe premier qui doit servir de règle ultime à l'activité du magistère. Est-ce le donné objectif de la révélation divine, telle qu'il s'exprime dans sa substance définitive à travers le magistère du Christ et des apôtres, auquel le magistère ecclésiastique ne fait que succéder ? Est-ce l'expérience communautaire du Peuple de Dieu, dépositaire (et pas seulement destinataire) du don de la Vérité en tant que porteur du sens de la foi ? Dans le premier cas, le magistère ecclésiastique est l'organe de la Tradition et il dépend comme de sa règle objective du magistère divino-apostolique ; la question est alors de savoir si les enseignements objectifs du concile Vatican II sont ceux d'un magistère constant et d'une Tradition immuable. Dans le second cas, le magistère ecclésiastique est le porte-parole fédérateur de la conscience commune du Peuple de Dieu, chargé d'établir la cohésion spatio-temporelle de l'expression du *sensus fidei* ; Vatican II est alors pour le sujet Église le moyen d'exprimer en langage conceptuel son *sensus fidei*, vécu et réactualisé dans le respect des contingences de l'époque moderne.

12 — HERMÉNEUTIQUE ET RÉINTERPRÉTATION

Aux yeux de M^{gr} Ocariz, les enseignements de Vatican II représentent des nouveautés, « au sens où ils explicitent des aspects nouveaux, non encore formulés par le magistère, mais qui, au plan doctrinal, ne contredisent pas les documents magistériels précédents ». La juste exégèse des textes du Concile présupposerait donc apparemment le principe de non-contradiction. Apparence trompeuse, puisque la non-contradiction n'a plus du tout le même sens que jusqu'ici.

Le magistère de l'Église a toujours entendu ce principe dans le sens d'une absence de contradiction logique entre deux énoncés objectifs. La contradiction logique est une opposition qui a lieu entre deux propositions dont l'une affirme et l'autre nie le même prédicat du même sujet. Le principe de non-contradiction exige que si cette opposition a lieu, les deux propositions ne puissent être vraies en même temps. Ce principe est une loi de l'intelligence et il ne fait qu'exprimer l'unité de son objet. La foi se définissant comme une adhésion intellectuelle à la vérité proposée par Dieu, elle vérifie ce principe. L'unité objective de la foi correspond elle aussi à une absence de contradiction dans les énoncés dogmatiques.

L'herméneutique de Benoît XVI entend désormais ce principe dans un sens non plus objectif mais subjectif, non plus intellectualiste mais volontariste. L'absence de contradiction est synonyme de continuité, au niveau du sujet. La contradiction est synonyme de rupture, au même niveau. Le principe de continuité n'exige pas d'abord et avant tout l'unité de la vérité. Il exige d'abord et avant tout l'unité du sujet qui se développe et grandit au cours du temps. C'est l'unité du Peuple de Dieu, tel qu'il

vit dans le moment présent, dans le monde de ce temps, pour reprendre l'intitulé suggestif de la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Unité qui s'exprime à travers la seule parole autorisée du magistère présent, précisément en tant que présent. M^{gr} Ocariz le souligne : « Une interprétation authentique des textes conciliaires ne peut être faite que par le magistère même de l'Église. C'est pourquoi le travail théologique d'interprétation des passages qui, dans les textes conciliaires, suscitent des interrogations ou semblent présenter des difficultés, doit avant tout tenir compte du sens dans lequel les interventions successives du magistère ont entendu ces passages. » Ne nous y trompons pas : ce magistère qui doit servir de règle d'interprétation est le nouveau magistère de ce temps, tel qu'issu de Vatican II. Ce n'est pas le magistère de toujours. Comme on l'a justement fait remarquer, Vatican II doit se comprendre à la lumière de Vatican II, réinterprétant dans sa propre logique de continuité subjective et vitale tous les enseignements du magistère constant.

Le magistère de l'Église ne s'est jamais compromis jusqu'ici dans une telle pétition de principe. Il s'est toujours voulu fidèle à sa mission de conserver le dépôt. Sa principale justification a toujours été d'en référer aux témoignages de la Tradition objective, unanime et constante. Son expression a toujours été celle de l'unité de la vérité.

13 — LE MAGISTÈRE ET VATICAN II

Le même mot « magistère » se dit en deux sens différents de la personne qui exerce le pouvoir de magistère (le pape ou les évêques) et de l'acte du pouvoir de magistère (une définition infaillible ou un enseignement simplement authentique). La personne est le sujet d'une puissance ou d'une fonction, qui est par définition ordonnée à son objet. Par exemple, tout homme est doué d'une intelligence spéculative, ordonnée par nature à la connaissance des principes premiers⁵⁹. Cette fonction est ou n'est pas, de manière absolue. En revanche, l'exercice du magistère est l'usage de la fonction : même si la plupart du temps cet usage est correct, il reste toujours possible que le titulaire d'une fonction en exerce l'acte de manière défectueuse, ce qui revient à ne pas accomplir cet acte, puisqu'un acte défectueux se définit comme une privation. Par exemple, l'erreur intellectuelle ou la fausseté se définit comme la privation du rapport qui aurait dû exister entre l'intellect et la réalité.

Nous admettons sans conteste que Vatican II a représenté le magistère de l'Église au sens où le pouvoir des évêques qui furent réunis lors de ce Concile *cum Petro et sub Petro* fut et demeure encore celui d'apporter un enseignement à l'Église universelle. Mais nous objectons que ce Concile a voulu satisfaire aux nécessités d'un magistère soi-disant pastoral, dont l'intention nouvelle est manifestement étrangère aux finalités du magistère divinement institué, et qu'il a contredit au moins sur les

quatre points signalés les données objectives du magistère constant, clairement défini. Il appert ainsi que ce magistère fut entaché d'une grave déficience, dans son acte même. Le docteur angélique dit⁶⁰ : « Lorsqu'un artiste fait de mauvais ouvrages, ce n'est pas l'œuvre de l'art ; bien plus, c'est contre l'art. » Toutes proportions gardées, lorsqu'un concile produit de mauvais enseignements, ce n'est pas l'œuvre du magistère, bien plus (ou bien pire) c'est contre le magistère, c'est-à-dire contre la Tradition.

Voilà pourquoi nul ne saurait se satisfaire aujourd'hui de soi-disant « espaces de liberté théologique », au sein même de la contradiction introduite par Vatican II. Le désir profond de tout catholique fidèle aux promesses de son baptême est d'adhérer en toute soumission filiale aux enseignements du magistère de toujours. La même piété exige aussi, avec une urgence grandissante, de remédier aux graves déficiences qui paralysent l'exercice de ce magistère depuis le dernier Concile. C'est dans ce but que la Fraternité Saint-Pie X souhaite encore et plus que jamais une authentique réforme, au sens où il s'agit pour l'Église de rester fidèle à elle-même, de demeurer ce qu'elle est dans l'unité de sa foi, et de conserver ainsi sa forme d'origine, dans la fidélité à la mission reçue du Christ. *Intus reformari*.

Abbé Jean-Michel Gleize

60. ST 1a2æ, question 57, article 3, ad 1.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,
- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
- C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,
- normal : 24 €,
- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082
BIC : PSST FR PPP AR

59. ST 1a2æ, q 51, a 1.