

Courrier de Rome

ANNÉE 2015

• Janvier, n° 383

Stephanus

La réforme de l'Église selon saint Pie X et selon Vatican II

Une volonté réformatrice — Un pontificat réformateur — Réforme traditionnelle et *aggiornamento* conciliaire — La lutte contre le modernisme en théologie — La lutte contre le modernisme en philosophie — La réforme du droit canon — La formation du clergé — Le catéchisme et la vie sacramentelle — La liberté religieuse et la séparation de l'Église et de l'État — Recours à la Tradition et retour aux principes — L'œuvre de la Fsspx dans l'esprit de la réforme selon saint Pie X, au service de l'Église.

Pie XI

Miserentissimus Redemptor. Extraits de la lettre encyclique de S. S. le pape Pie XI — Introduction — L'objet de l'encyclique, son opportunité — La réparation due au Sacré-Coeur — Nécessité de cette réparation.

Roberto de Mattei

Tango à saint Pierre, pendant que la barque dérive.

• Février, n° 384

abbé F. Knittel

Question disputée : l'accès aux sacrements des divorcés remariés

1. Les raisons d'une réponse négative : 1.1 L'exemple du Christ — 1.2 Les reproches de saint Paul aux Corinthiens — 1.3 La clémence de la primitive Église — 1.4 La discipline orthodoxe de l'économie — 1.5 La dispense des vœux et la réduction à l'état laïc — 1.6 Les éléments de mariage — 1.7 La règle de gradualité.

2. En sens contraire.

3. Explication théologique : 3.1 Quelques rappels sur le mariage, l'eucharistie et la pénitence - 3.2 L'accès des divorcés remariés aux sacrements.

4. Retour sur les différentes prises de position : 4.1 L'exemple du Christ — 4.2 Les reproches de saint Paul aux Corinthiens — 4.3 La clémence de la primitive Église — 4.4 La discipline orthodoxe de l'économie — 4.5 La dispense des vœux et la réduction à l'état laïc — 4.6 Les éléments de mariage — 4.7 La loi de gradualité.

• Mars, n° 385

abbé F. Knittel

Question disputée : l'usage du préservatif est-il moralement licite pour éviter la propagation du sida ?

1. Les raisons d'une réponse affirmative : 1.1 Le respect de la vie d'autrui — 1.2 La légitime défense — 1.3 La fin prophylactique recherchée — 1.4 L'argument du moindre mal.

2. En sens contraire : 2.1 L'impossibilité d'apporter une solution technique à un problème moral — 2.2 Selon la Tradition, l'usage du préservatif est intrinsèquement immoral.

3. Explication théologique : 3.1 Rappels sur les principes généraux de la mo-

ralité — 3.2 Application au cas concret du préservatif

4. Retour sur les différentes prises de position : 4.1 Le respect de la vie d'autrui — 4.2 La légitime défense — 4.3 La fin prophylactique recherchée — 4.4 L'argument du moindre mal — 4.5 Selon la Tradition, l'usage du préservatif est intrinsèquement immoral.

Cristina Sicardi Le cardinal Marx invite l'Église à marcher sur les traces de Luther.

• Avril, n° 386

Abbé Gleize Pour un vrai Jubilé de la miséricorde.

Card. Mindszenty La sanctification des familles (26 mai 1947).

Abbé Gleize Entrer dans l'Église ? (à propos d'une déclaration du Pape relatée par *I. Media* et le journal *La Croix* du 20 mars 2015).

Abbé Gleize Le mot « Église » est-il synonyme de « communion des saints » ?
Arguments pour ou contre : Il semble que non ; Il semble que oui ; Principe de réponse ; Réponse aux arguments.

• Mai, n° 387

Prof. Pasqualucci Le Christ juge.

1. Une vérité de foi tombée dans l'oubli.

2. Le Jugement dernier nous attend à la fin des temps : 2.1 Le juste Juge séparera pour l'éternité les élus des réprouvés — 2.2 Celui qui meurt dans ses péchés va à la damnation éternelle — 2.3 Le jugement dernier restera toujours individuel, comme le jugement qui attend chaque âme après la mort du corps — 2.4 Notre-Seigneur ne menace pas de condamnations collectives.

3. Le jugement de Notre-Seigneur est le jugement de Dieu : 3.1 L'œuvre du salut se concilie avec le jugement.

4. Le pouvoir de juger vient du Père et il a été transmis à saint Pierre, aux Apôtres et à leurs successeurs.

5. Justice du Jugement : 5.1 Le Cœur Sacré de Jésus ne juge pas selon la chair — 5.2 Vérité et prescience du jugement.

6. Il n'y a aucune contradiction entre le Christ juge et le Christ miséricordieux : 6.1 La miséricorde ne contredit pas la justice — 6.2 Signification consolatrice et salutaire du jugement divin.

• Juin, n° 388

Prof. Pasqualucci La Fsspx n'a jamais été hors de l'Église, et elle ne peut pas être considérée comme schismatique

1. La Fsspx ne peut pas être considéré comme schismatique au sens propre ou formel : 1.1 Les règles en vigueur — 1.2 Les faits prouvent qu'il n'y a jamais eu volonté de schisme.

2. Les évêques et les prêtres de la Fsspx sont tous validement ordonnés, bien qu'illégitimement, c.-à-d. en violation d'une règle à caractère disciplinaire qui n'implique en aucune façon les fidèles.

3. Les déclarations de 2009 de Benoît XVI confirment l'inexistence d'un schisme.

Prof. Pasqualucci Le pape peut-il interdire légitimement la célébration de la sainte messe de rite romain ancien, sans l'avoir jamais abrogée ? Réponse : non !

abbé Gleize Quelques principes méconnus.
Principes et principes — Le principe de la science — Les principes de la prudence — Vérité spéculative et vérité pratique : absolue ou relative ? — Des principes méconnus ? — Le sel de la terre.

• Juillet-Août, n° 389

Abbé Gleize Une histoire à écrire (à propos du livre de Roberto de Mattei).

Abbé Gleize Pour une écologie thomiste ?

Abbé Gleize Du cèdre et de l'hysope (au sujet de l'encyclique *Laudato si'*)

Abbé Gleize L'Église est-elle indéfectible ?

Il semble que oui.
Principe de réponse.
Réponses aux arguments.

Abbé Gleize Un même pape peut-il faire partie de deux Églises ?

Arguments pour ou contre.
Il semble que oui — Il semble que non.
Principe de réponse.
Réponses aux arguments.

• Septembre, n° 390

Prof. Pasqualucci Nouvelles réflexions sur l'accusation toujours tenace mais dépourvue de fondement, selon laquelle Mgr Lefebvre aurait « approuvé », en les signant, tous les documents du Concile.

Sommaire.

1. Une accusation absurde.

2. La promulgation des documents votés au Concile Vatican I.

3. La promulgation à Vatican II.

4. Lumen Gentium 22 et nouvelle formule de promulgation : 4.1 L'exégèse déformée exposée dans LG 22.2 ne parvient pas à cacher l'absence de fondement scriptural de la nouvelle idée de collégialité.

5. La promulgation, sa nature.

6. La promulgation selon le règlement de Vatican II.

7. Les modalités de la fameuse « signature ».

8. La signification exacte de la « signature », au sens « objectif » et « subjectif » : a. au sens objectif ; b. au sens subjectif.

Roberto de Mattei Saint Théodore le Studite et le « synode de l'adultère ».

• Octobre, n° 391

abbé Gleize Miséricorde papale et lamentations catholiques.

abbé Gleize Le sens de la foi, principe et fondement d'une « Église synodale ? »

abbé Gleize Une Église de l'écoute.

abbé Gleize Pour un magistère synodal ?

Prof. Pasqualucci Il est faux d'affirmer que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas condamné l'homosexualité. Les Évangiles démontrent le contraire.

1. La destruction de Sodome et Gomorrhe citée trois fois par Jésus en tant que punition exemplaire de ceux qui s'obstinent dans le péché : Saint Matthieu ; Ézéchiel ; saint Luc.

2. Il faut considérer que Jésus inclut l'homosexualité dans la condamnation de toutes les « fornications ».

• Novembre, n° 372

Prof. M. d'Amico Le fleuve vivant ? Église, Tradition et herméneutique de la continuité selon Bergoglio.

Une dialectique sans aucun fondement entre églises particulières et Église universelle.

Du Saint-Esprit de la foi catholique de toujours à un « esprit » vague et inter-religieux.

Pour Bergoglio, la doctrine de toujours, si elle n'est pas sans cesse reliée à la « réalité concrète » (?), devient « idéologie ».

Le renversement du rapport entre Église enseignante et Église disciple.

Bergoglio fait sienne l'idée moderniste de Ratzinger de l'« herméneutique de la continuité ».

D'après la nouvelle vision « théologique », chaque époque et chaque peuple exigent que l'on soit chrétien d'une façon différente.

La doctrine, en tant que telle, doit être détruite et réduite à pure pastoralité.

Un sophisme sous-tendu par l'idée nouvelle et fautive de pastoralité.

D'après Bergoglio, on peut et on doit douter des vérités de foi.

La doctrine doit être réduite à la personne de Jésus.

La théologie et la doctrine, d'actes d'enseignement par l'autorité ecclésiale à acte d'écoute du peuple par l'Église. La pastorale réduit à elle-même et fonde tout acte d'enseignement.

Conclusion.

Roberto de Mattei Synode : une défaite pour tous, à commencer par la morale catholique.

Roberto de Mattei Pharisiens et Sadducéens de notre temps.

Cristina de Magistris Synode : ils sont peu nombreux ceux qui entrent par la porte étroite.

Corrado Gnerre De nouvelles taupes au Vatican ?

• Décembre, n° 373

Prof. Pasqualucci La christologie anthropocentriste du Concile œcuménique Vatican II

1. Est-il permis de rediscuter les ambiguïtés de Vatican II ?

2. Une conception de l'Incarnation nouvelle et ambiguë.

3. *L'art. 24 de GS consolide l'anthropocentrisme de GS 22.*
4. *Une conception réductrice du péché.*
5. *Une exposition très discutable du dogme du péché originel.*
6. *L'Incarnation a-t-elle élevé « aussi en nous » la nature humaine à une « dignité sublime » ?*
7. *Le magistère des anciens Conciles œcuméniques ne fournit aucun fondement aux thèses de GS 22.*
8. *Devons-nous donc croire que par l'Incarnation, Notre-Seigneur « s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » ?*
9. *La réapparition d'une ancienne erreur dans GS 22.*

Corrado Gnerre **On écrit : « Dieu prioritairement miséricordieux » ; on lit « Dieu méchant »**

Corrado Gnerre **Le problème n'est pas l'Église « dans le monde »... mais l'Église « du monde ».**



Courrier de Rome

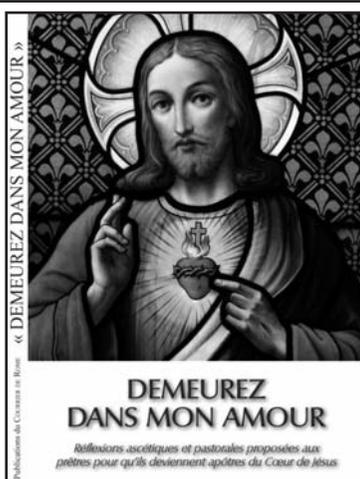
Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année L n° 383 (573)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Janvier 2015

Le numéro 3€



Le R.P. Lemius écrivait de ce livre qu'il « vaut mille fois son pesant d'or et infiniment plus » et un ancien provincial de la Compagnie de Jésus n'hésitait pas à formuler ce vœu: « Je voudrais que tous les prêtres en fassent leur Vade-mecum. »

C'est aussi le vœu le plus cher des *Publications du Courrier de Rome*.

La raison en est très profonde. Elle tient à la fois de la théologie et donc de la plus sérieuse des spiritualités, et de l'histoire, en raison des circonstances actuelles.

Que nous dit la théologie? Que « tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ ¹. » Par conséquent si nous voulons « tout restaurer dans le Christ ² » pour qu'il « soit tout en tous ³ », il faut revenir à son sacerdoce. Et quelle plus belle expression du sacerdoce du Christ que le Sacré-Cœur! Il est, selon les paroles du pape Pie XII « non seulement le symbole, mais comme la synthèse de tout le mystère de notre Rédemption ⁴. » « S'imprégner de l'esprit du Christ et le donner au monde ⁵ », voilà la sublime mission dont le prêtre est investi et que l'auteur développe à merveille.

Auprès du Sacré-Cœur, le prêtre trouvera la raison la plus profonde de sa vie sacerdotale. Comme le Christ et en Lui, il pourra glorifier le Père. La messe, l'office divin, l'oraison trouvent alors leur plus profond enracinement: « Père, je vous ai glorifié sur la terre ⁶. » Mais en même temps, le Sacré-Cœur déploiera en l'âme de son prêtre Son amour pour les âmes. Le prêtre deviendra alors le *vicair de l'amour du Christ* ⁷, car il trouvera dans le Cœur adorable du Sauveur l'art de toucher les âmes, de les conduire à Dieu, et c'est là « la fin principale de cette dévotion ⁸ ».

Il n'est pas difficile de saisir à ces considérations combien cette dévotion est importante pour le monde actuel. Comme l'écrivait le pape Pie XI: « Il n'est pas un seul fidèle qui puisse méditer [les maux de l'Église et du monde] sans s'enflammer d'amour pour le Christ souffrant; avec un zèle plus vif, tous voudront expier leurs fautes et celles d'autrui, réparer les torts faits à l'honneur du Christ et travailler au salut éternel de leurs âmes. Comme elle est vraie cette parole de l'Apôtre: Là où la faute abonda, la grâce surabonda, et comme, en un sens, elle peut servir à peindre notre époque ⁹! »

Que cet ouvrage, augmenté de textes du magistère sur le Sacré-Cœur, aide aussi bien les prêtres que les âmes consacrées ou les fidèles à répondre avec une générosité renouvelée à l'appel du Christ: « Mon fils, donne-moi ton cœur ¹⁰! »

1. III^e, q. 63, a. 3.

2. SAINT PIE X, *E supremi apostolatus*.

3. *I Cor.*, 15, 28.

4. *Demeurez dans mon amour*, p. 144.

5. *Op. cit.*, p. 11.

6. *Jean* 17, 4.

7. *Op. cit.*, p. 30.

8. *Op. cit.*, p. 37.

9. PIE XI, *Miserentissimus Redemptor*, encyclique sur la réparation due au Sacré-Cœur.

10. *Prov.*, 23, 26.

Prix 9 euros (plus 3 euros de port)

LA RÉFORME DE L'ÉGLISE SELON SAINT PIE X ET SELON VATICAN II

Durant trois jours, le XII^e Congrès du Courrier de Rome s'est attaché à faire revivre le pontificat de saint Pie X. Il en a montré la grande capacité réformatrice, appuyée sur un programme visant à recentrer les âmes vers Jésus-Christ. Cet esprit, le pape l'avait déjà lorsqu'il était prêtre et archevêque, et l'a mis en pratique tout au long des onze années passées à Rome. Les intervenants n'ont pas manqué d'aborder la question de la lutte contre le modernisme pour bien éclairer l'action du pontife.

UNE VOLONTÉ RÉFORMATRICE

Avant même d'accéder au Siège de Pierre, Giuseppe Sarto avait souhaité améliorer les esprits des catholiques de son époque. L'abbé Christian Thouvenot, secrétaire général de la Fraternité Saint-Pie X, a dans un premier temps montré que, au-delà des simples désirs, le vicaire, puis le curé, le chanoine, l'évêque et enfin le cardinal Sarto avait su appliquer un

véritable programme dans les institutions et églises locales qui lui étaient confiées, animé par « une volonté réformatrice ». Mais le premier intervenant a bien rappelé en préambule de ce congrès que le désir du saint pape Pie X n'était pas de réformer pour pouvoir acclimater l'Église aux idées du moment qui étaient celles de la sécularisation. Il s'agissait plutôt de réformer les esprits des catholiques, leurs modes de pratique, d'action et de réflexion afin qu'ils soient recentrés davantage sur Jésus-Christ. D'ailleurs, la seule fois où le pape a utilisé le terme de « rénovation » ce ne fut pas pour qualifier l'Église. Dans *E Supremi apostolatu* (4 octobre 1903), qui constitue son encyclique-programme, le pontife parlait de la « rénovation des peuples par le Christ ». C'est ce qu'il avait d'ailleurs fait dans les diocèses de Trévise, Mantoue et Venise pendant quarante-cinq ans. À chaque fois, les soucis pastoraux, et les réformes qui les accompagnaient, étaient les mêmes. Une

grande importance était d'abord portée au séminaire dont il est le directeur spirituel dans son diocèse d'origine puis responsable en tant qu'évêque puis patriarche. Son œuvre s'avéra fructueuse. À Mantoue par exemple, où il fut nommé en 1884, il ordonna seulement un prêtre en 1885. En neuf ans, son zèle l'amena à conférer le sacerdoce à cent soixante-quinze prêtres. Il donna par ailleurs une grande importance à la vie du diocèse et des paroisses qu'il surveilla de près en organisant systématiquement des visites canoniques. Et il veilla à instituer des synodes diocésains afin d'améliorer, malgré les résistances, tous les domaines: liturgie, foi, morale, catéchisme, administration des sacrements, discipline du mariage, sanctification des fêtes, première communion des enfants, éducation des jeunes gens, funérailles, processions, musique sacrée, presse, mouvement catholique, relations avec les autorités civiles et avec les Israélites. Il avait un réel souci de la formation et de l'ins-

truction des prêtres comme des fidèles. Dans sa lettre pastorale du 1^{er} mai 1895, il mettait en garde: « On prêche trop, on instruit trop peu. Qu'on laisse donc de côté les discours fleuris et que l'on expose en toute simplicité les vérités de la foi, les préceptes de l'Église, les leçons de l'Évangile, les vertus et les vices. » En un mot, il s'agissait de prêcher l'essentiel, c'est-à-dire Jésus-Christ. C'est ni plus ni moins ce que le patriarche de Venise a continué à faire une fois pape. En annonçant une refonte du code de droit canon, en publiant un catéchisme pour l'Église universelle, en agissant sur la formation des prêtres, comme sur celle des fidèles, sur leur pratique aussi, il a permis aux âmes de se tourner davantage vers Dieu et de se détourner du torrent impie qui s'élargissait en ce tout début de XX^e siècle.

UN PONTIFICAT RÉFORMATEUR

Au cours de la deuxième heure, l'abbé Emmanuel du Chalard, directeur du *Courrier de Rome*, a approfondi ce « pontificat réformateur de saint Pie X » en citant les ouvrages récents que l'historiographie italienne avait produit: ceux de Gianpaolo Romanato et d'Oscar Sanguinetti, assez critiques envers le pape Sarto tout en reconnaissant ses mérites réformateurs, ainsi que celui de Cristina Siccardi qui a montré au contraire la nécessité de la lutte contre le modernisme. Ensuite, il a énuméré les documents à propos des diverses réformes dont le nombre révèle la capacité de travail du pape et sa détermination à tourner les esprits vers davantage de ferveur et de pratique. Selon lui, l'exhortation *Hærent animo* sur la formation sacerdotale a une place toute particulière au cœur de ce pontificat si soucieux de la préparation du clergé, comme les années précédentes passées à Mantoue et Venise l'ont démontré. Mais tous ces textes, encycliques, constitutions, décrets, etc. sont tous marqués par la clarté et la précision dans le langage et l'esprit profondément catholiques. Loin de proposer des nouveautés, ils reposent sur l'esprit restaurateur de modèles, à l'instar de grands saints réformateurs que le pape Sarto choisit comme modèles et auxquels il accorda des encycliques pour célébrer les anniversaires. Saint Grégoire le Grand a vécu l'invasion de l'Europe et la décadence de la civilisation romaine. Saint Anselme n'a eu de cesse de défendre les droits sacrés de Dieu au cours du XI^e siècle si troublé. Enfin, saint Charles Borromée, canonisé trois cents ans plus tôt fut un véritable champion pour éradiquer la prétendue réforme luthérienne. Or saint Pie X a montré que tous trois ont bien su redonner la direction unique vers laquelle devaient évoluer les catholiques: Jésus-Christ. Ce sont ces exemples de vertus, de vigilance face aux erreurs ambiantes qu'il a choisi d'imiter et d'appliquer pour son époque. L'abbé du Chalard a d'ailleurs porté son attention à l'une des réformes les plus marquantes du pontificat, celle d'établir des visites canoniques dans les diocèses, séminaires et paroisses. Pie X y avait recouru dans ses postes précédents et a su étendre ces mesures à l'Église universelle, réduisant ainsi les foyers d'erreurs, de négligence en matière doctrinale ou liturgique. Elles ont contribué à ce regain de ferveur dans la catholicité. Comme

exemple de l'action réformatrice fructueuse du pontife fut cité le nom du cardinal Schuster, archevêque de Milan, lequel sous les pontificats de Pie XI et Pie XII a véritablement relevé son diocèse en multipliant par trois le nombre des séminaires et en ordonnant chaque année cent quarante prêtres. Toute cette œuvre concluait-il repose avant tout sur une sainteté personnelle hors du commun.

RÉFORME TRADITIONNELLE ET AGGIORNAMENTO CONCILIAIRE

Mais au sein de cette crise que traverse l'Église, le terme de « réforme » est communément attaché aux grands bouleversements que l'Église a connus à l'occasion du second concile du Vatican. Aussi, l'abbé Yves le Roux, directeur du séminaire Saint Thomas d'Aquin de Winona (États-Unis) s'est-il attaché à distinguer « Réforme traditionnelle et aggiornamento conciliaire ». Soulignant leurs différences, il a montré que ces deux phénomènes étaient même radicalement opposés dans leurs principes. Certes, la notion de « réforme » après celles que nous avons connues depuis cinquante ans peut revêtir une connotation péjorative. Pourtant toute réforme n'est pas un aggiornamento et s'avère souvent nécessaire dans la vie de l'Église car cette dernière change et des recentrages sont souvent des passages obligés. Comme disait Bossuet, l'Église, « c'est Jésus-Christ continué ». L'immobilisme n'est donc pas de mise. Mais autant l'objectif de la réforme est de redresser les choses, « reconstituer » selon la traduction latine; autant l'hérésie, quant à elle, qui a beau changer, n'est pas une réforme dans la mesure où elle opère un tri sélectif, où elle exclut certaines vérités. Elle va donc s'organiser en système pour tordre les réalités et corrompre les vérités. Sans doute le danger d'archéologisme demeure-t-il mais il est dépassé lorsque le sens de la réforme s'appuie sur l'idée qu'il faut saisir le principe de la doctrine afin de l'incarner dans la réalité présente. C'est ainsi que saint Pie X est parvenu à poursuivre l'œuvre de ses prédécesseurs en accomplissant une véritable restauration. À l'inverse l'aggiornamento va constituer un véritable recyclage dans tous les domaines pour une adaptation du catholicisme à un autre principe. Ce ne sera plus une conformité à l'Église, son esprit, ou à Jésus-Christ son fondateur, mais à un corps étranger: la philosophie de la Renaissance ou les idées de la Révolution, tout autant étrangères au Corps mystique de Notre Seigneur. Les contemporains du Concile n'ont pas été avares pour le faire remarquer, depuis le Père Congar qui a parlé de « révolution d'octobre » jusqu'à Paul VI qui a reconnu qu'à cette occasion, la pensée des Lumières, c'est-à-dire, « la religion du Dieu qui s'est fait homme, s'est rencontrée avec la religion de l'homme qui se fait Dieu ». Le projet est dès lors diamétralement opposé à celui du pape Sarto qui voulait « tout restaurer dans le Christ » tandis que celui du Concile a consisté « à tout restaurer dans l'homme ». Il y a là une véritable inversion qui non seulement mine l'Église aujourd'hui mais en plus retarde les bonnes réformes qui lui seraient nécessaires car il n'est jamais inopportun d'en apporter. À la veille de Vati-

can II, Mgr Lefebvre lui-même était déjà porteur de nombreux projets sains pour améliorer la vie de la Sainte Institution, pour recentrer les hommes vers Jésus Christ.

LA LUTTE CONTRE LE MODERNISME EN THÉOLOGIE

Si le congrès s'est attaché à approfondir la dimension réformatrice du pontificat, la lutte contre le modernisme qui a tant marqué ces neuf années, a néanmoins été abordée par deux interventions. La première était due à l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'écclésiologie au séminaire d'Écône (Suisse), qui a abordé le thème de « la lutte contre le modernisme en théologie ». La théologie catholique se définit comme l'activité de la raison mise au service de l'intelligence des mystères divinement révélés. La révélation divine a en effet pour objet de communiquer à l'intelligence des vérités intelligibles, dont la raison peut rendre un compte exact, même si « elle n'est jamais rendue capable de les pénétrer de la même manière que les vérités qui constituent son objet propre »¹. De la sorte, la théologie définit les termes mêmes qui entrent dans la formulation des mystères, « grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement »² et manifeste le lien logique qui relie entre elles les différentes vérités révélées. Elle accomplit ainsi une œuvre proprement scientifique. Elle exerce aussi la fonction d'une sagesse, puisqu'elle défend, dans sa partie apologétique, la crédibilité de la révélation chrétienne. Le rôle essentiel de la théologie est de se faire l'auxiliaire du magistère ecclésiastique: elle prépare puis confirme ses enseignements en établissant comment les vérités qu'il impose à la croyance des catholiques se rattachent logiquement aux sources du dépôt révélé (l'Écriture et la Tradition). De la sorte, la proposition du magistère reste toujours conforme aux lois de la pensée rationnelle et l'autorité de l'Église qui s'exerce au nom de celle de Dieu ne peut pas aller à l'encontre de la saine logique. Le dépôt révélé est l'expression humaine et rationnelle de la sagesse divine; l'activité du magistère doit se régler sur cette sagesse et respecter pour cela à la fois la vérité révélée par Dieu et le mode rationnel selon lequel Dieu nous la révèle et nous la transmet.

Cette nature scientifique de la théologie a été remise en question dans les années 1930-1940 par les pères dominicains Chenu et Charlier. Tous deux virent leurs ouvrages mis à l'Index en 1942 et durent souscrire une série de dix propositions, à la demande du Saint-Office. La quatrième énonce que « la théologie sacrée n'est pas une spiritualité qui a trouvé des instruments adéquats à son expérience religieuse; mais elle est une véritable science, qui, avec la bénédiction de Dieu, est acquise par l'étude et dont les principes sont les articles de foi et aussi les vérités révélées, auxquelles le théologien donne son assentiment, par la foi surnaturelle, fût-elle seulement informelle ». La neuvième proposition

1. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, chapitre IV, DS 3016.

2. *Ibidem*.

énonce qu'il est « absolument nécessaire au théologien d'utiliser la métaphysique de saint Thomas dans son travail scientifique, et de tenir soigneusement compte des règles de la logique ». Le père Charlier conçoit la proposition du magistère dans un sens nouveau, qui découle de sa position critique à l'égard de la conception traditionnelle de la théologie. Le dépôt révélé consiste dans une présence: présence du Christ dans l'Église, présence qui grandit. La théologie exprime cette croissance dans un langage dont la portée ne sera plus guère que symbolique, le symbole étant l'instrument adéquat pour traduire non plus une vérité intelligible mais une présence et une expérience. La théologie n'a donc plus pour rôle de mettre en évidence une cohérence logique. Et le magistère n'a plus à se positionner de façon rationnelle vis-à-vis d'un ensemble de vérités qui ne dépendraient pas de lui. Il est l'organe de la présence du Christ et de sa croissance dans l'Église, et lui seul peut en rendre compte dans le moment présent, moyennant des formules qui sont toujours à repreciser. « Le magistère ne doit plus se référer nécessairement à un contenant antérieur et extérieur à lui et dont il dépend entièrement. C'est le magistère qui possède le dépôt révélé; ce dépôt n'est plus à rejoindre uniquement dans le passé, il n'est à rejoindre à proprement parler que dans le présent de l'Église. » [...] « On recourra donc au passé, non pour y chercher des preuves, mais pour suivre le parcours du révélé en progrès aux différents âges de l'Église. Et le passé et le présent se relieront l'un à l'autre dans la continuité du magistère et de sa prédication³. » Comme le souligne avec justesse le père Charles Boyer, « Ce que le père Charlier enlève aux prises de la raison, il le donne au magistère vivant de l'Église »⁴. Il suit de cette conception que « seule la déclaration du magistère donne la certitude en théologie. Ni l'interprétation des sources n'est ferme, ni les déductions rationnelles ne sont assurées sans la sentence du magistère »⁵. Et cette sentence ne sera plus que celle du magistère de l'heure présente, auquel doit se réduire le magistère vivant. Cette conception nouvelle inaugure la dictature aveugle du nouveau magistère dont nous souffrons, dictature qui fait appel à une obéissance aveugle, au nom d'une continuité inaccessible à la raison puisqu'elle repose non plus sur la cohérence logique des énoncés mais sur la vitalité toujours nouvelle d'une expérience. Le Discours du 22 décembre 2005 apparaît ainsi comme le lointain rejeton de cette théologie assurément nouvelle et déjà mise à l'Index sous le pape Pie XII. Date à laquelle, entrevoyant le danger, les théologiens du Saint-Office ont réagi avec une lucidité dont notre malheureuse époque vérifie toute l'acuité. « Je ne vois pas », disait encore le père Boyer, « qu'on puisse nier le lien logique qui non seulement existe en soi mais qui est saisissable par nos moyens d'investi-

gation, entre la précision progressive du dogme et la plus grande indétermination des origines. [...] Pour en finir, il est vrai, le magistère a dû intervenir, mais en consacrant lui-même, comme on le voit dans la Bulle *Ineffabilis*, la spéculation théologique sur ces thèmes qui contenaient implicitement la vérité aujourd'hui définie. L'Église assistée de l'Esprit-Saint met son autorité du côté de la logique véritable⁶. » C'est cette logique qui rendra toujours impossible la prétendue continuité entre le *Syllabus* et *Gaudium et spes*. La lutte contre cette nouvelle théologie passe donc par un retour la saine scolastique, qui est l'instrument indispensable du magistère, simple instrument certes, mais indispensable. Saint Pie X voyait là avec raison l'un des moyens de préserver la sainte Église.

LA LUTTE CONTRE LE MODERNISME EN PHILOSOPHIE

La dimension philosophique est essentielle pour comprendre le modernisme, au risque de ne pas saisir le phénomène. Aussi le professeur Gianni Turco, de l'Université d'Udine (Italie) a-t-il exposé « *la lutte contre le modernisme en philosophie* ». Aristote disait bien que l'anti-philosophie était une philosophie, comme l'expulsion des concepts en suppose le concept. C'est le cas dans la vision moderniste, vraie anti-philosophie, par laquelle la réalité n'étant pas pénétrable par l'intelligence, la raison devient alors la mesure d'elle-même, ainsi que l'a montré Maurice Blondel lui-même. Cette philosophie va faire en sorte que le vouloir soit théorisé comme principe de l'être et il contribuera à placer l'être et l'action de Dieu en nous. Il fera de la raison un discours analytique, auquel il ne restera plus que l'opérativité, il fera de l'histoire une succession de phénomènes et de la religion un simple sentiment religieux expérimenté. S'ensuit inévitablement une théorisation de la primauté du devenir et de la praxis. Dans ces conditions, la foi ne peut que se transformer en croyance, l'espérance en projet, la charité en solidarité. Le modernisme va se référer à une praxis et non à un corpus doctrinal. Il ne s'agira pas de favoriser une thèse plutôt qu'une autre, mais de modifier en profondeur tout l'humus intellectuel du Catholicisme, tout en gardant intacte sa conformité extérieure. Selon l'abbé Loisy, le Christianisme n'a pas de contenu si ce n'est son activité elle-même, l'expérience que les hommes en ont. Chez Georges Tyrrell se confondent vérité et praxis au point qu'il devient impossible de distinguer vérité et opinion, en tant qu'elle est muable et provisoire, de même que l'ordre surnaturel finit par avoir une résonance émotive où la possibilité même de penser la réalité se trouve exclue. Ainsi agit l'immanentisme. La méthode (comme la praxis) est tout; et la donnée – de raison ou de foi – n'est rien en elle-même. Le modernisme suppose également la réduction du réel à l'empirique, de l'empirique à l'effectif, et de l'effectif au phénoménologique. De sorte que le réel ne peut que se dissoudre jusqu'à disparaître dans cet univers

immanentiste où l'être est exposé aux dépendances du connaître, et le connaître est identifié avec son activité même. La religion est vidée de son contenu pour ne se limiter qu'au résultat de l'activité. Cette pensée s'apparente à celle de Baruch Spinoza pour lequel la Bible et les miracles ne témoignent pas d'enseignements ou d'événements, mais seulement d'interprétations, d'impressions. La religion serait étrangère à la raison et serait un problème de sentiment. La foi quant à elle serait de l'ordre de la croyance. Emmanuel Kant avançait déjà que la foi se cantonne dans l'immanence d'une morale (rationaliste) et la religion a une dimension uniquement naturelle. De ce fait, la paternité théorique du modernisme ne se retrouve pas seulement chez des auteurs les plus récents comme Loisy, Tyrrell, Murri, Buonaiuti mais dès Spinoza, Hume, Kant ou James. Enfin, le professeur Turco conclut que le modernisme lui-même, précisément dans la mesure où il est (complètement) pensé dans les termes du modernisme même ne peut que se dissoudre lui-même, se niant à lui-même toute raison d'être. Le pastoralisme fait référence à la vérité de manière de plus en plus générique et indéterminée, et l'émotivité supprime complètement tout ancrage à la vérité comme mesure objective. En définitive, l'achèvement du modernisme le conduit à ne pas pouvoir distinguer la préférence de sa propre affirmation, face à celle de n'importe quelle autre. Il se retrouve à ne pas avoir d'arguments pour distinguer ce qu'il faut faire de ce qu'il ne faut pas faire, le religieux du non-religieux.

LA RÉFORME DU DROIT CANON

L'une des réformes les plus emblématiques et les plus vastes de ce pontificat est sans nul doute « *La réforme du Droit canon* ». C'est à l'abbé Patrice Laroche, docteur en droit canon et professeur au séminaire de Zaitzkofen (Allemagne), qu'est revenue la tâche de présenter ce vaste projet qui anima Pie X dès les premiers jours de son pontificat. Si le code fut publié en 1917, il n'en demeure pas moins que c'est sa volonté personnelle qui est à l'origine de cette refonte des législations de l'Église qui se trouvaient éparpillées en commentaires et compilations en tous genres et que ses prédécesseurs avaient en vain essayés de rassembler tandis que les vœux émis en ce sens à l'occasion du premier concile du Vatican étaient restés lettre morte. Le pape fut donc le maître d'œuvre pendant que le futur cardinal Pietro Gasparri, secrétaire de la Commission pour la codification du droit canonique était l'exécutant de ce vaste chantier. De même, c'est saint Pie X qui malgré les critiques imposa l'idée de publier un code et non une compilation de toutes les règles établies jusque-là. Beaucoup de conseillers à la Curie préféraient au premier choix, vu comme un héritage de la France révolutionnaire, le second, plus conforme aux usages de l'Église, mais il entraînait une quantité de contradictions et freinait le bon fonctionnement de l'Institution. Pour améliorer les travaux de ses services, le pape prit des mesures précises pour s'assurer l'assiduité et la promptitude de tous ses collaborateurs. Il parvint également à remodeler la Curie romaine pour la rendre

3. LOUIS CHARLIER, *Le Problème théologique*, p. 64.

4. CHARLES BOYER, « Qu'est-ce que la théologie? » dans *Gregorianum*, vol. 21 (1940), p. 262. 5. *Ibidem*, p. 263.

6. *Ibidem*, p. 264.

plus efficace, en créant notamment un dicastère chargé des Églises orientales. Dans ce domaine, son action fut importante puisqu'il facilita grandement les conditions de réception de la sainte communion auprès de rites différents, ceux des Églises orientales catholiques. Il agit en de nombreux sujets qui suscitaient une grande confusion du fait de la vicissitude des temps et de choix politiques les plus divers aux époques moderne et contemporaine. Ainsi réaffirma-t-il clairement les conditions de la validité du sacrement de mariage. Si Vatican II donna naissance au code de 1983 pénétré des idées du Concile et de l'ouverture au monde, celui de 1917 était à l'inverse rempli des desseins de saint Pie X de restaurer toute chose en Jésus Christ.

LA FORMATION DU CLERGÉ

« *La formation du clergé* » ayant revêtu une importance particulièrement singulière dans la vie de Giuseppe Sarto et au cours de son pontificat qu'une conférence entière fut consacrée à son œuvre en la matière par l'abbé **Patrick Troadec**, directeur du séminaire Saint-Curéd'Ars à Flavigny-sur-Ozerain (France). À l'époque où saint Pie X devint prêtre puis évêque, l'Italie traversait de grands bouleversements, dont celui de la réunification, qui laissait diffuser les idées laïcistes, socialistes et anticléricales. Le mal se fit nettement ressentir dans le recrutement des prêtres. Alors qu'ils étaient plus de 100 000 en 1871, ils étaient 68 000 trente ans plus tard. Un tiers avait disparu, une bonne partie ayant tout simplement abandonné le sacerdoce. À cette époque sévissaient des tendances dangereuses qui, sous l'influence de la pensée de Rosmini, tendaient à confiner le prêtre dans une dimension trop exclusivement sociale et dans la dernière décennie du XIX^e siècle, des séminaires devenaient de véritables foyers de la pensée de Mgr Buonomelli ou des abbés Semeria et Loisy. Saint Pie X lança donc un véritable programme pour mieux former les prêtres, en insistant sur la nécessité d'augmenter leur piété, alliant l'humilité, l'obéissance, la discrétion et la gravité pour s'attirer le respect, ainsi que leur instruction, basée sur saint Thomas d'Aquin. Pour cela, il préconisa quatre années de théologie et des examens aux séminaristes. L'objectif de ses réformes en la matière était d'obtenir que la présence du prêtre reflète celle du Christ lui-même et qu'il devienne d'une part un *alter Christus*, d'autre part, un enseignant pour à son tour former les âmes. Cent ans plus tard, Mgr Lefebvre, héritier des enseignements du Père Le Floch qui avait débuté sa charge de formateur sous saint Pie X qu'il écoutait assidûment, fut confronté aux mêmes problèmes que lui, la tiédeur du clergé ayant favorisé sa désaffection par l'introduction des nouveautés. Fondant une Fraternité sous le vocable de saint Pie X, l'archevêque s'appuya également avec succès sur son expérience de formateur de prêtres, à Libreville, Mortain et Sébikotane pour travailler à la sainteté sacerdotale, à l'augmentation de la piété et de la formation des clercs, toujours fondée sur saint Thomas. Bien conscient du fait que ces crises à répétition sont dues aux déficiences du clergé, en termes de ferveur et de formation, il enseigna que le

prêtre, n'étant plus un homme comme les autres, est avant tout l'homme du sacrifice. Il a donc continué à former les prêtres, en approfondissant même la dimension spirituelle, et soudainement cette persévérance lui valut d'être la cible des condamnations, révélant ainsi un profond changement dans l'Église.

LE CATÉCHISME ET À LA VIE SACRAMENTELLE

Saint Pie X a été appelé le pape du catéchisme et le pape de l'Eucharistie. Aussi une conférence entière fut-elle consacrée au « *catéchisme et à la vie sacramentelle* » par l'abbé **Jean-Yves Tranchet**, professeur à l'école Saint-Michel (Indre) pour souligner l'activité débordante du pape en la matière. La chute des vocations, la baisse de la pratique étaient causées, comme l'avait constaté le pontife, par l'ignorance des masses. Aussi se donna-t-il comme objectif premier de les enseigner. Le remède résidait dans la formation, pensait-il. C'est pourquoi il arma intellectuellement les futurs prêtres, et il s'attacha tout particulièrement à enseigner les fidèles par le biais du catéchisme, en particulier au cœur de cette époque qui se sécularisait, notamment en France, où l'enseignement religieux était menacé. Le principe du catéchisme n'était pas nouveau. Cette manière d'exposer la doctrine, par l'intermédiaire du traditionnel procédé des questions et réponses avait été mise en place au XVI^e siècle pour contrecarrer les assauts des erreurs luthériennes. Ainsi saint Pierre Canisius, saint Robert Bellarmin ou Bossuet ont-ils édité leur propre version. En 1905, saint Pie X fit paraître le *Compendium* ou *Grand catéchisme*, qu'il imposa à la province romaine et qu'il conseilla aux autres diocèses d'Italie et, en 1912, il proposa le *catéchisme de la Doctrine chrétienne*. Ce faisant, il canonisait le catéchisme traditionnel. En même temps, il unifiait l'Église en proposant à tous un corpus commun de réponses réfléchies par une commission qu'il avait soigneusement mis en place. Déjà, lors du concile Vatican I, il avait lui-même fait cette proposition, constatant le foisonnement d'éditions et l'inexactitude d'un certain nombre. Ce catéchisme nouveau, proposé à l'Église universelle avait le mérite d'exposer un langage orthodoxe et très clair, marqué par la pérennité du fond à travers les âges, et basé sur la théologie scolastique. Il permettait aussi de développer, par une pédagogie adaptée à tous les âges, la vie sacramentelle en incitant à la communion fréquente, dès le plus jeune âge. À l'inverse durant la période post-conciliaire, les hommes d'Église s'aventurèrent trop souvent dans une méthode empirique, remirent en cause en plusieurs occasions la méthode traditionnelle, qu'ils réputèrent inadaptée aux esprits contemporains. Conformément aux nouvelles attitudes, Il convenait pour eux de faire participer les enseignés et non plus de leur faire recevoir une doctrine depuis une autorité. Dialoguer, mettre en commun, établir une démarche inductive, partant d'expériences, tels furent les maîtres mots des directives de ces nouvelles « catéchèses ». Dans les faits, cette démarche opéra un tri sélectif des vérités, certaines étant omises comme le péché originel, les péchés mortels, l'Imma-

culée conception, les anges gardiens. Ce nouvel esprit atteint son paroxysme lors de la publication du catéchisme hollandais de 1966 que le Saint-Office, sous la houlette du cardinal Ottaviani, réprova en plusieurs points. Des corrections furent opérées dans une certaine mesure avec le retour aux questions-réponses du catéchisme de l'Église catholique en 1992, puis du *compendium* de Benoît XVI en 2005.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE ET LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

L'un des problèmes les plus graves auxquels saint Pie X fut confronté au cours de son pontificat fut sans nul doute l'anticléricisme des Gallicans français remettant en cause le concordat de 1801. **Roberto de Mattei**, professeur à l'Université européenne de Rome (Italie) s'est attaché à présenter les questions de « *La liberté religieuse et la séparation de l'Église et de l'État* » dans le cadre français au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Avant saint Pie X, Léon XIII avait été animé par l'idée de renouer avec les gouvernants, en particulier en France, avec le concours de son secrétaire d'État, le cardinal Mariano Rampolla del Tindaro. Il pensait que les États du pape ne retrouveraient une aura qu'en traitant avec leurs dirigeants et non simplement avec les ouailles. Aussi, insista-t-il pour que ces dernières acceptassent la République française, présentée non pas comme le système héritier des idées de 1789 mais comme une organisation politique comme un autre. La politique du Ralliement, prônée en 1891 par l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* tourna cependant à l'échec. Loin d'unifier les catholiques, elle les divisa encore plus, brisant l'union des monarchistes et des catholiques dans l'optique contre-révolutionnaire, favorisant l'émergence d'un royalisme positiviste d'une part et d'un catholicisme démocrate d'autre part. Loin d'apaiser les velléités anticléricales de la III^e République, elle les exacerba en débouchant sur la séparation de l'Église et de l'État, la rupture des relations entre le Saint-Siège et la France, les persécutions contre l'Église, notamment les ordres enseignants. L'échec de la politique franco-russophile de Léon XIII entraîna d'ailleurs celui de son collaborateur, le cardinal secrétaire d'État, lors du Conclave de 1903. À l'inverse, le pape Giuseppe Sarto montra, dès son accession au Trône de Pierre, une résolution décisive et sans concession. Par les encycliques *Vehementer nos*, *Gravissimo officii* et *Une fois encore*, il s'opposa fermement aux dépouillements du gouvernement français. Avec le temps, sa pugnacité s'avéra victorieuse puisque l'État français céda et ne consentit pas à la fermeture d'églises ou à la poursuite de prêtres et sous le pontificat suivant des relations entre l'Église et la France purent être renouées. Néanmoins, le pays devint le théâtre d'un autre mal, l'émergence du Sillon de Marc Sangnier qui préconisait un humanisme universel sans dogme ni hiérarchie auquel saint Pie X dut répondre. Faire de Léon XIII un pape libéral serait hâtif car sa doctrine est la même que celle que son successeur exposa. Néanmoins, il lui en donna des appli-

cations souvent trop diplomates, favorisant trop de concessions, tandis que Giuseppe Sarto, agissant en pasteur pragmatique, sut faire un tout entre sa pensée et son action, toutes deux animées par sa devise de « Tout restaurer dans le Christ ».

RECOURS À LA TRADITION ET RETOUR AUX PRINCIPES

Pour redonner une vue globale à ce pontificat réformateur, l'abbé Alain Lorans, rédacteur de D.I.C.I., est revenu sur le dessein de saint Pie X en développant auprès des participants le thème « *Recours à la Tradition et retour aux principes* ». Ce fameux recentrage est indiqué par la devise programme que s'est donnée saint Pie X au seuil de son pontificat : « tout restaurer dans le Christ ». *Omnia instaurare in Christo* en latin. Si le latin parle « d'instaurare », la bonne traduction est bien restaurer. Elle vient du grec ἀνακεφαλαιώσασθαι qui signifie récapituler, c'est-à-dire revenir à la tête (κεφαλή en grec, *caput* en latin). Certes le terme « restauration » peut revêtir une dimension anxieuse pour nos contemporains dans la mesure où elle serait un retour à un passé révolu. Il n'en n'est rien chez saint Pie X. Il s'agissait pour lui de recentrer sur Notre Seigneur qui est intemporel, revenir à ce qui est essentiel, c'est-à-dire rendre un sens à tout le reste. Face aux risques de s'égarer dans des considérations secondaires, c'est même là le remède pour toutes les crises. Il s'agit de remettre toute chose en Jésus Christ. Dans *Iota Unum*, Romano Amerio avait déjà fait cette constatation : La crise se caractérise par un christianisme secondaire, qui finit par perdre de vue ce qui est son principe, c'est-à-dire Jésus-Christ. Dans un monde qui se fait happer par les considérations terrestres, grand est le risque de perdre la « tête » et donc de « capituler » en se soumettant à la situation du présent et en se contentant d'un badigeon d'eau bénite. La devise de saint Pie X était bien « *instaurare omnia in Christo* » ; en cherchant à s'ouvrir au monde, à s'abaisser à la facilité contemporaine et à s'affranchir des

exigences évangéliques, celle des hommes perdant de vue Notre-Seigneur serait plutôt « *Omnia instaurare in mundo* ». En plaçant la Fraternité qu'il a fondée sous le vocable du pape Sarto, Mgr Lefebvre a précisément voulu rappeler que l'homme doit être subordonné à Dieu, que c'est lui qui constitue la principale et non l'inverse. Dans son sermon emblématique du jubilé de ses cinquante ans de sacerdoce, il a recentré les esprits sur l'essentiel, c'est-à-dire sur le Christ et son héritage le plus précieux sur terre, c'est-à-dire le sacrifice non sanglant renouvelé sur les autels : « l'héritage que Jésus-Christ nous a donné, c'est son Sacrifice, c'est son Sang, c'est sa Croix. Et cela est le ferment de toute la civilisation chrétienne et de ce qui doit nous mener au ciel. » Il s'agit là non pas d'une reconstruction muséographique mais bien d'un programme à vivre pour chaque instant, lequel est fondé sur une expérience bien personnelle, vécue et fructifiée.

L'ŒUVRE DE LA FRATERNITÉ SAINT-PIE X DANS L'ESPRIT DE LA RÉFORME SELON SAINT PIE X, AU SERVICE DE L'ÉGLISE

Enfin Mgr Bernard Fellay, supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X a conclu les trois journées de congrès en parlant de « *l'œuvre de la Fraternité Saint-Pie X dans l'esprit de la réforme selon saint Pie X, au service de l'Église* ». Le supérieur a commencé par montrer à quel point le Christ était la pierre angulaire de notre religion, lui dont le premier commandement nous ordonne de l'aimer plus que tout, lui qui est l'alpha et l'omega. Le passage de la tempête apaisée laisse parfois penser qu'il nous a oubliés alors que le moindre mouvement de vague est commandé selon sa propre volonté et qu'il veille sur chacun de nous. Il en est de même dans la vie de l'Église. Lorsqu'une messe est célébrée, c'est le Christ qui agit par l'intermédiaire du prêtre. Lorsque ce dernier baptise, c'est en réalité Notre-Seigneur qui est acteur. Aussi

serait-il inconséquent de se limiter à la dimension purement humaine de l'Institution pour juger des faits dans l'Église. Mgr Fellay a donc insisté de façon très ferme sur le fait que malgré les aspects déplorables de certains membres du clergé, c'était bien l'Église que nous avions devant nous et qu'il ne fallait pas envoyer d'un revers de bras toute sa hiérarchie. « Nous sommes catholiques romains et nous le restons » a-t-il ajouté. Mgr Lefebvre a, de son côté, toujours voulu voir le Christ à l'œuvre. C'est même ce qui a fait sa différence. Lorsqu'il a rencontré le cardinal Ratzinger le 14 juillet 1987, il le lui a même fait remarquer : « Pour nous, le Christ c'est tout ; Notre-Seigneur Jésus-Christ c'est tout, c'est notre vie. » Or aujourd'hui il semble qu'il y ait une capitulation sur la possibilité de Dieu à régner non pas sur les esprits, mais sur les sociétés. Tous nous sommes malades de cette idée de la Révolution consistant à évoluer de façon indépendante de Dieu. Enfin, cette place centrale du Christ elle se trouve avant tout dans la vie de l'Église par la messe. Mgr Lefebvre avait vu dans son fameux rêve de Dakar que le renouveau de l'Institution passait nécessairement par le sacerdoce car l'esprit du prêtre, c'est avant tout l'esprit de Jésus-Christ, exprimé dans le renouvellement de son sacrifice non sanglant. Sans doute ne faut-il pas opposer la lettre et l'esprit car une messe qui exprime le sacrifice du Christ peut être bâclée, mais la messe exprime plus que toute autre chose l'attitude de Notre-Seigneur montant au Calvaire (selon une comparaison donnée par Pie XII). Or dans cette crise que nous traversons, il devient manifeste que le prêtre ne cherche justement plus cette identification et que la dimension sacrificielle du prêtre comme de la messe a été gommée. De là, il en découle une perte de l'esprit du sacrifice chez les fidèles, qui ne consentent plus à s'unir à l'immolation de Jésus-Christ sur la Croix. En résumé, il s'agit là de la perte du message chrétien.

Stephanus

MISERENTISSIMUS REDEMPTOR

EXTRAITS DE LA LETTRE ENCYCLIQUE DE S. S. LE PAPE Pie XI – 8 mai 1928

INTRODUCTION

La promesse du Christ d'assister son Église

Notre Rédempteur très miséricordieux venait d'opérer, sur le bois de la Croix, le salut du genre humain ; sur le point de remonter de ce monde vers son Père, il dit à ses Apôtres et à ses disciples pour les consoler : Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. Cette parole, outre qu'elle est très agréable à entendre, est génératrice d'espérance et de sécurité, c'est elle, Vénérables Frères, qui Nous reconforte toutes les fois que, du haut de ce Siècle, comme d'un observatoire élevé, Nous parcourons du regard soit l'ensemble de la société humaine entière, accablée de maux et de misères si nombreuses, soit l'Église elle-même, livrée à des attaques et à des embûches incessantes.

C'est cette divine promesse qui, à l'origine, éleva le courage des Apôtres abattus, les enflamma d'un zèle ardent pour répandre à

travers le monde entier la semence de la doctrine évangélique ; c'est elle encore qui, dans la suite, a soutenu l'Église dans sa lutte victorieuse contre les portes de l'enfer. L'assistance de Notre Seigneur Jésus-Christ, il est vrai, n'a jamais fait défaut à son Église. Toutefois, son secours et son appui furent d'autant plus présents qu'elle était assaillie de dangers ou de calamités plus graves ; les remèdes les mieux en rapport avec les conditions des temps et des circonstances lui étant alors fournis par cette divine Sagesse qui atteint avec force d'une extrémité à l'autre et dispose tout avec douceur.

Objet de l'Encyclique, son opportunité

Même en ces derniers temps on ne peut vraiment dire que *la main du Seigneur se soit raccourcie*, et plus spécialement lorsqu'une erreur s'insinua et se propagea si loin que l'on pût craindre que, les âmes détournées de l'amour de Dieu et de la familiarité avec lui, les sources mêmes de la vie chrétienne vinsent,

en quelque sorte, à se dessécher. Les plaintes que le Christ très aimant fit entendre dans ses apparitions à Marguerite-Marie Alacoque, les désirs aussi et les volontés qu'il signifia à l'adresse des hommes et pour leur bien, certains peut-être les ignorent encore, d'autres les négligent. C'est pour cette raison, Vénérables Frères, que Nous voulons vous entretenir quelques instants du devoir qui nous incombe de faire amende honorable au Cœur sacré de Jésus, pour Nous servir de l'expression courante. Nous avons la conviction que vous déploierez votre zèle pour instruire chacun de vos fidèles de toute la doctrine que Nous allons vous transmettre et que vous les encouragerez à la mettre en pratique...

2. - LA RÉPARATION DUE AU SACRÉ-CŒUR

À tous ces hommages, et principalement à cette consécration si féconde, que vient sceller en quelque sorte la fête solennelle du Christ-

Roi, il faut ajouter encore autre chose. C'est le sujet, Vénérables Frères, dont il Nous plaît de vous entretenir plus longuement dans cette Lettre : à savoir l'amende honorable ou la réparation selon l'expression courante à offrir au Cœur sacré de Jésus. Si, dans la consécration, le but premier et principal pour la créature est de rendre à son Créateur amour pour amour, il s'ensuit naturellement qu'elle doit offrir à l'égard de l'amour incréé une compensation pour l'indifférence, l'oubli, les offenses, les outrages, les injures qu'il subit : c'est ce qu'on appelle couramment le devoir de la réparation.

a. - Motif de justice

Si les mêmes raisons nous obligent à ce double devoir, cependant le devoir de réparation et d'expiation s'impose en vertu d'un motif encore plus impérieux de justice et d'amour : de justice d'abord, car l'offense faite à Dieu par nos crimes doit être expiée, et l'ordre violé doit être rétabli par la pénitence ; mais d'amour aussi, car nous devons « compatir au Christ souffrant et saturé d'opprobres », et lui offrir, selon notre petitesse, quelque consolation. Tous nous sommes des pécheurs ; de nombreuses fautes nous chargent ; nous avons donc l'obligation d'honorer Dieu non seulement par notre culte, par une adoration qui rend à sa Majesté suprême de légitimes hommages, par des prières qui reconnaissent son souverain domaine, par des louanges et des actions de grâces pour son infinie bonté ; mais à ce Dieu juste vengeur nous avons encore le devoir d'offrir satisfaction pour nos innombrables péchés, offenses et négligences. Ainsi à la consécration, par laquelle nous nous donnons à Dieu et qui nous mérite d'être voués à Dieu, avec la sainteté et la stabilité qui, suivant l'enseignement du Docteur angélique sont le propre de la consécration, il faut donc ajouter l'expiation qui répare entièrement les péchés, de peur que, dans sa sainteté, la Souveraine Justice ne nous repousse pour notre impudente indignité et, loin d'agréer notre offrande, ne la rejette.

Nécessité de cette réparation

En fait, ce devoir d'expiation incombe au genre humain tout entier. Comme nous l'enseigne la foi chrétienne, après la déplorable chute d'Adam, l'homme, infecté de la souillure originelle, esclave de la concupiscence et des plus lamentables dépravations, se trouva ainsi voué à la perte éternelle. De nos jours, des savants orgueilleux nient ces vérités et, s'inspirant de la vieille erreur de Pélagé, vantent des vertus innées de la nature humaine qui la conduiraient, par ses seules forces, jusqu'aux cimes les plus élevées. Ces fausses théories de l'orgueil humain, l'Apôtre les réfute en nous rappelant que, par nature, nous étions enfants de colère. Dès les débuts, en réalité, la nécessité de cette expiation commune a été reconnue, puisque, cédant à un instinct naturel, les hommes se sont efforcés d'apaiser Dieu par des sacrifices même publics.

Sa subordination au sacrifice du Christ

Mais aucune puissance créée n'aurait jamais suffi à expier les crimes du genre humain si le

Fils de Dieu n'avait assumé la nature humaine pour la relever. Le Sauveur des hommes l'a lui-même annoncé par la bouche du Psalmiste : *Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps ; vous n'avez pas agréé les holocaustes pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici, je viens. Et de fait, il s'est vraiment chargé de nos infirmités, il a porté lui-même nos douleurs ; il a été broyé à cause de nos iniquités ; il a porté lui-même nos péchés en son corps sur le bois, détruisant l'acte qui était écrit contre nous et nous était contraire avec ses ordonnances ; et il l'a fait disparaître en le clouant à la croix... afin que, morts, au péché, nous vivions pour la justice.*

Notre participation

La surabondante Rédemption du Christ nous a fait remise de toutes nos fautes. Cependant, par une admirable disposition de la Sagesse divine, nous devons compléter dans notre chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église. En conséquence, aux louanges et aux réparations « dont le Christ s'est acquitté envers Dieu au nom des pécheurs » pouvons-nous, et même devons-nous ajouter encore nos louanges et nos expiations. Mais nous ne devons jamais l'oublier, toute la vertu d'expiation découle uniquement du sacrifice sanglant du Christ, qui se renouvelle sans interruption, d'une manière non sanglante sur nos autels, car « c'est toujours une seule et même victime, c'est le même qui s'offre maintenant par le ministère du prêtre et qui s'offrit jadis sur la croix ; seule la manière d'offrir diffère ». C'est pour cette raison qu'au très auguste Sacrifice eucharistique les ministres et le reste des fidèles doivent joindre leur propre immolation, de sorte qu'ils s'offrent eux aussi *comme des hosties vivantes, saintes, agréables à Dieu*. Bien plus, saint Cyprien ne craint pas d'affirmer que « le sacrifice du Seigneur n'est pas célébré avec la sainteté requise si notre propre oblation et notre propre sacrifice ne correspondent pas à sa Passion ». Pour cette raison encore, l'Apôtre nous exhorte à « porter dans notre corps la mort de Jésus, » à nous ensevelir avec Jésus et à nous greffer sur lui par la ressemblance de sa mort non seulement en crucifiant notre chair avec ses vices et ses convoitises en *fuyant la corruption de la concupiscence qui règne dans le monde*, mais encore en *manifestant la vie de Jésus dans nos corps* et, unis à son éternel sacerdoce, à offrir ainsi *des dons et des sacrifices pour nos péchés*.

À ce sacerdoce mystérieux et à cette mission de satisfaire et de sacrifier ne participent pas seulement les ministres choisis par notre Pontife, le Christ Jésus, pour l'oblation immaculée qui se doit faire en son nom divin depuis l'Orient jusqu'à l'Occident mais encore le peuple chrétien tout entier, appelé à bon droit par le Prince des Apôtres *race élue, sacerdoce royal* ; car soit pour eux-mêmes, soit pour le genre humain tout entier, les fidèles doivent concourir à cette oblation pour les péchés, à peu près de la même manière que le Pontife *choisi parmi les hommes est établi pour les hommes en ce qui concerne les choses de Dieu*.

Plus notre oblation et notre sacrifice ressembleront au sacrifice du Christ, autrement dit plus parfaite sera l'immolation de notre amour-propre et de nos convoitises, plus la crucifixion de notre chair se rapprochera de cette crucifixion mystique dont parle l'Apôtre, plus abondants seront les fruits de propitiation et d'expiation que nous recueillerons pour nous et pour les autres. Car entre les fidèles et le Christ il existe une admirable relation, semblable à celle qui relie la tête aux divers membres du corps ; mais de plus, par cette mystérieuse communion des saints que professe notre foi catholique, les hommes et les peuples non seulement sont unis entre eux, mais encore avec Celui-là même qui est la tête, le Christ. C'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par le lien des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité. C'est la prière qu'avant de mourir le Christ Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes, adressait lui-même à son Père : *Que je sois en eux et vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un*.

b. - Motif d'amour pour la réparation

L'union des fidèles dans le Christ

Par conséquent, de même que l'union avec le Christ trouve son expression et sa confirmation dans l'acte de consécration, de même l'expiation sert de prélude à cette union en effaçant les péchés, elle nous perfectionne en nous associant aux souffrances du Christ, elle la parachève enfin en offrant des victimes pour le prochain. Ce fut là bien certainement la miséricordieuse intention de Jésus quand il nous présenta son Cœur portant les insignes de la Passion et d'où s'échappaient des flammes d'amour ; en nous découvrant ainsi la malice infinie du péché, d'une part, et en nous faisant admirer, d'autre part, l'infinie charité du Rédempteur, il voulait nous inspirer une haine encore plus vive du péché et plus d'ardeur à répondre à son amour.

La réparation mendrée par Notre-Seigneur

Du reste, l'esprit d'expiation ou de réparation a toujours tenu le premier et principal rôle dans le culte rendu au Sacré Cœur de Jésus ; rien n'est plus conforme à l'origine, à la nature, à la vertu et aux pratiques qui caractérisent cette dévotion ; d'ailleurs, l'histoire, les usages, la liturgie sacrée et les actes des Souverains Pontifes en portent témoignage. Dans ses apparitions à Marguerite-Marie, quand il lui dévoilait son infinie charité, le Christ laissait en même temps percevoir comme une sorte de tristesse, en se plaignant des outrages si nombreux et si graves que lui faisait subir l'ingratitude des hommes. Puissent les paroles qu'il employait alors ne jamais s'effacer de l'âme des fidèles : « Voici ce Cœur - disait-il - qui a tant aimé les hommes, qui les a comblés de tous les bienfaits, mais qui, en échange de son amour infini, non seulement ne reçoit pas de reconnaissance, mais ne recueille que l'oubli, la négligence et des injures, et cela parfois de la part de ceux-là même qui sont tenus de lui témoigner un amour spécial. »

Pour l'expiation de ces fautes il recommandait, entre autres, comme lui étant particulièrement agréables, les pratiques suivantes : participer, dans un esprit d'expiation, aux saints Mystères en faisant la « communion réparatrice » ; y joindre des invocations et des prières expiatoires pendant une heure entière, en faisant, comme on l'appelle justement, « l'heure sainte » : exercices qui non seulement ont été approuvés par l'Église, mais qu'elle a enrichis d'abondantes indulgences.

Considération du Christ dans sa Passion

Mais, dira-t-on, quelle consolation peuvent apporter au Christ régnant dans la béatitude céleste ces rites expiatoires ? Nous répondrons avec saint Augustin : « Prenez une personne qui aime : elle comprendra ce que je dis. » Nulle part d'ailleurs ces paroles ne trouvent une application plus juste.

Toute âme aimant Dieu avec ferveur, quand elle jette un regard sur le passé, peut voir et contempler dans ses méditations le Christ travaillant pour l'homme, affligé, souffrant les plus dures épreuves, pour nous autres hommes et pour notre salut, presque abattu par la tristesse, l'angoisse et les opprobres ; bien plus, « *broyé sous le poids de nos crimes, il nous guérit par ses meurtrissures* ». Tout cela, les âmes pieuses ont d'autant plus de raison de le méditer que ce sont les péchés et les crimes des hommes commis en n'importe quel temps qui ont causé la mort du Fils de Dieu ; ces mêmes fautes, maintenant encore, causeraient la mort du Christ, entraîneraient les mêmes douleurs et les mêmes afflictions, puisque chacune d'elles, ainsi qu'on l'admet, est censée renouveler à sa manière la Passion du Seigneur : *Crucifiant de nouveau pour leur part le Fils de Dieu et le livrant à l'ignominie*. Que si, à cause de nos péchés futurs, mais prévus, l'âme du Christ devint triste jusqu'à la mort, elle a, sans nul doute, recueilli quelque consolation, prévue elle aussi, de nos actes de réparation, alors *qu'un ange venant du ciel lui apparut*, pour consoler son cœur accablé de dégoût et d'angoisse.

Ainsi donc, ce Cœur sacré incessamment blessé par les péchés d'hommes ingrats, nous pouvons maintenant et même nous devons le consoler d'une manière mystérieuse, mais réelle, d'autant que le Christ lui-même se plaint, par la bouche du Psalmiste, ainsi que la liturgie sacrée le rappelle, d'être abandonné de ses amis : *Mon cœur a attendu l'opprobre et la misère ; j'ai espéré celui qui s'affligerait avec moi et il n'est point venu, celui qui me consolera et je ne l'ai point trouvé*.

Les souffrances du Corps Mystique

Ajoutons encore que la Passion du Christ se renouvelle, et d'une certaine manière elle se poursuit et s'achève, dans son corps mystique qui est l'Église. Car, pour nous servir encore des paroles de saint Augustin : « Le Christ a

souffert tout ce qu'il devait souffrir ; la mesure de ses souffrances est désormais à son comble. La dette de souffrances était donc payée dans la Tête, mais elle demeurait entière dans son corps ». Le Seigneur Jésus lui-même a bien voulu nous l'apprendre, quand il disait à Saul, *respirant encore la menace et la mort contre les disciples : Je suis Jésus que tu persécutes*. Il laissait ainsi nettement entendre que les persécutions déchaînées contre l'Église visaient et atteignaient le divin Chef de l'Église lui-même. C'est donc à bon droit que, souffrant toujours en son corps mystique, le Christ veut nous avoir pour compagnons de son expiation. Notre situation envers lui l'exige également, car, puisque nous sommes le corps du Christ et ses membres chacun pour notre part, tout ce que souffre la tête, les membres le doivent souffrir aussi ».

c - Nécessité actuelle de la réparation

L'Église persécutée

À quel point cette expiation, cette réparation sont nécessaires, surtout de nos jours, on le comprendra sans peine, comme Nous le disions au début, en considérant d'un regard le monde *plongé dans le mal*. De partout, en effet, montent vers Nous les gémissements des peuples dont il est vrai d'affirmer que les chefs ou les gouvernants se sont dressés et ligüés contre le Seigneur et son Église. En ces pays, tous les droits, divins ou humains, se trouvent confondus. Les églises sont abattues, ruinées de fond en comble, les religieux et les vierges consacrées sont expulsés de leur demeure, livrés aux insultes et aux mauvais traitements, voués à la famine, condamnés à la prison, des multitudes d'enfants et de jeunes filles sont arrachés du sein de l'Église leur mère ; on les excite à renier et à blasphémer le Christ ; on les pousse aux pires dégradations de la luxure ; le peuple entier des fidèles, terrorisé, éperdu sous la continuelle menace de renier sa foi ou de périr, parfois de la mort la plus atroce. Spectacle tellement affligeant qu'on y pourrait voir déjà l'aurore de ce début des douleurs que doit apporter *l'homme de péché s'élevant contre tout ce qui est appelé Dieu ou honoré d'un culte*.

Le mal parmi les chrétiens

Mais plus attristant encore, Vénérables Frères, est l'état de tant de fidèles que le baptême a lavés dans le sang de l'Agneau immaculé et comblés de grâces ; à tous les rangs de la société il s'en trouve qui, aveuglés par une ignorance incroyable des choses divines, empoisonnés d'erreurs, se traînent dans le vice, loin de la maison du Père ; nul rayon de lumière de la vraie foi ne les éclaire, nulle espérance de la félicité future ne les réjouit, nulle ardeur de la charité ne les anime et ne les réchauffe ; ils semblent vraiment être plongés dans les ténèbres et assis à l'ombre de la mort. Bien plus : chez les fidèles grandit

l'indifférence à l'égard de la discipline ecclésiastique et des institutions anciennes qui forment la base de toute vie chrétienne, régissent la famille et protègent la sainteté du mariage, l'éducation des enfants est négligée, sinon faussée, par une affection trop indulgente ; l'Église est frustrée de son droit d'élever la jeunesse chrétienne ; dans la vie courante, la pudeur chrétienne est lamentablement oubliée, surtout dans la mode féminine ; on ne voit que poursuite effrénée des biens passagers, que prédominance sans frein des intérêts civils, que recherche immorale de la faveur populaire, rébellion contre l'autorité légitime, enfin mépris de la parole divine, aboutissant à un affaiblissement grave, sinon à la perte de la foi.

Le mal parmi les clercs

À ces maux vient mettre un comble soit la mollesse ou la lâcheté de ceux qui - tels les disciples endormis ou fugitifs, chancelant dans leur foi - désertent misérablement le Christ agonisant dans l'angoisse ou entouré par les satellites de Satan, soit la perfidie de ceux qui, à l'exemple du traître Judas, ont l'audace de participer au sacrifice de l'autel de manière sacrilège ou de passer à l'ennemi. On ne peut vraiment pas s'empêcher de penser que les temps prédits par Notre-Seigneur semblent être proches, où, *à cause des progrès incessants de l'iniquité, la charité d'un grand nombre se refroidira*.

L'esprit de réparation

Il n'est pas un seul fidèle qui puisse méditer ces choses sans s'enflammer d'amour pour le Christ souffrant, avec un zèle plus vif, tous voudront expier leurs fautes et celles d'autrui, réparer les torts faits à l'honneur du Christ et travailler au salut éternel de leurs âmes. Comme elle est vraie cette parole de l'Apôtre : *Là où la faute abonda, la grâce surabonda*, et comme, en un sens, elle peut servir à peindre notre époque ! Car en dépit de la perversité croissante des hommes, il est merveilleux de voir grandir, sous l'inspiration du Saint-Esprit, le nombre des fidèles des deux sexes qui, d'un zèle plus ardent s'efforcent de réparer tant d'insultes au divin Cœur, n'hésitent pas à s'offrir eux-mêmes comme victimes au Christ.

Celui qui médite, en effet, avec amour sur tout ce que Nous venons de rappeler, s'en imprégnant, si l'on peut dire, jusqu'au plus profond de son être, ne peut faire autrement que de ressentir de l'horreur pour tout péché et de s'en abstenir comme du mal souverain, plus encore, il s'appliquera à s'abandonner tout entier à la volonté de Dieu et à réparer les outrages faits à la divine Majesté par tous les moyens en son pouvoir : prières incessantes, souffrances librement consenties, épreuves éventuelles patiemment acceptées ; en un mot, par une vie entièrement consacrée à ce désir d'expiation...

TANGO À SAINT PIERRE, PENDANT QUE LA BARQUE DÉRIVE

Les historiens de demain se souviendront peut-être qu'en 2014, sur la place Saint Pierre on dansait le tango, alors qu'en Orient les chrétiens étaient massacrés et que l'Église était au bord d'un schisme. Cette atmosphère

de légèreté et d'inconscience n'est pas nouvelle dans l'histoire.

À Carthage, rappelle Salvien de Marseille, on dansait et banquetait à la veille de l'invasion des Vandales et à Saint Petersburg,

d'après le témoignage du journaliste américain John Reed, alors que les bolcheviks s'emparaient du pouvoir, les théâtres et restaurants ne cessaient d'être bondés. Le Seigneur, comme le dit l'Écriture, rend aveugles ceux

qu'il veut perdre (Jn, 2, 27-41).

Le drame principal de notre temps n'est toutefois pas l'agression venant de l'extérieur, mais ce mystérieux processus d'auto-démolition qui parvient maintenant à ses ultimes conséquences, après avoir été dénoncé la première fois par Paul VI dans son fameux discours au Séminaire Lombard du 7 décembre 1968.

L'auto-démolition n'est pas un processus physiologique. C'est un mal qui a des responsables. Et ses responsables sont en ce cas ces hommes d'Église qui rêvent de remplacer le Corps Mystique du Christ par un nouvel organisme, soumis à une perpétuelle évolution sans vérités ni dogmes.

Un tableau impressionnant de la situation a été offert fin 2014 par deux dossiers sur l'Église publiés respectivement par le quotidien français *le Figaro* et par le quotidien italien *Repubblica. Le Figaro*, journal de centre-droite réputé pour sa modération, a consacré en décembre dans son supplément hebdomadaire « Le Figaro Magazine » un dossier à « Guerre secrète au Vatican. Comment le Pape François bouleverse l'Église » (cf. **benoit-et-moi.fr/2014-II/actualites/pape-un-dossier-du-figaro-magazine**): 11 pages, par Jean-Marie Guénois, considéré comme un des vaticanistes les plus sérieux et compétents.

« Quelque chose semble avoir basculé dans l'Église depuis le Synode sur la famille de l'automne 2014, écrit Guénois, et l'accumulation des indices autorise à s'interroger : l'Église ne risque-t-elle pas d'affronter une tempête à la fin de 2015, après la seconde session du synode sur la famille ? »

Guénois révèle l'existence d'une « guerre secrète » entre cardinaux qui n'a pas comme but la conquête du pouvoir. Celle en cours est une bataille d'idées, qui a comme objet principal la doctrine de l'Église sur la famille et le mariage. Le Pape François est accusé à l'intérieur de la Curie d'une gestion autocratique du pouvoir que le journaliste français résume dans la formule : « Quand il tranche, le Pape ne met pas de gants », mais le véritable problème est sa vision ecclésiale, inspirée et conseillée par les courants les plus progressistes du Vatican.

Selon Guénois, trois théologiens définissent les nouveaux objectifs : le cardinal allemand Walter Kasper, l'évêque italien Bruno Forte et l'archevêque argentin Victor Manuel Fernandez. « C'est ce trio qui a poussé les feux lors du synode sur la famille ! » À ce propos, il se trouve que Kasper est la tête de bélier pour l'admission des divorcés remariés aux sacrements, Forte est le promoteur de la légalisation de l'homosexualité et Fernández un représentant de premier plan de la théologie péroniste du peuple.

Guénois a donc **interviewé au sujet du Synode le cardinal Burke** qui s'est exprimé, comme à son habitude, avec une limpidité cristalline : « Le Synode a été une expérience difficile. Il y a eu une ligne, celle du Cardinal Kasper, pourrait-on dire, derrière laquelle se sont rangés ceux qui avaient en main la direction du synode. De fait, le document intermédiaire semblait avoir déjà été écrit avant les interventions des pères synodaux ! Et selon une ligne unique, en faveur de la position du

cardinal Kasper... On a également introduit la question homosexuelle, qui n'a rien à voir avec la question du mariage, en y cherchant des éléments positifs. (...) Ce fut donc très déconcertant. Tout comme le fait d'avoir maintenu, dans le rapport final, les paragraphes sur l'homosexualité et sur les divorcés remariés qui n'ont pourtant pas été adoptés à la majorité requise par les évêques. (...) Je suis très préoccupé, a ajouté le Card. Burke, et j'appelle tous les catholiques, les laïcs, prêtres et évêques, à s'impliquer d'ici à la prochaine Assemblée synodale afin de mettre en lumière la vérité sur le mariage. »

Que les préoccupations du cardinal Burke soient justifiées est démontré par le supplément hebdomadaire « *le Venerdì de La Repubblica* » du 27 décembre 2014 entièrement consacré à une « Enquête sur l'Église » : 98 pages avec 20 articles, dans lesquels est décrite « la nouvelle ère de François, entre adversaires, saints, persécutés et pécheurs ».

Le champion de *La Repubblica* est le cardinal Reinhardt Marx, archevêque de Munich et Freising, lequel confirme son ouverture aux divorcés remariés et aux couples homosexuels, nie la décadence morale de l'occident, et affirme que « **la soi-disant sécularisation est un développement nécessaire de la liberté. Une société libre est un progrès, selon le véritable point de vue de l'Évangile** ». François, explique-t-il « veut conduire l'Église à la force originelle de son témoignage. **Il a une claire vision de ce qu'il veut, mais ne suit pas un plan fixe, personnel ou prédéterminé, ni un programme de gouvernement. Il lance des signaux et donne des exemples, comme il l'a fait lors du Synode consacré au mariage et à la famille** ».

À l'intérieur du dossier, Marco Ansaldo, dans une interview au titre « *Franzoni, la revanche de l'ancien abbé rouge* », donne beaucoup de place à **Giovanni Franzoni**, ancien abbé de la Basilique de Saint Paul Hors les Murs, **insistant sur le fait que les positions pour lesquelles il fut condamné se rapprochent à présent de celles du Vatican**. Franzoni fut démis de l'état clérical (en 1976) pour avoir dit oui à la loi sur le divorce et l'avortement, et pour ses déclarations de voix en faveur du Parti communiste. Marié à une journaliste athée japonaise, il ne renie pas aujourd'hui ses idées et affirme avoir « découvert la sexualité comme enrichissement total et non comme privation d'énergies qui pourraient être dédiées au Seigneur ».

Selon des indiscretions, le Pape aurait l'intention d'admettre au sacerdoce des laïcs mariés (les soi-disant viri probati) et de réintégrer dans l'administration des sacrements des prêtres déjà mariés, réduits à l'état laïc, comme Franzoni lui-même ou l'ancien franciscain et théologien altermondialiste Leonardo Boff, qui vit actuellement au Brésil avec une compagne.

Le 17 novembre Boff, qui est passé de la théologie de la libération à l'éco-théologie, a confirmé à l'agence Ansa d'avoir envoyé au Pape, à sa demande, du matériel pour sa prochaine encyclique, et le 28 décembre, en polémique avec Vittorio Messori, il a exprimé sur « *Noi siamo chiesa* » son Appui au Pape François contre un écrivain nostalgique, avec

ces mots : « C'est pour tout cela qu'est suprêmement importante une église ouverte comme la veut François de Rome. Il faut qu'elle soit ouverte aux irruptions de l'Esprit appelé par quelques théologiens « la fantaisie de Dieu » à cause de sa créativité et de sa nouveauté, dans la société, dans le monde, dans l'histoire des peuples, chez les individus, dans les églises. Et aussi dans l'Église Catholique. Sans l'Esprit Saint, l'église se transforme en une institution pesante, ennuyeuse, sans créativité et, arrive un moment où elle n'a plus rien à dire au monde qui ne soient des doctrines, toujours plus de doctrines, qui ne suscitent ni l'espoir ni la joie de vivre. » (cf. **Boff contre Messori**).

Peut-on nier l'existence d'une confusion absolue ?

Le tango qui a été dansé le 17 décembre 2014 à l'occasion de l'anniversaire du Pape François, rappelle une autre musique ; celle jouée sur le Titanic la nuit de la tragédie. Mais la pointe de l'iceberg parut alors tout d'un coup, alors que les danseurs étaient inconscients du désastre imminent. Aujourd'hui l'iceberg est visible et il y a ceux qui trinquent à l'impossible naufrage de la Barque de Pierre. Beaucoup de gens sont toutefois en alarme et ont la forte sensation, comme l'a dit le cardinal Burke, que l'Église soit un navire à la dérive. Nous sommes parmi eux et pour cette raison nous n'avons pas salué 2015 avec danses et feux d'artifice mais avec la ferme intention de recueillir l'appel du cardinal Burke lui-même et de nous battre, d'ici jusqu'au prochain Synode et au delà, afin de défendre la vérité de l'Évangile sur le mariage

Roberto de Mattei

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 : 25 €,

- ecclésiastique : 12 €

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.

Règlement :

- Union de Banques Suisses — Sion

C/n° 891 247 01E

• Étranger :

- de soutien : 50 €,

- normal : 30 €,

- ecclésiastique : 15 €

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 L n° 384 (574)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Février 2015

Le numéro 3€

QUESTION DISPUTÉE : L'ACCÈS AUX SACREMENTS DES DIVORCÉS REMARIÉS

Dans la perspective des deux synodes des évêques consacrés à la famille et à la demande du pape François, le cardinal Walter Kasper s'est adressé le 20 février 2014 au consistoire des cardinaux¹. Abordant en conclusion la délicate question des divorcés remariés, le prélat allemand posait à ses homologues une question :

« Lorsqu'un divorcé remarié se repent de ce qu'il a échoué dans le premier mariage, lorsque les obligations issues du premier mariage sont clarifiées et qu'un retour en arrière est définitivement exclu, s'il ne peut pas défaire les obligations contractées dans le deuxième mariage civil sans une faute nouvelle, mais qu'il s'efforce de son mieux de vivre ce second mariage civil dans la foi et d'éduquer ses enfants dans la foi, s'il a le désir des sacrements comme source de force pour mieux vivre sa situation, pouvons-nous ou devons-nous lui refuser le sacrement de la pénitence et la communion après un temps de réorientation? »²

Sous des dehors provocateurs, la question posée manifeste la maîtrise du théologien qui la formule. Elle ne concerne pas les fidèles mariés religieusement qui ont dû mettre un terme à leur vie commune sans s'engager pour autant dans une nouvelle union³. Elle vise exclusivement les personnes qui regrettent l'échec irrémédiable d'un mariage valide devant Dieu et devant l'Église, qui assument les obligations de justice liées tant à la première qu'à la seconde union, qui s'inscrivent ainsi que leur progéniture dans une démarche inspirée par la foi et qui souhaitent bénéficier du secours des sacrements dans ce cadre-là.

Écartant toute échappatoire, la question se concentre sur ce que les moralistes anglophones appellent le *simple case*, c'est-à-dire le cas chimiquement pur. En effet, grande est la tentation d'aborder les questions morales par le petit côté de la lorgnette en s'attachant plus aux accidents qu'à la substance du problème⁴. La question de l'accès aux sacrements des divorcés remariés pourrait exposer à semblable méprise.

On pourrait ainsi fonder sa réponse sur le refus de certains divorcés remariés d'assumer leurs obligations en justice à l'égard du conjoint légitime et des enfants nés du premier lit ou sur leur indifférence religieuse. Ce faisant, on esquiverait le fond du problème en s'attachant à de simples circonstances. En écartant ces faux-fuyants, le cardinal Kasper a lancé un défi aux pasteurs et aux théologiens. Nombreux furent ceux qui relevèrent le gant avant et pendant le synode en argumentant dans un sens ou dans l'autre.

Les pères synodaux n'ayant donné aucune réponse définitive, la question reste ouverte dans l'esprit de beaucoup jusqu'au prochain synode prévu pour l'automne 2015. Afin de clarifier le débat, essayons de répondre à la question posée par le prélat d'outre-Rhin : peut-on et doit-on refuser les sacrements de pénitence et de la communion aux divorcés remariés?

Nous commencerons par présenter les raisons avancées par les uns et les autres pour justifier une réponse négative (1). Nous leur opposerons ensuite plusieurs autorités en sens contraire (2). Puis nous exposerons les principes et la solution à la lumière de la doctrine de l'Église (3). Nous terminerons en revenant sur les positions des uns et des

autres afin d'en évaluer la pertinence (4).

1. LES RAISONS D'UNE RÉPONSE NÉGATIVE

Il semble qu'on ne puisse, ni ne doive refuser les sacrements de la pénitence et de l'eucharistie aux divorcés remariés. Et cela pour plusieurs raisons.

1.1 L'exemple du Christ

Les Évangiles rapportent que, durant sa vie terrestre, le Christ a accepté de manger avec des pécheurs (Mt 9, 11), s'est laissé approcher par une pécheresse au cours d'un repas (Lc 7, 37), a conversé avec la Samaritaine qui vivait avec un homme qui n'était pas son mari (Jn 4, 9.18 et 27). Or, refuser les sacrements aux divorcés remariés équivaut à les éloigner du Christ qui « veut que tout homme soit sauvé » (1 Tim 2, 4). Conformément à l'adage *sacramenta propter homines*, il convient donc de faciliter l'accès aux sacrements pour tous les hommes, y compris pour les divorcés remariés.

1.2 Les reproches de saint Paul aux Corinthiens

Saint Paul reproche aux Corinthiens les fautes contre la charité qui ponctuent leurs agapes fraternelles, « en sorte que les uns ont faim tandis que d'autres se gorgent » (1 Cor 11, 20). Or la discipline actuelle, tout en maintenant l'obligation pour tous les fidèles de sanctifier le dimanche par l'assistance à la Messe, exclut certains d'entre eux — en particulier les divorcés remariés — de la communion. Il est urgent de porter remède à ce manque de charité.

1.3 La clémence de la primitive Église

Le 8^e canon disciplinaire du concile de Nicée (325) exige des Novatiens qu'ils promettent « de garder la communion avec ceux qui sont mariés en deuxième nocces (= *digamoi*) et avec ceux qui ont failli dans la persécution »⁵. Étrangère à tout rigorisme, l'Église primitive a fait montre de miséricorde à l'égard des divorcés remariés comme des *lapsi* en les admettant à la communion. Rien ne s'oppose à ce que l'Église contemporaine

1. Cf. version officielle en français : CARD. WALTER KASPER, *L'Évangile de la famille*, Paris, Cerf, 2014.

2. CARD. WALTER KASPER, *L'Évangile de la famille*, p. 63-64.

3. « Les divorcés ne sont pas, comme tels, exclus des sacrements [de la pénitence et de l'eucharistie] » (CARD. VELASIO DE PAOLIS C.S., « Les divorcés remariés et les sacrements de l'Eucharistie et de la pénitence » dans AA. VV., *Demeurer dans la vérité, Mariage et communion dans l'Église catholique*, Paris, Artège, 2014 < en abrégé : *Demeurer dans la vérité* >, p. 177).

4. Le magistère de l'Église en matière morale a toujours pris soin de considérer le *simple case*. Ainsi, son refus de la contraception et de la procréation médicalement assistée ne se fonde pas sur les liens que ces pratiques entretiennent d'ordinaire avec l'avortement, mais sur la dissociation qu'elles supposent entre union et procréation dans l'acte conjugal. Cf. PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 12; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Donum vitae*, 22 février 1987, Introduction, n° 3; Id., Instruction *Dignitas personae*, 8 septembre 2008, n° 17.

5. CONCILE DE NICÉE, canon 8, DH 127.

se réapproprié cet usage ancien ⁶.

1.4 La discipline orthodoxe de l'économie

Dans l'évangile de saint Matthieu, l'enseignement du Christ sur l'indissolubilité du mariage est tempéré par une incise restrictive ⁷. Fortes de cette clause, les Églises orthodoxes mettent en œuvre depuis longtemps le principe d'économie qui appelle à faire preuve de condescendance et d'indulgence à l'égard du conjoint abandonné en lui permettant de contracter une nouvelle union et d'accéder aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie ⁸. En se ralliant à ce principe, l'Église catholique aplanirait, au moins partiellement, le chemin vers l'unité des chrétiens (Jn 17, 21).

1.5 La dispense des vœux et la réduction à l'état laïc

Dans sa législation canonique, l'Église catholique s'est constamment ingéniée à trouver des solutions aux situations douloureuses vécues par certains de ses membres. Les procédures de dispense des vœux solennels pour les religieux et de réduction à l'état laïc pour les prêtres en difficulté en sont l'illustration éloquente. Il serait paradoxal que la discipline de l'Église soit plus exigeante pour les fidèles confrontés à l'échec de leur mariage que pour les âmes consacrées ⁹.

6. « On ne peut douter du fait que, dans l'Église ancienne, il existait dans beaucoup d'Églises locales un droit coutumier prévoyant, après un temps de pénitence, la pratique de la tolérance, la clémence et l'indulgence pastorale. C'est sur l'arrière-plan de cette pratique qu'il faut sans doute comprendre le canon 8 du concile de Nicée (325) visant le rigorisme de Novatien. » (CARD. WALTER KASPER, *L'Évangile de la famille*, p. 76-77).

7. « Et moi, je vous dis : Quiconque répudie sa femme, hors le cas de *porneia*, fait qu'on sera adultère avec elle ; et celui qui épouse une répudiée commet l'adultère. [...] Or je vous dis que celui qui répudie sa femme, si ce n'est pour *porneia*, et en épouse une autre, commet un adultère. » (Mt 5, 32 et 19, 9).

8. « La tradition orthodoxe elle-même a, depuis toujours tenu le mariage comme aussi indissoluble que l'union du Christ et de l'Église, son épouse. Union qui demeure le type exemplaire de la monogamie sacramentelle des chrétiens. — En théologie orthodoxe, le divorce n'est qu'une dispense accordée au conjoint innocent dans des cas bien définis et dans un souci purement pastoral, en vertu de ce que les orthodoxes nomment le "principe d'économie", ce qui signifie dispense ou condescendance. » (MGR ELIAS ZOGHBY, *Intervention lue dans l'aula conciliaire*, 4 octobre 1965 dans ANTOINE WENGER, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris, Centurion, 1966, p. 220-221) ; « Les Églises orthodoxes ont conservé le point de vue pastoral de la tradition du christianisme ancien, selon le principe de l'*oikonomia* qui vaut chez elles. » (CARD. WALTER KASPER, *L'Évangile de la famille*, p. 77).

9. « Au fil du temps, le droit canonique de l'Église a fait apparaître des réponses étonnantes à certaines anomalies pastorales. Pour n'en citer que quelques-unes : on peut être relevé de vœux religieux solennels prononcés devant Dieu ; ceux qui ont reçu les ordres sacrés peuvent être "laïcisés" et contracter des mariages qui sont valides... » (P.

1.6 Les éléments de mariage

Selon le décret *Unitatis redintegratio*, de nombreux éléments salutaires se trouvent en dehors des limites visibles de l'Église catholique ¹⁰. Or l'union des époux est comparable à celle du Christ et de l'Église (Éph 5, 22-32). Donc la vie commune des fidèles divorcés remariés, bien que privée de la plénitude propre au mariage sacramentel, n'en possède pas moins des éléments notables : amour mutuel, stabilité de la relation, soin des enfants, vie de prière ¹¹. Une pastorale réaliste devrait prendre acte de ces éléments et en tirer les conséquences pour favoriser l'accès de ces fidèles aux sacrements.

1.7 La règle de gradualité

Jusqu'à présent, les pasteurs et les théologiens de l'Église exigeaient des divorcés remariés qu'ils vivent comme frère et sœur avant d'accéder aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. Or la morale chrétienne est beaucoup plus une morale du progrès dynamique qu'une morale des actes. C'est pourquoi la règle de gradualité, récemment remise en honneur, suggère de permettre aux divorcés remariés l'accès aux

Paul-Anthony MCGAVIN, « Concilier des anomalies en matière de divorce et de remariage » disponible sur www.chiesa.espresso.repubblica.it ; « D'autres se demandent [...] pourquoi les religieux et les prêtres qui ont été dispensés de leurs vœux et de leurs devoirs sacerdotaux peuvent se marier et recevoir la communion, mais pas les divorcés remariés. » (3^e ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE DU SYNODE DES EVÊQUES, *Instrumentum laboris*, 26 juin 2014, n° 92).

10. « Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique [...] Ces Églises et communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. » (CONCILE VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, n° 3).

11. « Le second mariage, bien sûr, n'est pas un mariage dans notre sens chrétien. Et je serais contre sa célébration à l'Église. Mais il y a des éléments de mariage. Je voudrais comparer cette situation à la façon dont l'Église catholique voit les autres Églises. L'Église catholique est la vraie Église. Mais il y a d'autres Églises qui ont des éléments de la vraie Église et nous reconnaissons ces éléments. De la même façon, nous pouvons dire : le vrai mariage est le mariage sacramentel. Le second mariage n'est pas un mariage dans le même sens, mais il en possède des éléments : les partenaires prennent soin l'un de l'autre, ils sont liés exclusivement l'un à l'autre, il y a une intention de permanence, ils élèvent des enfants, ils mènent une vie de prière, etc. Ce n'est pas la meilleure situation, c'est la meilleure situation possible. De façon réaliste, nous devrions respecter de telles situations, comme nous faisons avec les protestants. Nous les reconnaissons comme chrétiens. Nous prions avec eux. » (CARD. WALTER KASPER, *Interview au magazine "Commonweal"*, 7 mai 2014).

sacrements afin de les soutenir dans leurs efforts sincères pour parvenir à terme à la continence totale ¹².

2. EN SENS CONTRAIRE

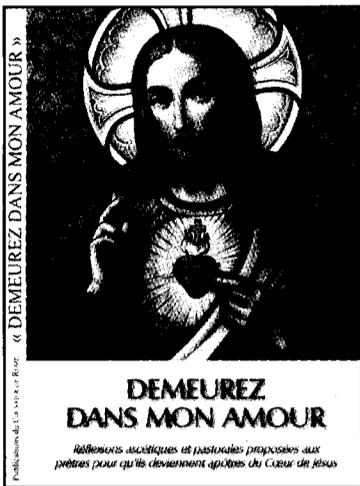
Récemment, le magistère de l'Église est intervenu à plusieurs reprises pour rappeler les conditions d'accès des divorcés remariés aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie :

« La réconciliation sacramentelle par le sacrement de pénitence — qui ouvrirait la voie au sacrement eucharistique — ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité du Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. Cela implique concrètement que, lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas, pour de graves motifs — par exemple l'éducation des enfants —, remplir l'obligation de séparation, "ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux". » ¹³

« Nombreux sont aujourd'hui, dans bien des pays, les catholiques qui ont recours au divorce selon les lois civiles et qui contractent civilement une nouvelle union. L'Église maintient, par fidélité à la parole du Christ ("Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à l'égard de la première ; et si cette femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère"), qu'elle ne peut reconnaître comme valide une nouvelle union, si le premier mariage l'était. Si les divorcés sont remariés civilement, ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu. Dès lors, ils ne peuvent accéder à la communion eucharistique, aussi longtemps que persiste cette situation. Pour la

12. « Dans la pastorale des époux, les prêtres auront devant les yeux la loi de gradualité. [...] Une telle pédagogie visera à ce que les époux, avant tout, voient clairement que la doctrine d'*Humanae vitae* est normative pour l'exercice de leur propre sexualité, et à ce qu'ils créent les conditions nécessaires pour réaliser cette norme. » (5^e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU SYNODE DES EVÊQUES, *Document final*, octobre 1980, proposition n° 43) ; « L'application de la loi de gradualité aux divorcés remariés dans les conditions décrites plus haut peut être légitime, mais uniquement s'il s'agit d'un véritable processus dynamique, c'est-à-dire appelé à croître et à entraîner au plus vite le couple en question à une continence totale. » (ALAIN YOU, *La loi de gradualité : une nouveauté en morale?*, Paris, Lethielleux, 1991, p. 164) ; « Pour certains, il faudrait que l'éventuel accès aux sacrements soit précédé d'un chemin pénitentiel — sous la responsabilité de l'évêque diocésain —, et avec un engagement évident en faveur des enfants. Il s'agirait d'une situation non généralisée, fruit d'un discernement réalisé au cas par cas, suivant une règle de gradualité, qui tienne compte de la distinction entre état de péché, état de grâce et circonstances atténuantes. » (3^e ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE DU SYNODE DES EVÊQUES, *Rapport intermédiaire*, octobre 2014, n° 47).

13. JEAN-PAUL II, Exhortation post-synodale *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n° 84.



Le R.P. Lemius écrivait de ce livre qu'il « vaut mille fois son pesant d'or et infiniment plus » et un ancien provincial de la Compagnie de Jésus n'hésitait pas à formuler ce vœu : « Je voudrais que tous les prêtres en fassent leur Vade-mecum. »

C'est aussi le vœu le plus cher des *Publications du Courrier de Rome*.

La raison en est très profonde. Elle tient à la fois de la théologie et donc de la plus sérieuse des spiritualités, et de l'histoire, en raison des circonstances actuelles.

Que nous dit la théologie ? Que « tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ ¹. » Par conséquent si nous voulons « tout restaurer dans le Christ ² » pour qu'il « soit tout en tous ³ », il faut revenir à son sacerdoce. Et quelle plus belle expression du sacerdoce du Christ que le Sacré-Cœur ! Il est, selon les paroles du pape Pie XII « non seulement le symbole, mais comme la synthèse de tout le mystère de notre Rédemption ⁴ ». « S'imprégner de l'esprit du Christ et le donner au monde ⁵ », voilà la sublime mission dont le prêtre est investi et que l'auteur développe à merveille.

Auprès du Sacré-Cœur, le prêtre trouvera la raison la plus profonde de sa vie sacerdotale. Comme le Christ et en Lui, il pourra glorifier le Père. La messe, l'office divin, l'oraison trouvent alors leur plus profond enracinement : « Père, je vous ai glorifié sur la terre ⁶. » Mais en même temps, le Sacré-Cœur déploiera en l'âme de son prêtre Son amour pour les âmes. Le prêtre deviendra alors le *vicar de l'amour du Christ* ⁷, car il trouvera dans le Cœur adorable du Sauveur l'art de toucher les âmes, de les conduire à Dieu, et c'est là « la fin principale de cette dévotion ⁸ ».

Il n'est pas difficile de saisir à ces considérations combien cette dévotion est importante pour le monde actuel. Comme l'écrivait le pape Pie XI : « Il n'est pas un seul fidèle qui puisse méditer [les maux de l'Église et du monde] sans s'enflammer d'amour pour le Christ souffrant ; avec un zèle plus vif, tous voudront expier leurs fautes et celles d'autrui, réparer les torts faits à l'honneur du Christ et travailler au salut éternel de leurs âmes. Comme elle est vraie cette parole de l'Apôtre : Là où la faute abonda, la grâce surabonda, et comme, en un sens, elle peut servir à peindre notre époque ⁹ ! »

Que cet ouvrage, augmenté de textes du magistère sur le Sacré-Cœur, aide aussi bien les prêtres que les âmes consacrées ou les fidèles à répondre avec une générosité renouvelée à l'appel du Christ : « Mon fils, donne-moi ton cœur ¹⁰ ! »

1. III^e, q. 63, a. 3.

2. SAINT PIE X, *E supremi apostolatus*.

3. *I Cor.*, 15, 28.

4. *Demeurez dans mon amour*, p. 144.

5. *Op. cit.*, p. 11.

6. *Jean* 17, 4.

7. *Op. cit.*, p. 30.

8. *Op. cit.*, p. 37.

9. PIE XI, *Miserentissimus Redemptor*, encyclique sur la réparation due au Sacré-Cœur.

10. *Prov.*, 23, 26.

Prix 9 euros (plus 3 euros de port)

même raison, ils ne peuvent pas exercer certaines responsabilités ecclésiales. La réconciliation par le sacrement de pénitence ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ, et se sont engagés à vivre dans une continence complète. » ¹⁴

3. EXPLICATION THÉOLOGIQUE

Pour répondre adéquatement à la question posée, il faut d'abord procéder à quelques rappels quant aux trois sacrements concernés (3.1) avant d'en faire l'application au cas des divorcés remariés (3.2).

3.1 Quelques rappels sur le mariage, l'eucharistie et la pénitence

1. Le mariage est l'union perpétuelle d'un homme et d'une femme ordonnée à la génération et l'éducation des enfants et à l'aide mutuelle entre époux. L'institution naturelle du mariage a été élevée par le Christ à la dignité de sacrement, c'est-à-dire de signe efficace de la grâce.

Ce faisant, Notre Seigneur a porté remède aux blessures infligées au mariage par le

péché originel et mis un terme à la tolérance dont faisaient l'objet dans la Loi Ancienne la polygamie — contraire à l'unité du mariage — et le libelle de répudiation — opposé à son indissolubilité. Rendu à sa perfection originelle, le mariage chrétien trouve son modèle dans l'union indissoluble du Christ et de l'Église (Éph 5, 32).

Entre baptisés, il n'y a de mariage que sacramentel. Une fois ratifié — par le consentement des parties — et consommé — par l'acte conjugal —, il ne peut être dissous par aucun pouvoir humain, pas même celui du vicar de Christ ¹⁵.

15. « Cette fermeté perpétuelle et indissoluble du lien matrimonial n'a pas son origine dans la discipline ecclésiastique. Pour le mariage consommé elle est si bien fondée aussi bien sur le droit divin que sur le droit naturel, qu'un tel mariage, pour quelque motif que ce soit, ne peut jamais être dissous, même pas par le Souverain Pontife en personne, et même dans le cas où l'un des conjoints aurait violé par un adultère la foi conjugale. » (PIE IX, Lettre *Verbis exprimere*, 15 août 1859 dans Enseignements Pontificaux de Solesmes, *Le Mariage* < en abrégé : EPS-M >, n° 103) ; « Il est nécessaire également que l'on sache qu'aucun pouvoir ne peut dissoudre parmi les chrétiens un mariage ratifié et consommé... » (LÉON XIII, Encyclique *Arcanum*, 10 février 1880/EPS-M, n° 193) ; « Aucune faculté de ce genre, toutefois, pour aucun motif, ne pourra jamais s'appliquer à un mariage chrétien contracté et consommé. » (PIE XI, Encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930/EPS-M, n° 297) ; « Le mariage *ratum et consummatum* est de droit divin indissoluble en ce qu'il ne peut être dissous par aucune puissance humaine. » (PIE XII, *Discours à la Rote Romaine*, 3 octobre 1941/EPS-M, n° 473) ; « Le lien du

En revanche, l'autorité ecclésiastique peut être amenée à intervenir pour prononcer :

- la séparation des époux qui restent liés par le lien conjugal mais dont la vie commune est devenue impossible,
- la rupture du lien conjugal pour certains mariages sacramentels non consommés ou non sacramentels,
- la déclaration de nullité qui constate par voie judiciaire l'invalidité initiale d'un mariage sacramentel en raison d'un empêchement, d'un défaut de consente-

mariage chrétien est tellement fort que, lorsqu'il a atteint sa pleine stabilité par l'usage des droits conjugaux, aucun pouvoir au monde, pas même le Nôtre, c'est-à-dire celui du Vicar de Christ, ne peut le rompre. » (Id., *Discours aux jeunes époux*, 22 avril 1942/EPS-M, n° 484) ; « Le mariage entre baptisés, contracté valablement et consommé, ne peut être dissous par aucun pouvoir sur terre, pas même par la Suprême Autorité ecclésiastique. » (Id., *Discours aux curés et prédicateurs de Carême de Rome*, 16 mars 1946/EPS-M, n° 528) ; « Ni l'Écriture, ni la Tradition ne reconnaissent de faculté au Pontife Romain de dissoudre le mariage conclu et consommé ; au contraire, la pratique constante de l'Église démontre la conscience certaine de la Tradition qu'une telle puissance n'existe pas. Les fortes expressions des Pontifes Romains ne sont que l'écho fidèle et l'interprète authentique de la conviction permanente de l'Église. Il ressort donc avec clarté que la non-extension de la puissance du Pontife Romain aux mariages sacramentels conclus et consommés est enseignée par le Magistère de l'Église comme doctrine à conserver de façon définitive, même si celle-ci n'a pas été déclarée sous une forme solennelle à travers un acte définitif. » (JEAN-PAUL II, *Discours à la Rote romaine*, 21 janvier 2000, n° 8).

14. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1992, n° 1650. Dans le même sens : JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et pœnitentia*, 1985, n° 34 ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre aux évêques sur l'accès à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés, 14 septembre 1994 ; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Déclaration sur la communion des divorcés remariés, 24 juin 2000 ; Abrégé du catéchisme de l'Église catholique, 2005, n° 349 ; BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis*, 22 février 2007, n° 29.

ment ou d'une absence de forme canonique ¹⁶.

Le divorce et le remariage promus par les lois civiles n'ont aucune incidence sur l'existence et la permanence du mariage sacramentel. Qui userait de ces facilités pour s'unir civilement avec une personne autre que son conjoint légitime devient adultère au regard de Dieu et de l'Église ¹⁷.

2. La veille de sa Passion, Jésus-Christ a institué le sacrement de l'eucharistie, qui donne non seulement la grâce mais l'Auteur de la grâce, vraiment, réellement et substantiellement présent sous les espèces du pain et du vin. En outre, la double consécration réactualise sacramentellement le sacrifice du Calvaire. Sacrement et sacrifice, l'eucharistie est le sommet de l'ordre sacramentel.

L'eucharistie est l'aliment spirituel des fidèles et l'antidote contre le péché ¹⁸. C'est pourquoi Notre Seigneur a clairement manifesté sa volonté que les fidèles Le reçoivent dans la communion eucharistique : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes » (Jn 6, 53).

Par ailleurs, saint Paul a insisté sur les dispositions nécessaires pour recevoir avec fruit ce sacrement des vivants ¹⁹ : « Celui qui mangera ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. [...] Celui qui mange et boit, sans discerner le corps du Seigneur, mange et boit sa propre condamnation » (1 Cor 11, 27 et 29).

Soucieuse de voir ses enfants communier avec fruit ²⁰, l'Église a précisé les conditions

à observer pour bien communier. Or, deux sortes d'empêchements peuvent écarter le fidèle de la communion, les uns provenant d'un défaut (*ex defectu*), les autres d'un péché (*ex peccato*).

Les empêchements *ex defectu* peuvent être d'ordre physique — incapacité à s'approcher du ministre de l'eucharistie — ou d'ordre canonique — une seule communion sacramentelle par jour ²¹, jeûne eucharistique ²². Les empêchements *ex peccato* sont l'absence d'état de grâce ou d'intention droite ²³.

En conséquence, le concile de Trente distingue trois manières de communier :

- la communion sacramentelle de ceux qui reçoivent le corps du Christ alors qu'ils en sont empêchés *ex peccato* : c'est la communion sacrilège ;
- la communion spirituelle de ceux qui, libres d'empêchements *ex peccato*, ne

qui le reçoivent dignement... » (CONCILE DE FLORENCE, *Décret pour les Arméniens*, DH 1322) ; « La coutume de l'Église montre clairement que cette épreuve est nécessaire pour que personne en ayant conscience d'un péché mortel, quelque contrit qu'il s'estime, ne s'approche de la sainte eucharistie sans une confession sacramentelle préalable. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de l'eucharistie*, ch. 7, DH 1647).

21 « Il n'est permis à personne de recevoir la très sainte eucharistie, s'il l'a déjà reçue le même jour, sauf dans les cas prévus par le can. 858 § 1. » (CJC/1917, cn. 857). Cette discipline a été modifiée par la Congrégation pour la discipline des sacrements dans l'Instruction *Immensæ caritatis* du 29 janvier 1973 et intégrée au Code de droit canon de 1983 (cn. 917).

22. « Celui qui n'a pas observé le jeûne naturel ne peut être admis à la très sainte communion, à moins de péril de mort, ou de nécessité d'empêcher une irrévérence à l'égard du sacrement. » (CJC/1917, cn. 858 § 1). Cette discipline a été modifiée par le pape Pie XII dans la Constitution apostolique *Christus Dominus* du 6 janvier 1953 (Enseignements Pontificaux de Solesmes, *La Liturgie*, n° 678-683) et le *Motu proprio Sacram Communionem* du 19 mars 1957, puis par le Code de droit canon de 1983 (cn. 919).

23. « La communion fréquente et quotidienne [...] doit être rendue accessible à tous les fidèles de quelque classe ou de quelque condition qu'ils soient, en sorte que nul, s'il est en état de grâce et s'il s'approche de la sainte table avec une intention droite, ne puisse en être écarté. — Bien qu'il soit très désirable que ceux qui usent de la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péchés véniels au moins pleinement délibérés et qu'ils n'y soient pas portés, il suffit néanmoins qu'ils n'aient aucune faute mortelle, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir... » (SAINT PIE X, *Décret Sacra Tridentina Synodus*, 20 décembre 1905, DH 3379 et 3381) ; « Sont à écarter de l'eucharistie ceux qui sont publiquement indignes, tels que les excommuniés, les interdits et ceux qui sont manifestement infâmes, jusqu'à ce qu'on ait des signes de leur repentir et de leur amendement et tant qu'ils n'ont pas réparé leur scandale public. » (CJC/1917, cn. 855 § 1) ; « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion. » (CJC/1983, cn. 915).

peuvent recevoir le sacrement à cause d'un empêchement *ex defectu* mais qui en désirent le fruit : c'est la communion spirituelle ²⁴ ;

- la communion spirituelle et sacramentelle de ceux qui, libres de toute sorte d'empêchements, reçoivent le sacrement et son fruit spirituel : c'est la communion sacramentelle fructueuse ²⁵.

3. Après avoir exercé lui-même la miséricorde à l'égard des pécheurs ²⁶, le Christ a confié le pouvoir de pardonner les péchés à ses apôtres le soir de sa résurrection : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jn 20, 23). La pénitence est le sacrement par lequel sont remis les péchés personnels commis après le baptême ²⁷. En cas de péché mortel, elle permet le retour à l'état de grâce et rétablit la possibilité de communier avec fruit.

À l'instar des autres sacrements, la péni-

24. « Un homme peut percevoir l'effet du sacrement s'il possède celui-ci par le vœu, bien qu'il ne le reçoive pas en réalité. [...] Ainsi, certains se nourrissent spirituellement de ce sacrement avant de le consommer sacramentellement. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 80, a. 1, ad 3) ; « Lorsque vous entendrez la messe sans communier, communiquez spirituellement, et c'est d'un très grand profit [...]. Vous imprimerez alors en vous un amour profond pour ce Seigneur, car si nous nous disposons à le recevoir, il ne manque jamais de se donner, et il donne de mille façons qui échappent à notre entendement. » (SAINT THÉRÈSE D'AVILA, *Le chemin de la perfection*, ch. 62) ; « Quand vous ne pourrez pas avoir ce bien de communier réellement à la sainte messe, communiquez au moins de cœur et d'esprit, vous unissant par un ardent désir à cette chair vivifiante du Sauveur. » (SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, 2^e partie, ch. 21) ; « Que si des motifs légitimes empêchent [le fidèle] d'approcher de la sainte Table, il conservera toujours l'intention et le saint désir de communier, et ainsi il ne sera pas entièrement privé du fruit du sacrement. — Quoique tout fidèle doive, à certains jours et au temps fixé, recevoir avec un tendre respect le Corps du Sauveur dans son sacrement, et rechercher en cela plutôt la gloire de Dieu que sa propre consolation, cependant il peut aussi communier en esprit tous les jours, avec beaucoup de fruit. » (*Imitation de Jésus-Christ*, lib. IV, ch. 10, n° 6).

25. « Quant à l'usage [du sacrement de l'eucharistie], nos pères ont justement et sagement distingué trois manières de recevoir ce saint sacrement. Ils ont enseigné que certains ne le reçoivent que sacramentellement en tant que pécheurs. D'autres ne le reçoivent que spirituellement : ce sont ceux qui, mangeant par le désir le pain céleste qui leur est offert avec cette foi vive qui opère par la charité (Gal 5, 6), en ressentent le fruit et l'utilité. D'autres, enfin, le reçoivent à la fois sacramentellement et spirituellement : ce sont ceux qui s'éprouvent et se préparent de telle sorte qu'ils s'approchent de cette table divine après avoir revêtu la robe nuptiale (Mt 22, 11-14). » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de l'eucharistie*, ch. 8, DH 1648. Cf. cn. 11, DH 1661).

26. Cf. Mt 9, 2 ; Lc 7, 48 ; Jn 8, 11.

27. « Ce sacrement de la pénitence est nécessaire au salut pour ceux qui sont tombés après le baptême... » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de la pénitence*, ch. 2, DH 1672).

16. CJC/1917, cn. 1118-1132 ; PIE XI, Encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930 (EPS-M, n° 297) ; PIE XII, *Discours à la Rote Romaine*, 3 octobre 1941 (EPS-M, n° 473) ; Id., *Discours aux jeunes époux*, 22 avril 1942 (EPS-M, n° 484) ; CJC/1983, cn. 1141-1150.

17. « Quo durante, ac persistente impedimento, si vir feminæ jungatur, adulterium est — Tant que dure et persiste cet empêchement [de lien fondé sur un mariage antérieur], toute union entre un homme et une femme est un adultère. » (PIE VII, *Bref Etsi fraternitatis* à l'archevêque de Mayence, 8 octobre 1803/EPS-M, n° 57).

18. « Il a voulu ce sacrement comme aliment spirituel des âmes [cf. Mt 26, 26] qui nourrit et fortifie ceux qui vivent de sa vie [...] et comme antidote nous libérant des fautes quotidiennes et nous préservant des péchés mortels. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de l'eucharistie*, ch. II, DH 1638) ; « Si quelqu'un dit ou bien que le fruit principal de la sainte eucharistie est la rémission des péchés ou bien qu'elle ne produit pas d'autres effets : qu'il soit anathème. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de l'eucharistie*, cn. 5, DH 1655).

19. « Ces cinq sacrements, savoir : la confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, s'appellent sacrements des vivants, parce que ceux qui les reçoivent doivent être exempts de péché mortel, c'est-à-dire déjà vivants par la grâce sanctifiante. » (SAINT PIE X, *Grand catéchisme*, 4^e partie, ch. 1, § 2).

20. « Et parce que par la grâce l'homme est incorporé au Christ et uni à ses membres, il en résulte que par ce sacrement la grâce est accrue chez ceux

tence est le signe visible d'une grâce invisible. C'est pourquoi, son administration requiert un ministre — le prêtre — qui applique la forme — les paroles de l'absolution — à la matière — les péchés accusés, regrettés et réparés — pour que la grâce de pardon soit accordée au pénitent²⁸. Nécessaire depuis toujours pour obtenir le pardon des péchés, la contrition occupe la première place parmi les actes du pénitent. Elle suppose non seulement la douleur des péchés passés mais aussi la ferme résolution de ne plus y retomber à l'avenir²⁹.

Deux éléments peuvent mettre à mal la fermeté de cette résolution : 1) les blessures du péché originel qui demeurent même après le baptême et qu'on a coutume de désigner sous le terme générique de concupiscence³⁰; 2) les occasions de péché qui sont des circonstances extérieures à la volonté et la sollicitent au mal. Faute de

28. « Le quatrième sacrement est la pénitence, dont la matière en quelque sorte est constituée par les actes de pénitence qui se divisent en trois sortes : la première est la contrition du cœur à laquelle se rapporte la douleur du péché commis avec la résolution de ne plus pécher désormais. La deuxième est la confession de bouche pour laquelle il importe que le pécheur confesse intégralement à son prêtre tous les péchés dont il a souvenir. La troisième est la réparation pour les péchés selon le jugement du prêtre... » (CONCILE DE FLORENCE, *Décret pour les Arméniens*, DH 1323); « Les trois parties de la pénitence, contrition, confession et satisfaction, n'ont de fondement ni dans la sainte Écriture, ni chez les saints docteurs anciens du christianisme. » (MARTIN V, Bulle *Exsurge Domine*, 15 juin 1520, 5^e proposition condamnée, DH 1455); « Sont quasi-matière de ce sacrement les actes du pénitent lui-même : la contrition, la confession et la satisfaction. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de pénitence*, ch. 3, DH 1673); « Si quelqu'un nie que, pour une entière et parfaite rémission des péchés, trois actes sont requis chez le pénitent comme matière du sacrement de pénitence, à savoir : la contrition, la confession et la satisfaction, qui sont dites les trois parties de la pénitence [...], qu'il soit anathème. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de pénitence*, cn. 4, DH 1704).

29. « Le quatrième sacrement est la pénitence, dont la matière en quelque sorte est constituée par les actes de pénitence qui se divisent en trois sortes : la première est la contrition du cœur à laquelle se rapporte la douleur du péché commis avec la résolution de ne plus pécher désormais... » (CONCILE DE FLORENCE, *Décret pour les Arméniens*, DH 1323); « [La pénitence du chrétien après une chute] comprend non seulement l'abandon des péchés et leur détestation, ou "un cœur contrit et humilié" (Ps 50, 19), mais aussi la confession sacramentelle de ceux-ci... » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification*, ch. 14, DH 1543); « La contrition, qui tient la première place parmi les actes du pénitent dont il a été parlé, est une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec le propos de ne pas pécher à l'avenir. En tout temps ce mouvement de contrition a été nécessaire pour obtenir le pardon des péchés. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de pénitence*, ch. 4, DH 1676).

30. Rom 7, 15 et 19; CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le péché originel*, DH 1515; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q. 91, a. 6 et III, q. 69, a. 3.

pouvoir éteindre définitivement les braises de la concupiscence, le pécheur repent doit veiller à ne pas les alimenter en s'éloignant des occasions de pécher. Dans le cas contraire, son propos de ne plus pécher ne serait qu'illusion.

Un effort tout particulier s'avère nécessaire face aux occasions prochaines qui conduisent souvent et la plupart des personnes au péché³¹. La rupture avec les occasions prochaines et libres — qui peuvent être évitées vite, facilement et sans grand inconvénient — ne tolère aucun retard³². La rupture avec les occasions prochaines et nécessaires — qu'on ne peut éviter sans graves difficultés — demande plus de temps mais n'est pas moins nécessaire pour que la résolution de ne plus pécher soit ferme³³. En prenant les moyens de rompre avec l'occasion de pécher sous la motion de la grâce, le pénitent est en mesure d'évaluer lui-même l'authenticité de sa contrition et la fermeté de son propos.

3.2 L'accès des divorcés remariés aux sacrements

1. Comme tous les chrétiens, les divorcés remariés doivent impérativement être en état de grâce pour communier et, dans le cas contraire, recouvrer préalablement l'état de grâce en se confessant avec une authentique contrition³⁴.

2. En établissant une communauté de vie et en ayant des rapports intimes alors qu'au moins l'un d'eux reste lié par un mariage sacramentel valide, les divorcés remariés inscrivent dans leur vie une contrefaçon du mariage. Non contents de pécher par adultère en action — ce que déjà la Loi Ancienne réprouvait (Ex 20, 14) — et en pensée — ce que Jésus-Christ a flétri (Mt 5, 28) —, ils font de ce péché une condition de vie stable et permanente. L'état de péché mortel qui en est la conséquence les empêche de s'approcher dignement de l'eucharistie, à moins de purifier d'abord leur conscience grâce au sacrement de pénitence.

3. La contrition — préalable nécessaire à une absolution valide — requiert des divorcés remariés non seulement la douleur des péchés passés, mais également le ferme propos de ne plus y retomber à l'avenir. Concrètement, cela signifie qu'ils doivent mettre un terme sans délai à leur vie com-

mune et à leurs relations intimes, lesquelles constituent ordinairement des occasions prochaines et libres de pécher. Faute de procéder à ces nécessaires clarifications, la contrition ne serait qu'apparente, l'absolution invalide et la confession sacrilège. Bien évidemment, communier dans ces conditions-là ne ferait qu'aggraver leur situation.

4. *Per se*, les divorcés remariés ont l'obligation de se séparer, car leur cohabitation les met dans l'occasion prochaine et libre de pécher. *Per accidens*, leur cohabitation peut et doit être tolérée lorsqu'ils ont de graves obligations de justice à l'égard des enfants nés de leur union. Placés dans une occasion prochaine et nécessaire de pécher du fait de leur cohabitation, ils doivent cependant mettre un terme sans délai à toutes relations intimes. La mise en place d'une séparation de chambre qui leur permette de vivre comme frère et sœur est une condition préalable indispensable à l'absolution de leurs péchés. La concrétisation de cette exigence apparaîtra à leurs yeux comme le signal sans équivoque de leur retour à Dieu et de leur capacité effective à accueillir son pardon.

Si leur condition de divorcés remariés n'est pas connue de la communauté à laquelle ils appartiennent, rien ne s'oppose à ce qu'ils s'approchent publiquement de la communion. Dans le cas contraire, le fait qu'ils ont eu des enfants en commun laisse présumer qu'ils continuent à entretenir des relations intimes³⁵. Ils ne sauraient donc accéder publiquement à la communion sans causer de scandale. La pratique de la communion spirituelle fréquente devrait leur être conseillée.

5. En revanche, le même conseil n'est pas avisé pour ceux qui ne sont pas en état de grâce, soit qu'ils persistent à vivre ensemble alors qu'ils peuvent et doivent se séparer, soit qu'ils continuent à entretenir des relations intimes alors que leur cohabitation est tolérée pour des raisons graves³⁶. En effet,

35. « Semel malus, semper præsumitur esse malus » (BONIFACE VIII, *Liber sextus Decretalium*, De regulis juris, Regula 8a).

36. Cf. diverses prises de position en ce sens : « Je ne dirais pas que les divorcés remariés n'ont pas accès à l'Eucharistie : ils continuent d'être invités à l'Eucharistie, ils participent à l'assemblée eucharistique, ils écoutent avec les autres toute la Parole de Dieu y compris celle qui se fait sacrement, ce que nous appelons la Présence réelle. Ces personnes ont une limite au niveau du témoignage public de la communion, mais rien ne les empêche de communier spirituellement au Corps du Christ qui est donné à l'assemblée. D'ailleurs, en vérité, toute communion sacramentelle doit d'abord être une communion spirituelle. S'il n'y a pas une communion spirituelle que le sacrement vient exprimer et nourrir, il n'y a pas de communion au Corps du Christ. On peut s'avancer en état de péché mortel et recevoir le Corps du Christ, on n'en recevra pas un bénéfice, mais un moins car on n'est pas digne et cette communion n'est pas réalisée dans les dispositions requises. » (CARD. MARC OUELLET, *Actualité et avenir du concile œcuménique Vatican II*, Dijon, Éd. L'Échelle de Jacob, Coll. Visages, 2012/consulté sur www.lavie.fr le 27 décembre 2014); « La vie de

31. SAINT ALPHONSE DE LIGUORI, *Theologia moralis*, t. 6, Paris, Gaume Frères, 1834, n° 452-464.

32. Celui qui s'enivre régulièrement au détour de parties de cartes arrosées avec ses amis doit sans délai se trouver un autre passe-temps, moins périlleux pour son âme.

33. Celui qui s'enivre régulièrement à l'occasion de son travail dans un bistrot doit se mettre à la recherche d'un emploi moins exposé, même si le succès de ses recherches n'est pas immédiat.

34. « La discipline exposée n'est pas faite exprès pour les divorcés remariés. Elle leur applique la discipline qui règle la vie de tout chrétien en ce qui concerne les sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. » (CARD. VELASIO DE PAOLIS C. S., « Les divorcés remariés et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence » dans *Demeurer dans la vérité*, p. 182).

les dispositions d'âme requises pour tirer profit de la communion — c'est-à-dire la foi et la charité³⁷ — sont identiques, que la communion soit spirituelle ou sacramentelle. Par contre, il est louable d'entretenir et de renforcer chez ces personnes le désir de la communion³⁸ — et, préalablement, de la

ces fidèles [divorcés remariés] ne cesse pas d'être une vie appelée à la sainteté. La tradition spirituelle a recommandé quelques gestes précieux pour soutenir ceux qui se trouvent dans la condition particulière de ne pouvoir accéder aux sacrements. Je pense tout d'abord à la valeur de la communion spirituelle. On se trompe lorsqu'on estime qu'elle est étrangère à l'économie sacramentelle de l'Église. En réalité, ce qu'on appelle "communion spirituelle" n'aurait pas de sens en dehors de cette économie sacramentelle. C'est un mode de participation à l'Eucharistie offert à tous les fidèles et adapté au chemin de celui qui se trouve en un certain état ou dans une condition déterminée. Ainsi comprise, une telle pratique renforce le sens de la vie sacramentelle. » (CARD. ANGELO SCOLA, « Mariage et famille à la lumière de l'anthropologie et de l'Eucharistie. Notes en vue du Synode extraordinaire des Évêques sur la famille », *N.R.T.*, t. 136, n° 4, octobre-décembre 2014, p. 559-560); Ceux qui ne peuvent pas recevoir ces sacrements [de la pénitence et de l'eucharistie] peuvent accueillir les dons du Christ dans la prière, dans un souci de conversion permanente, dans la communion spirituelle et par une vie remplie de charité. [...] Quelques-uns [des divorcés remariés] découvrent le sens trop oublié de la communion de désir, dans l'espérance du chemin retrouvé de la table eucharistique. » (COMMISSION FAMILIALE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, « Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne », 1992, *D.C.*, n° 2054, 19 juillet 1992, col. 709); « Témoin et gardien du signe matrimonial, l'évêque — ainsi que les prêtres, ses collaborateurs —, désireux de conduire son peuple vers le salut et le vrai bonheur, ne manquera pas [...] d'amener la communauté chrétienne à une compréhension plus approfondie de l'importance de la piété eucharistique, comme par exemple: la visite au Très Saint sacrement, la communion spirituelle, l'adoration du Très Saint sacrement. » (CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La pastorale des divorcés remariés », *D.C.*, n° 2103, 16 mars 1997, col. 931); « Il faut aider les fidèles [divorcés remariés] à approfondir leur compréhension de la valeur de leur participation au sacrifice du Christ dans la messe, de la communion spirituelle, de la prière, de la méditation de la parole de Dieu, des œuvres de charité et en faveur de la justice. » (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre sur l'accès à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés*, 14 septembre 1994, n° 6); « Certains Pères ont soutenu que les personnes divorcées et remariées ou vivant en concubinage peuvent recourir de manière fructueuse à la communion spirituelle. D'autres Pères se sont demandés pourquoi, alors, elles ne pouvaient accéder à la communion sacramentelle. Un approfondissement de cette thématique est donc requis afin de permettre de faire ressortir la spécificité de ces deux formes et leur lien avec la théologie du mariage. » (3^e ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Relatio synodi*, octobre 2014, n° 53).

37. « D'autres ne le reçoivent que spirituellement: ce sont ceux qui, mangeant par le désir le pain céleste qui leur est offert avec cette foi vive qui opère par la charité (Gal 5, 6), en ressentent le fruit et l'utilité. » (CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de l'eucharistie*, ch. 8, DH 1648).

38. Sur la distinction entre « communion de désir

confession — pour les encourager à sortir d'un état qui, s'ils y persévèrent, met en péril leur salut éternel.

4. RETOUR SUR LES DIFFÉRENTES PRISES DE POSITION

Avant de conclure, il convient de revenir sur les différents arguments présentés en faveur de l'accès des divorcés remariés aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie.

4.1 L'exemple du Christ

Les contacts avec les pécheurs que le Christ s'autorise dans l'Évangile ont pour finalité l'appel à la conversion (Mt 9, 12-13), le pardon des péchés (Lc 7, 47-48) et l'établissement du culte en esprit et en vérité (Jn 4, 23). Si Jésus ne condamne pas la femme adultère, il lui enjoint néanmoins de ne plus pécher (Jn 8, 11), car « les adultères n'hériteront pas du royaume de Dieu » (1 Cor 6, 9).

Les sacrements ont été institués pour les hommes, mais ceux-ci doivent les recevoir avec les dispositions requises: le repentir des péchés pour les sacrements des morts³⁹ — dont la pénitence — et l'état de grâce pour les sacrements des vivants — dont l'eucharistie. Dès lors que les divorcés remariés n'entendent pas renoncer à tout commerce charnel, ces dispositions leur font défaut et les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence ne peuvent leur être administrés sans qu'ils commettent un sacrilège.

4.2 Les reproches de saint Paul aux Corinthiens

Le Christ a institué le sacrement de l'Eucharistie et enseigné le précepte de la charité fraternelle au cours de la dernière Cène. C'est pourquoi l'Église primitive avait gardé l'habitude d'unir célébration des saints mystères et agapes fraternelles. Dans ses reproches aux Corinthiens, saint Paul distingue clairement ceux qui lèsent la charité fraternelle durant les agapes (1 Cor 11, 18-22) et ceux qui communient dans de mauvaises dispositions au cours de la liturgie (1 Cor 11, 27-29).

Si l'Église enjoint à tous les fidèles d'assister chaque dimanche au saint sacrifice de la Messe⁴⁰, elle ne leur fait pas une obligation d'y communier à chaque fois. Tous les fidèles sont appelés à s'unir au sacrifice du Calvaire renouvelé sacramentellement sur les autels: les uns pour se libérer des chaînes du péché mortel, les autres pour

et « désir de la communion », cf. P. BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE O. P., « Communion sacramentelle et communion spirituelle », *Nova et Vetera*, vol. 86, 2/2011, p. 147-153; P. PAUL JÉRÔME KELLER O. P., « Is spiritual communion for everyone? », *Nova et Vetera* (English Edition), vol. 12, 3/2014, p. 631-655.

39. « Ces deux sacrements, c'est-à-dire le baptême et la pénitence, s'appellent sacrements des morts, parce qu'ils sont établis principalement pour rendre aux âmes mortes par le péché, la vie de la grâce. » (SAINT PIE X, *Grand catéchisme*, 4^e partie, ch. 1, § 2).

40. CJC/1917, cn. 1248; CJC/1983, cn. 1247.

continuer à progresser dans la vie de charité. Mais, sans préjudice pour la communion fréquente encouragée par l'Église⁴¹, seuls les fidèles en état de grâce peuvent recevoir le sacrement de l'eucharistie avec fruit.

4.3 La clémence de la primitive Église

Un symbole de foi, vingt canons disciplinaires, une lettre aux Églises d'Égypte: voilà tout ce dont dispose l'historien sur le concile de Nicée. C'est plus que suffisant pour alimenter la controverse entre spécialistes sur le sens du vocable *digamoi* utilisé au 8^e canon⁴². Les uns penchent pour un remariage après veuvage, les autres pour des secondes nocces du vivant du conjoint dont ils sont séparés. La première hypothèse semble néanmoins plus probable, car, d'une part, les synodes de cette époque professent unanimement et fermement l'indissolubilité du mariage⁴³, et, d'autre part, les Novatiens influencés par les Montanistes rejettent explicitement les secondes nocces après veuvage⁴⁴.

41. SAINT PIE X, *Décret Sacra tridentina*, 20 décembre 1905; CJC/1917, cn. 863.

42. Cf. GIOVANNI CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma, Aracne, 2013, 437 pages (déjà édité à Bologne en 1977 et en 1998 par EDB); HENRI CROUZEL S. J., « Les *digamoi* visés par le Concile de Nicée dans son canon 8 », *Augustinianum*, 1978, vol. 18, n° 3, p. 533-546; MENAHEM R. MACINA, « Pour éclairer le terme *digamoi* », *Revue des Sciences religieuses*, vol. 61, n° 1-2, 1987, p. 54-73.

43. « Item femina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem relinquerit prius de saeculo exierit; nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit. » (CONCILE D'ELVIRE, 303 environ, canon 9, DH 117); « De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles, et prohibentur nubere, placuit, ut, in quantum possit, consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant. » (CONCILE D'ARLES, 314, canon 10); « Hi quoque qui alienis uxoribus, superstitibus ipsarum maritis nomine conjugii abutuntur, a communione habeantur extranei. » (SYNODE D'ANGERS, 453, canon 6); « Eos quoque, qui relictis uxoribus suis, sicut in Evangelio dicitur, excepta causa fornicationis, sine adulterii probatione alias duxerint, statuimus a communione similiter arcendos, ne per indulgentiam nostram praetermissa peccata alios ad licentiam erroris invitent. » (SYNODE DE VANNES, 465, canon 2); « Hi vero saeculares qui conjugale consortium nulla culpa graviore dimittunt, vel etiam dimiserunt, et nullas causas discidium probabiliter proponentes, propterea sua matrimonia dimittunt, ut illicita aut aliena praesumant, si antequam apud episcopos comprovinciales discidium causas dixerint, et prius uxores quam iudicio damnentur abjicerint, a communione ecclesiae et santo populi coetu, pro eo quod fidem et conjugia maculant, excludantur. » (SYNODE D'AGDE, 506, canon 25).

44. « Puisque les seuls *digamoi* dont Épiphane reproche aux Novatiens l'excommunication sont les remariés après veuvage, il y a bien des chances qu'il en ait été de même cinquante ans auparavant au concile de Nicée et que ce dernier n'ait pas voulu exiger des Novatiens le rétablissement de la communion avec les divorcés remariés. En tout cas seul Épiphane nous permet de juger des exigences de l'Église envers les Novatiens sur ce point, les autres sources s'en tenant à des généralités. » (HENRI CROUZEL S. J., « Les *digamoi* visés

Clair pour les rédacteurs du texte, le sens du vocable *digamoi* reste obscur pour l'historien et le théologien du XXI^e siècle en l'absence de tout document sur les délibérations des pères de Nicée. Les disputes académiques quant à l'interprétation d'un texte ancien ne sauraient toutefois remettre en cause les précisions données ultérieurement par le magistère en matière morale et sacramentelle ⁴⁵.

4.4 La discipline orthodoxe de l'économie

Nombreuses sont les interprétations des passages de l'Évangile de saint Matthieu relatifs à l'indissolubilité du mariage. La controverse porte au premier chef sur l'expression *porneia* que les uns traduisent par adultère et les autres par inceste. Les tenants de la première hypothèse se divisent ensuite sur la portée de l'exception mentionnée par l'évangéliste : cause légitime de séparation des époux pour les uns, motif de dissolution du lien conjugal pour les autres ⁴⁶.

Difficilement conciliable avec l'étonnement des disciples ⁴⁷, cette dernière opinion est infirmée par le concile de Trente : « Si quelqu'un dit que l'Église se trompe quand elle a enseigné et enseigne, conformément à l'enseignement de l'Évangile et de l'Apôtre (voir Mt 5, 32; 19,9; Mc 10, 11-12; Lc 16, 18; 1 Cor 7, 11), que le lien du mariage ne peut pas être rompu par l'adultère de l'un des époux, et que ni l'un ni l'autre, même l'innocent qui n'a pas donné motif à l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter un autre mariage; qu'est adultère celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé l'adultère et celle qui épouse un autre homme après avoir renvoyé l'adultère : qu'il soit anathème. » ⁴⁸

par le Concile de Nicée dans son canon 8 », *Augustinianum*, 1978, vol. 18, n° 3, p. 545-546); « Les Novatiens de Phrygie n'admettent point à la communion ceux qui se sont mariés deux fois, au lieu que ceux de Constantinople ne les admettent ni ne les en excluent ouvertement. En Occident, ils y sont admis ouvertement. » (SOCRATE LE SCOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique* lib. 5, c. 22, n° 60). 45. Cf. n° 3.1.

46. Cf. PAUL MANKOWSKI S. J., « L'enseignement de Jésus sur le divorce et le remariage. Dossier biblique » dans *Demeurer dans la vérité*, p. 33-60; FRANCESCO DI FELICE, « Mariage indissoluble » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Paris, Téqui, 2005, p. 725-732.

47. « Ses disciples lui dirent : Si telle est la condition de l'homme avec sa femme, mieux vaut ne pas se marier. » (Mt 19, 10).

48. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le mariage*, canon 7, DH 1807. Piè XI commente ce texte : « Mais si l'Église n'a pas erré et n'erre pas lorsqu'elle a enseigné cela et l'enseigne, et qu'il est donc très certain que le mariage ne peut pas être dissous, pas même pour cause d'adultère, il est manifeste que les autres raisons de divorce, bien plus faibles, qu'on a coutume de mettre en avant, valent bien moins encore et doivent être considérées comme totalement nulles. » (PIÈ XI, Encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930/EPS-M, n° 353).

Justifiée *a posteriori* par cette interprétation contestable du texte évangélique et étendue bien au-delà du cas d'adultère ⁴⁹, la discipline de l'*oikonomia* pratiquée par les orthodoxes a une origine bien différente. Associée de près au gouvernement impérial, l'Église de Byzance s'est vue confier par les empereurs byzantins l'administration du mariage. Or la loi civile admettait encore plusieurs causes de divorce et de remariage héritées du droit romain. Amorcé au VI^e siècle, le compromis entre l'enseignement évangélique et la législation civile s'est accéléré à partir du IX^e siècle pour s'étendre progressivement à toutes les Églises qui ont suivi Byzance dans son schisme ⁵⁰. On peut se demander si le refus de voir le Saint-Esprit procéder du Père et du Fils (*Filioque*) n'entraîne pas chez les orientaux séparés une dissociation entre vérité — du premier mariage — et charité miséricordieuse — envers les unions subséquentes ⁵¹.

4.5 La dispense des vœux et la réduction à l'état laïc

Les conseils évangéliques proposés par Jésus-Christ se traduisent dans la discipline de l'Église par l'institution de la vie religieuse ⁵². Par les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, les religieux entrent librement dans un état de vie ordonné à la perfection chrétienne. Si le droit canon détermine les conditions générales qui règlent cet état de vie dans l'Église, les règles (ou constitutions) propres à chaque Ordre (ou congrégation) en précisent les modalités concrètes de réalisation.

Instituée par le Christ comme médiatrice entre Dieu et les hommes (Lc 10, 16), l'Église exerce un certain pouvoir sur les vœux

49. CARD. CHARLES JOURNET, *Intervention lue dans l'aula conciliaire*, 30 septembre 1965 dans ANTOINE WENGER, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris, Centurion, 1966, p. 213.

50. Cf. MGR CYRIL VASIL S. J., « Séparation, divorce, dissolution du lien matrimonial et remariage. Approche théologique et pratique des Églises orthodoxes. Interrogations et orientations pour la pratique catholique » dans *Demeurer dans la vérité*, p. 91-125; ANTOINE WENGER, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris, Centurion, 1966, p. 207-246; CARD. WALTER KASPER, *L'Évangile de la famille*, p. 77-78.

51. « 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 quelque 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. » (ROMANO AMERIO, « La dislocation de la fonction magistérielle après le concile Vatican II » dans *Église et Contre-Église au concile Vatican II. Actes du 2^e congrès théologique de Si Si No No. Janvier 1996*, Versailles, Publications du Courrier de Rome, 1996, p. 453-454).

52. RAOUL NAZ, *Traité de droit canonique*, t. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 550-551.

publics — simples ou solennels — et privés émis par ses membres. Elle peut en dispenser au nom de Dieu, dès lors qu'une cause suffisamment grave le justifie. Seul, en effet, celui à qui a été faite une promesse peut en dispenser.

Les vœux ne relèvent donc ni d'une institution naturelle — comme le mariage entre non-baptisés —, ni de l'ordre sacramentel — comme le mariage entre baptisés —, mais d'une institution ecclésiastique fondée sur les conseils évangéliques. Ils existent de par la volonté de celui qui s'y engage et ne cessent, le cas échéant, que par la volonté du bénéficiaire ⁵³.

L'engagement au célibat pris par les candidats au sacerdoce se distingue des vœux religieux à plus d'un titre. D'abord, il s'agit d'une promesse qui est liée à la réception d'un sacrement, celui de l'ordre. Ensuite, cette conjonction n'est pas universelle puisque l'Église tolère depuis longtemps déjà l'ordination d'hommes mariés dans l'Église orientale. Enfin, seule la pratique de la chasteté fait l'objet de cette promesse.

La discipline de l'Église concède parfois la réduction à l'état laïc d'un prêtre. Sollicitée par l'intéressé ou imposée par l'autorité, concédée comme une grâce ou infligée comme une peine, cette décision n'efface pas le caractère sacerdotal, mais dispense de certaines obligations liées à l'état clérical ⁵⁴. Bien qu'habituellement liés, le sacrement de l'ordre et la promesse du célibat restent néanmoins distincts.

Par contre, la fidélité promise lors d'un mariage religieux valide n'est ni distincte, ni séparable du sacrement lui-même qui est l'image du lien indissoluble entre le Christ et l'Église (Eph 5, 31). Que la séparation de corps et d'habitation des époux soit parfois inévitable, l'Église en convient. Que le lien sacramentel soit détruit ou qu'on puisse légitimement lui en superposer un autre non-sacramentel, elle ne saurait l'accepter sans outrepasser le pouvoir reçu du Christ sur les sacrements en général et sur le mariage en particulier.

4.6 Les éléments de mariage

Nul doute qu'un tas de briques et une maison construite avec ces mêmes briques sont identiques d'un point de vue matériel. Mais, d'un point de vue formel, l'ordre et la finalité des éléments qui la composent distinguent clairement une maison d'un tas de briques.

En quittant l'Église catholique, les dissidents ont certes emporté avec eux quelques éléments de salut : la Bible, le baptême, l'épiscopat, etc. Mais ces éléments sont chez eux isolés de l'ordre et de la finalité qu'ils ont dans l'Église catholique : la Bible est lue hors du contexte de la Tradition, le baptême est reçu sans être ordonné à l'eucharistie,

53. Aucun pouvoir humain, pas même le pouvoir ministériel du Souverain Pontife, ne peut dissoudre le mariage *ratum et consummatum*. Cf. n° 3.1 § 1.

54. CJC/1917, cn. 211-214; CJC/1983, cn. 290-293.

l'épiscopat est exercé indépendamment de la primauté du pape.

Que l'union des divorcés remariés présente quelques similitudes matérielles avec celle des couples légitimes, nul n'en disconvient. Mais ces éléments sont privés de l'ordre et de la finalité qui sont propres au mariage chrétien. Cette contrefaçon de mariage constitue objectivement un état de péché dans lequel les dispositions indispensables pour communier avec fruit font défaut aux pseudo-conjoints⁵⁵.

4.7 La loi de gradualité

Saint Thomas d'Aquin a posé les bases d'une authentique loi de gradualité en distinguant les préceptes négatifs — dont l'observance constitue le minimum pour vivre de la charité —, les préceptes affirmatifs — qui balisent l'exercice d'une charité en continu progrès — et les conseils évangéliques — qui procurent les moyens les plus efficaces pour parvenir à la perfection de la charité⁵⁶.

Fort de l'insistance du concile de Trente sur la contrition⁵⁷, saint Alphonse de Liguori souligne que la ferme résolution passe par l'éloignement immédiat des occasions prochaines et libres de pécher qu'on peut éviter facilement et sans grave inconvénient⁵⁸. Bien que plus difficilement évitables, les occasions prochaines et nécessaires doivent elles aussi faire l'objet de décisions particulières. Ainsi, les divorcés remariés qui ont contracté des obligations à l'égard de leurs enfants communs doivent-ils prendre des mesures concrètes pour cesser toute vie intime — faire chambre à part, par exemple — et vivre comme frère et sœur⁵⁹.

Pasteur expérimenté autant que théologien avisé, saint Alphonse se montre particulièrement exigeant en matière de chasteté : « Jamais je ne donnerais l'absolution à qui est en occasion prochaine de pécher, surtout en cas de faute contre le 6^e commandement, [...], car l'expérience montre que ces pénitents, une fois absous, négligent les moyens indiqués et tombent facilement »⁶⁰. La ques-

tion de la communion est par le fait même résolue à ses yeux.

* * *

Peut-on et doit-on refuser les sacrements de pénitence et de la communion aux divorcés remariés ? Telle était la question posée par le cardinal Kasper à ses homologues et, à travers eux, aux pères synodaux. Pour y répondre adéquatement, un détour par les enseignements du magistère de l'Église s'est avéré indispensable afin de poser quelques précisions capitales. En effet, bien loin de se réduire à une question de pure discipline, l'accès des divorcés remariés aux sacrements relève des principes les plus établis de la doctrine catholique relative au mariage, à l'eucharistie et à la pénitence.

S'il s'agit pour ces fidèles de prolonger une vie commune que rien ne justifie ou de continuer à entretenir des relations intimes lorsqu'elle se justifie, la réponse à la question est clairement affirmative. Si, par contre, ces fidèles, dont la vie commune est tolérée à cause de l'éducation des enfants, prennent les moyens concrets pour vivre comme frère et sœur, la réponse est négative.

En fait, derrière la question formulée avec précision par le prélat d'outre-Rhin, s'en profile une autre plus simple encore : l'Église du Christ peut-elle reconnaître un exercice légitime de la sexualité hors du mariage ? Poser la question, c'est y répondre. C'est sans doute la raison pour laquelle la question n'a pas été posée en ces termes...

Ceci dit, l'Église catholique est actuellement confrontée à un triple défi pastoral qui dépasse de loin le cas très particulier des divorcés remariés. Premièrement, la communion eucharistique est considérée comme un droit par et pour tous ceux qui assistent à la sainte messe, en état de grâce ou en état de péché mortel, pratiquants ou non-pratiquants, baptisés ou non-baptisés. Deuxièmement, la fréquentation du sacrement de pénitence est inversement proportionnelle à celle du sacrement de l'eucharistie. De ce fait, les exigences propres à la vie chrétienne restent vagues et la *sequela Christi* insaisissable. Troisièmement, le sacrement de mariage est trop souvent reçu par des fiancés dont les idéaux ne s'inspirent pas de l'Évangile.

S'il veut être attentif aux signes des temps, le prochain synode des évêques se doit de remettre en valeur l'ordre sacramentel, instrument de la grâce et de la miséricorde divine. Aucun renouveau de vie chrétienne n'est envisageable sans un discernement accru à l'égard du sacrement de l'eucharistie, sans un recours fréquent au sacrement de pénitence et sans l'insertion du sacrement de mariage dans un contexte de vie chrétienne authentique. La restauration de toutes choses dans le Christ, chère à saint Paul et à saint Pie X, est à ce prix.

Abbé François KNITTEL

lis, t. 6, Paris, Gaume Frères, 1834, n° 456.

VATICAN II EN DÉBAT



Le Discours pontifical du 22 décembre 2005 compare l'après Vatican II à la période difficile qui suivit le premier concile de Nicée. Mais s'il est vrai que l'hérésie arienne a progressivement reculé avant de disparaître, grâce à la

mise en pratique des enseignements du premier concile œcuménique, en revanche, nous sommes bien obligés de constater qu'il en va bien différemment depuis Vatican II. Le désordre s'est introduit dans l'Église à la suite de ce Concile, et depuis cinquante ans, il s'installe et se normalise. Résulte-t-il seulement, comme le pense le pape, du conflit qui oppose les deux herméneutiques ? Aux yeux de Mgr Lefebvre, ce fait, surprenant en lui-même, trouve son explication dans les intentions explicites des papes Jean XXIII et Paul VI : « Déclarant ce concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'aggiornamento et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le Concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'infaillibilité qui les aurait préservés de toute erreur. »

L'abbé Jean-Michel Gleize enseigne l'ecclésiologie au Séminaire d'Écône. Il prit part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011).

Courrier de Rome, 15 €

(plus 3 euros de port)

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement, Secrétariat

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Fax : 01 49 62 85 91

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction
B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 25 €

- ecclésiastique : 12 €

Règlement à effectuer :

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

• Étranger :

- de soutien : 50 €

- normal : 30 €

- ecclésiastique : 15 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

55. Si le raisonnement fondé sur *Unitatis redintegratio* (n° 3) aboutit à une conclusion qui est fautive, il n'y a que deux possibilités : soit le raisonnement est vicieux du point de vue logique, soit le principe posé par Vatican II est erroné. Le défaut de rigueur logique n'ayant été démontré par personne jusqu'à présent, il semble donc que le principe posé par Vatican II est erroné...

56. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q. 72, a. 6, ad 2 et *In Ps 36*, n° 19. Cf. JEAN TONNEAU O. P., « Notes explicatives » dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *La loi ancienne*, t. 1, Paris, Revue des Jeunes, 1971, p. 189.

57. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur le sacrement de pénitence*, ch. 4, DH 1676.

58. C'est le cas des divorcés remariés qui n'ont pas de progéniture commune. Cf. ALEXANDRE VII, *Décret du Saint-Office*, 18 mars 1666, prop. 41, DH 2061 et INNOCENT XI, *Décret du Saint-Office*, 2 mars 1679, prop. 61-63, DH 2161-2163.

59. ABBÉ JEAN-PASCAL PERRENX, *Théologie morale fondamentale*, t. 2 : les actes humains, Paris, Téqui, 2008, p. 436-440.

60. SAINT ALPHONSE DE LIGUORI, *Theologia mora-*



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année L n° 385 (575)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Mars 2015

Le numéro 3€

QUESTION DISPUTÉE : L'USAGE DU PRÉSERVATIF EST-IL MORALEMENT LICITE POUR ÉVITER LA PROPAGATION DU SIDA ?

Dès l'apparition du sida dans les années quatre-vingt, les autorités politiques et sanitaires ont mis en place une triple stratégie : encourager la recherche d'un remède, maîtriser la maladie chez les personnes déjà atteintes, contenir la propagation de la pandémie. Étant donné le mode de transmission propre au sida et la préservation des acquis de la révolution sexuelle prônée dans les années soixante et 70, l'accent a été mis dès le début sur la promotion du préservatif.

L'Église catholique allait-elle soutenir cette stratégie ? Rien n'était moins sûr. Aussi les pressions politiques et médiatiques furent-elles renouvelées pour obtenir son assentiment. Interrogés par les journalistes ou de leur propre initiative, théologiens et pasteurs ont été sommés de répondre à la question : peut-on utiliser le préservatif pour stopper la progression du sida ?

Nombre d'entre eux ont répondu par l'affirmative. Les uns, constatant et déplorant les effets de la révolution sexuelle sur les mœurs contemporaines, s'y résolvaient tout en qualifiant cette solution de pis-aller¹. Les autres n'apportaient leur assentiment qu'en considération de circonstances particulières telles que les relations juvéniles²,

la toxicomanie et la promiscuité³, la prostitution⁴. Les derniers se montraient compatissants pour les époux sérodiscordants⁵.

dépitée, et cela en utilisant un préservatif, constitue une toute première étape de responsabilisation. Il s'agit somme toute et dans l'urgence extrême, de répondre au commandement "tu ne tueras pas", ou encore "ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse". Nul ne peut et ne doit cependant en rester là et cette pédagogie — en cas de nécessité — ne peut être érigée, comme c'est trop souvent le cas, en principe exclusif de dialogue et d'action. » (P. Olivier DE DINECHIN sj, *Note pastorale Sida : éduquer, accompagner...*, 24 mars 1993, n° 8)

3. « Dans des situations particulières — et je pense à des milieux où circule la drogue ou à des milieux où règnent une grande promiscuité humaine et une grande misère, comme dans certaines zones d'Afrique et d'Asie — dans ces cas-là, l'utilisation du préservatif peut être considérée comme légitime. Pour deux raisons. La première est que dans les conditions que je viens de décrire, devant un risque imminent de contagion, il est difficile de prendre la voie normale de lutte contre la pandémie, c'est-à-dire l'éducation à la nature sacrée du corps humain. La seconde regarde la nature même de cette terrible maladie. Le virus se transmet à travers un acte sexuel et ainsi, il risque de transmettre la mort en même temps que la vie. Et c'est là que s'applique le commandement "ne pas tuer". Il faut avant tout respecter la défense de la vie humaine. » (Card. Georges COTTIER, *Entretien à l'agence Apcom*, 31 janvier 2005)

4. « Il peut y avoir des cas individuels, comme quand un prostitué utilise un préservatif, dans la mesure où cela peut être un premier pas vers une moralisation, un premier élément de responsabilité permettant de développer à nouveau une conscience du fait que tout n'est pas permis et que l'on ne peut pas faire tout ce que l'on veut. Mais ce n'est pas la véritable manière de répondre au mal que constitue l'infection par le virus VIH. » (BENOÎT XVI, *Lumière du monde*, Paris, Bayard, 2010, p. 160)

5. « Un homme marié qui est infecté par le virus du sida et utilise le préservatif pour protéger sa femme contre l'infection n'agit pas dans le but de rendre la procréation impossible, mais dans celui de prévenir l'infection. Si la conception est empêchée, ce sera là un effet secondaire "non désiré" et ne configurera pas pour autant la signification morale de l'acte en acte contraceptif. » (P. Martin RHONHEIMER, « The truth about condoms » dans *The Tablet*, 10 juillet 2004) — « Prenons un exem-

Devant la complexité du problème et l'absence d'enseignement formel du magistère en la matière⁶, la question reste disputée entre théologiens. Pour clarifier le débat, il est utile de mettre en forme cette question disputée selon l'esprit et la méthode des disputes théologiques de la scolastique⁷.

Nous commencerons donc par énoncer les raisons avancées par les uns et les autres pour justifier leur réponse affirmative (1). Nous leur opposerons ensuite des autorités en sens contraire (2). Puis nous exposerons les principes et la solution à la lumière du magistère de l'Église et de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin (3). Nous terminerons en revenant sur les prises de position des uns et des autres (4).

1. LES RAISONS D'UNE RÉPONSE AFFIRMATIVE

L'usage du préservatif semble moralement licite pour éviter la propagation du sida au regard du respect de la vie d'autrui (1.1), du droit à la légitime défense (1.2), de la fin prophylactique recherchée (1.3) et de l'argument du moindre mal (1.4)⁸.

1.1 Le respect de la vie d'autrui

Dans le cadre de la justice commutative qui règle les rapports entre individus, nul ne

peut condescendre. Une femme qui sait que son mari est atteint du sida a-t-elle le droit ou non de lui demander d'utiliser un préservatif ? — Je pense que c'est son droit. Oui, c'est dans le droit de la femme de demander à son conjoint d'utiliser le préservatif. » (Card. Javier LOZANO BARRAGAN, *Entretien au journal La Repubblica*, 20 janvier 2005 ; argumentation reprise dans l'interview à l'agence Zenit du 11 février 2005).

6. En revanche, il existe un enseignement formel et constant de l'Église en matière de contraception.

7. Le débat sur l'efficacité du préservatif pour endiguer la propagation du sida est d'ordre scientifique et technique et ne nous concerne pas ici. Nous nous concentrerons sur la question morale en présupposant (*dato non concesso*) cette efficacité.

8. Pour illustrer chaque type d'argumentation, nous mentionnerons en note les déclarations qui s'y réfèrent plus ou moins explicitement. En formalisant les différents types d'argumentation, nous sommes conscients de ne pas rendre compte des nuances propres à chaque discours particulier.

1. « Si vous ne pouvez pas vivre la chasteté, prenez les moyens qu'on vous propose. Vous ne devez pas donner la mort. » (Card. Jean-Marie LUSTIGER, *Le Monde*, 3 décembre 1988) — « Je suis favorable à des gens, des gens qui ont des habitudes, qui ont une hérédité lourde, chargée. Je ne vais quand même pas leur demander de tuer leurs voisins en leur communiquant le sida. Par conséquent, en des cas très précis, il est clair que le préservatif s'impose. Le salut, la vie d'une personne compte plus que toute autre chose. » (Card. Robert COFFY, *Entretien au journal Le Provençal*, 4 avril 1995) — « Autant le préservatif se comprend pour les cas où une activité sexuelle déjà intégrée à la personne a besoin d'éviter un risque grave, autant il faut maintenir que ce moyen n'est pas une éducation à une sexualité adulte. » (Mgr Albert ROUET, « Le sida interroge la société » dans Commission sociale de l'épiscopat, *Sida, la société en question*, Paris, Bayard, 1996, p. 194, n° 49)

2. « Il peut être momentanément nécessaire de faire comprendre aux intéressés que se protéger soi-même et protéger d'éventuels partenaires sexuels d'une contamination cachée ou encore non

peut disposer de la vie d'autrui⁹. Ce devoir se traduit dans le Décalogue par le 5^e commandement : « Tu ne tueras pas ». Or avoir des relations sexuelles non protégées quand on se sait porteur du sida met gravement en danger la vie d'autrui. Donc l'usage du préservatif est licite, voire obligatoire, pour ne pas contaminer autrui¹⁰.

1.2 La légitime défense

Tout homme a le devoir de s'opposer à une menace mortelle pour défendre sa vie : c'est de la légitime défense¹¹. Or avoir des relations sexuelles avec un porteur du sida constitue une grave menace pour la vie. Donc il est permis et même obligatoire d'imposer à un séropositif l'usage du préservatif lors d'un rapport sexuel pour se protéger soi-même de la contamination¹².

1.3 La fin prophylactique recherchée

Dépourvu de moralité en tant que chose, le préservatif en acquiert une du fait de son usage. Cet usage est mauvais lorsqu'il obéit à une intention contraceptive, c'est-à-dire pour ne pas transmettre la vie —, mais il est bon lorsqu'il est animé d'une intention prophylactique — c'est-à-dire pour ne pas transmettre ou se voir infliger la mort. Inévitable, l'effet contraceptif est toléré et n'est qu'indirectement voulu. Utiliser le préservatif dans une intention prophylactique est donc licite¹³.

9. II-II, q. 64, a. 5-7.

10. « Il s'agit somme toute et dans l'urgence extrême, de répondre au commandement "tu ne tueras pas", ou encore "ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse". » (P. Olivier DE DINECHIN sj, *op. cit.*, n° 8) — « Le virus se transmet à travers un acte sexuel et ainsi, il risque de transmettre la mort en même temps que la vie. Et c'est là que s'applique le commandement "ne pas tuer". Il faut avant tout respecter la défense de la vie humaine. » (Card. Georges COTTIER, *loc. cit.*) — « Celui qui se sait infecté par le VIH et donc susceptible de transmettre l'infection, commet non seulement un péché grave contre le 6^e commandement, mais aussi un autre contre le 5^e, puisqu'il met sciemment en danger la vie d'une autre personne, ce qui a également des répercussions sur la santé publique. » (P. Federico LOMBARDI sj, *Note explicative*, 21 novembre 2010).

11. II-II, q. 64, a. 6.

12. « Il y a ainsi la situation particulière des couples mariés dans lesquels l'un des conjoints est atteint par le sida. Cette personne a l'obligation de protéger son partenaire et son partenaire doit les protéger tous les deux. » (Card. Carlo Maria MARTINI sj, *Entretien au magazine L'Espresso*, 21 avril 2006) — « Je rappelle toutefois qu'il existe dans l'Église la doctrine classique selon laquelle, pour défendre sa propre vie, on peut aussi en arriver à tuer l'agresseur. C'est-à-dire tout faire pour s'opposer à l'agression. Chacun peut donc déduire quelle serait sa conduite dans des cas déterminés. L'Église ne veut tuer personne, elle veut défendre la vie. — Prenons un exemple concret. Une femme qui sait que son mari est atteint du sida a-t-elle le droit ou non de lui demander d'utiliser un préservatif? — Je pense que c'est son droit. Oui, c'est dans le droit de la femme de demander à son conjoint d'utiliser le préservatif. » (Card. Javier LOZANO BARRAGAN, *loc. cit.*)

13. « Lorsqu'une personne est séropositive et que son partenaire lui dit "je veux avoir des relations

1.4 L'argument du moindre mal

Même ceux qui jugent peccamineuses les relations sexuelles hors mariage et contraceptives les relations protégées entre époux, conviennent que le péril de contaminer autrui constituerait un péché supplémentaire. Or, de deux maux, il faut choisir le moindre¹⁴. Donc il vaut mieux avoir des relations sexuelles protégées que de mettre en danger, de surcroît, sa vie ou celle d'autrui¹⁵.

2. EN SENS CONTRAIRE

2.1 L'impossibilité d'apporter une solution technique à un problème moral

Au cours de l'entretien accordé aux journalistes le 17 mars 2009 dans l'avion qui le menait en Afrique, Benoît XVI a déclaré :

« Je dirais qu'on ne peut pas surmonter ce problème du sida uniquement avec de l'argent, pourtant nécessaire. Si on n'y met pas l'âme, si les Africains n'engagent pas leur responsabilité personnelle, on ne peut pas résoudre ce fléau par la distribution de préservatifs : au contraire, ils augmentent le problème¹⁶. »

Dans sa *Note sur la banalisation de la sexualité à propos de certaines interprétations de « Lumière du monde »* du 21 décembre 2010, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi explique :

« Le Saint-Père affirme clairement que les

sexuelles avec toi", elle ne doit pas forcément le faire, selon moi. Mais si elle le fait, elle doit utiliser un préservatif. [...] C'est de la prévention que de se protéger contre la maladie ou la mort. Moralement, cela ne se juge pas au même niveau que lorsque le préservatif est utilisé pour réduire le nombre des naissances. » (Card. Godfried DANNEELS, *Déclaration à l'émission Kruispunt diffusée sur la chaîne de télévision néerlandaise Nos*, 11 janvier 2004) — « Un homme marié qui est infecté par le virus du sida et utilise le préservatif pour protéger sa femme contre l'infection n'agit pas dans le but de rendre la procréation impossible, mais dans celui de prévenir l'infection. Si la conception est empêchée, ce sera là un effet secondaire "non désiré" et ne configurera pas pour autant la signification morale de l'acte en acte contraceptif. » (P. Martin RHONHEIMER, *loc. cit.*)

14. Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, lib. 1, tract. 1, c. 1, n° 10.

15. « Naturellement l'utilisation du préservatif peut constituer dans certaines situations un moindre mal. » (Card. Carlo Maria MARTINI sj, *loc. cit.*) — « Quand il faut choisir entre la mort et prendre un moyen qui n'est pas bon, il vaut mieux le moyen qui n'est pas bon que de donner la mort. Cela s'appelle le moindre mal. » (Card. Albert DECOURTRAY, *Interview lors de l'émission L'Heure de Vérité sur Antenne 2*, 12 décembre 1988) — « Prenons l'exemple de quelqu'un qui tombe à l'eau et qui ne sait pas nager. On lui envoie une bouée de sauvetage. C'est une mesure d'urgence mais elle n'apprend pas à nager. De même, quand on est malade du sida et qu'on n'est pas capable de chasteté, utiliser le préservatif est un pis-aller, un moindre mal. » (Mgr Stanislas LALANNE, *Interview à l'hebdomadaire Le Nouvel Observateur*, 25 mars 2009) — « Si tu es pécheur, ne sois pas en même temps criminel. » (Abbé PIERRE)

16. Consultable sur www.vatican.va.

préservatifs ne constituent pas la "solution véritable et morale" au problème du sida et aussi que "la seule fixation sur le préservatif représente une banalisation de la sexualité", parce qu'on ne veut pas faire face à l'égarement humain qui est à la base de la transmission de la pandémie¹⁷. »

2.2 Selon la Tradition, l'usage du préservatif est intrinsèquement immoral

Dans sa *Note sur les propos de Benoît XVI au sujet de l'utilisation du préservatif* du 26 novembre 2010, la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X souligne :

« Que l'utilisation du préservatif soit une action intrinsèquement immorale et matière à péché mortel, est un point constant dans l'enseignement traditionnel de l'Église, par exemple chez Pie XI et Pie XII¹⁸, et même dans la pensée de Benoît XVI...¹⁹. »

3. EXPLICATION THÉOLOGIQUE

Pour répondre adéquatement à la question posée, il faut d'abord rappeler les principes généraux de la moralité (3.1) avant d'en faire l'application au cas concret (3.2).

3.1 Rappels sur les principes généraux de la moralité

1. Les actes humains se caractérisent par la maîtrise que l'homme exerce sur eux par l'exercice conjoint de l'intelligence — qui connaît la fin en tant que telle — et de la volonté — qui incline de l'intérieur à agir²⁰.

2. Le caractère volontaire des actes humains s'étend non seulement aux actions, mais également aux omissions et aux effets prévus ou prévisibles des actions et omissions. En revanche, les effets imprévisibles des actions et omissions restent accidentels et involontaires²¹.

3. Pour évaluer la bonté ou la malice d'un acte, le philosophe peut jeter plusieurs regards différents sur la réalité :

a) en tant que métaphysicien, il jugera que tout être est bon en vertu de la convertibilité de l'être et du bien²²;

b) en tant que philosophe de la nature, il évaluera la bonté ou la malice d'un être selon sa conformité ou sa difformité par rapport aux principes de la réalité naturelle. Incliné par sa forme vers sa fin, l'être naturel peut voir cette inclination frustrée par un défaut du côté de la matière : c'est ce

17. *Ibid.*

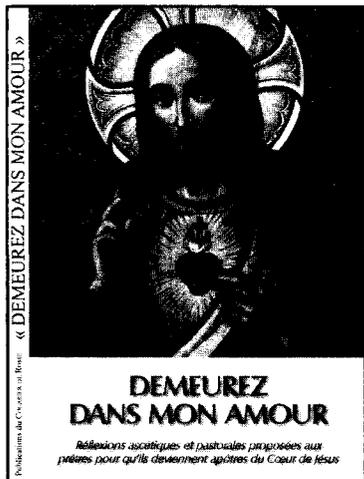
18. Le texte mentionne plus bas deux textes relatifs à l'immoralité de la contraception : « Aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est intrinsèquement contre-nature devienne conforme à la nature et honnête. » (PIE XI, Encyclique *Casti connubii*), « Aucune "indication" ou nécessité ne peut transformer une action intrinsèquement immorale en un acte moral et licite. » (PIE XII, *Discours aux sages-femmes*, 29 octobre 1951)

19. Le texte complet est consultable sur www.dici.org.

20. I-II, q. 6, a. 1, c.

21. I-II, q. 6, a. 3, c; q. 77, a. 7, c; *De Malo*, q. 2, a. 1, ad 2.

22. I-II, q. 55, a. 4, ad 2.



Le R.P. Lemius écrivait de ce livre qu'il « vaut mille fois son pesant d'or et infiniment plus » et un ancien provincial de la Compagnie de Jésus n'hésitait pas à formuler ce vœu: « Je voudrais que tous les prêtres en fassent leur Vade-mecum. »

C'est aussi le vœu le plus cher des *Publications du Courrier de Rome*.

La raison en est très profonde. Elle tient à la fois de la théologie et donc de la plus sérieuse des spiritualités, et de l'histoire, en raison des circonstances actuelles.

Que nous dit la théologie? Que « tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ ¹. » Par conséquent si nous voulons « tout restaurer dans le Christ ² » pour qu'il « soit tout en tous ³ », il faut revenir à son sacerdoce. Et quelle plus belle expression du sacerdoce du Christ que le Sacré-Cœur! Il est, selon les paroles du pape Pie XII « non seulement le symbole, mais comme la synthèse de tout le mystère de notre Rédemption ⁴ ». « S'imprégner de l'esprit du Christ et le donner au monde ⁵ », voilà la sublime mission dont le prêtre est investi et que l'auteur développe à merveille.

Auprès du Sacré-Cœur, le prêtre trouvera la raison la plus profonde de sa vie sacerdotale. Comme le Christ et en Lui, il pourra glorifier le Père. La messe, l'office divin, l'oraison trouvent alors leur plus profond enracinement: « Père, je vous ai glorifié sur la terre ⁶. » Mais en même temps, le Sacré-Cœur déploiera en l'âme

de son prêtre son amour pour les âmes. Le prêtre deviendra alors le vicaire de l'amour du Christ ⁷, car il trouvera dans le Cœur adorable du Sauveur l'art de toucher les âmes, de les conduire à Dieu, et c'est là « la fin principale de cette dévotion ⁸ ».

Il n'est pas difficile de saisir à ces considérations combien cette dévotion est importante pour le monde actuel. Comme l'écrivait le pape Pie XI: « Il n'est pas un seul fidèle qui puisse méditer [les maux de l'Église et du monde] sans s'enflammer d'amour pour le Christ souffrant; avec un zèle plus vif, tous voudront expier leurs fautes et celles d'autrui, réparer les torts faits à l'honneur du Christ et travailler au salut éternel de leurs âmes. Comme elle est vraie cette parole de l'Apôtre: Là où la faute abonda, la grâce surabonda, et comme, en un sens, elle peut servir à peindre notre époque ⁹! »

Que cet ouvrage, augmenté de textes du magistère sur le Sacré-Cœur, aide aussi bien les prêtres que les âmes consacrées ou les fidèles à répondre avec une générosité renouvelée à l'appel du Christ: « Mon fils, donne-moi ton cœur ¹⁰! »

1. III^a, q. 63, a. 3.

2. SAINT PIE X, *E supremi apostolatus*.

3. I Cor., 15, 28.

4. *Demeurez dans mon amour*, p. 144.

5. *Op. cit.*, p. 11.

6. Jean 17, 4.

7. *Op. cit.*, p. 30.

8. *Op. cit.*, p. 37.

9. PIE XI, *Miserentissimus Redemptor*, encyclique sur la réparation due au Sacré-Cœur.

10. *Prov.*, 23, 26.

Prix 9 euros (plus 3 euros de port)

qu'on appelle le mal de nature ²³.

c) en tant que moraliste, il estimera la bonté ou la malice d'une action selon sa conformité à l'ordre rationnel et à la fin dernière. Incliné par sa forme rationnelle vers le bonheur, l'homme reste capable de s'en détourner par un mauvais usage de sa liberté: c'est ce qu'on appelle le mal moral ²⁴.

Ces différents regards sont irréductibles et « rien n'empêche que des actes identiques du point de vue physique puissent revêtir des spécifications morales opposées et vice versa » ²⁵. Ainsi, « l'acte conjugal et l'adultère sont d'espèces différentes, à cause de leurs rapports différents avec la raison, et ils produisent des effets différents, puisque l'un mérite la louange et la récompense, l'autre le blâme et la peine. Mais, par rapport à la faculté de la génération, ils sont identiques quant à l'espèce et quant à l'effet produit » ²⁶.

4. À la différence du philosophe de la nature qui évalue la bonté ou la malice d'un acte à partir de ses effets extérieurs, le moraliste procède à partir de la volonté délibérée qui est à la source de n'importe quel acte humain ²⁷.

Or la volonté exerce une double fonction dans l'agir humain:

- par sa fonction directive, la volonté se porte vers la fin en tant que telle,

- par sa fonction motrice, elle meut les autres puissances du corps et de l'âme au service de cette fin ²⁸.

De cette double fonction, il suit que l'acte humain est moralement spécifié par deux principes: la fin qui spécifie l'acte intérieur et l'objet (ou matière) qui spécifie l'acte extérieur de la volonté ²⁹. Évaluer la bonté ou la malice morale d'un acte humain, c'est donc confronter son objet et sa fin avec la règle rationnelle et la fin dernière.

5. Tout acte humain s'insère dans un contexte où les circonstances font figure d'accidents ³⁰. L'influence d'une circonstance sur la moralité d'un acte humain peut être:

- nulle, lorsqu'elle n'implique aucune conformité ou difformité particulière par rapport à l'ordre de la raison ³¹;

- aggravante ou atténuante, lorsque, sans changer la nature de l'acte, elle mesure le degré d'implication de la volonté ³²;

- déterminante, lorsque, manifestant une opposition particulière à l'ordre de la raison, elle cesse d'être une circonstance pour passer à la condition d'objet ³³.

Ainsi les circonstances d'un vol influent-elles diversement sur la moralité de l'acte: utiliser la main droite ou la main gauche est

28. *I-II*, q. 1, a. 1, ad 2; q. 71, a. 6, c.

29. *I-II*, q. 18, a. 6, c; In *Eth.* 3, lect. 3, n° 423.

30. *I-II*, q. 7, a. 1, c.

31. *De Malo*, q. 2, a. 6, c.

32. *I-II*, q. 18, a. 11, c; q. 73, a. 7, c.

33. *I-II*, q. 18, a. 5, ad 4; a. 10, c et ad 1; q. 73, a. 7, c; q. 88, a. 5, c.

sans influence sur la moralité de l'acte, s'emparer d'un bien de valeur augmente la gravité de la faute, dérober sciemment un calice rajoute la malice du sacrilège à celle du vol.

6. On parle couramment d'acte, de conduite, de coutume, de fréquentation, de chose, de lecture, de condition de vie ou de spectacle moraux (ou immoraux). Cet usage est légitime, à condition de ne pas perdre de vue l'analogie d'attribution qui le fonde.

La santé est également un terme qu'on peut attribuer analogiquement à l'animal, à la nourriture, à l'urine et au remède. Il s'applique proprement à l'animal qui est le seul sujet de la santé. Il s'applique en un sens dérivé à la nourriture — qui cause la santé —, à l'urine — qui la manifeste — et au remède — qui la rétablit ³⁴.

Ainsi, la moralité est attribuée proprement à l'acte humain et, en un sens dérivé, aux coutumes — instaurées par les actes humains —, aux fréquentations et aux spectacles — qui disposent aux actes humains — et aux choses — utilisées dans les actes humains.

En tant que telles, les choses matérielles ne sont porteuses d'aucune moralité. Elles n'en acquièrent une que par l'usage qu'en fait l'homme. Un même couteau sera qualifié de bon dans la main d'un grand chef et de mauvais dans celle d'un assassin. La même molécule RU 486 sera qualifiée de bonne lorsqu'elle facilite l'expulsion d'un fœtus déjà mort et de mauvaise lorsqu'elle

34. In *Metaph.*, lib. 4, lect. 1, n° 535-543.

23. *C.G.*, lib. 3, c. 11, n° 1957.

24. In *Eth.* 2, lect. 2, n° 257.

25. *I-II*, q. 1, a. 3, ad 3.

26. *I-II*, q. 18, a. 5, ad 3.

27. In *4 Sent.*, dist. 16, q. 3, a. 1, q. 2, c.

sert à provoquer l'avortement d'un fœtus vivant.

7. Par sa nature, l'homme est incliné au bien dans quatre grandes directions : la conservation de la vie propre, la transmission de la vie, la connaissance de la vérité et la vie en société. Les préceptes de la loi naturelle, dont le Décalogue est comme le résumé, traduisent de manière concrète ces tendances générales³⁵.

Certains de ces préceptes sont affirmatifs, d'autres négatifs. Les premiers signalent le bien à faire et obligent *semper sed non ad semper*, c'est-à-dire toujours mais pas en toutes circonstances. On ne commet le péché d'omission qu'en ne faisant pas le bien alors qu'on le peut et qu'on le doit. Les seconds indiquent le mal à éviter et obligent *semper et ad semper*, c'est-à-dire toujours et en toutes circonstances. Passer outre, c'est tomber dans le péché de transgression³⁶.

8. La mise en œuvre de la première inclination naturelle — conserver la vie propre — comporte un volet négatif et un volet positif. Négativement, l'homme est tenu d'éviter tout ce qui porterait directement atteinte à sa vie, *a fortiori* à celle d'autrui³⁷. Positivement, l'homme est tenu de prendre les moyens adéquats pour conserver la vie. Certains moyens sont ordinaires ou proportionnés : ne pas y recourir relèverait de l'omission coupable. D'autres moyens sont extraordinaires ou disproportionnés : tout en restant d'un usage licite, ils ne sont obligatoires car nul n'est tenu à l'impossible³⁸.

Tout ce qui est techniquement possible pour se maintenir en vie n'est pas pour autant moralement licite. Pécher soi-même ou faire pécher autrui pour se conserver en vie reviendrait à faire le mal pour qu'il en résulte un bien (Rom 3, 8). Ainsi en est-il, lorsqu'on prélève un organe vital unique sur un vivant pour le greffer sur un autre homme et lui sauver la vie.

9. La mise en œuvre de la deuxième inclination naturelle passe par l'exercice de la faculté sexuelle. Du point de vue de la nature physique, la transmission de la vie est possible entre deux personnes de sexe opposé, qu'elles soient unies par les liens du mariage ou non, que le rapport sexuel soit libre ou contraint. Mais du point de vue moral, seul l'acte sexuel ouvert à la vie et pratiqué entre époux consentants permet d'accomplir l'inclination de la nature de manière pleinement humaine. Disparité sexuelle, liens du mariage, consentement,

ouverture à la vie : qu'un seul de ces éléments fasse défaut et l'exercice de la sexualité est immoral³⁹.

Comme tout précepte affirmatif, celui de transmettre la vie s'impose aux époux *semper sed non ad semper*. La santé des époux ou de l'enfant à venir ainsi que les conditions socio-économiques de la famille peuvent indiquer qu'il n'est pas prudent — pour un temps ou pour toujours — d'appeler à la vie un nouvel être. Le cas échéant, il reste toujours la possibilité pour les époux de pratiquer la continence totale ou périodique⁴⁰.

Les moyens techniques élaborés pour rendre l'acte conjugal infécond ou pour concevoir sans acte conjugal séparent délibérément la dimension unitive et la dimension procréative de l'acte conjugal. C'est pourquoi leur mise en œuvre est immorale⁴¹.

3.2 Application au cas concret du préservatif

Après ce rappel des principes généraux de la moralité, il est désormais possible de répondre à la question posée : l'usage du préservatif est-il moralement licite pour éviter la propagation du sida ?

10. La fin qu'on se propose dans cette action, à savoir d'éviter la propagation d'une maladie grave et contagieuse, est en elle-même licite. Elle témoigne chez celui qui est infecté d'un souci de ne pas transmettre la maladie à autrui et chez celui qui est sain de la volonté de se maintenir en vie et en bonne santé.

11. Les relations sexuelles, qui constituent *de facto* un vecteur potentiel de contamination du sida, doivent être moralement évaluées à partir de leur objet.

Les relations homosexuelles frustrant l'intention de la nature qui est la transmission de la vie. Qualifiées pour ce motif de contre-nature, elles sont en soi gravement peccamineuses⁴².

Les relations hétérosexuelles hors mariage⁴³ ne s'opposent pas l'intention de la nature, mais en rendent difficile la réalisation intégrale. Elles sont en soi gravement peccamineuses, car elles dissocient plaisir et procréation et ne donnent aucune assurance quant aux soins dus à l'enfant éventuellement conçu⁴⁴.

Les relations entre époux réalisent pleinement l'ordre de la raison dans l'exercice de

la faculté sexuelle conformément à la seconde inclination naturelle. En tant que telles, elles sont bonnes et vertueuses⁴⁵.

12. L'usage du préservatif pour éviter la contagion du sida est une circonstance qui affecte les divers types de commerce sexuel.

Utilisé entre époux dont l'un est porteur du sida, le préservatif cesse d'être une circonstance pour passer à la condition d'objet. De conjugal, l'acte devient contraceptif. En effet, si l'acte n'était pas contraceptif, il ne protégerait pas de la contamination du sida. En réalité, il s'agit d'une action mauvaise par son objet (la contraception) qui a un effet bénéfique (la protection contre la contagion).

Dans tous les autres types de commerce sexuel, le préservatif reste une circonstance. Son usage ne modifie pas la nature de l'acte, mais permet d'estimer le degré d'implication de la volonté dans l'agir peccamineux⁴⁶.

En théorie, cette circonstance peut être aggravante ou atténuante selon les cas. Aggravante, lorsqu'elle manifeste l'attachement de la volonté au mal dont rien ne doit la détourner du mal, pas même la crainte de transmettre ou de contracter le sida⁴⁷. Atténuante, lorsqu'elle manifeste la préoccupation de ne pas ajouter l'homicide par imprudence au péché de luxure déjà constitué⁴⁸. En pratique, chaque cas concret doit être examiné en particulier en se souvenant que, plus grave ou moins grave, le péché reste grave.

13. Il faut donc conclure que l'usage du préservatif pour éviter la propagation du sida n'est jamais un bien moral.

4. RETOUR SUR LES DIFFÉRENTES PRISES DE POSITION

4.1 Le respect de la vie d'autrui

Si la vie est un bien fondamental — car elle est présumée à l'acquisition des autres biens matériels, intellectuels, moraux et spirituels —, elle n'est pas le bien suprême. Celui qui affronte la mort pour défendre des biens supérieurs⁴⁹ et celui qui refuse l'acharnement thérapeutique l'attestent sans équivoque.

Pour louable que soit le souci de ne pas transmettre le sida à l'occasion d'une relation sexuelle, le moyen envisagé — en l'occurrence, l'usage du préservatif — n'est pas pour autant justifié. Entre époux, il rend

35. *I-II*, q. 94, a. 2, c; *II-II*, q. 122, a. 1, c.

36. *II-II*, q. 79, a. 3, ad 3.

37. *II-II*, q. 64, a. 5-7.

38. In *2 Thes.* 3, lect. 2, n° 77; *II-II*, q. 65, a. 1, c; *PIE XII, Discours sur les problèmes de la réanimation*, 24 novembre 1957 dans *Documents pontificaux de S.S. Pie XII*, Saint Maurice, Éditions Saint Augustin, p. 695; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Jura et Bona*, 5 mai 1980, n° IV; *Id.*, *Réponses aux questions de la Conférence épiscopale des États-Unis concernant l'alimentation et l'hydratation artificielles*, 1^{er} août 2007.

39. *I-II*, q. 18, a. 1, ad 3; *De Malo*, q. 2, a. 4, c; PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 8-9.

40. *PIE XII, Discours aux sages-femmes*, 29 octobre 1951, p. 485-486; PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 10.

41. *PIE XII, Discours à des médecins du IIe congrès mondial pour la fécondité et la stérilité*, 19 mai 1956, p. 315-316; PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 12-13; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Donum vitae*, 22 février 1987, n° II.B.4.

42. *II-II*, q. 154, a. 1; *II-II*, q. 154, a. 11-12.

43. Fornication, adultère, prostitution.

44. *II-II*, q. 154, a. 2-3 et 8; *Suppl.*, q. 65.

45. *Suppl.*, q. 49, a. 4.

46. La question de savoir si la contraception ajoute un péché spécifiquement différent au commerce sexuel hors du mariage reste disputée entre les théologiens. Cf. Jean STENGERS, « Les pratiques anticonceptionnelles dans le mariage au XIX^e et au XX^e siècle : problèmes humains et attitudes religieuses » dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 49, fasc. 2, 1971, p. 403-481 [spéc. 406-410].

47. *De Malo*, q. 2, a. 6, ad 6.

48. Cf. YVES DE CHARTRES, *Decretum*, pars 12, c. 16 (P.L. 161, 784B-C); *Panormia*, lib. 8, c. 95 (P.L. 161, 1328D) et c. 119 (P.L. 161, 1332D-1333A).

49. *II-II*, q. 124, a. 2.

contraceptif le commerce sexuel. Hors du mariage, il manifeste ordinairement la volonté de pécher sans risque.

Les poursuites judiciaires lancées contre ceux qui, conscients de leur séropositivité, mettent en danger la vie d'autrui par le biais de relations sexuelles sont parfaitement légitimes. Elles ne justifient pas pour autant l'usage du préservatif, puisque l'abstention de relations sexuelles obtiendrait bien plus sûrement le même résultat, à savoir la préservation de la vie d'autrui.

4.2 La légitime défense

Le recours à la légitime défense suppose non seulement un danger pour la vie propre, mais également un agresseur, une violence et une urgence. Tel serait le cas de qui se voit menacé de contamination par seringue infectée ou par rapport sexuel contraint. Le préservatif serait alors de peu de secours...

Parler de légitime défense, c'est affirmer implicitement qu'existent aussi des défenses illégitimes, en particulier lorsque les moyens de défense ne sont pas proportionnés⁵⁰. Une telle disproportion existe toujours, dès lors qu'il est possible d'échapper à la menace mortelle par la fuite. Or, par définition, les relations sexuelles consenties peuvent être évitées. Donc l'usage du préservatif se situe toujours hors du cas de légitime défense, même entendue au sens large.

4.3 La fin prophylactique recherchée

S'il est exact que le préservatif en tant que chose n'est revêtu d'aucune moralité⁵¹, il ne faudrait pas en déduire que la moralité de son usage dérive uniquement de la fin que se propose l'utilisateur : usage mauvais pour une fin contraceptive ou bon pour une fin prophylactique.

Les actes humains sont en effet moralement spécifiés non seulement par leur fin, mais aussi par leur objet⁵². C'est pourquoi saint Paul affirme de certains types d'actions que ceux qui les commettent n'hériteront pas du royaume des cieux⁵³. Avant de qualifier une action de bonne, il faut donc s'assurer que son objet et sa fin sont conformes à la règle rationnelle, selon l'adage : « *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* — Le bien provient d'une cause intégralement bonne, le mal du moindre défaut »⁵⁴.

Selon le magistère de l'Église, toute action voulue comme fin ou comme moyen pour rendre impossible la procréation entre époux

est contraceptive⁵⁵. Or les époux qui utilisent le préservatif pour éviter la contamination rendent impossible la procréation (moyen) pour protéger l'époux sain (fin)⁵⁶. Encore que la fin soit bonne, le moyen est mauvais et vicie l'ensemble de l'action.

4.4 L'argument du moindre mal

L'argument du moindre mal est dépourvu de toute légitimité en morale. Si saint Thomas d'Aquin le mentionne parfois dans ses objections⁵⁷, il en rejette toujours la logique implicitement⁵⁸ ou explicitement⁵⁹. D'ailleurs, cet argument est souvent invoqué à tort dans la mesure où existe une tierce alternative⁶⁰. Le magistère de l'Église n'enseigne pas autre chose⁶¹.

En réalité, « si le moindre mal ne devient pas un bien, du seul fait qu'en le choisissant on évite un mal plus grand, de même le moindre bien pour nous ne devient pas un mal, du seul fait qu'en le choisissant on le préfère à un bien meilleur en soi et pour nous. Les actes sont spécifiés par leur objet : si l'objet est intrinsèquement mauvais, quoique moins mauvais qu'un autre, le choix spécifié par lui est mauvais. Si l'objet est bon, quoique moins bon qu'un autre, le

55. « Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation. » (PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 14)

56. S'il s'agit d'éviter la contamination de l'enfant qui pourrait être conçu, la chose est encore plus claire : le seul moyen de l'en préserver est de ne pas le concevoir et de prendre à cet effet les moyens adéquats, c'est-à-dire contraceptifs.

57. In 2 *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2, arg. 5 ; In 4 *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1, qc. 1, arg. 4 ; dist. 9, q. 1, a. 5, qc. 1, arg. 3.

58. *Ibid.*

59. Cf. II-II, q. 64, a. 5, ad 3 ; q. 110, a. 3, ad 4.

60. In 4 *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 3 ; I-II, q. 19, a. 6, ad 3 ; III, q. 64, a. 6, ad 3 ; q. 82, a. 10, ad 2.

61. « Il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien (Rom 3, 8), c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et, par conséquent, une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux. » (PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 14/repris par JEAN-PAUL II, Encyclique *Splendor veritatis*, n° 80) — « Certains ont interprété les paroles de Benoît XVI en recourant à la théorie de ce qu'on appelle le "moindre mal". Cette théorie, toutefois, est susceptible d'interprétations déviantes de caractère proportionnaliste (cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis splendor*, n° 75-77). Une action mauvaise par son objet, même s'il s'agit d'un moindre mal, ne peut être licitement voulue. Le Saint-Père n'a pas dit que la prostitution avec recours au préservatif pouvait être licitement choisie comme un moindre mal, comme certains l'ont soutenu. L'Église enseigne que la prostitution est immorale et doit être combattue. » (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note sur la banalisation de la sexualité à propos de certaines interprétations de « Lumière du monde »*, 21 décembre 2010).

choix spécifié par lui est encore bon »⁶².

S'il est permis d'estimer spéculativement qu'ajouter l'homicide à la luxure est une aggravation du péché, en revanche il est impossible de donner un conseil pratique sur la modalité du péché sans inclure le péché lui-même dans le conseil⁶³.

4.5 Selon la Tradition, l'usage du préservatif est intrinsèquement immoral

Tout acte sexuel avec usage d'un préservatif est certes intrinsèquement immoral, mais sa malice spécifique ne dérive pas toujours de l'usage du préservatif. Entre époux, l'acte sexuel est effectivement rendu contraceptif et donc immoral du fait de l'usage du préservatif selon l'enseignement constant du magistère⁶⁴. Dans les autres cas, l'acte sexuel est immoral dans la mesure où il a lieu entre personnes de même sexe ou qui ne sont pas unies par les liens du mariage. L'usage du contraceptif n'est alors qu'une modalité d'un acte déjà vicié en lui-même.

Face à la pandémie du sida, pasteurs et théologiens catholiques ont été soumis au feu des questions sur l'usage du préservatif. Mis devant l'alternative de choisir entre le 5^e et le 6^e commandements, ils ont souvent choisi de donner la priorité au premier sur le second. Leurs réponses comportent d'ordinaire deux phases : la première souligne l'incapacité de nombreux contemporains à restreindre leur activité sexuelle, la seconde insiste sur le devoir de préserver le bien fondamental de la vie. Ce faisant, leur argumentation laisse dans l'ombre la moralité que tout commerce sexuel tire de son objet moral.

Dès qu'on redonne à l'objet la primauté qui est la sienne dans l'évaluation morale de tout agir humain, il apparaît clairement que le préservatif ne saurait être la réponse au problème de la contamination du sida. Soit le commerce sexuel est immoral en soi — car pratiqué hors mariage ou entre personnes de même sexe — et l'usage du préservatif ne saurait le bonifier. Soit le commerce sexuel devient immoral du fait de l'usage du préservatif, comme c'est le cas entre époux. Dans tous les cas, on aboutit à la ruine de l'âme.

Considéré du point de vue de ses effets physiques, l'usage du préservatif aide peut-être à stopper la pandémie, mais seulement au prix du naufrage des âmes. Mais, que sert à l'homme de gagner le monde, s'il vient à perdre son âme (Mc 8, 36) ?

Abbé François KNITTEL

50. « Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio. » (II-II, q. 64, a. 7, c)

51. « Le préservatif ne peut être intrinsèquement mauvais, seuls des actes humains peuvent l'être. Le préservatif n'est pas un acte humain, mais une chose. » (P. Martin RHONHEIMER, *loc. cit.*)

52. Cf. n° 3.1 § 4.

53. Cf. I *Cor* 6, 9-10 ; Gal 5, 19-21.

54. Cf. I-II, q. 18, a. 4, c et ad 3.

62. P. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE op, *L'Amour de Dieu et la croix de Jésus*, t. 1, Juvisy, Cerf, 1929, p. 371.

63. Le conseil qui est cause du mal est une forme de complicité avec le mal. Cf. II-II, q. 62, a. 7, c et ad 1 ; q. 71, a. 3, c.

64. Les textes du magistère qui flétrissent la contraception l'envisagent toujours dans le contexte conjugal. Cf. PIE XI, Encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930 (D.H. 3701) ; PIE XII, *Discours aux sages-femmes*, 29 octobre 1951, p. 481 ; PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n° 14.

LE CARDINAL MARX INVITE L'ÉGLISE À MARCHER SUR LES TRACES DE LUTHER

« Après cinquante ans de dialogue œcuménique, il est possible, même pour un chrétien catholique, de lire avec respect les textes de Luther et de tirer profit de ses idées. » Il ne s'agit pas de la déclaration d'un protestant, ni d'un prélat protagoniste d'un roman sur la « fantachiesa », mais de celle du Cardinal Archevêque de Munich et Freising Reinhard Marx, président de la Conférence épiscopale allemande et coordinateur du Conseil pour l'économie institué par le Pape, qui a exprimé ses considérations déconcertantes dans un article paru dans le périodique allemand *Politik & Kultur* du 2 janvier dernier¹.

Donc, en suivant la pensée marxienne, Pontifes, cardinaux, évêques, théologiens, saints martyrs de la foi... ainsi que tout le Concile de Trente, devraient être balayés d'un coup d'éponge parce que, d'après cette opinion subjective, « Luther doit servir d'inspirateur pour les grandes réformes — spirituelles et de gouvernement — qui attendent l'Église dans les prochaines années. Une sorte de boussole qui oriente l'Église, en somme. Après tout, le moine augustinien "n'avait pas pour but de diviser l'Église" et même, on peut dire — comme l'a fait le cardinal Kurt Koch ces derniers mois — que "bien que la date de 1517 ait été utilisée et perçue comme anti-catholique, à cette époque Luther pouvait être considéré comme un catholique"². »

Au fond, l'intention du « persécuté » qu'était Luther était seulement d'« attirer l'attention sur ce qui éclipsait le message de l'Évangile ». Miséricorde et tendresse pour Luther, pas de pitié pour ceux qui continuent de condamner l'hérésiarque allemand.

Dans deux ans commenceront pour les luthériens les grandes célébrations des 500 ans de la fondation de la nouvelle religion, mais l'événement est également très attendu de ceux qui souhaitent la protestantisation progressive de l'Église de Rome, comme le Cardinal Marx, le Cardinal Kurt Koch, le Cardinal Walter Kasper, et Hans Küng, professeur émérite de théologie œcuménique à l'Université de Tübingen.

Le 31 octobre 1517, Martin Luther afficha sur la porte de l'église de Wittenberg les célèbres 95 thèses contre les indulgences papales. Léon X lui écrivit pour lui demander de retirer ses idées. Luther, en guise de geste de refus, brûla publiquement la bulle papale. Après ces faits, l'empereur Charles Quint lui ordonna de renier ses déclarations, mais il n'obtint rien. Luther poursuivit sur le chemin de la révolte envers le Vicaire du

Christ, envers le Chef de l'Église et envers Dieu. Nous invitons le lecteur à lire la biographie de cet homme tourmenté qui déclara la guerre à Rome et s'acharna sur le Corps mystique de Notre-Seigneur, afin de comprendre que nous ne sommes pas face à un modèle à prendre en considération, mais face à une terrible tentation.

Rappelons synthétiquement les fondements de la doctrine luthérienne :

1. Salut grâce à la seule foi : le salut n'est pas obtenu grâce aux bonnes actions ; il s'obtient seulement en ayant foi en Dieu, qui peut sauver quiconque le Seigneur en a décidé.

2. L'homme accomplit de bonnes actions car il est justifié par la grâce de Dieu : il n'est pas justifié grâce à ses bonnes actions.

3. Libre examen des « Saintes Écritures » (*sola Scriptura*) : n'importe qui, éclairé par Dieu, peut développer une connaissance complète et exacte des Écritures.

4. Suffisance des « Saintes Écritures » (*sola Fide*) : pour les comprendre, la médiation de l'Église, des conciles ou des Papes n'est pas nécessaire ; ce qui est nécessaire et suffisant, c'est la grâce divine.

5. Négation de l'infailibilité pontificale.

6. Parmi les sacrements sont considérés seulement le baptême et l'eucharistie, mais ils ne sont valides que s'il y a intention subjective du fidèle, donc ils ne possèdent pas de valeur objective. De plus, Luther considérait que dans l'eucharistie il y a consubstantiation et non transsubstantiation.

7. Sacerdoce universel : pour recevoir la grâce divine, la médiation d'un clerc institutionnalisé n'est pas nécessaire, car il y a un contact direct entre l'homme et Dieu.

Le Cardinal suisse Koch, Président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, participant en octobre dernier à la Conférence de la Fédération luthérienne mondiale, avait anticipé la prise de position de Marx. Un demi-millénaire s'est écoulé depuis la révolution luthérienne, et au lieu de glorifier l'Église tridentine et la Contre-réforme avec ses champions, comme saint Charles Borromée, saint Ignace de Loyola, saint Philippe Néri — dont on fête justement cette année le 500^e anniversaire de la naissance — on propose un « maître » comme l'apostat Martin Luther, dont l'Église sortirait désarmée et sans défense plus qu'elle ne l'est aujourd'hui. Quel jeune trouverait encore des raisons pour devenir prêtre ?

Dans l'article paru dans *L'Osservatore Romano* du 4 janvier 2015, intitulé *Leggere Lutero con rispetto* (Lire Luther avec respect)³, on retrouve la pensée du Cardinal Marx, à savoir que « Luther ne visait pas la division de l'Église, mais il voulait, par ses

efforts de réforme, attirer l'attention sur les choses qui n'allaient pas bien et qui éclipsaient le message de l'Évangile ». Selon le prélat, l'analyse de l'histoire de l'Église pendant l'époque de la Réforme « a contribué de façon déterminante à une évaluation sobre des événements du XVI^e siècle, surtout à la conscience que Luther était enraciné dans la piété de son temps et qu'il a engagé un processus de changement de la pensée catholique ».

Le Cardinal Marx, dans les colonnes du journal du Conseil Culturel allemand *Politik & Kultur*, a loué la Réforme protestante. Peut-être l'Église du XVI^e siècle aurait-elle dû devenir tout entière protestante ? Ce qui n'arriva pas à l'époque est souhaité 500 ans plus tard. Mais l'excommunication des thèses luthériennes par le Concile de Trente (DS, 1559, n. 9) est encore valide, car Luther a causé une rupture irréversible entre nature et Grâce, en se laissant aussi aller à des thèses de type gnostique-manichéen, pour lesquelles la nature doit être considérée comme « irrachetable ». En pratique, même si l'on imagine un « réformateur » voulant rechercher une foi plus pure, il a tout de même fini par nier presque tous les sacrements et les doctrines de la Foi, de l'Espérance et de la Charité. L'Église une, sainte, catholique et apostolique a été défiée par les idées erronées et violentes de Luther, et l'Église a répondu avec fermeté pour réaffirmer les vérités révélées par le Christ et transmises par ses Apôtres.

Qu'est-ce que l'Église pourrait bien apprendre aujourd'hui du réformateur de Eisleben ? Rien de sa vie privée, rien de sa vie publique, et encore moins de sa théologie subjective. En avril 1525, Luther publia l'*Exhortation à la paix à propos des douze articles de la paysannerie souabe*. Dans ce texte politique, par lequel il montra qu'il avait définitivement choisi l'alliance avec les seigneurs féodaux, il prenait ses distances avec ce mouvement rural, exhortant les princes allemands à la suppression des « hordes criminelles et pillardes de paysans ». Ses ordres rappellent les ordres jacobins à l'égard des catholiques vendéens :

« Quelle raison y a-t-il de montrer de la clémence envers les paysans ? S'il y a des innocents parmi eux, Dieu saura bien les protéger et les sauver. Si Dieu ne les sauve pas, cela veut dire que ce sont des criminels. Je crois que tous les paysans doivent périr plutôt que les princes et les magistrats, parce que les paysans prennent l'épée sans l'autorité divine. Nulle miséricorde, nulle tolérance n'est due aux paysans, mais l'indignation de Dieu et des hommes. Le moment est tellement exceptionnel qu'un prince peut, en répandant le sang, gagner le ciel. C'est pourquoi, chers seigneurs, exterminatez, égorgez, étranglez, et que celui qui a du pouvoir s'en serve. » Cette incitation sanguinaire, d'après les sources de l'époque, provoqua 100 000 morts. Luther, par ce

1. <http://www.welt.de/regionales/bayern/article135941046/Auch-Katholiken-koennen-von-Luthern-lernen.html>

2. MATTEO MATTUZI, *L'ispiratore delle riforme della chiesa sia Lutero, dice il card. Marx* (Que l'inspirateur des réformes de l'Église soit Luther), in *Il Foglio*, 8 janvier 2015.

3. http://vaticanresources.s3.amazonaws.com/pdf%2FQUO_2015_002_0401.pdf

moyen, garantit la survie de sa Réforme-Révolution.

La dernière manifestation du Cardinal Marx, chronologiquement, remonte à la fin de février dernier, lorsqu'au cours d'une conférence de presse, il a lancé un véritable défi, comme l'a titré le quotidien *Il Foglio* : « *Nous ne sommes pas une filiale de Rome et le Synode ne peut pas prescrire en détail ce que nous devrions faire en Allemagne* ⁴. » Le ton péremptoire utilisé montre sa ferme détermination à atteindre les objectifs qu'il s'est fixés : dans le second Synode sur la famille (*La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain*), qui se déroulera du 4 au 25 octobre 2015, sa voix sera très forte et très protestante, au point de dépasser les positions de Luther en matière de mariage. Le fait historique, lié à cette dernière affirmation, est le suivant : le Landgrave Philippe I^{er} de Hesse (1504-1567), quelques semaines après son mariage avec Christine de Saxe, commit un adultère, et en 1526 il commença à considérer l'admissibilité de la bigamie. Il écrivit donc à Martin Luther pour lui demander son opinion à ce sujet, avançant en guise de précédent la pratique de la polygamie chez les patriarches de l'Ancien Testament. Luther répondit que pour un chrétien, il n'était pas suffisant de considérer les actes des patriarches, mais que, comme pour les patriarches, une sanction divine spéciale était nécessaire. Puisque dans ce cas précis la sanction n'existait pas, l'hérésiarque lui recommanda de ne pas s'engager dans un mariage polygame. Mais le Landgrave n'abandonna pas son projet, ni son mode de vie fondé sur le libertinage qui, pendant des années, l'empêcha de s'approcher de la communion luthérienne (mémoire de la Cène, sans transsubstantiation).

Melanchthon (1497-1560) entra alors dans le débat : le réformateur proposa que les « difficultés » fussent résolues en prenant une seconde épouse plutôt qu'en divorçant de la première. Cette proposition plut beaucoup à Philippe I^{er} de Hesse, et fut confirmée par certaines affirmations de Luther lui-même, contenues dans ses sermons sur la Genèse. Cette solution apparut au souverain comme le seul « remède miséricordieux » pour guérir sa conscience malade de vices et de péchés. Il pensa donc à épouser la fille d'une dame de compagnie de sa sœur, Margarethe von der Salle, qui ne voulait pas s'unir à lui sans l'approbation des théologiens de Wittenberg, approbation qui arriva sous les menaces du Landgrave lui-même à Rotenburg an der Fulda où, le 4 mars 1540, Philippe se maria. Quoi qu'il en soit, l'affaire provoqua un énorme scandale dans toute l'Allemagne, au point que certains alliés du Landgrave cessèrent de le servir, et que Luther, beaucoup plus attentif aux dynamiques politiques que théologiques, refusa de confirmer sa propre implication dans la question.

En août 2014, les évêques allemands annoncèrent qu'ils viendraient à Rome pour participer au Synode extraordinaire, avec un document portant en bas de page les signatures de tous les prélats favorables aux thèses proposées par le Cardinal Walter Kasper, comme l'a révélé le vaticaniste Matteo Matzuzzi :

« *Aujourd'hui, peu satisfaits des résultats du premier rendez-vous, le Synode extraordinaire d'octobre dernier, ils se préparent au défi final. Le président de leur conférence épiscopale, le Cardinal Reinhard Marx, archevêque de Munich et Freising, précise dans une conférence de presse que nous ne sommes pas une filiale de Rome*. Le prélat a observé que, si dans l'enseignement on reste en communion avec l'Église, sur les questions purement pastorales "le Synode ne peut pas prescrire en détail ce que nous devons faire en Allemagne". Comme l'écrit le Tagespost, la conférence épiscopale d'Allemagne avance, et elle ne semble pas avoir l'intention d'attendre ce qui se passera à l'automne prochain, ni les prochaines décisions papales : "Nous ne pouvons pas attendre jusqu'à ce qu'un Synode nous dise comment nous devons nous comporter ici au sujet du mariage et de la pastorale familiale". Marx a également annoncé qu'un document sera publié dans les prochaines semaines en vue du rendez-vous d'octobre, au sujet duquel l'Allemagne "a une certaine expectation". Il est nécessaire, de l'avis du président de la conférence épiscopale allemande, de trouver "de nouvelles approches" en mesure "d'aider à garantir que les portes soient ouvertes" ⁵.

On ne peut pas nier, en effet, que les propositions synodales soient étrangères au Cardinal Marx, ni que ses attentes se fondent réellement sur quelque chose de concret, comme le montrent ces passages des « *Lineamenta* » pour la XIV^e Assemblée Générale ordinaire : La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain (4-25 octobre 2015) » :

« *L'Église regarde avec appréhension la défiance de tant de jeunes envers l'engagement conjugal, elle souffre de la précipitation avec laquelle de nombreux fidèles décident de mettre fin au lien qu'ils ont assumé, en en instaurant un autre. Ces fidèles, qui font partie de l'Église, ont besoin d'une attention pastorale miséricordieuse et encourageante, distinguant les situations adéquatement. Les jeunes baptisés doivent être encouragés à ne pas hésiter face à la richesse que le sacrement de mariage procure à leurs projets d'amour, forts du soutien qu'ils reçoivent de la grâce du Christ et de la possibilité de participer pleinement à la vie de l'Église.*

En ce sens, une dimension nouvelle de la pastorale familiale d'aujourd'hui consiste à prêter attention à la réalité des mariages civils entre homme et femme, aux mariages traditionnels et, les nécessaires différences étant posées, également aux concubinages. [...]

Conforme au regard miséricordieux de Jésus, l'Église doit accompagner avec attention et empressement ses enfants les plus fragiles, marqués de l'amour blessé et perdu, en redonnant confiance et espérance, comme la lumière du phare d'un port ou celle d'un flambeau porté au milieu des gens pour éclairer ceux qui ont perdu leur chemin ou se trouvent au milieu de la tempête. Conscients que la miséricorde la plus grande est de dire la vérité avec amour, allons au-delà de la compassion. L'amour miséricordieux, comme il attire et unit, transforme et élève. [...] ⁶. »

Avec la même méthode que celle utilisée par les progressistes pendant les travaux du Concile Vatican II, on veut maintenant subvertir les enseignements et les principes évangéliques du Magistère éternel de l'Église. On fait passer pour « miséricorde » une tendance laxiste dévastatrice : l'homme, après le péché originel, est fragile, il est faible, il est davantage enclin au mal (péché) qu'au bien (vertu), mais c'est précisément pour cela qu'il faut l'aider par la correction et non par la permission. Le bon éducateur (qu'il soit parent ou enseignant) n'est pas celui qui satisfait les désirs désordonnés, mais celui qui contrôle et redresse les mauvaises tendances. L'Église est tenue de se comporter exactement de cette façon, afin de corriger l'erreur et sauver les âmes, en les éloignant de la perdition sur terre (protection réelle des existences et respect pour chaque composante de la famille authentique — institution pensée et créée par Dieu — respect qui ne multiplie pas les tolérances, comme dans la pensée moderne, mais les contient) et de la perdition éternelle. L'Église suit la Vérité proclamée par le Christ et elle existe pour sauver les âmes, certainement pas pour satisfaire les instances égoïstes, instinctuelles et peccamineuses des adultères.

Dans une longue interview parue en janvier dernier dans la prestigieuse revue « *America* », éditée par les Jésuites, le Cardinal Reinhard Marx a affirmé qu'il y a beaucoup de travail à faire dans le domaine théologique pour que les personnes puissent recevoir l'Eucharistie : « *Il ne s'agit pas de trouver des façons de les tenir à l'écart ! Nous devons trouver des façons de les accueillir. Nous devons nous servir de notre imagination et nous demander si nous pouvons faire quelque chose. L'attention doit se focaliser sur comment accueillir les personnes* ⁷. » Il est manifeste qu'avec de telles déclarations le Président de la Conférence épiscopale allemande, qui s'inspire avec vigueur d'une théologie de la Réforme vieille de 500 ans et souhaite une pastorale adhérent aux tendances culturelles et sociales du monde laïciste d'aujourd'hui, appelle de ses vœux une Rome luthérienne.

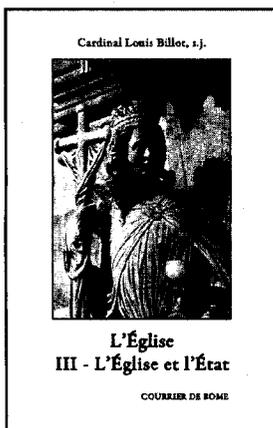
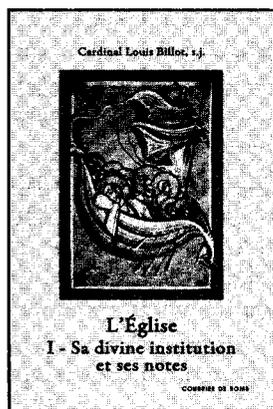
Cristina Siccardi

4. M. MATZUZZI, *Marx lancia la sfida : "Non siamo una filiale di Roma e non sarà un Sinodo a dirci cosa fare qui"*, in *Il Foglio*, 26 février 2015.

5. MATTEO MATZUZZI, « *Il Foglio* », art. cit.

6. https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bol_lettino/pubblico/2014/12/09/0935/02013.html

7. MATTEO MATZUZZI, « *Il Foglio* », art. cit.



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.

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 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.

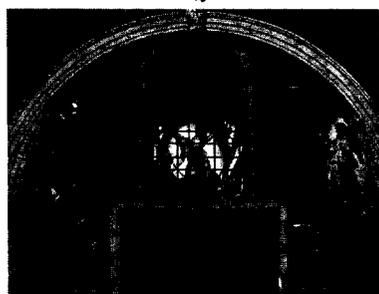
La troisième partie a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité. 16 € + 3 € de port

Actes du Congrès du Courrier de Rome des 4 - 5 - 6 janvier 2013

Vatican II, 50 ans après Quel bilan pour l'Église?

(Prix 22 €, 25 € avec frais de port)

VATICAN II, 50 ANS APRÈS QUEL BILAN POUR L'ÉGLISE?



ACTES DU XI^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME
4 - 5 - 6 janvier 2013

Publications du COURRIER DE ROME

Après 50 ans, il est plus facile de faire un bilan sérieux du Concile Vatican II, bilan d'autant plus objectif que moins passionné: le recul commence désormais à être suffisant.

Alors que les arguments triomphants et déclamatoires ont perdu une bonne partie de leur consistance, les catholiques ont été largement déçus dans leur espérance. Au lieu du printemps et du renouveau annoncés, ils ont vécu et vivent encore une crise ecclésiale universellement reconnue. Cependant, un vrai débat sur le Concile a été enfin ouvert.

Les intervenants de ce Congrès (historiens, philosophes, théologiens...) ont su montrer avec une grande compétence que les racines doctrinales et pastorales de la crise de l'Église, se trouvent dans les textes mêmes du Concile, au-delà de toute herméneutique.

Les travaux de ce Congrès montrent qu'il est plus que jamais nécessaire de continuer ces études à peine commencées. Car seul un débat sérieux pourra clarifier les textes de Vatican II, dont la valeur dépend essentiellement de sa conformité à la Tradition.

VATICAN II EN DÉBAT



Le Discours pontifical du 22 décembre 2005 compare l'après Vatican II à la période difficile qui suivit le premier concile de Nicée. Mais s'il est vrai que l'hérésie arienne a progressivement reculé avant de disparaître, grâce à la mise en pratique des

enseignements du premier concile œcuménique, en revanche, nous sommes bien obligés de constater qu'il en va bien différemment depuis Vatican II. Le désordre s'est introduit dans l'Église à la suite de ce Concile, et depuis cinquante ans, il s'installe et se normalise. Résulte-t-il seulement, comme le pense le pape, du conflit qui oppose les deux herméneutiques? Aux yeux de Mgr Lefebvre, ce fait, surprenant en lui-même, trouve son explication dans les intentions explicites des papes Jean XXIII et Paul VI: « Déclarant ce concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'*aggiornamento* et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le Concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'infailibilité qui les aurait préservés de toute erreur. »

L'abbé Jean-Michel Gleize enseigne l'ecclésiologie au Séminaire d'Écône. Il prit part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011).

**Courrier de Rome, 15 €
(plus 3 euros de port)**

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement, Secrétariat

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Fax : 01 49 62 85 91

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction
B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 25 €

- ecclésiastique : 12 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en France,

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

• Étranger :

- de soutien : 50 €

- normal : 30 €

- ecclésiastique : 15 €

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 L n° 386 (576)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Avril 2015

Le numéro 3 €

POUR UN VRAI JUBILÉ DE LA MISÉRICORDE

1. Le 4 décembre 1965, le chapitre de la future constitution pastorale *Gaudium et spes*, consacré au mariage et à la famille, fut adopté par 2047 voix contre 155 et l'ensemble du texte de la future constitution le fut lors de la séance publique du 7 décembre, par 2309 voix contre 75¹. Le pape Paul VI en donna alors promulgation. Ce texte, qui représente l'aboutissement d'un long débat, accomplit « une synthèse peu heureuse entre les tendances opposées »².

2. Pourtant, ces deux tendances, qui s'opposèrent au cours de la troisième session du concile Vatican II (octobre-novembre 1964) puis de la quatrième (septembre-décembre 1965), ne pouvaient guère s'harmoniser. L'intervention du cardinal Suenens est en effet restée dans toutes les mémoires. Le discours qu'il prononça le 29 octobre 1964 présente l'allure d'un véritable réquisitoire et s'attaque à la doctrine traditionnelle de l'Église, sur l'un de ses points les plus cruciaux : « Peut-être », dit-il, « a-t-il pu se faire que nous ayons mis l'accent sur la parole : *Croissez et multipliez-vous*, au point d'en laisser un peu dans l'ombre cette autre parole, elle aussi divine : *Et ils seront deux en une seule chair* »³. De son côté, le cardinal Léger se félicitait de ce que le schéma de la future constitution évitait d'appliquer à la procréation et à l'amour conjugal les expressions « fin première » et « fin secondaire »⁴.

3. Les réactions furent vives de la part des défenseurs de la Tradition. Dès le lendemain 30 octobre, le cardinal Browne intervint pour exposer la conception traditionnelle du mariage : « Dans la doctrine du mariage, les points suivants sont certains, soit par l'enseignement du magistère, soit par celui des théologiens des écoles classiques. La fin primaire ou *finis operis* est la génération et l'éducation des enfants. La fin secondaire est double : le secours mutuel ou soutien mutuel des époux

dans la société domestique ; le remède offert à la concupiscence. [...] Aucun doute ne peut être émis sur tous ces points, qui appartiennent au trésor de la doctrine commune des théologiens et qui nous sont proposés, en ce qui concerne leurs éléments essentiels, dans les documents du magistère, qui sont principalement les encycliques *Arcanum* de Léon XIII et *Casti connubii* de Pie XI et les allocutions de Pie XII aux sages-femmes et aux médecins⁵. » Le cardinal Ruffini confiait peu après au cardinal Cicognani que « le concept de mariage, auquel nous avons cru jusqu'ici, dogmatiquement et moralement semble être en train de changer, du moins dans la pratique »⁶. Paul VI se vit obligé de convoquer le cardinal Suenens pour lui reprocher son manque de jugement.

4. L'opposition ne portait pas seulement sur la hiérarchie des fins du mariage. La question de la limitation des naissances était également à l'ordre du jour. Le cardinal Ottaviani prit lui aussi la parole le lendemain du discours prononcé par le cardinal Suenens : « Je déplore », dit-il, « que le texte affirme que les couples mariés peuvent fixer le nombre d'enfants qu'ils auront. Jamais pareille chose n'a été faite dans l'Église⁷. » Concluant cette brève intervention, le secrétaire du Saint-Office dit sa stupéfaction « que l'on ait dit hier dans ce Concile qu'il était douteux que la position adoptée jusqu'ici en matière de principes régissant le mariage ait été correcte. Cela signifie-t-il que l'on va mettre en question l'inerrance de l'Église ? Ou bien l'Esprit-Saint n'a-t-il pas été avec son Église dans les siècles passés pour illuminer les esprits sur ce point de doctrine ? »⁸.

5. Nous savons comment Paul VI décida de réagir, le 25 novembre 1965, en faisant parvenir à la commission mixte, chargée de l'élaboration du schéma, quatre amendements au chapitre sur le mariage. Le troisième réussit à maintenir en substance la doctrine traditionnelle de l'Église sur la régulation des naissances, mais, contrairement au vœu du pape, la commission ne voulut pas faire explicitement référence aux déclarations de Pie XI

dans *Casti connubii* ni à celles de Pie XII dans son allocution aux sages-femmes. Le deuxième amendement consistait à insérer la phrase suivante : « Les enfants sont le don suprême du mariage et contribuent grandement au bonheur de leurs parents », ce qui ne suffisait malheureusement pas, pour réaffirmer clairement la hiérarchie des fins du mariage⁹. La « synthèse entre les tendances opposées » était donc « peu heureuse », en effet.

6. Le texte définitif de la constitution *Gaudium et spes* traite du mariage et de la famille aux numéros 47-59. Certes, on ne peut rien trouver, dans la lettre de ce texte, pour conclure que le Concile a voulu matériellement remettre en cause la doctrine traditionnelle sur la hiérarchie des fins du mariage. Cependant, la logique de fond va bien dans le sens de cette négation. L'amour conjugal est présenté en tout premier lieu, au n° 49, tandis que la procréation est indiquée à la suite, au n° 50. Surtout, le rapport de ces deux biens du mariage n'est pas clairement indiqué. On ne parle pas des « fins » du mariage, et encore moins distingue-t-on entre fin première et fin secondaire. Comme sur beaucoup d'autres points, le Concile a introduit ici l'imprécision et la confusion, là où la doctrine traditionnelle avait pourtant pris soin d'énoncer la vérité de façon précise et distincte. On peut donc bien dire que Vatican II a rendu dangereusement obscur et ambigu ce que Pie XI et Pie XII avaient clarifié et explicité.

7. De fait, la réforme du Code de Droit Canonique entreprise par Jean-Paul II a entériné cette nouvelle logique, qui tend à inverser l'ordre traditionnel des fins du mariage. Elle en a même accentué l'expression. Le Code de 1917 disait clairement : « La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence¹⁰. » Le Nouveau Code de 1983 dit pour sa part : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants¹¹. » L'inversion des fins apparaît ici d'une manière

1. RALPH WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Éditions du Cèdre, 1973, p. 268.

2. ROBERTO DE MATTEI, *Vatican II. Une histoire à écrire*, Muller Éditions, 2013, p. 263. Ce jugement est celui-là même que formula le père Philippe Delhay, l'un des quatre experts qui travaillèrent sur le schéma (Mattei, *ibidem*, note 248 du chapitre V, p. 465).

3. *Acta concilii*, volumen III, pars 6, p. 217-218. Cité par Mattei, *ibidem*, p. 260.

4. WILTGEN, *ibidem*, p. 264.

5. WILTGEN, *ibidem*, p. 265 ; ID., *ibidem*, p. 262.

6. Cité par MATTEI, *ibidem*, p. 261.

7. Le passage central de ce discours est cité in extenso par MATTEI, *ibidem*, p. 262-263.

8. WILTGEN, *ibidem*, p. 265.

9. WILTGEN, *ibidem*, p. 267.

10. Canon 1013, § 1.

11. Canon 1055, § 1.

re encore plus explicite que dans le texte de *Gaudium et spes*.

8. Cette inversion des fins est très lourde de conséquences. Les théologiens d'avant le dernier Concile les signalaient toutes, dans leurs manuels. Ce sont ces manuels qui étaient utilisés dans les séminaires, pour servir de matière au cours de théologie morale. Voici par exemple ce que dit l'un de ces auteurs, réputé pour la sûreté de sa doctrine, et dont le manuel était d'un usage répandu avant Vatican II: « Le pape, dans cette même encyclique [Pie XI dans *Casti connubii*] désigne explicitement la procréation comme une fin première et il désigne les autres fins comme des fins secondaires. Si la fin première du mariage est l'amour mutuel des époux, on pourrait facilement en déduire que le mariage est dissoluble et admettre le divorce, du simple fait que cet amour conjugal n'existe pas. Il suffirait pour cela de dire qu'un mariage sans amour ne peut pas atteindre sa fin première, qu'il ne peut donc pas demeurer valide et qu'il faut le dissoudre. C'est pourquoi, l'on doit éviter de dire que l'amour est la fin première du mariage, précisément parce qu'elle conduit logiquement à ces conséquences fausses ¹². »

9. Faut-il alors s'étonner si, un demi-siècle après que le vingt et unième concile œcuménique a adopté une nouvelle doctrine du mariage, basée sur l'inversion des fins, un synode convoqué par le pape envisage sérieusement de modifier la discipline traditionnelle de l'Église, qui refusait jusqu'ici d'admettre les divorcés remariés à la communion eucharistique? Logiquement, si l'on s'en tient à la nouvelle optique ouverte par le texte de *Gaudium et spes*, et plus encore par le canon 1055 du Nouveau Code, cette initiative devrait plutôt apparaître comme encore bien timide. Car la logique fondamentale de ces nouveautés, introduites par Vatican II, exige que l'on aille jusqu'à admettre le divorce. Si l'amour conjugal est la fin première du mariage, le mariage doit cesser dès que cet amour a péri, ne serait-ce que chez l'un des conjoints. On ne saurait donc défendre la morale catholique et préserver la discipline traditionnelle sans aller jusqu'au fond des choses, sans défendre aussi le dogme catholique, avec la définition des fins du mariage qu'il implique, on ne saurait préserver la discipline traditionnelle, sans maintenir la doctrine traditionnelle. Et donc, on ne saurait non plus endiguer la révolution qui se prépare pour demain, sans mettre un terme à la révolution d'hier, sans revenir sur ces textes du Concile, qui sont les germes empoisonnés, dont nous voyons à présent les mauvais fruits. La remise en cause qui se prépare, hélas! pour l'automne prochain n'est pas nouvelle; elle n'est que l'explicitation inévitable de cet *aggiornamento* conciliaire, dont l'Église pâtit si durement depuis cinquante ans déjà.

10. Les présupposés de cette ouverture au monde sont absolument inadmissibles. Car le schéma proposé aux amendements des pères,

lors des deux dernières sessions du Concile, est un nouveau schéma. Il s'inscrit en effet dans une nouvelle rédaction, décidée par le pape Jean XXIII, à la fin de la première session, le 6 décembre 1962, lorsqu'il mit sur pied de nouvelles commissions conciliaires, chargées d'examiner et d'améliorer les schémas préparatoires ¹³. Dans les faits, ceux-ci furent tout simplement abandonnés et on leur substitua progressivement d'autres textes, où la doctrine traditionnelle était remise en cause, sur nombre de points d'importance. Et les travaux historiques les plus incontestables prouvent suffisamment aujourd'hui qu'il y eut là une véritable subversion, consciente d'elle-même ¹⁴. Au cours des trois années qui avaient précédé le Concile, un travail monumental avait été pourtant accompli par la commission anté-préparatoire: en témoignent 16 volumes totalisant plus de 2000 pages contenant les schémas de 54 décrets et 15 constitutions dogmatiques. Le texte des sept premiers schémas, rédigés par la commission théologique que présidait le cardinal Ottaviani, avait été envoyé le 10 juillet 1962 à Jean XXIII. Celui-ci les étudia attentivement, en les annotant, avec des commentaires autographes très favorables ¹⁵.

11. Parmi ces sept schémas, le cinquième était intitulé: « De la chasteté, de la virginité, du mariage, de la famille. » Conformément au souhait de la commission, les deux questions relatives l'une à la chasteté et à la pudeur, l'autre au mariage et à la famille, furent traitées ensemble dans un seul schéma. On y retrouve notamment l'expression parfaitement synthétique des enseignements de Léon XIII, Pie XI et Pie XII, qui définissent clairement la nécessité de la vertu de chasteté, et de la pudeur qui doit la protéger, le bien-fondé de la virginité, la nature et les fins du mariage chrétien. Surtout, le texte de ce schéma condamne toutes les erreurs, y compris les plus récentes, contraires à la doctrine de l'Église sur le mariage et la famille. On est également frappé de voir à quel point ce texte plonge ses racines dans les données les plus solides de la Tradition de l'Église: sur un total de 45 pages, les références à la sainte Écriture, aux Pères de l'Église et principalement aux documents du magistère occupent plus de la moitié, un peu plus de 24 pages.

12. Le schéma rappelle les principes fondamentaux qui orientent tout le reste de la doctrine. Ces principes sont ceux de l'objectivité réaliste: celle de l'ordre établi par

Dieu et auquel l'homme doit se conformer, dans sa pensée et dans son agir. La différenciation organique qui est au fondement de la distinction des deux sexes s'explique en raison de l'œuvre de la génération. L'homme et la femme sont constitués tels parce qu'ils doivent œuvrer ensemble pour transmettre la vie. Cette œuvre génétique est la raison pour laquelle l'homme et la femme sont poussés à s'unir l'un à l'autre, en vertu de l'instinct propre à leur nature d'animal raisonnable. La raison éclairée par la foi doit certes assumer et perfectionner les données de base de cet instinct animal. Cependant, la blessure introduite par le péché entraîne une déviation de cette tendance naturelle et l'homme pécheur s'en trouve enclin à user de ses puissances génitales en dehors de l'ordre voulu par Dieu, et à l'encontre même de cette transmission de la vie, qui en est la raison d'être. Cette blessure rend donc nécessaire la vigilance et l'exercice de la vertu de chasteté, ainsi que la pudeur qui en est la garantie. Cette primauté de la transmission de la vie explique aussi la hiérarchie des fins du mariage: la procréation passe avant la fidélité et l'amour conjugal, même si l'un et l'autre rentrent dans la définition essentielle du mariage.

13. On remarquera aussi le sage équilibre qui inspire bien des aspects de ce schéma. La commission préparatoire était visiblement consciente des difficultés engendrées par une certaine évolution, inévitable, dans les mœurs. C'est ainsi que les principes de l'Évangile doivent donner le moyen de sauvegarder l'ordre voulu par le Créateur et Rédempteur, tout en tenant compte des circonstances nouvelles. Cela se voit tout particulièrement dans le n° 27, consacré à l'autorité et à la place de la femme dans la famille et la société. Le schéma réprouve une fausse conception de l'émancipation de la femme, mais on est bien loin des clichés caricaturaux, dont ont pu abuser tous les adversaires de l'Église.

14. Ce texte condense toute la sagesse de l'Église. Sa lecture, son étude méditée devrait redonner à tous les catholiques le sens chrétien du mariage et de la chasteté, à une époque où ces principes fondamentaux ne sont plus rappelés comme ils devraient l'être. Les raisons profondes de cette carence remontent au dernier Concile. Celui-ci « a favorisé d'une manière inconcevable la diffusion des erreurs libérales. La foi, la morale, la discipline sont ébranlées dans leurs fondements » ¹⁶. Il en est résulté que dans les faits « Rome n'est plus la *Magistra veritatis*, unique et nécessaire » ¹⁷. Il n'est que plus urgent de faire entendre cette voix de la Tradition, de redonner la parole à la Maîtresse de vérité, en mettant pour cela à la disposition du plus grand nombre le texte de ces schémas, véritable trésor de la doctrine éternelle. C'est

12. HENRI-DOMINIQUE MERKELBACH, O.P., *Summa theologiae moralis*, t. III, n° 771, § 5, p. 761-762.

13. MATTEI, *ibidem*, p. 1139-141 et 163-162; WILTGEN, p. 55-59. Voir aussi l'étude de notre confrère MONSIEUR L'ABBÉ PHILIPPE LOVEY, « Les schémas préparatoires » dans *Église et contre Église au concile Vatican II. Actes du II^e Congrès théologique de Si Si No No*, janvier 1996, Courrier de Rome, 1996, p. 111-147.

14. Aux deux études déjà citées de Ralph Wiltgen et du professeur Roberto de Mattei, peuvent s'ajouter celles de ROMANO AMERIO, *Iota unum*, Nouvelles Éditions Latines, 1987 et de PHILIPPE LEVILLAIN, *La Mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un concile*, Paris, Beauchesne, 1975.

15. MATTEI, *ibidem*, p. 139.

16. MGR LEFEBVRE, « Lettre du 20 décembre 1966 au cardinal Ottaviani » dans *J'accuse le Concile*, Éditions Saint Gabriel, Martigny, 1976 (2^e édition), p. 110.

17. *Ibidem*.

pourquoi, les Éditions du Courrier de Rome ont décidé d'en publier prochainement une traduction française inédite. À la veille du prochain Synode prévu pour l'automne 2015,

espérons que cette initiative contribuera à la véritable réforme intellectuelle et morale, dont le monde a tant besoin aujourd'hui. Si l'on veut qu'elle soit vraiment bénie de Dieu,

l'année jubilaire de la miséricorde annoncée par le pape ne devra pas faire le sacrifice de la foi et de la morale de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

LA SANCTIFICATION DES FAMILLES

Sermon du cardinal József Mindszenty à Szentendre, le 26 mai 1947

« Gloire à Jésus-Christ !

Chers fidèles de Szentendre,

Un désir ardent m'a poussé à venir vers vous qui vivez dans l'une des plus grandes communes de mon diocèse. Je désirais me rendre auprès de vous, non seulement pour préparer vos enfants pour la lutte morale de la jeunesse en leur administrant l'aide efficace du Saint-Esprit, mais aussi pour vous voir tous, jeunes et vieux, face à face, et vous faire, comme le dit le langage ancien de l'Église, une visitation canonique. C'est la première fois de ma vie que je me trouve à Szentendre. Je viens vers vous en tant que votre nouveau haut dignitaire de l'Église nommé par Sa Sainteté le pape Pie XII. Lors de la préparation de ma visite ici, j'ai voulu aussi connaître le passé religieux de la ville. Je fis ressortir des archives les anciens protocoles de visitation et je parcourus les années 1732 à 1781. Ce que j'ai trouvé dans ces pages jaunies n'intéresse pas que moi, mais vous intéresse aussi sûrement, car vous êtes enracinés dans ce sol de Szentendre. L'histoire parle de vos ancêtres, de vos parents, de la vie religieuse de vos ancêtres.

La première mention de vos ancêtres que j'ai trouvée dit qu'ils ont rénové l'église en 1741, par leurs propres moyens. L'église se trouve au milieu du cimetière, ce qui devait exprimer l'unité d'amour dans la foi au Moyen Âge ; quand les fidèles se rendent à l'église, ils devraient toujours jeter un regard vers le royaume des morts et avoir une pensée pour les âmes qui souffrent au purgatoire et pour la paix éternelle. Ce sont des raisons d'hygiène qui séparent aujourd'hui l'église du cimetière ; mais il ne serait pas bon que cela jette le trouble dans l'âme des fidèles, pour ce qui concerne toute forme de communauté, d'unité de l'église et du cimetière.

L'église est donc debout grâce aux sacrifices de la population. Deux cents ans après, je revois la préparation minutieuse des plans, je revois l'esprit de sacrifice apporté aux travaux, je revois la grande activité de vos ancêtres. Déposons sur leur tombe la palme de la piété et que leur exemple nous donne la force. La deuxième note que j'ai trouvée m'indique que vos ancêtres, il y a deux siècles, n'aimaient pas seulement beaucoup leurs morts, mais aussi les mourants et les malades. La visitation canonique de l'époque de Charles III relate que dans votre église, après la sainte messe, on priait pour les mourants et les malades, en les nommant. Le moment de la mort est un moment important. La manière dont l'âme aborde le moment de la mort, l'état dans lequel elle lutte, tout cela décide de son sort éternel. Entourez, vous aussi, les mourants de sentiments religieux, faites-leur parvenir la grâce des derniers sacrements. Et si quelqu'un meurt subitement,

courez quand même chercher un prêtre, car la mort effective n'est pas identique au moment que nous considérons comme la mort.

Une autre notice concerne les malades. Le texte de la sainte messe d'aujourd'hui nous encourage à nous occuper des veuves et des orphelins et d'être généreux, aussi bien en paroles qu'en actes. On reconnaît les sentiments d'une famille à son respect des malades. Je reconnais aussi la valeur d'une paroisse aux soins qu'elle apporte aux malades qui souffrent.

Un autre paragraphe dit que les fidèles étaient actifs, qu'ils aimaient l'église, les processions et les pèlerinages. N'oubliez pas les dimanches et jours de fête que vous marchez sur des traces vieilles de deux cents ans, que vos ancêtres vous ont laissé un héritage matériel, mais aussi un héritage spirituel. Autrefois, ils venaient ici pour la messe du matin, pour les processions de la Fête-Dieu, la procession de la Pentecôte et pour la messe de minuit. Ils venaient ici et s'agenouillaient sur ce banc pour y recevoir la communion. Des habitudes aussi sacrées ne doivent pas être abandonnées, elles doivent survivre.

Le rapport raconte aussi, et je ne m'en suis pas montré choqué, qu'il y avait aussi à Szentendre, à cette même époque, des chrétiens tièdes. Le Hongrois dit que tous les doigts d'une main ne sont pas semblables. La piété connaît différents degrés. C'est pourquoi nous ne devons pas choisir la tiédeur. Le Saint-Esprit déclare : « Tu n'es ni froid ni chaud ; ah, si tu étais seulement froid ou chaud ! Mais comme tu es tiède, ni froid ni chaud je vais te cracher de ma bouche. » La tiédeur, l'indifférence dans les questions de foi sont un état très nuisible de l'âme, il provoque de grands dégâts.

J'ai également trouvé une référence à l'instituteur qui apprenait aux enfants de votre commune à écrire et compter il y a deux cents ans. Il donnait aussi des cours de religion, en collaboration avec les prêtres. Il y avait à cette époque une école religieuse. On dit actuellement que les écoles confessionnelles forment les hommes à l'inégalité. Nos ancêtres étaient sages. Je vois qu'il existe dans la région des écoles de différentes confessions. C'est justement pourquoi, autrefois, les enfants fréquentaient aussi les écoles de leur propre confession, afin qu'il n'y ait pas d'indifférence religieuse ni d'inégalité à l'école. Après que les enfants ont appris les éléments de base de leur foi, ils ne doivent pas les oublier, mais l'amour qu'on leur a révélé doit croître dans leur propre vie et ils doivent propager l'esprit de l'Église. Nous, l'Église, n'avons jamais voulu vexer ou haïr un seul membre d'une autre confession ou d'une autre race ; tous les hommes sont nos prochains et valent d'être aimés par nous. Nous ne devons condamner et mépriser que le péché et le mal. Si vos ancêtres ont été assez sages pour construire ici une école pour chaque confession, accrochez-

vous justement à vos écoles catholiques, afin que vos enfants n'aient pas seulement des cours de religion, mais pour qu'ils puissent y respirer continuellement l'air qui souffle de l'esprit de notre foi sacrée. Tout comme vous n'êtes pas emplis de haine, vos enfants doivent apprendre, par la révélation et dans les écoles confessionnelles, l'esprit d'amour.

Le nombre des catholiques a beaucoup augmenté. En 1781, il y en avait 2 351, d'après le recensement de 1941, il y en a maintenant à peu près 7 500. Je pense donc que le ver du péché ne ronge pas la vie familiale. S'il n'en était pas ainsi, ça et là, si la « maladie à la mode » atteint certaines familles, je rappelle à ces familles l'exemple de leurs ancêtres qui ne connaissaient pas cette « maladie » et ne l'auraient jamais admise dans leur famille.

La pureté de la jeunesse, de corps et d'esprit, est indispensable. Mais une vie de famille irréprochable est également indispensable. La vie reçue dans le sein de la mère est déjà une personne en soi et elle a tout autant le droit de vivre que l'enfant dans les bras de sa mère, ou que celui qui est dans son berceau ou que nous-mêmes. Oui, même « faire attention » est un péché, cette machination qui vise à ne pas faire découler un devoir d'un droit. Là où il y a droit, il y a aussi devoir. Et ceux qui « font attention » salissent le caractère sacré de la famille, en font un enfer de vices. Les époux honorables deviennent des compagnons du péché et Dieu ne bénit pas une telle famille.

Cessons, chers fidèles, de commenter le passé. Vos ancêtres vivaient dans l'amour de leur église, de leur école catholique, de leur cimetière ; ils vivaient dans le respect du caractère sacré de la famille. Ces quatre lieux, ces lieux sacrés se touchent. Les seuils de l'église, de l'école, du cimetière et de la famille sont proches. Là où, au XX^e siècle, on aime ces quatre lieux, la vie de notre foi va bien. Je vous demande de veiller à ce que vos ancêtres, qui reposent maintenant au cimetière, ne restent pas des prêcheurs dans le désert. Faites ce que vos honorables parents, grands-parents et ancêtres ont fait. Si vous agissez ainsi, alors, quand dans deux cents ans de nouveaux fidèles seront rassemblés ici, qu'un nouvel évêque sera venu les voir, il leur citera des écrits consolants, datant de notre époque, tout comme j'ai pu vous apporter des souvenirs consolants vieux de deux cents ans.

À l'occasion de la confirmation de vos enfants, inculquez-leur les bons préceptes que vous avez reçus lors de votre propre confirmation et qu'ils reçoivent la même grâce que vous. Vous aviez juré à cette époque d'être des soldats du Saint-Esprit. Continuez à être à son service, forts du renouvellement d'aujourd'hui, jusqu'à ce que le cercueil se referme sur vous et que vous puissiez regarder Dieu en face. Amen.

Mémoires, Cardinal Mindszenty
(Éditions La Table Ronde, pp. 136-140)

ENTRER DANS L'ÉGLISE ?

1. « Le pape », a récemment déclaré Mgr Pozzo, « attend que la Fraternité Saint-Pie-X décide d'entrer dans l'Église »¹. Les choses sont donc claires : pour Mgr Pozzo et pour le pape, la Fraternité Saint-Pie-X ne fait pas encore partie de l'Église. Le Vatican a d'ailleurs tiré les conséquences pratiques de cette manière de voir, puisque, à l'occasion du pèlerinage qu'elles ont accompli à Rome, du 9 au 14 février dernier, 200 religieuses de la Congrégation des Dominicaines enseignantes du Saint Nom de Jésus (Fanjeaux), accompagnées de leurs 950 élèves et d'une centaine de professeurs et parents, se sont vu refuser l'accès aux églises pour la célébration de la messe catholique, le motif invoqué étant que celle-ci serait célébrée par les prêtres de la Fraternité Saint-Pie X. Nous en prenons acte. Ce fait soulève deux questions, qui sont liées.

2. La réponse à la première saute aux yeux, et, à vrai dire, depuis longtemps. Si l'on tient compte en effet de cette déclaration du représentant du Vatican, on comprend tout de suite quel sens il faut donner aux différentes démarches qui, depuis l'automne 2009, mettent en relations la Fraternité Saint-Pie X et le Saint-Siège, et auxquelles préside justement Mgr Pozzo, en sa qualité de secrétaire de la Commission Ecclesia Dei. Dans l'esprit de Rome, ces démarches ont pour but que la Fraternité se décide à « entrer dans l'Église », ou plus exactement qu'elle prenne les moyens « d'atteindre la pleine réconciliation et la pleine communion avec le Siège apostolique »². Et ces moyens, nous les connaissons. Ils n'ont pas varié depuis quarante ans. Rome exige toujours que nous acceptions les réformes doctrinales et disciplinaires accomplies par le dernier Concile : les principes doctrinaux de la liberté religieuse, de l'œcuménisme, et de la collégialité ; la nouvelle discipline liturgique de la messe et des sacrements ; la nouvelle discipline du Code de 1983. Alors que pour la Fraternité, il s'agit d'éclairer les esprits qui, à Rome, sont imbus de ces nouveautés, contraires à la Tradition de l'Église. Nous pourrions transposer ici, au niveau plus modeste de la Fraternité, ce que saint Augustin disait déjà de Notre Seigneur, et qui peut d'ailleurs se dire en parlant du témoignage auquel tout catholique est appelé : *Non tacuit vitia eorum, ut ipsa potius eis displicerent, non medicus a quo sanabantur*³.

3. La deuxième question nous intéresse directement ici. Dans l'esprit des autorités romaines actuelles, que signifie « entrer dans l'Église » ? Et qu'est-ce que l'Église ? Remarquons-le d'ailleurs au passage : Mgr Pozzo ne

dit pas que la Fraternité doit se décider à « entrer à nouveau », à « rentrer » ou à « revenir » dans l'Église ; il dit précisément : « entrer », ce qui suppose, en bonne logique, que la Fraternité n'a jamais fait partie de l'Église. Une pareille conclusion est évidemment contraire aux faits historiques les plus avérés, puisque la Fraternité a obtenu de Son Excellence Mgr Charrière une reconnaissance canonique en bonne et due forme, précisément le 1^{er} novembre 1970, date de sa naissance au sein de la sainte Église. Cependant, il y a là une piste, qui doit nous mettre sur la voie de ce que l'on est bien obligé d'appeler une « nouvelle » ecclésiologie. Ecclésiologie nouvelle, peut-être, mais certainement rien moins que catholique.

4. La nouvelle définition de l'Église apparaît surtout dans les textes où, à Vatican II et depuis, les papes justifient la pratique de l'œcuménisme. Car cette pratique présuppose une conception nouvelle de l'Église. Jean-Paul II a défini l'œcuménisme par son but : « L'œcuménisme vise précisément à faire progresser la **communio** partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion dans la vérité et la charité (*Ut unum sint*, n° 14). » Et le Concile affirmait déjà la réalité de cette « communion partielle, bien qu'imparfaite » : « En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême, se trouvent **dans une certaine communion, bien qu'imparfaite**, avec l'Église catholique » (*Unitatis redintegratio*, n° 3). Or, nous allons le montrer, la réalité même de cette communion partielle et imparfaite équivaut à une notion de l'Église qui ne correspond plus à celle que Dieu nous a révélée et que le magistère de l'Église nous a transmise jusqu'ici.

5. En effet, de quelle « communion » s'agit-il ? L'Église est-elle précisément, en tant que telle, une communion ? Et qu'est-ce qu'une « communion » ? Le *Grand Catéchisme de saint Pie X*⁴ enseigne que « le mot Église veut dire convocation ou réunion de personnes nombreuses » et il ajoute que « nous avons été appelés à l'Église de Jésus-Christ par une grâce particulière de Dieu, afin qu'avec la lumière de la foi et par l'observation de la loi divine nous lui rendions le culte qui lui est dû et nous parvenions à la vie éternelle ». Le mot « Église » désigne donc l'appel divin des créatures douées de raison en vue de l'unité d'une fin commune. Or, l'appel de Dieu définit une relation ayant pour termes d'une part Dieu et de l'autre les hommes qui sont appelés, de la même manière que le gouvernement divin implique une relation entre Dieu qui gouverne et les créatures douées d'intelligence qui sont gouvernées⁵. Si l'on envisage l'appel du côté de Dieu, l'Église doit s'entendre dans un sens très large comme une

seule action divine qui appelle tous les hommes et même tous les anges, depuis Abel jusqu'au dernier des élus, en les rattachant au Christ d'une manière ou d'une autre⁶. Si l'on envisage l'appel du côté des hommes, l'Église doit s'entendre en différents sens stricts, et désigne autant d'actions divines différentes par lesquelles Dieu rattache les hommes au Christ.

6. Cela a lieu de quatre manières différentes. Premièrement, Dieu appelle ici-bas quelques hommes (les juifs) à professer socialement la foi dans le Messie à venir moyennant des expressions figurées et un culte charnel : en ce sens, l'appel divin correspond à la synagogue de l'Ancien Testament. Deuxièmement, Dieu appelle ici-bas tous les hommes à professer socialement la foi dans le Christ Rédempteur déjà venu, moyennant l'expression non plus figurée mais accomplie de la pleine vérité et un culte spirituel, sous la direction d'une hiérarchie définitivement établie : en ce sens, l'appel divin correspond à la société visible de l'Église militante. Troisièmement, Dieu appelle quelques hommes (les justes) à mériter le salut éternel, par la foi formée, c'est-à-dire par la foi accompagnée de la charité : en ce sens, l'appel divin correspond à la communion invisible des saints. Quatrièmement, Dieu appelle quelques hommes (les bienheureux) à obtenir le salut éternel et à jouir de la vision béatifique dans la gloire du ciel : en ce sens, l'appel divin correspond à l'Église triomphante.

7. Le mot « Église » peut donc s'entendre en quatre sens différents selon qu'il désigne autant d'ordres formellement distincts : premièrement et deuxièmement, un ordre de relations juridiques fondé sur la profession extérieure et publique de la foi dans la dépendance d'une autorité sociale (temporaire dans l'Ancien Testament ou définitive dans le Nouveau) ; troisièmement, un ordre de relations de mérite surnaturel, fondé sur la charité et l'état de grâce sanctifiante ; quatrièmement, un ordre de béatitude surnaturelle, fondé sur la vision et la gloire. C'est à la lumière de cette distinction que doit se comprendre l'enseignement du *Grand Catéchisme de saint Pie X* : il n'y a pas plusieurs Églises mais différentes parties d'une seule et même Église, selon que les hommes sont unis au Christ soit par la profession sociale de la foi dans l'état de voie, soit par la vision béatifique dans l'état de terme, soit par la charité dans l'état de voie et de terme. La profession sociale définit l'Église comme une société tandis que la charité et la vision béatifique la définissent comme une communion. Si la société est une réalité visible et externe, la communion est une réalité invisible et interne. Et l'on

1. Propos parus dans l'Agence de presse I. Media et relatés par le journal *La Croix*, le 20 mars 2015.

2. Entretien paru dans *Famille chrétienne* du 20 octobre 2014.

3 « Il n'a pas gardé le silence sur leurs vices, afin de leur inspirer l'horreur de ces vices, et non la haine du médecin qui les guérissait » — Saint Augustin, *Commentaire sur le Psaume 63*, verset 3. Ce passage figure dans la liturgie du Vendredi Saint, à l'office des Matines dont il constitue la 2^e leçon.

4. *Grand Catéchisme de saint Pie X*, 1^{ère} partie (Explication du Credo), sur l'article 9, § 5, Itinéraires n° 116 (septembre-octobre 1967), p. 120. Référence abrégée en KTX.

5. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la pars, question 108, article 1, corpus.

6. C'est le sens qui est retenu par saint Thomas dans la *Somme théologique*, à la question 8 de la tertia pars, question qui traite précisément de la grâce capitale du Christ et considère donc les choses du point de vue du Christ, chef de « l'Église », laquelle sera entendue en des sens très différents.

n'appartient pas de la même manière à une société visible ou à une communion invisible. Tout comme celui du verbe « appartenir », le sens du verbe « entrer dans » sera donc très différent selon que l'on parle de l'Église comme d'une société ou comme d'une communion.

8. Or, du moins à première vue, les textes dont nous avons fait état ci-dessus, en notre n° 4, ne font pas la distinction pourtant requise entre : a) d'une part ce qui serait une communion visible et externe et qui équivaldrait donc à une société, fondée comme telle sur la profession de foi, c'est à dire sur l'acte extérieur et social de la vertu de foi et b) d'autre part une communion invisible et interne, fondée sur l'état de grâce, sur la vertu de la foi ou de la charité, ainsi que sur leurs actes intérieurs et individuels.

9. La société, ou la communion visible et externe, n'admet pas de degrés : elle est parfaite, seulement dans l'unique Église catholique ou elle n'est pas. Il s'agit en l'espèce de la communion des membres de l'Église. Elle repose sur le triple lien, social et canonique, de l'unité de la profession de la foi catholique, de la réception des sacrements et de la soumission aux mêmes pasteurs. Pie XII l'enseigne clairement dans *Mystici corporis* : « Mais seuls sont réellement à compter comme membres de l'Église ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui d'autre part ne se sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du Corps, ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime. "Tous, en effet", dit l'Apôtre, "nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps, soit juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres" ⁷. Par conséquent, comme dans l'assemblée véritable des fidèles il n'y a qu'un seul corps, un seul Esprit, un seul Seigneur et un seul baptême, ainsi ne peut-il y avoir qu'une seule foi ; et celui qui refuse d'écouter l'Église, doit être considéré d'après l'ordre du Seigneur, comme un païen et un publicain. Et ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement, ne peuvent vivre dans ce même corps ni par conséquent de ce même Esprit divin ⁸. » En parfaite cohérence avec ce principe, Pie XII déclare ensuite que les apostats, les hérétiques et les schismatiques ne sont pas membres de l'Église, en faisant la distinction d'avec les autres pécheurs, qui, eux, restent dans l'Église, pourvu qu'ils professent la foi catholique et restent soumis aux pasteurs légitimes : « Car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat — comme le schisme, l'hérésie, ou l'apostasie — de séparer l'homme du corps de l'Église » ⁹.

10. À la différence de la société, la communion invisible et interne admet des degrés : elle peut être plus ou moins parfaite. C'est en effet une communion mystique, qui repose sur

le lien spirituel de la grâce sanctifiante et de la charité théologale. Or, ce lien rassemble non seulement les membres de l'Église qui sont en état de grâce, mais aussi tous ceux qui, tout en restant encore hors de l'Église, dans l'ignorance invincible de celle-ci, peuvent bénéficier de l'action intérieure du Saint-Esprit et être ordonnés au Corps mystique du Rédempteur. Pie XII le dit encore dans *Mystici corporis* : l'encyclique enseigne que beaucoup d'hommes n'appartiennent pas réellement à l'Église visible mais lui sont tout de même ordonnés par un vœu et un désir inconscient. « Pour ceux-là même qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église [...] Nous les avons confiés à la protection et à la conduite du Seigneur [...] car, même si, par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent ordonnés au corps mystique du rédempteur, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique ¹⁰. » Comme l'a souligné à juste titre un éminent ecclésiologue, « au lieu de dire que ces chrétiens dissidents et séparés font partie de l'Église ou du Corps mystique par le vœu, ainsi que les théologiens avaient jusqu'ici pris l'habitude de le dire parfois, Pie XII s'abstient de recourir à cette formule et lui substitue cette autre, qui est plus générale, en disant que ces chrétiens sont ordonnés par un vœu inconscient » ¹¹. L'appartenance à l'Église ne coïncide donc pas avec l'appartenance à la communion mystique de charité.

11. Le tout premier schéma sur l'Église, préparé en vue du concile Vatican II, sous la direction du cardinal Ottaviani, faisait clairement cette distinction, dans le chapitre II consacré à la question des membres de l'Église ¹². Le § 2 parle des membres de l'Église et de la communion visible et externe. Il y est précisé que « ceux-là seuls doivent être considérés comme réellement membres de l'Église qui sont unis dans sa structure visible, comprenant son chef, et où le Christ gouverne l'Église par l'intermédiaire de son vicaire : ce sont donc ceux qui ont été purifiés par le bain de la régénération, professent la vraie foi catholique, reconnaissent l'autorité de l'Église et n'ont pas été totalement séparés de la structure visible du Corps mystique à cause de délits très graves ». Le § 3 parle de « tous ceux qui, en ne professant ni la vraie foi ni l'unité de la communion avec le Pontife romain, en ont le désir même inconscient ». Il est dit que, même avec ceux-là, « la pieuse Mère Église se sait unie pour de multiples raisons ». Mais il est bien précisé que cette union n'est pas celle d'une communion visible et externe, même imparfaite ; c'est « un certain lien dans le Saint-Esprit, lequel opère par ses dons et ses grâces dans le Corps mystique lui-même, mais par sa vertu, sans exclure la grâce sanctifiante, agit aussi en dehors de ce Corps, pour que les frères séparés, selon la manière établie

par le Christ, y soient incorporés ». Il est encore précisé que « l'Église ne cesse de prier pour que les frères séparés [...] s'efforcent de quitter cet état dans lequel, pour obtenir le salut éternel, ils manquent de si nombreux et de si importants bienfaits et aides célestes, dont ne peuvent jouir que ceux qui sont réellement membres de l'Église ».

12. Par conséquent, s'il y a une communion, celle-ci a lieu non entre les sectes chrétiennes non catholiques et l'Église (comme de société à société) mais entre certains membres de ces sectes et l'Église catholique, entre certains non-membres et certains membres de l'Église. Le propos de Vatican II introduit ici au moins une confusion. Les enseignements de ce nouveau magistère, lorsqu'ils affirment la réalité d'une communion imparfaite et partielle, mais néanmoins réelle, entre les communautés chrétiennes non catholiques et l'Église, ne font pas la distinction entre le point de vue des sociétés prises comme telles et celui des individus. Ou encore entre les individus pris comme membres d'un organisme visible et les individus pris comme bénéficiant de l'action du Saint-Esprit. La même ambiguïté se retrouve encore dans le passage suivant : « De même, chez nos frères séparés s'accomplissent beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne qui, de manières différentes selon la situation diverse de chaque Église ou communauté, peuvent certainement produire effectivement la vie de grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut » (*Unitatis redintegratio*, n° 3). La vie de la grâce peut certes être produite en raison de l'action du Saint-Esprit qui agit directement sur une âme, malgré la communauté séparée dont elle fait partie et qui représente comme telle un obstacle à cette action. Mais la vie de la grâce ne peut être produite dans et par la communauté séparée en tant que telle.

13. Cependant, si on l'examine plus en détail, le propos de Vatican II n'est pas seulement ambigu. Il est clairement opposé à la vérité catholique. Jugeons en effet sur pièces.

14. Le pape Jean-Paul II explique en ces termes ce qui rend possible cette communion réelle, quoique partielle et imparfaite, au niveau externe et visible, entre l'Église catholique et les communautés chrétiennes séparées : « En dehors des limites de la communauté catholique, il n'y pas un vide ecclésial. De nombreux éléments de grande valeur (*eximia*) qui, dans l'Église catholique, s'intègrent dans la plénitude des moyens de salut et des dons de grâce qui font l'Église, se trouvent aussi dans les autres Communautés chrétiennes » (*Ut unum sint*, n° 13) ; « Par la grâce de Dieu, ce qui appartient à la structure de l'Église du Christ n'a pourtant pas été détruit, ni la communion qui demeure avec les autres Églises et Communautés ecclésiales. En effet, **les éléments de sanctification et de vérité présents dans les autres Communautés chrétiennes, à des degrés différents dans les unes et les autres, constituent la base objective de la communion qui existe, même imparfaitement, entre elles et l'Église catholique.** Dans la mesure où ces éléments se trouvent dans les autres Communautés

10. PIE XII, *ibidem*, n° 1104.

11. TIMOTHÉE ZAPELENA, S.J., *Le Corps et l'âme de l'Église d'après le magistère et la théologie*, Courrier de Rome, 2013, n° 37, p. 38.

12. *Acta concilii Vaticani secundi*, series II, vol. III, pars I, p. 139-140.

7. 1 Cor, 12/13.

8. PIE XII, « Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 » dans Les Enseignements Pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1022.

9. *Id.*, *ibidem*, n° 1023.

chrétiennes, il y a **une présence active de l'unique Église du Christ en elles**. C'est pourquoi le Concile Vatican II parle d'une communion **réelle, même si elle est imparfaite**. La constitution *Lumen gentium* souligne que l'Église catholique « se sait unie pour plusieurs raisons » avec ces Communautés, par une certaine et réelle union, dans l'Esprit Saint » (*Ut unum sint*, n° 11).

15. Cet enseignement de Jean-Paul II ne fait que reprendre l'idée déjà présente dans les textes de Vatican II: « Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (*Lumen gentium*, n° 8); « De plus, **parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique**: la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ » (*Unitatis redintegratio*, n° 3).

16. Le Concile va même jusqu'à reconnaître une valeur salutaire aux communautés séparées prises en tant que telles, comme si le Saint-Esprit n'agissait pas seulement de manière directe sur les âmes égarées dans le schisme ou l'hérésie, mais utilisait la médiation de ces sociétés objectivement et juridiquement schismatiques et hérétiques: « Ces Églises et communautés séparées, bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique » (*Unitatis redintegratio*, n° 3). Cette affirmation lève l'ambiguïté signalée précédemment (cf. notre n° 12) dans un sens contraire à la doctrine catholique, rappelée par le schéma du cardinal Ottaviani: elle affirme en effet que la communion imparfaite et partielle a lieu au niveau visible et externe et comme entre les sectes chrétiennes non catholiques, prises en tant que telles, et l'Église (ou comme de société à société). Cette affirmation contient une erreur contraire à la doctrine catholique de toujours. En effet, une communauté religieuse en tant que séparée de l'Église (ou en tant que secte) ne peut être utilisée par le Saint-Esprit comme moyen de salut, puisque son état de séparation est un état de résistance au Saint-Esprit. Celui-ci ne peut qu'agir directement sur les âmes (non sur la communauté). Enfin, comment est-il possible que la vertu salvatrice de ces communautés séparées puisse dériver de la plénitude de grâce et de vérité confiée à l'Église catholique? En effet, l'unique et indispensable dis-

pensateur de grâce et de vérité est le Souverain Pontife, Successeur de saint Pierre et vicaire du Christ; et celui-ci n'est autre que l'évêque de Rome, chef visible de l'Église catholique. Or, les communautés séparées sont en tant que telles constituées par le refus du primat de l'évêque de Rome. C'est pourquoi, aucune vertu salvatrice ne saurait dériver en elles de la plénitude de grâce et de vérité confiée à l'Église catholique.

17. Ces enseignements nient, sur le plan même de l'institution sociale et visible, l'identité stricte et adéquate qui existe entre l'Église du Christ et l'Église catholique (rappelée par Pie XII dans *Mystici corporis* et *Humani generis*), puisque la présence et l'action de l'Église du Christ auraient lieu en dehors des limites visibles de l'Église catholique. Moyennant quoi, l'Église est d'abord et avant tout redéfinie comme l'Église « du Christ », distincte de l'Église catholique. L'action et la présence de l'Église **du Christ** dans les communautés chrétiennes non catholiques sont la raison précise pour laquelle ces communautés sont en communion réelle, quoique partielle et imparfaite, avec l'Église **catholique**. Tout se passe comme si la réalité même désignée par le mot « Église » admettait des degrés, du plus ou du moins, du parfait ou de l'imparfait, dans la ligne même d'une communion extérieure et visible.

18. Mais pour que cela fût, il faudrait que tout ce qui peut se rencontrer en fait de vérité révélée ou de sacrements, même valides, dans les communautés chrétiennes non catholiques, pût représenter des éléments « par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée » et porter par soi-même « à l'unité catholique ». Et pour que cela fût possible, il faudrait que ces vérités et ces sacrements fussent reçus de l'unique autorité divinement instituée par Dieu, celle du pape, évêque de Rome. Or, par définition, les communautés chrétiennes non catholiques refusent de recevoir ces vérités et ces sacrements de la main du vicaire du Christ. Par définition et en tant que telles, elles ne sont pas bâties sur l'unique pierre, sur laquelle le Christ a voulu édifier son Église. Elles ont rejeté en effet cette unique pierre d'angle. Et donc, elles ne peuvent pas retenir comme des éléments appartenant en propre à l'Église ni les sacrements, même valides, ni la sainte Écriture, ni les vérités révélées. Elles ne le peuvent pas, du simple fait qu'elles en usent d'une manière qui n'est pas celle voulue par le Christ, c'est-à-dire d'une manière qui rejette la dépendance nécessaire vis-à-vis du gouvernement et du magistère hiérarchiques de l'unique vicaire du Christ, l'évêque de Rome.

19. En réalité, l'Église du Christ et l'Église catholique sont absolument unes et identiques, car l'Église du Christ est celle que gouverne le vicaire du Christ, chef de l'Église catholique et évêque de Rome, successeur de saint Pierre. C'est pourquoi, il ne saurait y avoir en dehors de l'Église catholique des éléments de vérité et de sanctification propres à l'Église du Christ. Tout ce qui peut se rencontrer en fait de vérités révélées ou de sacrements, même valides, dans les communautés chrétiennes non catholiques, ne saurait représenter des

éléments « par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée » ni porter par soi-même « à l'unité catholique ». Car tout cela se trouve en opposition avec le principe même de l'unité de l'Église, qui est le pape.

20. « Entrer dans l'Église »? Pour ce faire, il suffit, dit Pie XII, d'avoir reçu un baptême valide, de professer la foi catholique et de reconnaître l'autorité des pasteurs légitimes. La Fraternité Saint-Pie X réalise cette triple condition. Elle fait donc partie de l'Église. Mgr Pozzo estime que non, du fait que la Fraternité refuse ce qui, selon lui, doit faire partie de la profession de la foi catholique: la liberté religieuse, l'œcuménisme, la collégialité, la nouvelle messe et le nouveau droit canonique. Mais tout cela s'oppose à la foi catholique. Et tout cela présuppose aussi que l'autorité du vicaire du Christ n'est pas un élément essentiellement requis à la définition de l'Église. Ce présupposé se retrouve à profusion dans les textes du magistère postconciliaire. Le plus représentatif d'entre eux est celui du n° 17 de la Lettre *Communio notio*, de la sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, en date du 28 mai 1992. C'est un passage auquel feront écho la Déclaration *Dominus Jesus* de 2000 et les *Réponses sur le Subsistit* de 2007. On retrouve à chaque fois la même idée selon laquelle « l'Église une, sainte, catholique et apostolique est vraiment présente dans toute célébration valide de l'eucharistie ». Benoît XVI énonce d'ailleurs le même principe dans l'Exhortation *Sacramentum caritatis* de 2007, lorsqu'il affirme que « l'eucharistie est constitutive de l'être et de l'agir de l'Église »¹³. Cette idée en amène une autre. Si la communion de l'Église trouve son centre dans la célébration valide de l'eucharistie, alors

13. BENOÎT XVI, Exhortation postsynodale *Sacramentum caritatis* du 22 février 2007, n° 15: « L'Eucharistie est donc constitutive de l'être et de l'agir de l'Église. C'est pourquoi l'Antiquité chrétienne désignait par la même expression, *Corpus Christi*, le corps né de la Vierge Marie, le Corps eucharistique et le Corps ecclésial du Christ. Cette donnée bien présente dans la tradition nous aide à faire grandir en nous la conscience du caractère inséparable du Christ et de l'Église. Le Seigneur Jésus, en s'offrant lui-même pour nous en sacrifice, a annoncé à l'avance dans ce don, de manière efficace, le mystère de l'Église. Il est significatif que la deuxième prière eucharistique, en invoquant le Paraclet, formule en ces termes la prière pour l'unité de l'Église: "Qu'en ayant part au corps et au sang du Christ, nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps". Ce passage fait bien comprendre comment la *res* du Sacrement de l'Eucharistie est l'unité des fidèles dans la communion ecclésiale. L'Eucharistie se montre ainsi à la racine de l'Église comme mystère de communion (cf. la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, 3a pars, question 80, article 4). » L'Église serait donc le Corps du Christ par analogie d'attribution avec l'eucharistie. Mais nous devons nier le double présupposé, qui est censé autoriser cette analogie. En effet, dans le passage cité par le pape, saint Thomas enseigne précisément que l'eucharistie est le simple signe et non le signe efficace, c'est-à-dire à la fois signe et cause efficiente, de l'Église. Et d'autre part, saint Thomas entend ici par « Église » la communion invisible de la grâce et de la charité, non la société visible et hiérarchique.

« cette communion existe spécialement avec les églises orientales orthodoxes qui, bien que séparées du Siège de Pierre, [...] méritent le titre d'églises particulières. En effet, par la célébration de l'eucharistie du Seigneur dans ces églises particulières, l'Église de Dieu s'édifie et grandit »¹⁴. On s'empresse aussitôt de préciser que « puisque la communion avec l'Église universelle, représentée par le Successeur de Pierre, n'est pas un complément extérieur à l'Église particulière, mais un de ses éléments constitutifs internes, la situation de ces vénérables communautés chrétiennes implique aussi une blessure de leur condition

d'église particulière ». Mais le principe de base reste posé : la communion de l'Église résulte d'abord et avant tout de la célébration valide de l'eucharistie. L'absence de la primauté du successeur de Pierre a simplement pour effet une blessure, qui rend la communion moins parfaite. Cette absence n'a pas pour effet une mort, qui viendrait anéantir on ne peut plus radicalement l'unité de l'Église.

21. Et c'est justement pour demeurer dans l'Église que la Fraternité n'accepte pas un tel présupposé. La Fraternité refuse ces enseignements nouveaux, parce qu'elle y voit la négation pratique de la primauté du vicaire du Christ. La Fraternité répond donc à Mgr Pozzo qu'elle entend rester fidèle au

principe même de la papauté, qui fait partie de la définition de l'Église et dont les textes du concile voudraient nous apprendre à nous moquer. Mais on ne se moque pas de Dieu. Ni de son vicaire. La « pleine communion » souhaitée par le secrétaire d'Ecclesia Dei est un leurre et une imposture, elle s'inscrit dans une ecclésiologie étrangère au dogme catholique. Nous n'en voulons pour rien au monde, car on ne se moque pas de Dieu ni de son Église. C'est pourquoi, tant que ces idées, contraires à la foi catholique, feront l'objet de l'exigence du pape et de son représentant, la Fraternité ne pourra s'y résoudre.

Abbé Jean-Michel Gleize

14. *Communio notio*, n° 17.

LE MOT « ÉGLISE » EST-IL SYNONYME DE « COMMUNION DES SAINTS » ?

ARGUMENTS POUR OU CONTRE

Il semble que non

1. Premièrement, la sainteté n'est pas ce qui définit essentiellement l'Église, puisque les pécheurs en font partie. Donc, le mot « Église » ne saurait désigner la même réalité que la « *communio sanctorum* ».

Il semble que oui

2. Deuxièmement, le mot « Église » désigne l'appel de Dieu. Or, Dieu appelle les hommes à la sainteté. Donc le mot « Église », qui désigne l'ensemble de tous ceux qui sont appelés à la sainteté, est synonyme de « communion des saints ».

3. Troisièmement, le neuvième article du Credo a pour objet l'Église et la communion des saints. Or, un seul et même article du Credo a pour objet la même réalité d'un même mystère. Donc les deux mots « Église » et « communion des saints » qui désignent le même mystère sont synonymes.

4. Quatrièmement, la Lettre *Communio notio* de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, parue le 28 mai 1992, énonce au § 4 que « la communion ecclésiale est en même temps invisible et visible. Dans sa réalité invisible, elle est communion de chaque homme avec le Père, par le Christ, dans l'Esprit-Saint, et avec les autres hommes, coparticipants de la nature divine, dans la passion du Christ, dans la même foi, dans le même esprit. Dans l'Église sur terre, il existe un rapport intime entre cette communion invisible et la communion visible dans la doctrine des Apôtres, dans les sacrements et dans l'ordre hiérarchique. [...] Ce rapport entre les éléments invisibles et les éléments visibles de la communion ecclésiale constitue l'Église comme Sacrement de salut ». Donc les deux mots « Église » et « communion des saints », qui désignent le même mystère d'un Sacrement de salut, sont synonymes.

PRINCIPE DE RÉPONSE

5. Le mot « communion des saints » peut s'entendre en deux sens différents, selon que le génitif pluriel « des saints [*sanctorum* en latin] » est de genre masculin ou neutre.

6. Si le génitif « *sanctorum* » est un neutre,

l'expression désigne les biens surnaturels dont la possession commune définit comme tels les membres d'une certaine société¹. Ces biens sont tantôt internes et invisibles (la grâce, les vertus, les dons et les mérites surnaturels), tantôt externes et visibles (les sacrements, les prières publiques, le gouvernement hiérarchique, l'enseignement magistériel et toutes les pratiques extérieures de la société ecclésiale). La possession commune de tous les biens seulement internes définit les membres d'une société invisible qui sont les justes, aussi bien dans l'état de voie que dans l'état de terme : c'est la communion des saints au sens mystique du terme, telle que fondée sur la grâce et la charité². La possession commune de tous les biens seulement externes définit les membres d'une société visible et extérieure, qui sont les baptisés gouvernés par la hiérarchie divinement instituée : c'est l'Église militante entendue au sens strict de société visible et hiérarchique. La possession commune de quelques-uns des biens internes et de tous les biens externes définit les membres d'une société visible qui sont les justes dans l'état de voie.

7. Si le génitif « *sanctorum* » est un masculin, l'expression désigne directement les membres de la communion des saints. « Les membres de cette communion sont appelés saints, parce que tous sont appelés à la sainteté, que tous ont été sanctifiés par le baptême et que beaucoup parmi eux sont déjà parvenus à la parfaite sainteté »³. L'expression désigne donc les membres de l'Église militante, par dénomination extrinsèque (les membres de la société sont désignés par le nom de la cause finale de la société, ou encore par le nom de la cause efficiente de l'appartenance à la société) ou par antonomase (tous les membres de la société sont désignés comme tels par le nom de certains d'entre eux).

8. Nous avons vu dans l'article précédent (« Entrer dans l'Église? », n° 5-7) que le mot « Église » peut s'entendre lui-même en deux sens : le sens large d'un appel vu du côté de Dieu qui se réalise d'une manière ou d'une autre ; le sens strict, lui-même quadruple, d'un appel vu du côté des hommes, qui se réalise tantôt par la structure juridique provisoire de la synagogue, tantôt par la structure juridique définitive de l'Église militante, tantôt par la communion invisible et mystique fondée sur la charité, tantôt par l'Église triomphante du ciel fondée sur la vision. Le mot « communion des saints » peut s'entendre en trois sens : premièrement, la communion mystique fondée sur la charité ; deuxièmement, la société visible et hiérarchique de l'Église militante ; troisièmement, la société visible des seuls justes ici-bas. Au 3^e sens strict, le mot « Église » est synonyme du mot « communion des saints » entendu au 1^{er} sens. Au 2^e sens strict, le mot « Église » est synonyme du mot « communion des saints » entendu au 2^e sens.

9. Mais les deux mots ont chacun un sens strict et usuel auquel il importe de se tenir. C'est en fonction de ces sens stricts que l'on doit répondre, somme toute (ou simplement) à la question de savoir si ces mots sont synonymes. Le *Grand Catéchisme de saint Pie X* entend par « Église » au sens strict la société visible et hiérarchique de l'Église militante⁴. Et il entend aussi par « communion des saints » au sens strict la société des seuls membres justes de l'Église militante⁵ ; mais par ailleurs, il précise que la « commu-

4. *Grand Catéchisme de saint Pie X*, 1^{ère} partie (Explication du Credo), sur l'article 9, § 5, Itinéraires n° 116 (septembre-octobre 1967), p. 120-121. Référence abrégée en *KTX*. « Ce neuvième article du Credo se rapporte surtout à l'Église militante, qui est l'Église dans laquelle nous sommes actuellement ».

5. *KTX*, § 6, p. 135. Le texte distingue en effet ceux qui sont en dehors de la communion des saints et ceux qui sont hors de l'Église. « Ceux qui n'appartiennent pas à la communion des saints sont dans l'autre vie les damnés, et en cette vie ceux qui n'appartiennent ni à l'âme ni au corps de l'Église, c'est-à-dire ceux qui sont en état de péché

1. *KTX*, § 5, p. 133-135.

2. « Dans la communion des biens intérieurs entrent seulement les chrétiens qui sont en état de grâce ; ceux qui sont en état de péché mortel ne participent pas à tous ces biens » (*KTX*, § 5, p. 134).

3. *KTX*, p. 134-135.

nion des saints » s'étend aussi aux membres de l'Église triomphante⁶. Nous pouvons donc entendre au sens strict la « communion des saints » comme une communion mystique de grâce et de mérite, fondée sur la charité.

10. Le mot « Église », désignant au sens strict la société visible et hiérarchique de l'Église militante n'est donc pas synonyme du mot « communion des saints », désignant la communion mystique de grâce et de charité.

RÉPONSE AUX ARGUMENTS

11. Au premier, on doit distinguer, du point de vue des membres de l'Église, entre ce qui définit formellement l'Église et ce qui la définit selon sa fin. La sainteté est la fin de l'Église, même si elle ne la définit pas formellement. On peut donc désigner l'Église comme une « communion des saints » en raison de sa fin et en raison de ceux de ses membres qui l'ont atteinte.

mortel et se trouvent hors de la véritable Église ».

6. *KTX*, § 5, p. 135. « Oui, la communion des Saints s'étend aussi au ciel et au purgatoire, parce que la charité unit les trois Églises ».

12. La solution à ce premier argument donne aussi le moyen de répondre au second. On doit distinguer pareillement entre l'appel de Dieu et ce à quoi Dieu appelle. Autre est l'Église, définie comme l'ensemble de ceux que Dieu appelle à la sainteté, autre est la sainteté. D'autre part, Dieu appelle à une seule et même sainteté de manières différentes, comme nous l'avons indiqué dans le principe de solution. Ces différences ne permettent pas de dire que les deux termes « Église » et « communion des saints » sont purement et simplement synonymes.

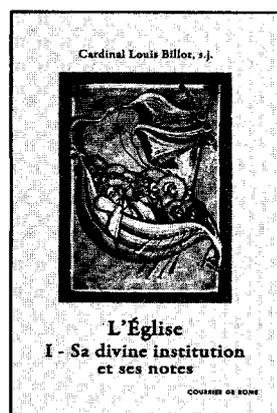
13. Au troisième, nous répondons que, bien qu'un seul et même article du Credo ait pour unique objet matériel la réalité unique d'un seul et même mystère, il peut porter comme sur des objets formels distincts sur différents aspects de ce même mystère⁷. Il en va ainsi du nom « Église » comme des noms divins : ces noms ne sont pas synonymes, bien qu'ils désignent tous une seule et même réalité⁸.

7. *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 1, article 6.

8. *Somme théologique*, 1a pars, question 13, art. 4.

14. Au quatrième, nous répondons que la nouvelle problématique introduite par le concile Vatican II et dont la Lettre de la Congrégation pour la foi se fait l'écho, établit la confusion entre la communion des saints et l'Église, mais d'une manière subtile, au profit de l'œcuménisme. L'Église y est définie d'abord et formellement (dans son premier analogué) comme la communion invisible des justes prédestinés et ensuite (dans son deuxième analogué) comme le signe visible de cette communion invisible. Et ce signe visible peut s'entendre lui-même dans des sens différents, et à nouveau analogues, puisque, si le concile Vatican II enseigne qu'il se réalise en plénitude dans l'Église catholique, il précise aussi que « les Églises et communautés séparées [de l'Église catholique], bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de **signification** et de valeur dans le mystère du salut » (*Unitatis redintegratio*, n° 3). En effet, « dans les Églises et Communautés chrétiennes non catholiques, il existe de nombreux éléments de l'Église du Christ qui permettent de discerner avec joie et espérance une certaine communion, bien qu'imparfaite » (*Communio notio*, § 17). Alors que le rapport entre l'Église et la communion des saints est un rapport univoque de forme à fin, le concile Vatican II en a fait un rapport prétendument analogue de signifiant à signifié, ou de forme exemplaire à forme constitutive. Il y a là une expression seulement renouvelée de l'indifférentisme religieux, déjà condamné par le pape Pie XI dans l'encyclique *Mortalium animos*.

Abbé Jean-Michel Gleize



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.

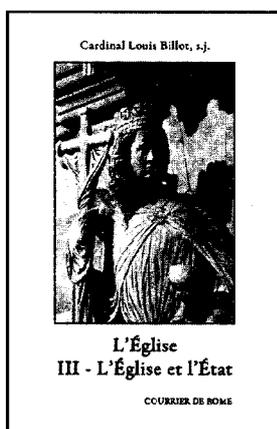
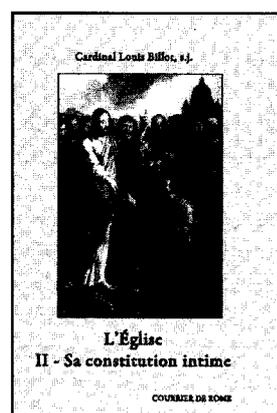
La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

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 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.

La troisième partie 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. 16 € + 3 € de port.



COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement, Secrétariat

B.P. 10156 – 78001 Versailles Cedex

Fax : 01 49 62 85 91

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 25 €

- ecclésiastique : 12 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en France,

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

• Étranger :

- de soutien : 50 €

- normal : 30 €

- ecclésiastique : 15 €

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 L n° 387 (577)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Mai 2015

Le numéro 3 €

LE CHRIST JUGE

Professeur Pasqualucci

C'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant » (Hébr. 10, 31)

1. Une vérité de foi tombée dans l'oubli

La pastorale actuelle de l'Église catholique ne rappelle jamais aux fidèles que Notre Seigneur Jésus-Christ – deuxième personne de la très sainte Trinité, consubstantiel au Père, à Lui l'honneur et la gloire dans les siècles des siècles – est le *juste juge* qui décidera infailliblement du destin éternel de l'âme de *chacun, immédiatement* après sa mort, l'envoyant pour toujours au paradis ou en enfer.

Cette vérité fondamentale de notre foi semble complètement oubliée, de même que le principe selon lequel nous devons chaque jour faire en tout la volonté de Dieu, pour lui rendre gloire et parce que son jugement, auquel nous devons « rendre compte », scrute sans arrêt nos intentions et nos actions (Hébr. 4, 13).

À partir du *Discours* d'ouverture du Concile Vatican II, le 11 octobre 1962, la pastorale de l'Église a été polluée par une *nouvelle tendance*, impliquant un éloignement entre « miséricorde » et « doctrine ». En effet c'est Jean XXIII qui défendit l'idée extraordinaire selon laquelle l'Église ne devait plus condamner les erreurs, étant donné que les hommes contemporains, disait-il, montraient déjà « qu'ils étaient enclins à les condamner ». C'est pourquoi l'Église préférerait « recourir au remède de la miséricorde plutôt que de brandir les armes de la sévérité. Elle estime que, plutôt que de condamner, elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine » (AAS 54 (1962, p. 792). L'Église n'avait-elle jamais, par le passé, cherché à démontrer « les richesses de sa doctrine », indépendamment des condamnations? Il suffit de lire n'importe quelle Épître des Apôtres... L'affirmation de Roncalli est contradictoire. La condamnation officielle de l'erreur est *intrinsèquement œuvre de miséricorde* parce qu'elle met en garde l'homme dans l'erreur et, contextuellement, les fidèles, en leur donnant les instruments nécessaires pour se défendre (R. Amerio). En cessant de condamner les erreurs qui attentaient au salut des âmes, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église, la Hiérarchie a manqué à son devoir et ouvert de fait les portes de la Bergerie aux loups. Lesquels, comme nous pouvons bien le voir cinquante-trois ans plus tard, l'ont complètement dévastée.

En poursuivant sur cette pente, on en est arrivé aujourd'hui à proclamer, dans la praxis d'une « pastorale liquide » officieuse et anormale, visant à faire émerger et à imposer d'autres « nouveautés » dans le sillage de celles introduites par le Concile, que la *miséricorde du Christ* va au-delà de la justice surtout parce qu'elle veut « faciliter » la foi des personnes sans se comporter comme une « douane ». *Faciliter* la foi, afin d'« intégrer » dans l'Église ceux qui

se trouvent dans les « périphéries existentielles ». Langage obscur et ambigu, sur ce point comme sur d'autres, celui de la terminologie propre au Pontife actuel, Jorge Mario Bergoglio. Dans ses déclarations, celui-ci parle parfois de la « conversion » des pécheurs mais seulement en passant, si bien que l'on ne comprend pas si cette « intégration » doit avoir lieu uniquement par le biais du repentir et d'un changement de vie radical, donc s'il s'agit ou non d'une authentique *conversion*. On entend rarement un rappel explicite et clair du message évangélique sur ce point. En effet, Notre-Seigneur a dit de façon très claire qu'il faut « se repentir » et « faire pénitence » si l'on ne veut pas aller en enfer; qu'il faut s'appuyer sur la foi en Lui qui, seule, nous confère les grâces nécessaires pour accéder à la vie éternelle à travers la « porte étroite » de la sanctification individuelle quotidienne (Mt. 4, 17; 7, 13-14; Lc 13, 2-5). Sa Parole ne propose ni de « faciliter » ni d'« intégrer »: elle invite à l'imiter, à prendre sa croix comme il l'a fait (Lc 14, 27), obéissant au Père jusqu'au « témoignage du sang » (Hébr. 12, 2-4). C'est seulement sa grâce, qui nous ouvre les portes de la vie éternelle et éclaire notre intelligence, qui rend « doux » et « léger » le joug de la croix (Mt. 11, 28-30). La « facilitation » souhaitée évoque au contraire l'idée de la voie large et commode, celle qui conduit à la *perdition* (« Entrez par la porte étroite. Elle est large et spacieuse, la voie qui mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui s'y engagent » Mt. 7, 13-14).

La principale cause des ténèbres spirituelles actuelles est à discerner dans le désistement de l'Autorité suprême de ses devoirs de Vicaire du Christ sur terre, *in primis* de celui de « confirmer ses frères dans la foi » (Lc 22, 32). Ainsi les erreurs de toutes sortes pullulent, tandis que les vérités fondamentales de notre foi sont passées sous silence ou déformées. Le Pape Félix III, mort en 492, était dans le vrai: « L'erreur que vous ne combattez pas, vous l'approuvez; la vérité que vous ne défendez pas, vous la tuez. » Et en effet, qui croit encore au péché originel, dont le dogme n'est jamais mentionné depuis des années, de même que les vérités de foi des fins dernières et beaucoup d'autres? Mais comment croire encore au péché originel et à l'enfer si se répand l'idée absurde que l'Incarnation aurait déjà sauvé tout le monde car, comme l'affirme (à tort) la constitution conciliaire *Gaudium et spes* 22.2, par elle Notre-Seigneur s'est « en quelque sorte uni à chaque homme »? Un homme ainsi « divinisé », comment peut-il aller en enfer? Et comment peut-on encore avoir foi en la réalité de l'enfer si on laisse croire qu'après la mort, tout le monde ira « à la maison du Père », au point que le Pontife régnant a dit, dans l'une de ses nombreuses interviews, en plaisantant sur la durée de son pontificat: «... deux ou

trois ans, et puis ensuite, à la maison du Père »? Va-t-on à la *maison du Père*, si l'on est considéré digne d'y entrer, sans passer par le jugement? Rappelons au contraire l'exemple de grands saints, comme le capucin Léopold de Padoue, mort en 1942, qui répétait toujours à ses fils spirituels de craindre encore plus que la mort le jugement après la mort, face à face avec Notre-Seigneur dans toute sa suprême majesté de juge divin et infaillible.

Il n'y a plus de *crainte de Dieu* chez une grande partie du clergé et des fidèles. À cause de l'*idée de fausse miséricorde dominante*, l'erreur, qui n'est plus condamnée par ceux dont c'est le devoir, a corrompu la foi d'une part importante de la Hiérarchie au point de la pousser à prétendre (dans le silence assourdissant de la *Prima Sedes*) que l'on change la doctrine de l'Église sur le mariage, accordant la communion aux divorcés remariés, et offrant des formes de « reconnaissance » ou d'« ouverture » aux couples de fait, y compris les couples homosexuels! Mais Kasper, Marx, Forte et compagnie se rendent-ils compte qu'ils ont fait et continuent de faire ainsi une véritable *apologie du péché*? C'est à se demander s'ils n'ont pas complètement perdu l'usage de la raison!

Il faut donc avant tout *reproposer la doctrine authentique de l'Église* sur les vérités de foi, en éliminant, pour commencer, l'image du Christ fausse et douceuse qui est proposée aujourd'hui, comme si le Christianisme était une religion du « cœur », du « sentiment », de la « sympathie humaine », de l'« ouverture », du « se laisser surprendre par l'Autre » ou « par Dieu », quelque soit ce que cela signifie; en somme une religion d'une soi-disant « solidarité » au cadre « humanitaire », qui veut faire une expérience de tout, accueille tout et avale tout, des moucheron aux chameaux, absolvant tout le monde sans se préoccuper des préceptes de la divine justice. Il faut réaffirmer, au contraire, que le Christ miséricordieux pardonne et accueille seulement ceux qui « l'aiment » et donc écoutent sa parole, se repentent et changent de vie. Il est ce même Seigneur qui jugera chacun de nous au dernier jour, et depuis toujours juge l'âme de chacun aussitôt après sa mort, dans l'exercice de ses pouvoirs *sacerdotaux*, qui comprennent aussi l'administration de la justice (puisqu'il est « prêtre pour l'éternité » Hébr. 7-10), et de ses pouvoirs royaux, de Roi des Rois et de Seigneur de l'univers tout entier, qui la comprennent encore davantage (Ap. 14, 14 ss; 19, 11 ss; 20, 11 ss). La miséricorde du Christ est inséparable de sa justice et ne peut pas la contredire, de même que la pastorale de l'Église ne peut jamais contredire la doctrine enseignée par le Christ et par ses apôtres, le Dépôt de la Foi maintenu au cours des siècles par le Magistère.

2. Le Jugement Dernier nous attend à la fin des temps

Notre-Seigneur a annoncé clairement qu'il sera *notre juge* à la fin des temps, quand il reviendra sur terre et qu'aura lieu le Jugement Dernier.

« Comme il en fut aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il lors de la venue du Fils de l'homme. En ces jours-là, avant le déluge, on mangeait et on buvait, on prenait femme et on prenait mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche; les gens ne se sont doutés de rien, jusqu'à ce que survienne le déluge qui les a tous engloutis: telle sera aussi la venue du Fils de l'homme. Alors deux hommes seront aux champs: l'un sera pris, l'autre laissé. Deux femmes seront au moulin en train de moudre: l'une sera prise, l'autre laissée. Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur vient. Comprenez-le bien: si le maître de maison avait su à quelle heure de la nuit le voleur viendrait, il aurait veillé et n'aurait pas laissé percer le mur de sa maison. Tenez-vous donc prêts, vous aussi: c'est à l'heure où vous n'y penserez pas que le Fils de l'homme viendra » (Mt. 24, 36-44).

Le Seigneur qui viendra nous juger est « le Fils de l'homme », c'est donc Jésus-Christ ressuscité et monté au ciel, en personne. Le « Fils de l'homme » est « votre », c'est-à-dire notre « Seigneur ». Mais contre qui et quoi devons-nous veiller? Certainement pas pour empêcher notre mort naturelle imprévue ou un événement surnaturel, qui sera aussi imprévu, comme la *parousie* de Notre-Seigneur (c'est-à-dire sa *présence* au sens d'*avènement*, *retour* final du Christ comme Roi de l'univers et Juge du genre humain). Nous devons « rester éveillés » et « veiller » *contre nous-mêmes*, pour ne pas tomber en tentation par l'œuvre du démon et être trouvés en état de péché mortel, au jour du Jugement (et au jour de notre mort, qui est pour nous comme le jour du Jugement). Car qui sera trouvé en état de péché mortel en ce jour sera condamné éternellement.

2.1 Le juste Juge séparera pour l'éternité les élus des réprouvés

Cette vérité ressort aussi sans équivoque de l'enseignement en paraboles. Qu'arrivera-t-il au *serviteur infidèle* qui, parce que le maître tardait, avait commencé à maltraiter les inférieurs et à mener la belle vie avec les biens du maître lui-même? « Quand le maître viendra, le jour où son serviteur ne s'y attend pas et à l'heure qu'il ne connaît pas, il l'écartera et lui fera partager le sort des hypocrites; là, il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Mt. 24, 45-50). Le maître viendra et il condamnera à mort le serviteur hypocrite, infidèle et traître, en lui infligeant la peine prescrite à l'époque aux traîtres, la mise à l'écart. Et ce serviteur s'en ira là « où sont les pleurs et les grincements de dents », c'est-à-dire l'enfer. L'arrivée *imprévue* du maître empêchera le serviteur infâme de se repentir: il n'y aura que le temps de prononcer la sentence, immédiatement exécutable. L'arrivée imprévue du maître symbolise notre mort, après laquelle nous ne pouvons plus réparer nos péchés; la terrible punition qu'il inflige, la damnation éternelle dans les tourments.

Aux *vierges folles* non plus, il ne sera pas donné de temps pour se repentir. Une fois restées à l'extérieur de la salle des noces à cause de leur folie, c'est-à-dire à cause de leur vie peccamineuse et impénitente, il leur sera dit, quand elles frapperont « à la porte de la salle » en proie au désespoir final: « En vérité je vous le dis: je ne vous connais pas » (Mt. 25, 12).

Notion répétée de façon semblable par Notre-

Seigneur, selon le témoignage recueilli par saint Luc, à ceux qui lui demandaient quel serait *le nombre des élus*. Il ne spécifia pas s'ils seraient nombreux ou peu nombreux par rapport au nombre général des hommes ayant vécu sur la terre. Mais il affirma avec clarté qu'une partie importante du genre humain (« beaucoup ») irait en perdition, parce que le salut demande que l'on passe par « la porte étroite », celle de la sanctification individuelle *quotidienne*, de la lutte contre soi-même, de l'exercice continu des vertus chrétiennes, avec l'aide indispensable de la grâce. « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car, je vous le déclare, beaucoup chercheront à entrer et n'y parviendront pas. Lorsque le maître de maison se sera levé pour fermer la porte, si vous, du dehors, vous vous mettez à frapper à la porte, en disant: "Seigneur, ouvre-nous", il vous répondra: "Je ne sais pas d'où vous êtes." Alors vous vous mettez à dire: "Nous avons mangé et bu en ta présence, et tu as enseigné sur nos places." Il vous répondra: "Je ne sais pas d'où vous êtes. Éloignez-vous de moi, vous tous qui commettez l'injustice." Là, il y aura des pleurs et des grincements de dents, quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, et tous les prophètes dans le royaume de Dieu, et que vous-mêmes, vous serez jetés dehors » (Lc 13, 24-28).

La sentence du juste juge qui, le jour du jugement, affirmera qu'il ne nous connaît pas ou qu'il ne sait pas d'où nous venons, équivaut à la formule de condamnation finale et définitive à l'égard de ceux qui sont damnés: « Allez-vous-en loin de moi, vous les maudits, dans le feu éternel préparé pour le diable et ses anges » (Mt. 24, 41).

2.2 Celui qui meurt dans ses péchés va à la damnation éternelle

Mais le juste jugement du Seigneur, nous le voyons s'appliquer aussi *dans des épisodes de la vie de tous les jours*. Certains lui rapportèrent une répression sanglante exercée par Pilate contre des Galiléens rebelles. Et comment répondit-il?

« Pensez-vous que ces Galiléens étaient de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens, pour avoir subi un tel sort? Eh bien, je vous dis: pas du tout! Mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de même. Et ces dix-huit personnes tuées par la chute de la tour de Siloé, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem? Eh bien, je vous dis: pas du tout! Mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de même » (Lc 13, 2-5).

Dans l'opinion commune, la disgrâce qui s'abat à l'improviste sur les Galiléens rebelles surpris et exterminés par les Romains ou sur les victimes de la tour de Siloé, pouvait s'interpréter comme une punition divine pour leurs péchés, qu'il fallait alors considérer comme plus graves que les péchés de ceux qui n'avaient pas encouru ce type de mort, accidentelle et imprévue. Mais il n'en était pas ainsi, expliquait Notre-Seigneur. Les victimes en question n'étaient pas de plus grands pécheurs que les autres Galiléens ou habitants de Jérusalem. Alors pourquoi ces hommes avaient-ils péri? Parce qu'ils n'avaient pas fait pénitence. Ils ne s'étaient pas repentis de leurs péchés, ils n'avaient pas changé de vie: c'est ce que signifie « ne pas avoir fait pénitence », compris au sens large, et la mort subite les avait surpris en état de péché mortel. C'est pourquoi Notre-Seigneur emploie le terme « périr », *apóllumi* en grec dans le texte, qui exprime l'idée de *se perdre*, *aller à sa ruine*, au sens fort, éthique et dogmatique: *in æternam perniciem ruere* (F. Zorell S.J., *Lexicon græcum Novi Tes-*

tamenti). La punition pour l'absence de pénitence ne pouvait pas consister en la simple mort du corps, que nous encourons tous, mais dans la perte des âmes de ceux qui avaient été surpris à l'improviste par la mort de leur corps. Voilà ce que voulait souligner Notre-Seigneur. De ces morts, les hommes craignant Dieu devaient tirer l'enseignement nécessaire: mourir en état de péché mortel signifiait aller à la damnation éternelle. Il fallait se repentir et se convertir à l'enseignement du Verbe incarné, tant qu'il en était encore temps.

Mais comment Notre-Seigneur pouvait-il savoir que les âmes de ces victimes n'étaient pas celles de plus grands pécheurs que les autres, et en outre que les malheureux étaient morts sans avoir fait pénitence; morts, donc, dans leurs péchés? Il pouvait le savoir précisément parce qu'il était le Fils de Dieu, et donc grâce à la connaissance des âmes que lui donnait sa nature divine, qui n'avait pas cessé d'être divine après l'Incarnation, maintenant sans solution de continuité pour le Verbe fait homme en la personne du juif Jésus de Nazareth toutes ses prérogatives surnaturelles, dont celle de pouvoir juger les âmes. C'est donc lui-même, en tant que Dieu, qui devait avoir envoyé en enfer les âmes de ces pécheurs surpris par la mort subite en état de péché mortel!

Le principe selon lequel *mourir sans avoir fait pénitence, c'est-à-dire mourir dans ses péchés*, signifie aller inévitablement à la damnation éternelle est présent aussi dans l'Évangile selon saint Jean, lorsque Notre-Seigneur met sévèrement *les Juifs* face aux terribles conséquences de leur incrédulité obstinée à son égard.

« Jésus leur dit encore: "Je m'en vais; vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché. Là où moi je vais, vous ne pouvez pas aller". » Et comme les juifs commençaient à le calomnier, en insinuant que ces paroles pouvaient signifier qu'il voulait se suicider, il donna lui-même cette explication: « Il leur répondit: "Vous, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut. Vous, vous êtes de ce monde; moi, je ne suis pas de ce monde. C'est pourquoi je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés. En effet, si vous ne croyez pas que moi, je suis [le Messie attendu, Fils de Dieu], vous mourrez dans vos péchés" » (Jn 8, 23-24). Autrement dit, vous irez à la damnation éternelle, si vous ne croyez pas en ma nature divine: si vous ne croyez pas que le *je suis* (*ego eimi*) dit par Dieu à Moïse dans le buisson ardent s'applique à moi (Ex. 3, 14). Cet avertissement était la conséquence de la vérité révélée précédemment par Notre-Seigneur, au commencement de sa prédication. « Le Père aime le Fils et il a tout remis dans sa main. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle; celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (Jn 3, 35-36). Celui qui ne croit pas en la nature divine du Christ et refuse ses enseignements « ne verra pas la vie »; il ne verra pas la vie éternelle, contrairement à celui qui aura cru, et la colère de Dieu « demeure sur lui », façon de parler qui exprimait la notion d'une condamnation entraînant la damnation éternelle. Et ceci vaut naturellement pour tous ceux qui, à chaque époque, ont refusé et refusent *sciemment* le Christ, Juifs ou Gentils, et non pas seulement pour les seuls Juifs du temps de Jésus. Et cela vaut encore davantage aujourd'hui pour nous, accablés par l'indifférentisme, l'incrédulité, l'esprit d'apostasie et de blasphème, et par l'athéisme. Sans parler des œuvres mauvaises en tous genres.

2.3 Le jugement dernier restera toujours individuel, comme le jugement qui attend chaque âme après la mort du corps

Les fausses doctrines qui circulent aujourd'hui veulent faire croire que le jugement dernier serait en substance remplacé par un salut collectif garanti à tous : se préoccuper de son salut individuel serait égoïste. L'enfer serait donc vide, comme si c'était une chose contraire à la divine miséricorde que d'infliger une condamnation, et qui plus est une condamnation *éternelle* ; c'est pourquoi la divine miséricorde aurait déjà racheté *chaque homme* par l'Incarnation. Donc chaque homme serait en fait chrétien sans le savoir, anonymement !

Contre ces déformations perverses de la Vérité révélée enseignée depuis toujours par la sainte Église, il est utile de rappeler, outre la Tradition de l'Église, ce que dit la sainte Écriture.

Le jugement *dernier* est collectif ou général, public et donc *universel* seulement parce qu'il concerne la totalité du genre humain (les hommes vivant au moment de la parousie et ceux qui sont morts avant, une fois ressuscités des morts, dont les âmes ont déjà été jugées, une par une, au moment de leur mort). Mais dans cette totalité, chacun sera jugé *toujours individuellement*. Le jugement reste toujours *ad personam* car la responsabilité des actions de chacun dépend toujours de l'exercice de son libre arbitre. Le sermon sur la montagne présuppose un auditeur capable d'être moralement responsable de ses actes. Le jugement dernier et universel n'est donc pas différent, pour celui qui est jugé, du jugement individuel ou *particulier* prononcé pour tous ceux qui sont morts avant la parousie. Il n'y a qu'un *seul* jugement, il s'agit toujours du même type de jugement.

La nature *intrinsèquement individuelle* du jugement dernier ressort clairement des paroles mêmes de Notre-Seigneur. En effet, que dit-il, lorsqu'il annonce le jugement qui suivra immédiatement la parousie ? « L'un sera pris et l'autre laissé » ; « l'une sera prise et l'autre laissée ». Chacun sera évalué (« pesé, compté, partagé ») pour ce qu'il a pensé, dit et fait, *individuellement et une fois pour toutes, pour toujours*. L'un sera « pris » par Notre-Seigneur avec lui, dans la vie éternelle ; un autre sera « laissé » au feu de la Géhenne ; l'un sera sauvé pour ses bonnes œuvres, un autre sera condamné pour ses mauvaises œuvres. Et Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit : « le Fils de Dieu va venir avec ses anges dans la gloire de son Père ; alors il rendra à chacun [ékásto, unicuique] selon ses œuvres » (Mt. 16, 27) ?

Cette vérité est aussi enseignée par les paraboles. Celle du *riche Epulon* nous montre l'âme du mendiant Lazare « portée par les anges dans le sein d'Abraham », c'est-à-dire au paradis, tandis que celle du riche avare qui lui refusait même la plus petite aumône, mort lui aussi, se trouve « dans les tourments », qui lui causent une soif inextinguible, éternelle, dans un abîme dont il ne pourra jamais sortir, c'est-à-dire l'enfer (Lc 16, 19-31). Il y avait donc eu un jugement *individuel* pour chacun des deux, aussitôt après leur mort, fondé sur la façon dont ils avaient vécu.

De même, la parabole du *riche insensé* nous montre un homme riche qui fait des projets pour l'avenir, afin de devenir encore plus riche. À la façon des enfants du siècle, il pensait seulement à *manger, boire, et jouir de la vie*. « Il se demandait : "Que vais-je faire ? Car je n'ai pas de place pour mettre ma récolte." Puis il se dit : "Voici ce que je vais faire : je vais démolir mes greniers, j'en construirai de plus grands et j'y mettrai tout mon blé et tous mes biens. Alors je me dirai à moi-même : Te voilà donc avec de nombreux biens à ta disposition, pour de nombreuses années. Repose-toi, mange, bois, jouis de l'existence." Mais Dieu lui dit : "Tu es fou : cette nuit

même, on va te redemander ta vie. Et ce que tu auras accumulé, qui l'aura ?" Voilà ce qui arrive à celui qui amasse pour lui-même, au lieu d'être riche en vue de Dieu » (Lc 12, 17-21). Celui qui « amasse pour lui-même », en ne pensant qu'à son bien-être matériel, sûr de pouvoir jouir de la vie à l'infini, ne met rien de côté pour le jour où Dieu lui « redemandera » son âme. Ici aussi, le jugement de Dieu est totalement individuel, spécifique, parfaitement proportionné) à nos œuvres et à nos intentions.

Et le jugement est tellement individuel que la condamnation est *graduée ad amussim suivant les fautes*. « Méfiez-vous des scribes qui tiennent à se promener en vêtements d'apparat et qui aiment les salutations sur les places publiques, les sièges d'honneur dans les synagogues et les places d'honneur dans les dîners. Ils dévorent les biens des veuves et, pour l'apparence, ils font de longues prières : ils seront d'autant plus sévèrement jugés » (Lc 20, 46-47). À faute plus grande, peine plus grande. Ce critère ne peut que s'appliquer à un jugement individuel, qui considère et prend tout en compte de la vie de chaque homme et de chaque femme. Et en effet chacun de nous devra répondre *personnellement* même de tout ce qu'il a dit ; de tout ce qu'il a dit il sera justifié ou condamné : « Je vous le dis : toute parole creuse que prononceront les hommes, ils devront en rendre compte au jour du Jugement. D'après tes paroles, en effet, tu seras reconnu juste ; d'après tes paroles tu seras condamné » (Mt. 12, 36-37).

Et qui sera *renié* par le Seigneur, au jour du jugement, si ce n'est *celui* qui l'aura renié ? « Celui qui me reniera devant les hommes, moi aussi je le renierai devant mon Père qui est aux cieux » (Mt. 10, 33). Encore plus explicite est la référence au jugement universel, comme jugement individuel dans Lc 9, 26 : « Celui qui a honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire, la sienne, celle du Père et des saints anges. » Saint Luc, qui écrit après saint Matthieu, et dont il connaissait certainement le texte, résume la notion exposée par celui-ci en y ajoutant la référence explicite au jugement dernier, car cette référence (implicite chez saint Matthieu) devait résulter de la reconstitution faite ultérieurement par saint Luc lui-même des paroles et des actes du Seigneur, avec une analyse précise de toutes les sources (cf. Lc 1, 1-4).

Mais la *récompense* est elle aussi proportionnée au mérite *individuel* de chacun (Mc 4, 20, parabole du semeur), et elle est elle-même individuelle. « Gardez-vous bien de pratiquer votre justice en public pour vous donner en spectacle aux hommes. Sinon vous n'aurez point de récompense auprès de votre Père céleste » (Mt. 6, 1). Cette récompense ne peut être que celle de la vie éternelle, en conséquence des mérites accumulés en accomplissant les œuvres prescrites par Dieu de la façon qui est vraiment agréable à Dieu. « Lors donc que tu fais l'aumône, ne sonne pas de la trompette devant toi, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues pour se faire louer des hommes. Je vous le dis, en vérité, ils tiennent leur récompense » (*Ibid.*, 2). Et quand et de qui ont-ils reçu leur récompense ? Ils l'ont reçue en cette vie des hommes, avec l'honneur extérieur qui leur est procuré par leurs ostentations. Mais pas par Dieu, qui au contraire condamnera leur hypocrisie et leur orgueil, au jour du jugement. « Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône reste dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra » (*Ibid.*, 3-4). La récompense est tellement *ad personam* que

l'aumône récompensée le jour du jugement est celle qui a été faite en secret, connue *seulement* du Père.

Dans les Épîtres de saint Paul et des autres Apôtres, le jugement est aussi nommé plusieurs fois comme jugement *toujours individuel*. Rappelons, à l'intention des propagateurs d'hérésies qui envahissent aujourd'hui les places publiques : « Car il faut que nous comparaissons tous devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'il aura mérité dans son corps [*propria corporis*, en cette vie], suivant ce qu'il aura accompli, soit en bien soit en mal » (2 Cor. 5, 10) ; « Et comme il est décrété que les hommes meurent une seule fois, après quoi vient le jugement, ainsi le Christ n'a eu à s'offrir qu'une seule fois pour porter les péchés des multitudes, et il paraîtra une seconde fois, sans péché, pour donner le salut à ceux qui l'attendent » (Hébr. 9, 27-28) ; « Et si le juste est à peine sauvé, que deviendra celui qui est impie et pécheur ? » (1 Pierre, 4, 18) ; « Ne vous plaignez pas, frères les uns des autres, afin de ne pas être jugés. Voici que le juge est aux portes » (Jacq. 5, 9).

Dans l'*Ancien Testament* aussi, la vérité de foi du jugement de Dieu est enseignée plusieurs fois : « Et les cieux proclament sa justice, car c'est Dieu qui va juger » (Ps. 47, 6) ; « La puissance n'appartient qu'à Dieu, en toi, Seigneur, réside aussi la bonté / Car tu rends à chacun selon ses œuvres » (Ps. 61, 13) ; « Yahvé juge les confins de la terre, / il donne la force à son roi, / il exalte la vigueur de son Christ [Oint, Élu] » (1 Rois, 2, 10).

2.4 Notre-Seigneur ne menace pas de condamnations collectives

Mais Notre-Seigneur n'a-t-il pas menacé les villes impénitentes d'une condamnation *collective* pour le jour du jugement ? « Malheureuse es-tu, Corazine ! Malheureuse es-tu, Bethsaïde ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, ces villes, autrefois, se seraient converties sous le sac et la cendre. Aussi, je vous le déclare : au jour du Jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins sévèrement que vous. Et toi, Capharnaüm, seras-tu donc élevée jusqu'au ciel ? Non, tu descendras jusqu'au séjour des morts ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez toi avaient eu lieu à Sodome, cette ville serait encore là aujourd'hui. Aussi, je vous le déclare : au jour du Jugement, le pays de Sodome sera traité moins sévèrement que toi » (Mt. 11, 21-24).

La très grave menace, adressée aux villes *en tant que telles*, était justifiée par l'opposition compacte que Notre-Seigneur y avait trouvée, au point de lui faire dire qu'« un prophète n'est méprisé que dans son pays, sa parenté et sa maison », et de le faire s'étonner de leur incrédulité (Mc 6, 4-5). La menace doit être prise à la lettre. Toutefois, Notre-Seigneur ne dit pas que les habitants de ces villes doivent se considérer déjà *tous* damnés, pour n'avoir pas cru à ses miracles et pour n'avoir pas « fait pénitence ». Il dit que, à cause de leur endurcissement, ils seront traités avec une plus grande rigueur que les habitants de Sodome et Gomorre, dont les villes, intégralement dominées par le péché contre nature, avaient été détruites à l'improviste par Dieu par une pluie de feu et de soufre. Mais peut-on imaginer une plus grande rigueur que celle qui au jour du jugement frappera des péchés si graves et si gravement punis déjà en ce monde ? Manifestement, oui, parole du Fils de Dieu. Mais dans tous les cas, même à Sodome, Dieu ne sauva-t-il pas Loth et sa famille, le seul homme juste qui y habitait ? Même à Sodome, il n'y eut donc pas de condamnation collective, indiscriminée. Et s'il

n'y en eut pas à Sodome, il n'y en aura pas non plus pour les villes impénitentes. Puisque la mort n'est pas encore la *condamnation*. La mort saisit de la même façon, sans distinction, le juste et l'injuste, alors que c'est le jugement qui *distingue* le juste de l'injuste, tant lorsque celui-ci a lieu juste après la mort de chacun, qu'au moment du jugement dernier.

Nous devons donc vaincre la peur de la mort, même violente, et craindre en revanche le jugement qui nous attend aussitôt après. « Je vous le dis, à vous mes amis : ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et après cela ne peuvent rien faire de plus. Je vais vous montrer qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir d'envoyer dans la géhenne. Oui, je vous le dis : c'est celui-là que vous devez craindre » (Lc 12, 4-5). Bien plus que notre mort, nous devons donc craindre le jugement qui frappera chacun de nous, aussitôt après notre dernier soupir. C'est ce que dit le Seigneur à ceux qui le suivent et l'attendent, qu'il considère comme « ses amis » : *la mort n'est rien pour nous*. Non pas dans le sens du sophisme de l'athée Épicure : « La mort n'est rien pour nous, car ce qui est dissous est insensible, et ce qui est insensible n'est rien pour nous. » Au contraire, la mort n'est rien pour nous, en tant que mort, car elle sera le *dies natalis* qui nous ouvrira la porte de la vie éternelle, nous retirant pour toujours de nos misères infinies et de celles de ce monde, si nous persévérons dans le Christ jusqu'à la fin de notre voyage terrestre : « Sois fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de la vie » (Ap. 2, 10).

3. Le jugement de Notre-Seigneur est le jugement de Dieu

Le jugement annoncé par Notre-Seigneur est une sentence sans appel. La sentence en soi est un commandement qui applique la justice. Nous disons, en effet, que la sentence ou le jugement, pour être vraiment tels, doivent être *justes*. La justice qui se réalise dans le jugement de Notre-Seigneur n'est pas humaine mais divine. C'est le *jugement de Dieu*, qui connaît les cœurs, qui voit tout, sait tout, évalue tout ; jugement *infaillible*, dont la sentence *dure pour l'éternité*. Qui peut penser à l'attaquer ? « Tout est nu devant elle [la parole de Dieu], soumis à son regard ; nous aurons à lui rendre des comptes » (Hébr. 4, 13).

Le jugement de Notre-Seigneur est donc juste parce que c'est le jugement de Dieu. Par lui, Notre-Seigneur applique sur nous la volonté de Dieu. *Faire la volonté de Dieu, servare mandata* : cette attitude et ce comportement résument déjà pour nous, hommes, pendant notre vie terrestre, toute la signification de la justice, prise dans son fondement surnaturel. Et cette volonté nous est connue. C'est celle qui est contenue dans la loi naturelle et divine, innée en nous (Rom. 2, 14-16), gravée dans le Décalogue, accomplie par la prédication du Verbe incarné (Mt. 5, 17).

Et Celui qui nous juge après la mort et qui viendra nous juger à la fin des temps, à la résurrection des corps, s'est appliqué à *lui-même*, pendant sa vie mortelle, le principe qu'il nous applique, pour nous juger. En effet, pendant toute sa vie terrestre, il a toujours fait la volonté du Père et jamais la sienne ; et il l'a faite avec une obéissance parfaite, jusqu'au « témoignage du sang », jusqu'à la mort sur la croix (Hébr. 5, 7-10 ; 12, 4), en souffrant jusqu'au bout toute l'atrocité d'un *jugement injuste*.

3.1 L'œuvre du salut se concilie avec le jugement

Quand il enseigne à Nicodème la signification de *l'homme nouveau*, qui n'est tel que s'il se régénère spirituellement par la foi en Lui, avec

l'aide de la grâce, Notre-Seigneur spécifie : « Car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle. Car Dieu a envoyé son Fils dans le monde, non pas pour juger le monde, mais pour que, par lui, le monde soit sauvé. Celui qui croit en lui échappe au Jugement ; celui qui ne croit pas est déjà jugé, du fait qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et le Jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jn 3, 16-19).

Les semeurs de pièges répandus aujourd'hui parmi nous isolent la notion de salut contenue dans le témoignage de saint Jean, au verset 17, pour insinuer que le salut du monde, fin de la venue du Christ, exclut en soi tout type de jugement à l'égard du monde lui-même, y compris dans le jugement dernier et universel, dont l'avènement n'est pas nié expressément mais passé sous silence jusqu'à le faire tomber dans l'oubli. Mais face à cette fausse opinion, rétablissons la vérité.

Si Dieu avait voulu l'Incarnation pour condamner le monde, alors celle-ci aurait eu en pratique le sens d'un jugement universel et il n'y aurait eu d'issue pour personne. Au contraire, le but de l'Incarnation est notre salut. Mais ce sera le salut de ceux qui auront cru que Jésus est le Fils de Dieu et qui auront écouté ses enseignements et conformé leur vie à ceux-ci, y compris ces justes qui, se trouvant sans faute de leur part hors de l'Église, auront reçu du Saint-Esprit le baptême de désir, explicite ou implicite. Celui qui aura cru « échappera au jugement ». Devons-nous comprendre que son âme n'ira pas au jugement comme toutes les autres ? Non. Dans le grec du Nouveau Testament, le terme *jugement* (*krisis*) signifie aussi *condamnation* et donc *damnation*, il contient l'idée de jugement de condamnation à la damnation (Zorell). C'est pourquoi celui qui « échappera au jugement » est celui qui ne mourra pas dans ses péchés parce que le jugement individuel après sa mort ne le condamnera pas à l'enfer. Sera en revanche « jugé », c'est-à-dire trouvé coupable et damné, celui qui n'aura pas cru et aura rejeté le Christ, se comportant en conséquence, c'est-à-dire préférant les ténèbres à la lumière, les œuvres mauvaises aux œuvres bonnes, ce qui constitue ce que nous pouvons considérer comme la motivation du « jugement », c'est-à-dire de la condamnation. Celui-là sera jugé, c'est-à-dire *trouvé coupable*.

De cet enseignement, correctement compris selon le magistère de l'Église, il ressort donc exactement *le contraire* de ce qui est répandu de nos jours par des clercs infidèles, préoccupés seulement de plaire au monde : le salut du monde, qui est nécessairement circonscrit à ceux qui croient au Christ, non seulement n'exclut pas mais *implique*, par voie de conséquence logique, la damnation de tous ceux qui auront *sciemment refusé* le Christ, préférant leurs œuvres mauvaises à la voie de la sainte Croix, indiquée par lui. *Telle* est la volonté du Père, comme il ressort clairement de la sainte Écriture.

Cet enseignement ressort de façon encore plus claire d'un autre célèbre passage de l'Évangile selon saint Jean. Immédiatement après la dernière Cène, répliquant à la foule et aux chefs, qui ne voulaient pas croire en lui, Jésus dit : « Si quelqu'un entend mes paroles et n'y reste pas fidèle, moi, je ne le juge pas, car je ne suis pas venu juger le monde, mais le sauver. Celui qui me rejette et n'accueille pas mes paroles aura, pour le juger, la parole que j'ai prononcée : c'est elle qui le jugera au dernier jour. Car ce n'est pas de

ma propre initiative que j'ai parlé : le Père lui-même, qui m'a envoyé, m'a donné son commandement sur ce que je dois dire et déclarer ; et je sais que son commandement est vie éternelle. Donc, ce que je déclare, je le déclare comme le Père me l'a dit » (Jn 12, 47-50).

Les dévoyés et les traîtres se sont aussi emparés du verset 47 en l'isolant du contexte pour le tordre dans le sens de leurs fausses doctrines. Mais le sens orthodoxe du passage entier est celui qui a toujours été enseigné par l'Église, complètement opposé aux hérésies répandues aujourd'hui. Celui qui n'observe pas les paroles du Christ, après les avoir écoutées, est le pécheur, qui méprise volontairement son enseignement. Mais il ne sera pas jugé (par le Christ) en ce monde, de même qu'il est vrai qu'il faut laisser pousser l'ivraie jusqu'au moment de la moisson, comme le dit la célèbre parabole (Mt. 13, 24-30). Alors quand sera-t-il jugé ? Aussitôt après sa mort, pour son âme, et le Jour du Jugement. Au *dernier jour*, celui du jugement dernier, il sera jugé par la Parole (*logos*) du Christ. Il sera jugé par cette parole que le Seigneur prononce *maintenant*, par son enseignement qu'il refuse maintenant. Et pourquoi le coupable sera-t-il jugé par *cette* parole, qui lui sera accrochée au cou comme une meule de moulin, pour le faire précipiter pour toujours en enfer ? Parce que cette parole ne vient pas de quelqu'un qui parle « de lui-même » (comme l'en accusaient à tort les Pharisiens). Cette parole vient du Père, elle lui a été prescrite (*entolén didoken*, mandatum dedit) par le Père. Elle est donc la seule Parole qui donne la vie éternelle, la « vie éternelle » étant le commandement du Père. La Parole du Christ, qui vient du Père, enseignée et écoutée, constitue le fondement du jugement. C'est sur elle que se fonderont les chefs d'accusation ou les absolutions. Le jugement n'est pas arbitraire. Il se fonde sur un corps de doctrines connu et archiconnu, ainsi que sur l'infaillible interprétation divine de nos intentions et actions.

4. Le pouvoir de juger vient du Père et il a été transmis à saint Pierre, aux Apôtres et à leurs successeurs

Le pouvoir de juger du Fils lui vient du Père. En effet, de même que le Père ressuscite les morts et donne la vie, de même le Fils donnera la vie à qui il veut. Le Père ne juge personne, ayant remis tout jugement dans les mains du Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père. C'est ce qu'expliqua Notre-Seigneur, dans son premier enseignement aux Pharisiens.

« Amen, amen, je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, il fait seulement ce qu'il voit faire par le Père ; ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait. Il lui montrera des œuvres plus grandes encore, si bien que vous serez dans l'étonnement. Comme le Père, en effet, relève les morts et les fait vivre, ainsi le Fils, lui aussi, fait vivre qui il veut. Car le Père ne juge personne : il a donné au Fils tout pouvoir pour juger, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui ne rend pas honneur au Fils ne rend pas non plus honneur au Père, qui l'a envoyé. Amen, amen, je vous le dis : qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, obtient la vie éternelle et il échappe au jugement, car déjà il passe de la mort à la vie » (Jn 5, 19-24).

Le Fils n'est pas autonome par rapport au Père. Il ne peut rien faire « de lui-même ». Le Fils peut faire « seulement ce qu'il voit faire par le Père » ; ce que le Père, dans son amour pour le Fils, « montre » (*deiknumi* en grec, *demonstro*,

monstro) au Fils. Cette connaissance par le Fils est le fruit de l'amour du Père pour le Fils et appartient à la nature intrinsèque de leur lien, à l'habitation (*pericôresis* ou *circuminsessio*) et à la compénétration réciproque des Personnes de la très sainte Trinité par leur procession immanente.

La connaissance que le Fils a des œuvres du Père est une connaissance directe, par « vision », car l'esprit du Fils habite toujours celui du Père, le Fils conservant toujours son individualité de *personne* (saint Augustin). Ce que le Fils voit faire au Père est donc ce que le Père « montre » au fils, par l'amour qu'il lui porte. Les œuvres que fait le Fils sont donc celles que le Père lui a « montrées », et c'est pourquoi elles sont les œuvres du Fils. Elles le sont, en tant qu'œuvres du Père. Les Pharisiens s'étaient scandalisés de ce que Jésus avait guéri un paralytique le jour du Sabbat, à la piscine de Bézatha (Jn 5, 9-18). Et pour leur répondre, Jésus commença à expliquer qu'il procédait du Père, duquel venait sa nature divine, démontrée par les œuvres miraculeuses qu'il faisait. L'œuvre que constituait la guérison miraculeuse d'un homme paralysé depuis trente-huit ans (*Ibid.*, 5), était une œuvre que le Fils avait vue auprès du Père. Mais le Père lui montrera des œuvres bien plus grandes que celles-ci, « si bien que vous serez dans l'étonnement ». Et quelles seraient ces œuvres ? Le Seigneur les exposa, et cela constituait une affirmation de sa nature divine face aux Pharisiens.

Le Père ressuscite les morts au jugement dernier (Ez. 37). Il « donnera la vie à qui il veut », c'est-à-dire qu'il donnera la vie éternelle à ceux qu'il considérera dignes de la mériter. Mais le Père veut que « le Fils lui aussi donne la vie à qui il veut ». Voilà une œuvre « plus grande encore », beaucoup plus grande que celle réalisée par la guérison miraculeuse du paralytique. Cette œuvre « plus grande » réalise la fin essentielle de l'Incarnation car le Verbe, sans s'unir aucunement par cela même à tout homme, s'est incarné en *un homme* pour notre salut et donc afin de « donner la vie », éternelle, s'entend, à « qui il veut » : non pas à tous ceux qui la veulent, non pas selon le jugement des hommes (beaucoup de pécheurs voudraient entrer au paradis, en restant impénitents) mais selon le jugement de Dieu, manifesté par le Fils.

Le Père, donc, ne juge personne, ayant remis tout jugement entre les mains du Fils. *Tout jugement* : non seulement le jugement individuel mais aussi le jugement dernier, universel, en tant que jugement *visible* pour nous, jugés, en ce jour, non pas en tant que Jugement indépendant de la volonté du Père, laquelle habite toujours ab æterno celle du Fils (saint Augustin). Le Père a fait cela aussi pour que tous « honorent » le Fils de la même façon que le Père, pour faire ainsi comprendre que le Fils n'est pas moins que le Père, puisque « tout jugement » a été remis entre ses mains. Et de plus, pour faire comprendre qu'il est *un* avec le Père (Jn 10, 30). Et que, donc, il doit être « honoré » comme le Père, qui est dans les cieux. Honoré, précisément, comme il convient au Fils de Dieu, consubstantiel au Père.

Notre-Seigneur est donc *juge* comme le Père. Il l'est parce que telle est la volonté du Père. Ainsi le Fils fait toujours ce qu'il « voit faire au Père ». De même que le Père ressuscite les morts et donne la vie (éternelle) par le jugement, de même fait le Fils. Mais pourquoi Notre-Seigneur dit-il que celui qui obtient la vie éternelle « échappe au jugement, mais passe de la mort à la vie » ? Devons-nous à nouveau considérer que les justes vont au paradis sans avoir besoin d'être jugés ? Non. Ils « passent de la mort à la vie », ils

ressuscitent *spirituellement* pour aller à la vie éternelle, sans être *soumis au jugement de condamnation* (saint Augustin), c'est-à-dire en évitant la condamnation qu'encourent ceux qui ont voulu se damner.

Ce pouvoir de juger fut annoncé aux Apôtres pour le jour du jugement : ils jugeront avec Lui les hommes, en ce jour (Lc 22, 30). Il fut annoncé à Céphas lorsque Notre-Seigneur le déclara « rocher de l'Église », c'est-à-dire chef de l'Église, contre laquelle l'enfer ne prévaudrait jamais, comme le rapporte le célèbre passage de Mt. 16, 17-20, qui constitue le fondement du Primat de Pierre. « Je te donnerai les clés du royaume des Cieux : tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux ». Il ne dit pas « Je te donne », car il n'avait pas encore envoyé le Saint-Esprit aux Apôtres.

Ce pouvoir fut enfin effectivement conféré par le Christ ressuscité. « “De même que le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie”. Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et il leur dit : “Recevez l'Esprit Saint. À qui vous remettrez ses péchés, ils seront remis ; à qui vous maintiendrez ses péchés, ils seront maintenus” » (Jn 20, 21-23). Les Apôtres allaient juger les hommes en ce monde, dans l'exercice de leur mission, pour accomplir l'œuvre du salut, non pour les condamner. Mais le fait que ce pouvoir inclue *la faculté de condamner* ressort du célèbre épisode d'Ananie et Saphire, raconté dans les Actes, dont le protagoniste est saint Pierre, lequel prononça à leur égard la sentence de Dieu, qui les fit mourir sur le coup, impénitents, à cause de la machination qu'ils avaient montée aux dépens de la communauté chrétienne (actes V, 1-11).

Le pouvoir de remettre ou retenir les péchés, c'est-à-dire d'absoudre ou de condamner, procède du Père chez le Fils. De même que le Fils a été envoyé par le Père, de même le Fils envoie les Apôtres, avec Pierre à leur tête, choisi par Lui, puis tous les évêques et les prêtres, pour continuer la mission de conversion du monde, jusqu'à la fin des temps. Il les envoie après leur avoir donné le Saint-Esprit, pas avant. C'est par l'intermédiaire de l'Esprit qu'ils exercent le pouvoir de juger, qui appartient à Notre-Seigneur, en tant qu'*un* avec le Père, et qui est donc d'origine surnaturelle. Selon les critères profanes, c'est un *pouvoir délégué*, mais un pouvoir effectif ; c'est un pouvoir effectif d'influer sur le destin des âmes, étant donné que les péchés remis par les prêtres « seront remis » par le Fils, et les péchés retenus « seront retenus » par le Fils. L'exercice de ce pouvoir accomplit la justice divine, mais celle-ci est tempérée par la miséricorde divine, car Dieu veut que les hommes se sauvent, en obtenant miséricorde pour leurs péchés, grâce au sacrifice de la Croix, c'est-à-dire grâce aux mérites gagnés par Notre-Seigneur.

À l'Église est donc conféré par le Christ le pouvoir de juger, pouvoir qui appartient au Christ lui-même, et ce pouvoir est transmis à tous les prêtres du Christ dans la succession apostolique.

5. Justice du jugement

Après avoir expliqué l'origine de son pouvoir de jugement, Notre-Seigneur précise son lien avec la justice. Pourquoi son jugement est-il *juste* par définition ; pourquoi pouvons-nous dire qu'il est la justice *elle-même* qui se réalise ? Toujours dans son premier enseignement aux pharisiens, il nous explique de façon plus détaillée pourquoi le Père lui a donné le pouvoir de juger.

« En vérité, en vérité, je vous le dis : l'heure vient – et c'est maintenant – où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront. Comme le Père, en effet,

à la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir, lui aussi, la vie en lui-même ; et il lui a donné pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme. Ne soyez pas étonnés ; l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix ; alors, ceux qui ont fait le bien sortiront pour ressusciter et vivre, ceux qui ont fait le mal, pour ressusciter et être jugés. Moi, je ne peux rien faire de moi-même ; je rends mon jugement d'après ce que j'entends, et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas à faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé » (Jn 5, 25-30).

Le Seigneur répète la notion de la *renaissance spirituelle* accordée à celui qui écoute sa parole et se fait son disciple, en la mettant en pratique. Tous ceux qui sont spirituellement « morts » à cause de leurs péchés, « entendront » désormais (« l'heure vient – et c'est maintenant ») la Parole du Christ. Et ceux qui l'auront entendue, dans le sens de l'avoir comprise et suivie, auront la vie éternelle. Et ils l'auront parce que le Père a accordé au Fils d'avoir « en lui-même » la *vie* (éternelle) que Lui-même (le Père) possède : et cette vie éternelle est donnée par le Fils *par l'exercice du pouvoir de juger*. En effet, « il lui a donné le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il est le Fils de l'homme », c'est-à-dire le Messie attendu, qui s'est révélé dans le Verbe Incarné (Dn. 7, 13 ; Ez. 2, 1). Un pouvoir de jugement qui, coïncidant parfaitement avec celui du Père, étend sa compétence au jour du Jugement. En ce jour, tous ceux qui sont « dans les tombeaux » entendront la voix du Seigneur et ressusciteront pour aller au jugement : les justes à la « vie » éternelle, les mauvais au « jugement » c'est-à-dire à la *condamnation*. Dans le second enseignement donné aux Pharisiens, Jésus répète ces notions : « Or, telle est la volonté de Celui qui m'a envoyé : que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour. Telle est la volonté de mon Père : que celui qui voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 39-40).

Et le fait que le jugement du Fils ne soit aucunement le fruit d'une quelconque autonomie du Fils par rapport au Père est réaffirmé par le Seigneur ultérieurement. Il répète : « Je ne peux rien faire de moi-même ». Par conséquent, il juge comme il l'« entend ». Comme il « entend » de qui ? Du Père. *Il juge selon l'intention du Père*. Cela signifie que son jugement est dans son contenu le *même* jugement que celui du Père. C'est pourquoi il est *juste*. Ce n'est pas le jugement d'un juge qui cherche à faire sa volonté personnelle, à se rendre témoignage à lui-même. C'est le jugement d'un juge qui applique constamment comme règle la volonté du Père. La volonté du Père est la règle.

Cela parce que, comme on l'a rappelé, le Fils et le Père sont *un* (Jn 10, 30). Le Seigneur ne peut rien faire de lui-même, il peut faire seulement ce que fait le Père, ce qu'il voit faire au Père, en « vision » surnaturelle. Le jugement, la *mens* du Père est la même que celle du Fils. Il y a toujours la distinction des personnes (le jugement est celui de la *personne* du Fils et non du Père), mais il y a en même temps l'unité de la divine substance, qui se manifeste dans *un* amour, *une* volonté, *un* jugement. C'est le mystère de l'unité-distinction surnaturelle de la divine Monotriade, dont l'illustration remplit tout l'Évangile selon saint Jean.

5.1 Le Cœur Sacré de Jésus ne juge pas selon la chair

Mais pourquoi, après avoir pardonné à la femme adultère (l'exhortant toutefois à se repentir et à changer de vie), et répliquant aux

Pharisiens qui l'accusaient de se rendre témoignage à lui-même, c'est-à-dire de ne pas être le Fils de Dieu malgré les œuvres qu'il avait faites pour le démontrer, le Seigneur dit-il: « Vous jugez selon la chair; moi, je ne juge personne. Et si je juge, mon jugement à moi est véritable parce que je ne suis pas seul, mais il y a moi et Celui qui m'a envoyé. Et il est écrit dans votre Loi que le témoignage de deux hommes est vrai » (Jn 8, 15-17)?

Notre-Seigneur oppose ici le « véritable » jugement au jugement « selon la chair ». Ce dernier est le jugement vicié par les passions de la chair et donc il n'est jamais « véritable »: jugement de condamnation à l'égard du prochain, dépourvu de miséricorde et rempli de malignité et de méchanceté. C'est le jugement du monde, royaume du Prince de ce monde. Jugement hypocrite, donc, parce qu'il ne tient pas compte du fait que celui qui juge est pécheur comme le prochain qu'il condamne. « C'est pourquoi tu es sans excuse, homme, qui que tu sois, qui juges. Lorsque tu juges autrui, tu te condamnes toi-même; car tu agis de même, toi qui juges » (Rom. 2, 1). C'est le jugement « selon la chair ». C'est ce type de jugement que le Seigneur condamne, quand il reproche sévèrement à Jacques et Jean de s'être demandé s'il ne fallait pas faire détruire par le feu du ciel un village de Samaritains qui n'avaient pas voulu les recevoir (parce que, dit-il, « Le Fils de l'Homme n'est pas venu perdre les âmes mais les sauver », Lc 9, 51-55); ou quand il nous exhorte à ne pas juger les autres. « Ne jugez pas, pour ne pas être jugés; de la manière dont vous jugez, vous serez jugés; de la mesure dont vous mesurerez, on vous mesurera. Quoi! Tu regardes la paille dans l'œil de ton frère; et la poutre qui est dans ton œil, tu ne la remarques pas? » (Mt. 7, 1-4). Ce célèbre avertissement ne constitue pas une invitation au laxisme moral. C'est une invitation à la *miséricorde*, non à l'égard du péché (toujours implacablement condamné par le Seigneur) mais à l'égard du pécheur, que l'on doit aider à se convertir. D'autant plus que chacun de nous, étant toujours pécheur d'une façon ou d'une autre, a aussi besoin de miséricorde.

Or le jugement des Pharisiens, qui était « selon la chair », ne venait pas de Dieu, il n'était pas selon la volonté de Dieu, comme l'est au contraire le jugement de Notre-Seigneur. En effet celui qui juge selon la volonté de Dieu ne juge pas selon la chair. Et de fait Notre-Seigneur « ne jugeait personne ». Cette affirmation peut surprendre à première vue. Mais elle devient claire si nous l'entendons au sens où Il ne jugeait personne *selon la chair*, à la manière des Pharisiens, c'est-à-dire selon les critères de jugement du monde. Et donc il *ne condamnait personne*, il ne soumettait personne, en ce monde, à un jugement de condamnation. Il condamnait le péché, non le pécheur, que la miséricorde de son Cœur Sacré voulait au contraire convertir et sauver (Mc 2, 17 « je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs »; parabole du fils prodigue [Lc 15, 11-32]; épisode déjà rappelé du pardon à la femme adultère repentie [Jn 8, 1-11], qui ne signifie aucunement la tolérance du péché d'adultère, condamné dans le Sermon sur la Montagne *de façon encore plus étendue* que dans l'ancienne Loi [Mt. 5, 27-30]).

Ceci ne s'oppose pas à l'exhortation à *repandre* les pécheurs: « Si ton frère vient à pécher, reprends-le [*increpa illum*] et, s'il se repent, pardonne-lui » (Lc 17, 3; *amplius*: Mt. 18, 15-22). « Reprendre » n'est pas condamner. On s'adresse à la personne elle-même mais cela concerne son erreur, dans l'espoir qu'elle se ravise et se repente. Le fondement de la « correc-

tion » réside dans le fait qu'il est toujours nécessaire de condamner *le péché*, quel que soit celui qui l'a commis. Cette « correction » est même un devoir moral, pour le chrétien, et elle se manifeste sous sa forme la plus élevée dans la nécessaire condamnation par le Pontife romain de cette forme grave de péché contre la foi que constituent les « erreurs » corruptrices des âmes, *munus* fondamental de sa très haute charge.

5.2 Vérité et prescience du jugement

Mais pourquoi, aussitôt après, Notre-Seigneur ajoutait-il: « et si je juge, mon jugement à moi est véritable parce que je ne suis pas seul, mais il y a moi et Celui qui m'a envoyé »? La phrase peut sembler obscure et contradictoire, mais elle est au contraire très claire. Si *moi aussi je juge*, c'est-à-dire je condamne explicitement les œuvres mauvaises de quelqu'un, mon jugement n'est pas selon la chair, donc faux et hypocrite. Il est au contraire « véritable » parce que ce n'est pas seulement le mien, mon jugement personnel, mais c'est toujours le jugement du Père. Il est *véritable*, donc *juste*, parce que ce jugement de condamnation est selon la volonté du Père avec lequel je suis toujours *un*.

Ici est aussi énoncé le critère de la *vérité du jugement*. Il ne diffère pas, dans son fondement, du critère qui montre sa justice. Le jugement est *véritable*, c'est-à-dire qu'il saisit de façon exemplaire la nature de la chose, quand il exprime la volonté du Père, et donc il vient toujours du Père, de ce que le Seigneur a vu et entendu auprès du Père (et il voit et entend continuellement auprès du Père, *ab æterno*, dans l'inspiration du Saint-Esprit, *Trinitatis nexus*).

En gardant toujours ces notions à l'esprit, on comprend la signification exacte d'une autre déclaration du Seigneur. Après avoir rendu la vue à l'aveugle-né et avoir été comme d'habitude contesté par les Pharisiens (qui s'en prirent aussi à l'aveugle guéri) parce que le miracle avait eu lieu le jour du Sabbat, Il leur dit: « Je suis venu en ce monde pour que se produise un jugement; afin que ceux qui ne voient pas voient; et que ceux qui voient deviennent aveugles. » Quelques-uns des Pharisiens qui étaient avec lui entendirent ces paroles et lui dirent: « Est-ce que nous aussi, nous sommes des aveugles? ». Jésus leur dit: « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais maintenant que vous dites: Nous voyons clair, votre péché demeure » (Jn 9, 39-41).

Après avoir dit qu'« il ne jugeait personne », Notre-Seigneur affirme à présent qu'il est venu au monde « pour que se produise un jugement ». De quel « jugement » s'agissait-il? Le latin traduit toujours par *iudicium*, mais le texte grec emploie ici un terme différent de *krisis*, bien qu'issu de la même racine, le verbe *krino*, je juge. C'est le mot *krima*, qui exprime toujours l'idée du jugement mais plutôt dans le sens de *dispositio (divina) exequenda* (M. Zerwick S.J., *Analysis philologica Novi Testamenti Græci*). Le terme est postérieur et apparaît pour la première fois dans la Septante, pour indiquer le mot hébreu correspondant à *consilium, decretum* (Zorell). Notre-Seigneur, face à l'aveugle qu'il a guéri, qui l'adore comme Fils de Dieu, affirme alors qu'il est venu *exécuter un décret* « afin que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles ».

La phrase volontairement énigmatique dans la forme a toujours été comprise clairement par les Pères (saint Augustin principalement) et par la tradition de l'Église. Ceux qui « ne voient pas » la lumière de la vérité sont les païens, auxquels la Parole du Christ apporte la lumière de la Révélation; ceux qui « voient » sont en revanche les Juifs, parce qu'ils ont reçu la lumière de la

Révélation avec l'Ancien Testament, et toutefois ils ont fermé leurs yeux à celle-ci parce qu'ils ont refusé le Christ, qui s'est révélé être une « pierre d'achoppement » (Is. 8, 14; Lc 2, 35). Et le fait que « cet homme qu'on appelle Jésus » s'adresse précisément à eux, certains Pharisiens présents l'avaient compris immédiatement, puisqu'ils avaient dit, indignés: « Est-ce que nous aussi, nous sommes des aveugles? ». Recevant la réponse suivante: si vous étiez aveugles, comme les païens, « vous n'auriez pas de péché », c'est-à-dire vous n'auriez pas de péché contre la volonté de Dieu, en refusant de croire en moi. Mais comme vous affirmez que « vous voyez », vous êtes convaincus d'être dans le vrai en me refusant, donc « votre péché demeure ».

Le fait que Notre-Seigneur déclare que l'œuvre de salut correspond à la réalisation d'un *décret divin* (l'élection des Gentils face à la réprobation d'Israël incrédule) nous rend conscients de la *prescience* inhérente au jugement du Père, lequel avait prédestiné les nations à la Gloire, connaissant déjà la tendance d'Israël à l'endurcissement, dans lequel il le laissa, même s'il n'est pas définitif (Lc 21, 24; Rop 9, 18; 11, 25 ss). Ce « décret » ou « jugement » ne contredit donc pas le critère de vérité qui se manifeste dans le Christ juge, puisqu'il confirme qu'Il juge toujours selon la volonté et la *science* du Père.

6. Il n'y a aucune contradiction entre le Christ juge et le Christ miséricordieux

Le Christ juge peut-il être le même que celui qui nous attire avec sa bonté et sa douceur, qui, ne réplique pas aux offenses, qui est prompt au pardon, qui nous incite à aimer aussi nos ennemis et à prier pour nos persécuteurs, qui nous raconte la parabole de l'enfant prodigue, qui verse un baume surnaturel sur les plaies de notre cœur, quand il appelle à Lui en disant: « Venez à moi, vous tous qui peinez et portez un fardeau accablant, et je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug et devenez mes disciples, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du soulagement pour vos âmes. Car mon joug est doux et mon fardeau léger » (Mt. 11, 28-30)?

Les fils du siècle aiment opposer l'un à l'autre, voulant ainsi pointer de façon tout à fait arbitraire une contradiction insoluble. Les semeurs de discorde présents parmi nous, comme on l'a dit, ont oublié et mis de côté le Christ juge pour en fabriquer un qui soit agréable au palais des mondains, bon et miséricordieux parce qu'il participerait aux affaires humaines avec une âme émue et solidaire, en tolérant et pardonnant tout, même le péché; un Christ postiche, tellement « bon » et « miséricordieux » qu'il aurait déjà sauvé tous les hommes par son Incarnation, d'après l'enseignement pervers de l'hérésie répandue des chrétiens inconscients et anonymes! Un Christ, donc, qui ne juge personne, mais dans un sens bien différent de celui expliqué par Notre-Seigneur lui-même, et que nous venons de rappeler.

Étant posé que le Christ juge et le Christ miséricordieux sont le même *individu* humano-divin, ayant historiquement existé en ce monde en la personne de l'israélite Jésus de Nazareth, la justice et la bonté miséricordieuse qu'Il prêche et montre dans ses actes ne se contredisent aucunement. Elles sont prêchées et mises en œuvre par lui comme elles le sont chez le Père, dont elles constituent des attributs. La volonté de Dieu, en plus d'être sainte, est intrinsèquement juste, et elle est bonne et miséricordieuse. Tout ce que Notre-Seigneur dit et fait, il l'a *entendu et vu* chez le Père. Il fait les œuvres du Père, qui ne cesse jamais d'agir, *ab æterno* (Jn 5, 17).

La théologie catholique orthodoxe a toujours

souligné que Jésus-Christ, « doux et humble de cœur », a toujours mis en relief avec force la *justice qui vient du Père*, défini par Lui comme *Père juste*. « Père juste, le monde ne t'a pas connu, moi je t'ai connu, et ceux-ci [les Apôtres] ont connu que tu m'as envoyé » (Jn 17, 25). Il est clair que Notre-Seigneur ne se sentait aucunement en contradiction avec lui-même, en appelant « juste » son Père, qui avait le pouvoir d'envoyer les âmes des pécheurs impénitents au feu éternel, et les y envoyait. Autrement dit : l'exercice de la justice et la pratique de la charité miséricordieuse ne sont absolument pas senties par Notre-Seigneur comme si elles étaient en contradiction entre elles. Donc, pourquoi devraient-elles l'être par nous, ses fidèles ? Au lieu de séparer faussement un Christ de l'autre, il faut comprendre de quelle façon justice et charité se placent dans une vision supérieure, du point de vue de Dieu, que nous reconstruisons (dans la mesure où nous le pouvons) sur la base de la Vérité révélée, telle qu'enseignée par la Tradition et par la Doctrine de la sainte Église.

Et il ne faut pas oublier que le Verbe incarné en l'homme Jésus de Nazareth n'a jamais cessé un seul moment d'être le Verbe qui habite avec le Père, et c'est pourquoi il ne peut jamais avoir cessé d'exercer la justice selon la volonté du Père à l'égard des âmes de tous ceux qui sont morts pendant le temps de son Incarnation. Remonté au Père, Il a continué d'accomplir son œuvre de « médiateur » et d'« avocat » en notre faveur auprès du Père (Hébr. 8-9 ; 1 Jn 2, 1), œuvre dans laquelle il se sert de l'aide de Marie Médiatrice de toutes Grâces et de tous les saints (de toute l'Église invisible au ciel). Mais évidemment, il a aussi continué d'exercer sans interruption ses prérogatives sacerdotales et royales de *juste Juge*, dans les jugements particuliers des âmes de tous ceux qui sont morts, du jour de l'Ascension jusqu'à aujourd'hui.

6.1 La miséricorde ne contredit pas la justice

Selon sa notion la miséricorde n'exclut aucunement la justice. D'un père de famille attentionné et affectueux, qui toutefois châtie ses enfants pour leurs manquements, dirions-nous qu'il est en contradiction avec lui-même, quand il les punit ? Non. Nous dirions qu'il le serait s'il ne les punissait pas, car dans ce cas il manquerait à ses devoirs d'éducateur et au principe de la justice, qui impose la punition de celui qui a fauté, en proportion de la gravité de la faute. Nous dirions les mêmes choses d'un bon gouvernant, s'il évitait d'appliquer la loi ou de punir les méchants comme ils le méritent.

La miséricorde *présuppose la justice* parce que seul le juste juge peut être miséricordieux. La miséricorde d'un juge malhonnête ou faible doit être appelée complicité morale avec le mal ou faiblesse de caractère. La miséricorde est exercée par Notre-Seigneur à l'égard du pécheur repentant, et non du péché ; elle n'est donc pas exercée à l'égard du pécheur impénitent, qui est au contraire abandonné aux rigueurs de la justice divine, étant donné qu'il veut rester dans le péché jusqu'à la fin. « Considérez comment, si infinie est la justice de Dieu contre les pécheurs obstinés, infinie aussi est sa miséricorde envers les pécheurs repentis [...]. Si tous les pécheurs recouraient à Dieu avec un cœur humilié et contrit, tous se sauveraient » (saint Alphonse Marie de Liguori, *Préparation à la mort*). Et la bonté divine est toujours à l'œuvre, avant même notre repentir, car c'est par miséricorde divine que nous sont offertes les occasions propices pour sortir de nos péchés, si nous savons les saisir.

Mais, répondent les fils du siècle, le Christ qui nous dit : « Venez à moi, vous tous qui peinez et portez un fardeau accablant », est-il le même que

celui qui dit : « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur terre. Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la bru de sa belle-mère. Chacun a pour ennemis les gens de sa maison » (Mt. 10, 34-36) ? Lui, qui est l'Agneau sans péché, humble et doux, qui ne juge personne en ce monde, est venu nous apporter le « glaive » de la « discorde » ? Mais il n'y a ici aucune contradiction. Le « glaive » est un *glaive spirituel*, et c'est celui de la « discorde » (*oichásein*, séparer), c'est-à-dire de la persécution qui frappera toujours celui qui voudra suivre les enseignements du Seigneur jusqu'au bout. Le monde, qui est sous le règne de Satan, voudra toujours les rejeter et les sociétés se diviseront, à commencer par les familles. Le monde rejettera la morale prêchée par Jésus, linéaire, austère, virile, et en même temps remplie d'un esprit surnaturel de charité. Et il rejettera, en particulier, le souffle miséricordieux de sa prédication : aimer son prochain comme soi-même *par amour de Dieu* ; pardonner les offenses ; ne pas juger les autres ; aimer ses ennemis ; prier pour ses persécuteurs ; demander l'aide de la Grâce pour devenir bon, simple, humble de cœur. Les invitations à s'abandonner totalement à Lui et à une charité surnaturelle envers le prochain excitent la haine et la dérision du monde encore plus que les énonciations de la justice divine, qui pourtant suscitent toujours une furieuse colère chez les fils du siècle. Ces invitations et ces exhortations de la divine miséricorde constituent déjà le *glaive* qui provoquera la discorde dans le monde et sa division entre élus et réprouvés.

Le jugement du monde est un jugement sans miséricorde. Alors pourquoi le monde ne devrait-il pas être jugé de la même façon, et traité en conséquence ? La justice l'exige. Il n'y a donc aucune contradiction entre le Cœur miséricordieux de Jésus et le Christ juge infallible de nos âmes. Au contraire, la miséricorde divine excède de façon surabondante la proportion formelle (fondée sur le principe de la rétorsion) entre faute et peine, en accordant le repentir, *même s'il n'est que final*, à de nombreux cœurs qui semblent endurcis dans le péché. « Mystère redoutable, certes, et qu'on ne méditera jamais assez : le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des mortifications volontaires, supportées à cette fin, des membres du Corps mystique de Jésus-Christ et du travail de collaboration que les Pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur » (Pie XII, *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 200 ss).

Elle l'exécède, mais sans la contredire. La miséricorde divine ne peut pas contredire la justice divine, sinon Dieu serait en contradiction avec lui-même. C'est pourquoi saint Paul nous rappelle que Dieu « fait miséricorde à qui il veut et endureit qui il veut ». Dieu seul connaît vraiment ce qui est dans le cœur de l'homme, et donc il « fait miséricorde » et il « endureit », c'est-à-dire qu'il laisse dans sa situation peccamineuse, « qui il veut » : celui qui, d'après son jugement sans appel, mérite d'y être laissé, uniquement sur la base de cette connaissance qui est la sienne, plus profonde que les abîmes de notre âme ; connaissance qui reste pour nous évidemment impénétrable. Certains de ses jugements nous semblent alors incompréhensibles ou parfois même injustes. Mais il ne nous revient pas de pénétrer les jugements divins (Rom. 9, 20). Comment le pourrions-nous, avec nos forces intellectuelles limitées ? Nous, en tant que simples créatures, nous ne disposons pas des éléments de jugement que possède la Divinité, ni sa capacité de compréhension et de jugement, qui

dépasse incomparablement la nôtre. Pourquoi un tel est-il mort enfant, baptisé depuis peu, alors que tel autre est mort vieux et peut-être plein de péchés ; pourquoi l'homme bon souffre-t-il (quand il souffre) tandis que le mauvais prospère (quand il prospère) ? Et ainsi de suite, avec des considérations semblables pour les nombreuses injustices et les malheurs qui affligent quotidiennement l'humanité. Dans une célèbre page de la Cité de Dieu, saint Augustin nous dit qu'au jour du Jugement « nous verrons clairement la justice de Dieu, que la faiblesse de notre raison nous empêche de voir dans un grand nombre et presque dans le nombre entier de ses jugements, quoique d'ailleurs les âmes pieuses aient toute confiance en sa justice mystérieuse » (XX, II).

6.2 Signification consolatrice et salutaire du jugement divin

Notre-Seigneur nous a dit que nous devons surtout craindre le jugement de Celui qui a le pouvoir de nous envoyer pour toujours dans la Géhenne, et nous attribuons à ce jugement une signification consolatrice ? On comprend que cette signification soit *salutaire*, puisqu'elle nous inspire une *crainte salutaire*, non pas de la mort, mais du Jugement de Dieu. Salutaire, cette crainte, car elle contribue puissamment à notre sanctification quotidienne. Sachant ce qui nous attend, nous devrions être poussés à observer les commandements avec une plus grande diligence. La crainte du Jugement est incluse dans la crainte de Dieu, l'un des sept dons du Saint-Esprit.

Mais une signification *consolatrice* ?

Réfléchissons attentivement. Dans un État bien gouverné, les citoyens sont contents de savoir qu'il existe des juges qui appliquent consciencieusement la loi, en punissant les mauvais comme il convient, dans le respect des procédures établies par la loi, et en donnant satisfaction aux légitimes prétentions des bons. Les bons peuvent éprouver une certaine crainte de ces juges, parce qu'il est juste de craindre le jugement en tant que tel, entre autres parce que chacun de nous peut être pris dans les filets de la justice et être contraint de subir un jugement. Toutefois, ces citoyens se sentiront rassurés par l'existence de ces juges et par l'efficacité de leurs jugements parce que sans eux, chacun se ferait justice lui-même, autant qu'il est possible, et la société tout entière tomberait dans la pire des anarchies, avec pour résultat le fait que la justice ne serait jamais appliquée et que la vie de chacun serait triste, sans le jugement d'un juge qui soit *super partes*, qui soit le juste juge. Personne, en effet, ne peut s'attribuer son propre jugement sans violer le principe de l'impartialité de la justice. Personne ne peut être son propre juge. Donc dans la vie civile, la pensée du tribunal et du jugement nous effraie d'un côté et nous console de l'autre, sans que ces sentiments opposés ne constituent la moindre contradiction du point de vue de la *recta ratio*.

La similitude avec notre façon de ressentir le Jugement dernier devrait être claire.

L'idée que notre vie se terminera par le jugement de Dieu nous terrifie à juste titre, et d'une façon que l'on ne peut pas décrire ; elle nous terrifie *en soi* à cause des sanctions *éternelles* que ce jugement a le pouvoir d'infliger. Plus encore que l'atrocité des peines, c'est leur *éternité* qui nous terrorise.

« Considérez qu'en enfer il n'y a pas de fin ; on y souffre toutes les peines, et toutes sont éternelles. Cent années de ces peines passeront, mille années passeront et l'enfer alors commencera. Cent et mille millions d'années et de siècles passeront et votre enfer sera toujours à son commencement. Si un ange disait à un damné : Vous sortirez de l'enfer, mais seulement

quand il se sera écoulé autant de siècles qu'il existe de gouttes d'eau dans l'océan, de feuilles sur les arbres, de grains de sable au bord de la mer, le damné en aurait plus de joie qu'un mendiant à la nouvelle de son élévation à la royauté. Oui, parce que tous les siècles s'écouleront et se multiplieront une infinité de fois et l'enfer sera toujours à son commencement. Le damné aura toujours écrite devant ses yeux la sentence de sa damnation éternelle et il dira : donc toutes ces peines que je souffre, ce feu, cette tristesse, ce cri, ne doivent-ils jamais finir pour moi ? Non, lui répondra-t-on : jamais, jamais, jamais. Et combien de temps dureront-ils ? Toujours, toujours (saint Alphonse de Liguori, *Préparation à la mort*).

Le damné ne subit pas l'anéantissement de son être, l'annulation de son âme, comme s'il pouvait se tirer d'affaire en disparaissant dans le néant : il est au contraire condamné à vivre in *æterno* dans les terribles peines spirituelles et matérielles de l'enfer. Telle est la vérité qui nous a été révélée, et personne ne peut la changer. Les peines spirituelles sont constituées, en plus du mélange de sentiment d'impuissance, de vains remords, de haine et de désespoir qui déchire l'âme des réprouvés, par l'atroce souffrance que cause la privation de la vision béatifique, dont jouissent au contraire les élus. L'idée fautive (et à nouveau en circulation) de l'anéantissement du damné vient d'une équivoque sur la signification du terme *seconde mort*, par lequel on désigne justement de façon symbolique (*mort* définitive à Dieu, *seconde*, après la mort terrestre) l'éternelle damnation qui suit le Jugement. Sa signification est clairement expliquée dans l'Apocalypse : « [...] Mais un feu tomba du ciel et les dévora [Gog et Magog et leurs armées du Mal]. Quant au Diable, leur séducteur, il fut jeté dans l'Étang de feu et de soufre, où se trouvent aussi la Bête et le Faux-Prophète. Ils seront tourmentés, jour et nuit, aux siècles des siècles. [...] La mer rendit les morts qui se trouvaient en elle ; la Mort et l'Hadès rendirent les morts qui étaient en eux. Ils furent jugés chacun selon leurs œuvres. La mort et l'Hadès furent jetés dans l'Étang de feu ; l'Étang de feu, c'est la seconde mort [*Hæc est mors secunda*]. Quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans le livre de vie fut jeté dans l'Étang de feu (Ap. 20, 9-15).

Les fils du siècle et leurs amis les clercs infidèles refusent avec horreur l'idée d'une condamnation à des peines qui durent pour l'éternité, et ils blasphèment en disant que seule une Divinité cruelle peut avoir créé l'enfer. Ils admettraient au maximum un enfer provisoire, en oubliant qu'une sorte d'enfer provisoire existe déjà : le *Purgatoire*. Mais celui-ci est justement prévu pour les âmes saintes seulement, pour ceux qui se sont sauvés, qui doivent encore se purifier des péchés véniels non encore remis, des mauvaises habitudes, de la peine temporelle pour les péchés mortels remis quant à la faute (G. Casali, *Somma di teologia dommatica* [*Somme de théologie dogmatique*], Lucca, 1964, p. 660).

En fait, nous devons nous demander : le pécheur impénitent, s'il le pouvait, cesserait-il de pécher ? Certainement non. S'il le pouvait, il resterait pécheur pour l'éternité (saint Grégoire le Grand). Le fornicateur, le vrai libertin n'arrêterait jamais de séduire et de tromper des femmes de tout type et de toute condition. Et le voleur et l'assassin, ne voudraient-ils pas voler et tuer pour les siècles de siècles, s'ils le pouvaient ? Seule la mort les arrête. Et la mort les arrête dans la disposition d'âme qui leur est habituelle, qui est celle des hommes constamment tournés vers le mal. Alors pourquoi la peine ne devrait-elle pas être éternelle pour eux ? Et pourquoi ne devrait-elle pas tourmenter éternellement leurs

sens, étant donné que les « brèves joies » de ce péché dans lequel ils voudraient vivre éternellement touchent toujours les sens d'une façon ou d'une autre ? Et n'est-ce pas aussi avec leurs sens, outre la volonté et l'intelligence, que les pécheurs ont offensé Dieu, en violant systématiquement ses commandements ?

De plus, si la peine n'était pas éternelle, toute différence serait supprimée entre la chambre nuptiale sans souillure et le lupanar, car à la fin, entre la femme qui a vécu, souvent par une lutte héroïque contre elle-même, en épouse fidèle et vertueuse et celle qui a voulu vivre jusqu'à la fin comme une prostituée, ou quoi qu'il en soit lascive et infidèle, il n'y aurait plus aucune différence : la pécheresse impénitente se sauverait à la fin comme la courageuse mère de famille, elle jouirait elle aussi de la vision béatifique sans s'être jamais repentie, si la peine n'était pas éternelle. Mais cela serait profondément injuste et Dieu ne peut pas être injuste. La sainteté même de sa nature l'en empêche. La justice exige donc que la peine soit éternelle, pour l'impénitent.

Mais il est également vrai qu'à côté d'une grande et légitime crainte, l'existence du Jugement nous procure aussi une consolation intérieure parce que nous savons que, grâce au Jugement, ceux d'entre nous qui en sont dignes obtiendront la récompense éternelle, la vision de Dieu Un et Trine, face à face, une béatitude que l'homme ne peut même pas imaginer (2 Cor. 12, 4). Le juste Juge nous récompensera selon nos mérites et même, pouvons-nous dire, de façon surabondante et excessive, si nous pensons à la nature incommensurable de la récompense : la contemplation pour l'éternité de la très sainte Trinité ! Quel mérite humain, si grand soit-il, serait digne de la mériter ? Mais c'est cette récompense qu'a établie totalement gratuitement la divine Bonté, qui aime se contempler dans la perfection de sa Gloire, à laquelle elle a voulu faire participer les élus.

L'existence du Jugement nous console aussi d'un autre point de vue, celui de la justice qui est finalement réalisée, pour tous. Le Seigneur remettra toutes choses à leur place (Ap. 21, 4). Ceux qui s'en étaient tirés paieront. Notre sens de la justice exige que tout coupable soit puni : *unicuique suum*.

Mais le sens de la justice, comme l'insinuent les fils du siècle et leurs amis dans la partie dévoyée du clergé, contredit-il la charité chrétienne ? Si nous devons aimer nos ennemis personnels pour l'amour de Dieu et prier pour le salut des pécheurs, alors comment la pensée que la justice divine envoie ces mêmes pécheurs à la damnation éternelle peut-elle nous consoler ? Mais que dit saint Paul, quand il nous exhorte à ne jamais nous venger de nos ennemis personnels ? « Soyez en paix avec tous. Ne vous vengez pas vous-mêmes, bien-aimés, mais laissez agir la colère, car il est écrit : "La vengeance m'appartient ; c'est moi qui punirai, dit le Seigneur [Dt 32, 35]. Mais si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire ; en agissant ainsi tu amasseras sur sa tête des charbons brûlants [Pr. 25, 21-22]". Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur par le bien du mal » (Rom. 12, 19-21).

L'exigence de justice que constitue la réparation du mal subi par un mal donné en retour (œil pour œil) doit être dépassée par l'exigence plus élevée de la miséricorde divine, qui nous impose de répondre au mal par le bien à l'égard de celui qui nous a offensés. Prier pour son âme fait partie de cette disposition spirituelle, qui est celle de la vraie charité chrétienne, qui se manifeste aussi

dans le fait de « reprendre » le pécheur, en lui montrant la gravité de l'offense faite à Dieu, plus encore qu'aux hommes, par son péché. Mais l'exigence de la justice ne sera pas insatisfaite : la juste rétribution sera donnée par Dieu le jour du Jugement. Ainsi notre sens de la justice n'est pas offensé, puisque nous savons que personne ne peut échapper au jugement de Dieu (Ap. 20, 13). Mais si celui-là même qui nous a offensés, grâce entre autres à notre exercice de la miséricorde, y compris les prières, se repent et finalement se sauve, devrions-nous nous attrister du fait qu'il ait réussi à échapper à notre justice et à celle de Dieu ? Non, parce que l'instance de la miséricorde prévaut sur celle de la justice au sens strict, et sauve le pécheur repent, ce dont tout cœur chrétien ne peut que se réjouir sincèrement. La pensée que les pécheurs puissent se sauver aussi grâce à nos prières et mortifications nous donne une consolation bien plus élevée que celle de la réalisation de la justice. Mais ici non plus, la justice n'est pas offensée : il serait en effet injuste que le pécheur qui s'est repent, même si ce n'est qu'à la fin de sa vie, soit condamné (Mt. 20, 1-16, parabole des ouvriers de la vigne).

L'instance de la justice prévaut sur celle de la miséricorde quand le pécheur est endurci, impénitent. Celui qui est condamné pour toujours, c'est l'impénitent, l'arrogant et l'endurci, grâce au jugement de Dieu. La compassion humaine que nous éprouvons pour le destin de l'impénitent dans l'au-delà (appuyée par la pensée angoissante que nous pourrions nous aussi, si nous ne persévérons pas dans le Christ, nous trouver au nombre des damnés) n'empêche pas notre sens de la justice d'être consolé par le Jugement divin qui a condamné l'impénitent. Grâce à celui-ci nous nous sentons assurés par un juge, infailliblement juste, qui est Juge dans l'éternité : Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, consubstantiel au Père, deuxième Personne de la très sainte Trinité. A lui la gloire dans les siècles des siècles.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement, Secrétariat

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Fax : 01 49 62 85 91

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 25 €

- ecclésiastique : 12 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en France,

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

• Étranger :

- de soutien : 50 €

- normal : 30 €

- ecclésiastique : 15 €

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 L n° 388 (578)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Juin 2015

Le numéro 3€

LA FSSPX N'A JAMAIS ÉTÉ HORS DE L'ÉGLISE, ET ELLE NE PEUT PAS ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME SCHISMATIQUE (Pr. Pasqualucci)

Le professeur Paolo Pasqualucci nous envoie ce texte qui clarifie la vulgate hostile à la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, et que nous publions ici.

La nature parfaitement orthodoxe de la « Fraternité des Apôtres de Jésus et Marie », plus connue sous le titre public de « Fraternité Sacerdotale Saint Pie X », est encore aujourd'hui obstinément niée par ceux qui continuent, à tort, de la décrire comme « hérétique », « schismatique », « illicite », « illégitime », « invalide », « hors de l'Église », « sédévacantiste », et n'en jetez plus... Une hostilité qui est due en grande partie, à mon avis, à la mauvaise connaissance des faits ou de leur signification authentique.

Je pense avoir efficacement démontré, à l'occasion de précédentes interventions, à quel point l'accusation d'hérésie à l'égard de la FSSPX est infondée, accusation - gardons bien cela à l'esprit - qui n'a jamais été formulée par aucun organe du Saint-Siège, à commencer par le Souverain Pontife. Je voudrais ici compléter la réflexion par certaines remarques sur l'absence totale d'un quelconque « schisme » de la part de la Fraternité, et donc sur le fait qu'elle ne peut absolument pas être considérée comme étant « hors de l'Église ». La récente reconnaissance d'une personnalité juridique par l'État argentin à l'égard de la Fraternité, en tant qu'« association de droit diocésain », à la suite d'une instance inattendue de l'Archevêque de Buenos Aires, S.E. Mario Aurelio Poli, qui demandait à l'État de « la considérer, jusqu'à ce qu'elle trouve son cadre juridique définitif au sein de l'Église Universelle, comme une Association de droit diocésain, selon ce qui a été établi par le canon 298 du Code de Droit Canonique, sur le point de devenir une Société de Vie Apostolique », bien qu'elle n'accorde à celle-ci un cadre produisant des effets juridiques que du point de vue du droit positif argentin, confirme toutefois que, pour les autorités ecclésiastiques, la Fraternité est catholique, même si elle n'est pas encore dans le cadre de la discipline prévue par le Code de Droit Canonique en vigueur, promulgué en 1983. Étant catholique, elle n'est pas hors de l'Église. N'étant pas hors de l'Église, elle ne peut évidemment pas être considérée comme « schismatique »¹.

1. La FSSPX ne peut pas être considérée comme « schismatique » au sens propre ou formel

C'est ce qu'a déclaré en 2005 le cardinal Castrillón Hoyos, à cette époque Préfet de la Congrégation pour le Clergé et président de la

Commission Pontificale Ecclesia Dei. Voici ses déclarations :

- 1 - « Hélas Mgr Lefebvre a procédé aux sacres et il en est résulté une situation de séparation, même s'il ne s'agit pas d'un schisme au sens formel » ;
- 2 - « La FSSPX est une institution ecclésiastique composée de prêtres validement ordonnés, bien que de façon illégitime » ;
- 3 - « L'existence de groupes de traditionalistes qui ne reconnaissent pas les derniers Papes, ceux que l'on appelle les sédévacantistes », est une autre affaire, qui ne concerne pas la Fraternité »².

Trois mois plus tard, toujours en réponse à des questions, le prélat réaffirmait que :

- 1 - « La Fraternité n'est pas hérétique »
- 2 - « Au sens strict du terme, on ne peut pas dire que la Fraternité est schismatique »³.

Neuf ans plus tôt, le cardinal Edward Cassidy, qui était à l'époque Président du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens, afin de mettre fin à des équivoques récurrents et malveillants, avait déclaré publiquement que « la Messe et les sacrements administrés par les prêtres de la Fraternité Saint Pie X sont valides »⁴.

Le fait que la FSSPX ne puisse pas être considérée comme « schismatique » au sens « propre et formel » est attesté en premier lieu par la doctrine. Peu de temps avant les célèbres sacres du 29 juin 1988, le Pr. Rudolf Kaschewski, éminent canoniste allemand, tout à fait indépendant du mouvement « lefébriste », avait démontré dans un bref et magistral article que, sur la base du Code de 1983, une consécration épiscopale sans mandat pontifical ne pouvait pas être punie d'excommunication⁵. En 1995, les juristes de l'Université Pontificale Urbainienne approuvèrent une « petite thèse de licence » en droit canonique du Père américain Gerald Murray, qui n'est aucunement « lefébriste », dans laquelle il soutenait que l'excommunication prononcée contre Mgr Lefebvre et les autres évêques ne pouvait pas être considérée comme valide au point de vue du strict droit canonique, pas plus que l'accusation connexe de schisme au sens formel⁶.

Toutefois, le dictum d'un cardinal a davantage d'autorité auprès des fidèles. Il y a donc eu une

« séparation », souligne le card. Castrillón Hoyos, mais pas un « schisme au sens propre ». Essayons de comprendre la différence. Une situation de « séparation » constitue-t-elle en soi un schisme ? Non, évidemment. La « séparation » résultant d'une désobéissance sanctionnée n'est pas, à bien y regarder, une « séparation » de l'Église militante, car la désobéissance ne configure pas une situation que l'on peut considérer schismatique en tant que telle, sinon il faudrait affirmer que toute désobéissance constitue un schisme, ce qui bien évidemment n'est pas le cas. Pour qu'il y ait schisme, il ne suffit pas qu'il y ait une désobéissance, il faut d'autres éléments, bien plus nets, qui, dans le cas qui nous intéresse, n'ont jamais existé et n'existent pas.

1.1 Les règles en vigueur.

La désobéissance que constitue une consécration épiscopale sans mandat du Pape, c'est-à-dire sans son autorisation, était punie par le *Codex Iuris Canonici* de 1917 par la *suspensio a divinis ipso iure*, c'est-à-dire du seul fait d'avoir perpétré la violation (c. 2370). Il s'agissait d'une peine moins grave que l'excommunication, mais c'était tout de même une peine grave. Il existait neuf types de « suspenses ». La suspense « a divinis » défendait au prêtre « tout acte du pouvoir d'ordre qu'on possède soit par l'ordination, soit par privilège » (c. 2279, § 2.2). Après des sacres d'évêques sans mandat ayant eu lieu en 1951 en Chine communiste, sous le contrôle du Parti, la suspense a divinis fut remplacée, par un décret du Saint-Office du 9 août de la même année, par la peine de l'*excommunicatio latae sententiae*, réservée au Saint-Siège quant à sa rémission. Cela signifie que seul le Pape peut la révoquer (la « remettre »). Ici aussi la peine (la « censure ») s'applique automatiquement à la vérification du fait lui-même, qui porte en soi sa sanction. Sans qu'il soit besoin d'instruire un procès, l'autorité compétente se limite à la déclarer, avec efficacité *ex tunc*, c'est-à-dire à partir du moment où la violation se vérifie. (Si l'on instruit un procès, l'éventuelle excommunication est appelée *excommunicatio ferendae sententiae*).

L'actuel Code de Droit Canonique, celui de 1983, a intégré la règle introduite en 1951. Au c. 1382, il prévoit l'excommunication *latae sententiae* pour les coupables (consacrant et consacré). Sont toutefois applicables les circonstances atténuantes et exonérantes énumérées aux cc. 1323 et 1324. Parmi celles-ci se trouvent l'existence et même la simple conviction (même erronée) de l'existence de l'état de nécessité. Le Législateur établit que, en ce qui concerne l'état de nécessité, lorsque la violation de la règle a eu lieu par une action intrinsèquement mauvaise ou dommageable aux âmes, on n'a qu'une circonstance atténuante, mais suffisante pour exclure l'application de l'excommunication, qui doit être rem-

1. Pour la reconnaissance argentine, voir la riche documentation publiée sur chiesaepostconcilio.blog.spot.fr, le 15 avril 2015

2. Interview du cardinal publiée dans le n° 9/2005 de la revue *30 giorni*.

3. Interview accordée à *Canale 5*, diffusée le 13/11/2005.

4. Déclaration rapportée par DICI, 11/12/2014, p. 2.

5. Voir : *Una Voce - Korrespondenz* 18/2, mars-avril 1988.

6. Cette « petite thèse » n'a jamais été publiée et un an plus tard, le P. Murray en fit une rétractation partielle. Il en fut publié un résumé assez clair, avec citation de larges passages, dans la revue américaine *The Latin Mass*, à l'automne 1995.

placée par une autre peine ou par une pénitence. En revanche si la violation a eu lieu par un acte qui n'est ni intrinsèquement mauvais ni dommageable aux âmes (et une consécration sans mandat mais faite sans *animus scismaticus* n'est certainement pas une chose mauvaise ou dommageable aux âmes), alors l'imputabilité ne subsiste même pas et on ne peut infliger ni peine ni autre forme de sanction. Si toutefois le sujet, par erreur coupable (*per errorem, ex sua tamen culpa*) a pensé qu'il était contraint d'agir en état de nécessité, sans que son action ne constitue quelque chose de mauvais en soi ou de dommageable au salut des âmes, alors il a droit uniquement aux circonstances atténuantes. Mais dans ce cas aussi, s'il mérite l'excommunication, celle-ci ne peut pas être déclarée: elle doit être remplacée par une autre peine ou pénitence. Il faut également rappeler que lorsque l'erreur d'évaluation sur l'état de nécessité a lieu sans faute de la part du sujet agissant, alors celui-ci a droit aux circonstances exonérantes, c'est-à-dire qu'il n'est « passible d'aucune peine »⁷.

1.2 Les faits prouvent qu'il n'y a jamais eu volonté de schisme.

D'après le droit canonique, la désobéissance de l'« évêque rebelle » n'aurait pas dû être punie par l'excommunication. C'est pourquoi Mgr Lefebvre et la Fraternité, forts de leur bonne foi et de la conviction que l'état de nécessité existait objectivement, ont toujours soutenu que l'excommunication devait être considérée comme invalide, et le schisme inexistant. Mais le schisme n'a jamais eu lieu, non seulement à cause de l'invalidité de l'excommunication, mais aussi parce que ni Mgr Lefebvre ni les quatre évêques consacrés par lui n'ont jamais eu ni montré qu'ils avaient une quelconque *volonté schismatique*. La preuve en est que Mgr Lefebvre (et ceci, à mon avis, prouve sa bonne foi) n'a pas conféré à ces derniers le pouvoir de juridiction, qui implique une base territoriale, organisée en véritables diocèses.

Pourquoi Mgr Lefebvre voulait-il sacrer des évêques? Depuis 1983, à l'âge de 78 ans, il avait dû se poser la question d'avoir des successeurs qui garantiraient à la « Fraternité Sacerdotale » son organisation, vouée spécifiquement à la formation de prêtres selon le Séminaire « tridentin », et à la conservation de la Messe *Vetus Ordo*. Mais le Pape aurait-il accordé l'autorisation, le « mandat »? S'il avait dû procéder sans celui-ci, affirma publiquement Mgr Lefebvre en 1986, il aurait de toute façon fait très attention à ne provoquer aucun schisme. Les évêques éventuellement sacrés par lui, précisait-il, « seraient mes auxiliaires, sans aucune juridiction et seulement pour conférer les confirmations et les ordinations [...] ils seront au service de la Fraternité [...] qui est d'Église, qui a reçu les approbations de l'Église. Il n'est absolument pas question de faire une Église parallèle ». Le but est simplement de continuer la Fraternité [...] La Fraternité est l'œuvre de Dieu, voulue par Dieu »⁸.

Lors des traditionnelles ordinations sacerdotales du 29 juin comme chaque année à Écône, siège du séminaire originel de la Fraternité, il annonça en 1987 qu'il allait sacrer des évêques. Commencèrent alors des tractations complexes et difficiles avec Rome, non dépourvues de coups de théâtre, qui se prolongèrent pendant un

an, et conduites pour raison d'office par celui qui était alors le cardinal Ratzinger. Les tractations finirent par s'enliser: après une longue bataille, Rome accordait un évêque « traditionaliste », mais n'était pas satisfaite du groupe de candidats proposés par Mgr Lefebvre et ne se décidait pas à fixer une date, parmi celles proposées par le prélat, qui avait alors 83 ans et commençait à sentir le poids de la longue bataille pour sauver la « Tradition de l'Église » de sa disparition dans les gouffres des réformes issues de Vatican II. Il allait mourir le 25 mars 1991, moins de trois ans après ces événements mouvementés. Ainsi, à la fin, malgré les exhortations répétées à attendre encore, et malgré les avertissements venant de Rome, il passa à l'action et procéda au sacre de quatre évêques, en présence de l'évêque brésilien Mgr de Castro Mayer, compagnon de tant de batailles, venu lui témoigner son soutien moral.

La véritable volonté schismatique apparaît, en général, dans les déclarations expresses de ceux qui se séparent (comme dans le cas de Luther ou d'Henri VIII roi d'Angleterre, qui affirmèrent ouvertement ne plus reconnaître l'autorité du Pape comme chef de l'Église universelle, le considérant au mieux comme un simple « évêque de Rome »), et dans un comportement qui montre la création effective d'une nouvelle église, une « église parallèle », comme on dit. Une organisation ecclésiastique nouvelle, autocéphale, qui ne reconnaît pas l'autorité du Pape, et qui lui est même hostile. C'est le cas de Luther et de tous les Protestants, et avant eux des chrétiens de rite grec appelés « orthodoxes », car l'Église dite « orthodoxe », que cela plaise ou non, est en réalité *objectivement* une secte schismatique. Elle n'est appelée « église » qu'en hommage à un usage ancien.

La Fraternité, en revanche, a toujours reconnu et reconnaît l'autorité du Pape et des évêques. Pendant la célébration de la sainte Messe, elle prie toujours pour le Pape régnant et pour l'Ordinaire du lieu. Elle ne s'est jamais organisée en paroisses et diocèses parallèles aux paroisses et diocèses officiels de la Sainte Église, mais seulement en « districts », qui sont des réalités *géographiques* et non administratives, étant donné qu'ils correspondent aux pays ou même aux continents (district de France, d'Italie, d'Asie, etc.). Ils constituent des espaces au sein desquels les évêques exercent une « juridiction de suppléance » sur une base personnelle et non territoriale, c'est-à-dire le seul pouvoir d'ordre (donner et administrer les sacrements), pouvoir qui s'applique suivant les nécessités causées par les circonstances, et que constituent les demandes concrètes des âmes, de façon analogue à ce que font les évêques en terre de mission. Et en effet le cardinal Castrillón Hoyos, toujours dans l'interview accordée à *30 giorni*, a pu affirmer que la Fraternité est une « association non reconnue dont les évêques se déclarent *auxiliaires* ». « Non reconnue » à cause de l'excommunication pesant sur les évêques, à l'époque non encore levée, et qui empêchait l'intégration de la Fraternité dans les nouvelles formes prévues par le CIC de 1983 pour les congrégations de vie commune sans vœux, ce qu'était (et est) la Fraternité. Le « non reconnue » ne doit toutefois pas être compris comme s'il se référait à une entité existant seulement de fait parce qu'érigée non régulièrement: la Fraternité *avait été constituée de façon parfaitement régulière* par l'Ordinaire local, Mgr François Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, en accord avec toutes les règles du droit canonique, le 1^{er} novembre 1970. Il ne doit pas non plus être compris dans le sens où l'excommunication aurait frappé la Fraternité *en tant que telle, collectivement, comme personne juri-*

dique et dans tous ses membres, comme certains semblent le croire encore aujourd'hui. Les suspenses à divinis et les excommunications frappent uniquement des personnes individuelles. Elles ne s'appliquent pas à des entités collectives. Cela a toujours été un principe fondamental du droit pénal de l'Église, repris avec précision tant par le Code de 1917 que par celui de 1983, et réaffirmé par Benoît XVI (voir *infra*).

Les évêques de la Fraternité sont donc des *auxiliaires*. N'ayant pas de diocèse, n'exerçant donc pas le pouvoir de juridiction, ne gouvernant pas, en somme, une organisation parallèle à celle de l'Église officielle, ils exercent le pouvoir d'ordre dans la forme de la « juridiction de suppléance », c'est-à-dire en l'appliquant uniquement selon les cas concrets qui se présentent, *ad personam*, pour le bien des âmes. C'est donc à juste titre que le cardinal Castrillón Hoyos observe que nous avons ici une « séparation » *mais pas un schisme au sens propre*. Du reste, s'il n'y a pas de véritable et authentique schisme, comment peut-il y avoir authentique séparation de la communion avec l'Église? Il existait une séparation de fait, provoquée par l'excommunication subie par les évêques de la Fraternité, qui empêchait l'intégration de celle-ci dans les nouvelles formes du Code de droit canonique. Mais à cette séparation de fait ne correspondait aucune séparation réelle, substantielle, étant donné que la *prétendue* « nouvelle église lefébrienne » *schismatique n'a jamais existé, ni dans les faits ni dans les intentions*.

2. Les évêques et les prêtres de la Fraternité sont tous valablement ordonnés, bien qu'« illégitimement », c'est-à-dire en violation d'une règle à caractère disciplinaire, qui n'implique en aucune façon les fidèles.

L'autre point important à réaffirmer concerne la *validité* des sacres des évêques et des ordinations sacerdotales de la Fraternité, ce qui implique la validité des sacrements qu'ils administrent, malgré l'illicéité des sacres et des ordinations. À première vue, on semble se trouver face à une contradiction insoluble: si les ordinations ont été « illicites », comment peuvent-elles être à la fois « valides »? Et comment les sacrements administrés par les « lefébriens » peuvent-ils être « valides »?

Il n'y a en réalité aucune contradiction. Nous pouvons expliquer la chose de la façon suivante. La *légitimité* concerne une *qualité extérieure* de l'acte, quand elle est prévue par la loi: avoir été autorisé ou non par une autorité compétente, d'un degré supérieur (ici, le Pape) au sujet qui pose l'acte lui-même (ici, l'évêque consacrant). La *validité* est en revanche la *qualité intérieure* de l'acte; c'est-à-dire avoir été effectué par un sujet compétent (ici, l'évêque) en respectant les formes et les procédures établies par le droit, indispensables pour son existence même en acte. Un sacre légitime parce que dûment autorisé par le Pape peut se révéler invalide s'il est fait sans respecter les critères indispensables de matière et de forme. On comprend donc qu'une consécration épiscopale effectuée sans l'autorisation du Pape est « illégitime » sur le plan disciplinaire, en soi étranger à l'acte de la consécration, mais en revanche parfaitement « valide » *en tant que telle*, si elle est effectuée en respectant les contraintes prescrites.

Par conséquent, dans le cas de la Fraternité Saint Pie X nous nous trouvons face à des consécrations épiscopales *parfaitement valides*, bien qu'elles aient eu lieu *illégitimement* à cause de l'interdiction pontificale de les effectuer, manifestée à l'époque par l'autorité compétente. On peut en dire autant des ordinations sacerdotales

7. Sur les aspects théologiques et canoniques des sacres effectués par Mgr Marcel Lefebvre en 1988, voir les deux études détaillées parues dans *Si Si No No*, du n° 1 au n° 9 de l'année 1999 (XXV).

8. B. Tissier de Mallerai, *Mgr Lefebvre. Une vie*, Clovis, Paris 2002, p. 573. Les détails de l'affaire des sacres de 1988 se trouvent au chap. XIX du livre: pp. 557-595.

effectuées par Mgr Lefebvre, à commencer par celles de 1975, qui ont suivi immédiatement l'injonction de fermer le séminaire d'Écône, et par les quatre évêques « auxiliaires » ordonnés par lui. Les premières étaient « illégitimes » parce qu'effectuées par un évêque contraint de les faire en l'absence de la permission de l'Ordinaire local (les *lettres dimissoriales*), qui ne l'aurait évidemment pas permis étant donné que la Fraternité venait juste d'être supprimée, mais toutefois parfaitement valides. Mgr Lefebvre refusa courageusement de fermer le Séminaire et de démobiliser la Fraternité *illégitimement supprimée par l'Ordinaire local en 1975*. Illégitimement, parce que l'Ordinaire territorialement compétent, Mgr Pierre Mamie, n'avait pas en soi le pouvoir (qui appartient exclusivement au Pape) de supprimer une congrégation de vie commune sans vœux telle que la Fraternité. Il fallait une autorisation expresse et documentée *ad hoc* (exprimée en forme spécifique) qui n'a jamais été produite. Ici le caractère illégitime de la mesure motivée entre autres par l'aversion de Mgr Lefebvre à l'égard des « réformes » de Vatican II, chose qui ne concernait que sa personne et non l'institution qu'il avait créée, la rend *invalidé de façon irrémédiable, c'est-à-dire nulle dans son fondement et dans tous ses effets*. Mgr Lefebvre fit immédiatement appel au Tribunal de la Signature Apostolique contre cette mesure inique mais son recours ne fut pas accepté, au motif que la procédure avait été approuvée par le Pape « en forme spécifique », ce qui la rendait inattaquable. Mais de cette fameuse « approbation en forme spécifique », il n'a jamais été fourni de preuve, comme demandé par le droit.

En pratique, qu'est-ce qu'implique l'*illégitimité* encore attribuée aux sacres et ordinations effectuées par la Fraternité? Que le sujet ecclésiastique qui a effectué l'acte et celui qui en a bénéficié (le prêtre ordonné) sont passibles d'une sanction (de type disciplinaire, comme les pénitences) de la part de l'autorité légitime, cette dernière ayant interdit d'accomplir l'acte, qui s'est donc produit sans son accord. Il s'agit donc d'un aspect purement disciplinaire entre les évêques et les prêtres de la Fraternité d'un côté, et la Prima Sedes de l'autre; une question interne à la Hiérarchie ecclésiastique, qui ne concerne en rien les fidèles, puisqu'elle n'a aucune incidence sur la validité de ces ordinations ni sur la validité des actes posés ultérieurement par ces personnes ordonnées, dans l'exercice légitime des pouvoirs (*non de jurisdiction*) résultant de l'ordination elle-même (célébrer la sainte Messe, baptiser, confirmer, confesser etc.).

Si l'on reconnaît l'existence objective de l'état de nécessité, toujours invoqué par Mgr Lefebvre et par ses successeurs, alors ces ordinations ne sont même pas punissables, puisque l'état de nécessité, comme on l'a vu, *supprime l'imputabilité*. Le caractère illégitime encore attribué aux ordinations n'est donc pas justifié. Mais le Saint-Siège, à ce qu'il semble, n'est pas encore prêt à reconnaître *pleinement* l'état de nécessité invoqué en son temps par Mgr Lefebvre.

3. Les déclarations de 2009 de Benoît XVI confirment l'inexistence d'un schisme

Même après la levée de l'excommunication à l'égard des quatre évêques de la Fraternité (aujourd'hui au nombre de 3) faite par Benoît XVI, on continue de dire que celle-ci reste de toute façon en quelque sorte « schismatique », et donc « hors de l'Église », tant qu'elle ne rentre pas dans le cadre du nouveau Code de droit canonique. Mais la vérité, c'est que Benoît XVI, dans sa *Lettre Apostolique* du 10 mars 2009 aux évêques, dans laquelle il donnait les raisons de la

levée de l'excommunication, n'a jamais parlé de l'existence d'un schisme effectif⁹. Le Pape ne disait pas que « les ministres de la Fraternité » étaient exclus de la communion avec l'Église. Il disait une chose toute différente: simplement qu'ils n'avaient pas encore de statut canonique. Et nous savons pourquoi: parce qu'on n'avait pas trouvé d'accord sur les questions doctrinales, préliminaire à leur intégration dans une société de vie apostolique, descendante directe des congrégations de vie commune sans vœux.

Mais cela ne signifiait pas qu'ils étaient exclus de la communion avec l'Église: cela signifiait au contraire qu'ils devaient être considérés comme n'étant « pas en pleine communion » avec l'Église (cardinal Castrillón Hoyos), mais en aucun cas comme une autre église, une secte, une « communauté ecclésiastique » complètement séparée. L'*acte schismatique* des consécrations épiscopales d'Écône en juin 1988 (selon la définition qu'en donna Jean-Paul II), resta un *acte seulement potentiellement schismatique*, étant donné qu'il ne donna lieu à aucun véritable schisme. Mgr Lefebvre fit ce qu'il avait dit, redoutant des consécrations sans mandat, en ne conférant aucun pouvoir de juridiction aux évêques sacrés, conçus comme évêques « auxiliaires ». Et la Fraternité a toujours été fidèle à la conception de son fondateur, en se donnant une organisation et adoptant un comportement à l'égard des autorités romaines qui montraient et montrent clairement l'absence de l'*animus* du schismatique.

En tout cas, après la levée des excommunications, on ne peut pas continuer de dire que les « lefébristes » sont en quelque façon ce que soit encore des « schismatiques » parce qu'ils ne rentrent pas dans le cadre du droit canonique actuel.

En effet, si les sacres de 1988 étaient un « acte schismatique » puni de l'excommunication *latae sententiae*, la levée de l'excommunication, en effaçant la punition, constituée par l'exclusion de l'Église militante, n'a-t-elle pas supprimé cette exclusion, si bien que les « lefébristes » pardonnés doivent être considérés comme réadmis ipso facto dans l'Église? Et s'ils sont été réadmis dans l'Église, comment peuvent-ils se trouver en dehors de celle-ci, ce qui est le propre des schismatiques? Le *schismatique*, en effet, est celui qui s'est séparé, qui s'est « coupé » de la communauté et donc n'en fait pas partie. Ou bien il a été « coupé » par l'autorité. L'excommunication peut être assimilée à une sanction qui se réalise sous la forme d'un décret par lequel l'autorité légitime chasse un croyant, prêtre ou laïc, de la communauté constituée par l'Église. Une fois ce décret révoqué par l'autorité qui l'a promulgué, la victime de la mesure est réadmise *par là même* dans la communauté. On ne comprend pas comment on pourrait encore la considérer comme étant *dehors*. Le 21 janvier 2009, le Décret pour la levée de l'excommunication déclarait « sans effet juridique [...] le Décret émis en son temps », c'est-à-dire l'excommunication du 1^{er} juillet 1988¹⁰. Et le fait d'« être en dehors de l'Église » n'était-il pas l'*effet juridique* spécifique de ce décret?

Le fait que « l'acte schismatique » des sacres de 1988 n'ait jamais donné lieu à un vrai schisme ressort également, on l'a dit, de la *Lettre Apostolique* du 10 mars 2009. Après avoir rappelé que les évêques de la Fraternité « sont ordonnés valablement mais illégitimement », c'est-à-dire qu'ils sont évêques à tous les effets malgré l'illégitimité (sur le plan disciplinaire) de leur ordination,

Benoît XVI ajoute: « l'excommunication touche des personnes, non des institutions. Une ordination épiscopale sans le mandat pontifical *signifie le danger d'un schisme*, parce qu'elle remet en question l'unité du collège épiscopal avec le Pape. C'est pourquoi l'Église doit réagir par la punition la plus dure, l'excommunication, dans le but d'appeler les personnes punies de cette façon au repentir et au retour à l'unité »¹¹. Remarquons que le Pape parle de « danger de schisme » pour les sacres de 1988, et non d'un schisme effectivement consommé. Le Pape n'accusait pas Mgr Lefebvre d'avoir donné naissance à un schisme mais d'avoir accompli un acte (de désobéissance) qui aurait pu le faire naître. Le schisme des « lefébristes » restait donc *tout à fait potentiel*. Dans les faits il n'avait jamais eu lieu, comme l'avait fait remarquer le cardinal Castrillón Hoyos.

Ce seul danger était toutefois suffisant, selon le Pape, pour prononcer l'excommunication *latae sententiae*, prévue par la loi. Excommunication qui ne frappait certainement pas « les institutions », et donc la Fraternité en tant que telle, mais uniquement les personnes. Mais pourquoi cette levée? Parce que, poursuit la *Lettre Apostolique*, par cette levée on invitait « encore une fois » les quatre évêques de la Fraternité au retour. Et sur quelle base? « Ce geste était possible une fois que les intéressés avaient exprimé leur reconnaissance de principe du Pape et de son autorité de Pasteur, bien qu'avec des réserves en matière d'obéissance à son autorité doctrinale et à celle du Concile »¹².

Les quatre évêques, comme l'on sait, avaient collégialement renouvelé au Pape leur fidélité au Siège de Pierre. Mais cette profession de fidélité contenait-elle des « réserves » en ce qui concerne « l'autorité doctrinale du Pape »? Il semblerait que oui, d'après la façon dont s'exprime Benoît XVI. Il n'apparaît pourtant pas que Mgr Lefebvre ou les évêques « auxiliaires » consacrés par lui aient jamais fait sur le principe des « réserves » sur l'autorité doctrinale du Pape *en tant que tel*. Je pense que Benoît XVI veut ici se référer aux réserves des quatre évêques à l'égard de l'acceptation du Concile, en ce sens que l'autorité doctrinale du Pape ne peut pas imposer l'obéissance à un Concile *uniquement pastoral* comme Vatican II, comme s'il s'agissait d'un concile dogmatique. La manifestation de ces « réserves » n'a pas empêché Benoît XVI d'accepter leur manifestation renouvelée de fidélité: cela démontre que les « réserves » ne devaient concerner que l'obéissance au Concile (et cela démontre aussi, à mon avis, que même le Pape ne considérait pas Vatican II comme dogmatique, sinon il n'aurait pas laissé passer les « réserves » mentionnées).

Mais il reste le problème de l'intégration de la Fraternité dans les nouvelles formes créées par le Code de 1983. Et ici on passe du domaine disciplinaire de l'excommunication au domaine doctrinal, précise le Pontife. « Le fait que la Fraternité Saint Pie X n'ait pas de position canonique dans l'Église ne se base pas en fin de comptes sur des raisons disciplinaires mais doctrinales. Tant que la Fraternité n'a pas une position canonique dans l'Église, ses ministres non plus n'exercent pas de ministères légitimes dans l'Église »¹³.

Donc, qu'implique l'absence de résolution des questions doctrinales? L'exclusion de l'Église des évêques de la Fraternité? Le fait qu'ils se trouvent encore dans une situation de « schis-

9. DIC1, 11 janvier 2014, p. 2/6.

10. Congrégation pour les évêques. *Décret pour la levée de l'excommunication latae sententiae aux évêques de la Fraternité Saint Pie X*, du 21 janvier 2009.

11. S.S. Benoît XVI, *Ad Episcopos Ecclesiae Catholicae*, AAS 2009 (CI) 4, pp. 270-276; p. 272.

12. *Op. cit.*, *ibid.*

13. *Op. cit.*, *ibid.*

me »? Remarquons que le Pape se préoccupe de préciser que l'excommunication touche les personnes et non pas les institutions. L'excommunication prononcée en son temps n'a donc pas « excommunié » les autres membres de la Fraternité, et encore moins (évidemment) ceux qui en fréquentent les offices et les activités religieuses, mais uniquement les cinq ecclésiastiques contre lesquels elle a été déclarée. Quelle est, alors, la situation de ces derniers? Celle-ci: leur ministère s'effectue dans l'Église mais de façon illégitime. Illégitime bien que valide. Non pas illégitime parce que les ministres de la Fraternité se trouveraient hors de l'Église, chose impossible après la levée des excommunications. (Et, à bien y regarder, impossible aussi avant, étant donné que l'excommunication n'aurait pas dû être prononcée, en raison de l'état de nécessité dans lequel Mgr Lefebvre avait agi et pensé agir).

Donc « illégitime » parce qu'à cause des questions doctrinales en suspens, ces ministres n'ont

LE PAPE PEUT-IL INTERDIRE LÉGITIMEMENT LA CÉLÉBRATION DE LA SAINTE MESSE DE RITE ROMAIN ANCIEN, SANS L'AVOIR JAMAIS ABROGÉE? RÉPONSE: NON (Pr. Pasqualucci)

De récentes déclarations de Mgr Guido Pozzo, secrétaire de la Commission Pontificale Ecclesia Dei, à propos de la célébration de la Messe de rite romain ancien, ont suscité la stupeur. Dans une lettre du 7 avril 2014 au supérieur général de l'Institut du Bon Pasteur, Mgr Pozzo a réaffirmé que l'Ordo Vetus n'a jamais été aboli par l'Église « parce que l'Église n'a aboli pas une forme liturgique en tant que telle ». Toutefois, comme « l'autorité de l'Église limite ou restreint l'usage des textes liturgiques », chose qui s'est « vérifiée dans les années de l'après-Concile », tout le monde doit obéir si l'autorité applique aussi ces mesures restrictives à l'Ordo Vetus, ne permettant pas de fait que celui-ci soit célébré à certains moments et/ou par certains sujets, malgré l'absence d'abrogation.

Il n'y a pas encore eu jusqu'à présent, à ce qu'il semble, d'interdictions officielles publiques et formelles de célébrer l'Ordo Vetus, mais le conseil est donné et « fortement répété », en privé ou non, de célébrer (aussi) le Novus Ordo, aux rares prêtres qui ont eu l'autorisation de célébrer l'Ordo Vetus, et de se souvenir qu'« il faut mettre en relief l'intime convergence des deux formes » du rite¹.

Je déclare tout de suite être en accord avec ceux qui soutiennent que la thèse de Mgr Pozzo n'est pas acceptable. Ce qui signifie: aucun fidèle n'est tenu d'obéir à l'interdiction de célébrer (s'il est prêtre) la Messe de rite romain ancien ou d'y assister (s'il est laïc).

1. Pourquoi le Pape devrait-il interdire la célébration d'une Messe qui existe depuis vingt siècles et qui n'a jamais été abrogée? Peut-on l'expliquer, en entrant dans le vif du sujet?

Le point essentiel de la question me semble être précisément celui-ci: pourquoi le Pape, sans l'avoir abrogée, devrait-il interdire (« restreindre ») la célébration de la Messe de rite romain ancien (Ordo Vetus)? Une Messe dont le canon remonte, par une tradition constante et solide, à l'époque apostolique, et même à Saint Pierre? Une Messe, donc, célébrée depuis environ vingt siècles, dans laquelle les Papes avaient, comme on le sait, toujours reconnu une parfaite

pas encore été intégrés canoniquement, c'est-à-dire selon les règles du Code de 1983. Il s'ensuit que « les ministres de la Fraternité » se trouveraient *en dehors du Code de 1983, et non pas de l'Église*. En dehors du Code de 1983 et encore au sein de celui de 1917, en vigueur au temps de la fondation de la Fraternité. Et même, pour être plus précis, en dehors de la partie III du Livre II, consacré au « Peuple de Dieu », du Code de 1983; partie III dont le titre est: « Les Instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique ». En effet, le Code de 1917 a été abrogé par le code en vigueur au c. 6 § 1, 1°. Toutefois est toujours valable le c. 102 § 1 du Code de 1917, selon lequel la « personne juridique » (persona moralis) régulièrement instituée « par sa nature, est perpétuelle ». Il est valable parce qu'expressément maintenu par le code de 1983, au c. 120 § 1: « La personne juridique, par sa nature, est perpétuelle; cependant elle s'éteint si elle est

cohérence entre la *lex credendi* et la *lex orandi*? Une Messe qui a toujours été détestée par les hérétiques en tous genres, et en particulier par ces funestes hérésiarques que furent Luther et Calvin. En revanche, tiens donc, certains représentants protestants ont affirmé dans un passé récent qu'il était « théologiquement possible » pour eux de participer à la nouvelle messe catholique. Et si je me souviens bien, cette « nouvelle messe » suscita à l'époque aussi la satisfaction publique de communistes et de francs-maçons.

Mgr Pozzo devrait avoir le courage d'expliquer aux fidèles pour quelle raison un Pontife romain devrait interdire aux prêtres de célébrer cette Messe, et à nous autres fidèles d'y participer. A-t-elle cessé, du jour au lendemain, d'être une Messe catholique? Le discours doit être fait *sur le fond*, sans se cacher derrière le *principe d'autorité*. Naturellement, il entre dans les pouvoirs du Souverain Pontife de « restreindre », de la façon qui lui semble opportune, « l'usage des textes liturgiques », en général. Mais quand il « restreint ou limite », il est impensable qu'il le fasse pour laisser les fidèles sans Messe: il le fait, bien évidemment, pour faire prévaloir un type de rite sur un autre ou sur d'autres, considérés non fiables sur le plan doctrinal. Et c'est ce qui eut lieu quand le Missel romain fut promulgué.

2. Il n'est pas vrai que l'Église n'a jamais aboli de rites: c'est précisément ce qu'a fait Saint Pie V en 1570, quand il a promulgué le « Missel Romain ».

Certains pensent encore que la Messe « tridentine » est un nouveau rite, fabriqué par la Curie à l'incitation du Concile de Trente. Mais ceci est *complètement faux*, comme l'a démontré Mgr Klaus Gamber, éminent liturgiste, disparu en 1989.

« Comme nous l'avons montré, le Rite Romain remonte, pour une part considérable, au moins au IV^e siècle. Le canon de la Messe, à part de petites modifications effectuées sous Grégoire le Grand (590-604) avait déjà sous Gélase I^{er} (492-496) la forme qu'il a conservée jusqu'à nos jours. Le seul point sur lequel tous les Papes, à partir du Ve siècle, ont toujours insisté, est l'extension à l'Église Universelle de ce canon romain, en affirmant toujours qu'il remonte à l'Apôtre Pierre. Dans la composition des autres parties de l'Ordo Missæ, ainsi que dans le choix des Propres des Messes, ils ont respecté les usages des Églises locales [...]. Au Moyen Âge, presque chaque église locale, ou au moins presque chaque diocèse,

supprimée légitimement par l'autorité compétente, ou si, pendant une durée de cent ans, elle cesse d'agir ». Puisque la suppression de la Fraternité en 1975 a été *totale et illégitime*, et que la Fraternité n'a jamais cessé d'exister et d'agir en conformité à ses statuts, elle doit être considérée comme régulièrement instituée par le Code de 1917 et donc dotée « in perpetuo » de cette « personnalité morale » ou « juridique » qui est reconnue « in perpetuo » aussi par le nouveau Code de droit canonique. Cela lui donne droit non seulement à une vie autonome à côté des nouvelles formes créées par le Code en vigueur, mais aussi à exister en conformité à ce code.

« Illégitime », cette vie (du point de vue disciplinaire), mais parfaitement valide quant aux actes de ses ministres. « Illégitime », c'est évident, pour ceux qui considèrent légitime la suppression illégale d'Écône, l'abus de pouvoir perpétré par l'Ordinaire de l'époque.

se, utilisait son propre missel, quand elle n'avait pas adopté spontanément le missel de la Curie. Aucun Pape n'interféra jamais dans ces décisions [...]. Les choses en étaient là quand le Concile de Trente fut convoqué en réaction au protestantisme. Ce Concile décréta la publication d'un missel perfectionné et uniforme pour tous. Que fit Saint Pie V? Il prit, comme on l'a dit, le missel de la Curie en usage à Rome et en beaucoup d'autres lieux, et il le perfectionna, en réduisant, entre autres, le nombre des fêtes des Saints. Mais il n'imposa pas l'usage obligatoire de ce missel à toute l'Église: il respecta les traditions locales remontant à seulement deux cents ans plus tôt [ce qui est peu, pour les temps de l'Église]. Cela suffisait pour être dispensé de l'obligation d'adopter le *Missale Romanum*. Le fait que la majorité des diocèses ait rapidement adopté ce missel est dû à d'autres causes. Aucune pression ne fut exercée par Rome². »

C'est ainsi que le rite romain ancien fut appelé « Messe Tridentine ». Mais, souligne Mgr Gamber, « il n'existe pas au sens strict de Messe Tridentine, car il n'a jamais été promulgué de nouvel Ordo Missæ à la suite du Concile de Trente. Le Missel que Saint Pie V fit préparer ne fut en réalité rien d'autre que le Missel de la Curie, en usage à Rome depuis plusieurs siècles, et que les Franciscains avaient déjà introduit dans une grande partie de l'Occident: un Missel, toutefois, qui n'avait jamais été imposé universellement et de façon unilatérale. Les modifications apportées par Saint Pie V au Missel de la Curie se révèlent si modestes qu'elles ne peuvent être remarquées que par un spécialiste »³.

Donc Saint Pie V, avec la constitution apostolique du 17 juillet 1570 « Quo primum tempore », par laquelle il promulgua le Missel, *abrogea expressément tous les rites différents du rite romain ancien, à l'exception de ceux qui pouvaient revendiquer plus de deux cents ans d'existence*. Il écrit, en effet, au § IV: « nous avons ordonné [...] que dans toutes les églises [...] de toutes les provinces de la Chrétienté [...] dans lesquelles la célébration de la messe conventuelle à haute voix avec le Chœur, ou à voix basse suivant le rite de l'Église Romaine est de coutu-

1. Voir: « Chiesaepostconcilio. blog », dirigé par Maria Guarini, en date du 17 novembre 2014, qui reprend sur ce point le site « Disputationes ». Sur le blog, les thèses de Mgr Pozzo ont provoqué un large débat, ainsi que des critiques fondées à leur égard.

2. Mgr K. Gamber, *La riforma della Liturgia Ropmana. Cenni storici. Problematica (La réforme de la Liturgie Romaine. Notes historiques. Problématique)*, UNA VOCE, supplément au n. 53-54 du Bulletin, juin-septembre 1980, pp. 20-21. Les phrases entre crochets sont de la rédaction.
3. *Op. cit.*, pp. 19-20.

me ou d'obligation, on ne chante ou ne récite d'autres formules que celle conforme au Missel que Nous avons publié. » Dans le § V, il permet que puissent maintenir leur rite les églises « où celui-ci a été observé sans interruption par la célébration de messes pendant plus de deux cents ans ». Au § VI, il affirme solennellement : « par notre présente constitution qui est valable à perpétuité, nous avons décidé et nous ordonnons, sous peine de notre malédiction, que pour toutes les autres églises précitées l'usage de leurs missels propres soit retiré et absolument et totalement rejeté et que jamais rien ne soit ajouté, retranché ou modifié à notre missel que nous venons d'éditer⁴. »

L'affirmation de Mgr Pozzo, « l'Église n'abolit pas une forme liturgique en tant que telle », est donc inexacte : Saint Pie V fait place nette de tous les rites autres que le Rite romain ancien qui ne pouvaient pas prouver qu'ils avaient été observés sans solution de continuité pendant au moins deux cents ans ! Et il faut également noter ce point essentiel : il a aboli tous ces rites au profit du rite le plus répandu, le plus ancien et le plus sûr, quant aux origines apostoliques du canon, qui est le cœur de la Messe ; il ne les a pas abolis au profit d'un rite entièrement nouveau, fabriqué sur le papier, et de plus en consultant six experts choisis parmi les hérétiques !

Alors comment s'explique l'affirmation de Mgr Pozzo ? À mon avis, par le fait que Paul VI n'a pas, on le sait, abrogé expressément la messe de l'Ordo Vetus quand il a promulgué la nouvelle. Il n'en a pas eu le courage. L'opinion se répand alors que Paul VI a agi ainsi pour respecter un principe général, celui selon lequel « l'Église n'abolit pas une forme liturgique en tant que telle » mais se limite à la « restreindre » sans l'abolir, si bien que le fidèle est tenu d'obéir à cette « restriction » comme si elle correspondait à une véritable abrogation de fait. Mais un tel principe général n'existe pas, et il ne peut pas exister dans l'organisation de l'Église, comme le démontre l'exemple historique de Saint Pie V que nous venons de citer, grâce à la profonde et limpide doctrine de Mgr Gamber.

On revient alors à la question de fond : le Vetus Ordo, déclaré « valable à perpétuité » par Saint Pie V, est encore parfaitement légitime, étant donné qu'il n'a jamais été expressément « répudié », et toutefois on devrait obéir à la volonté d'un Pape qui voudrait en restreindre ou empêcher l'usage. Et pourquoi le devrait-on ? S'il est encore parfaitement légitime, comme l'a rappelé Benoît XVI dans le motu proprio *Summorum Pontificum*, qui en « dédouanait » la célébration, en la soustrayant à l'autorisation préalable de l'Ordinaire local, pourquoi donc restreindre ou interdire son usage, contrairement à ce que prescrit le Pape Ratzinger lui-même ? Existe-t-il une explication ? Ou devons-nous nous plier aveuglément à un *stat pro ratione voluntas* ?

3. La question n'est pas une question disciplinaire mais une question de fond, elle concerne la foi.

La question est une question de fond, et non purement disciplinaire : elle concerne la vérité de foi que constitue la connexion nécessaire et indissoluble entre *lex credendi* et *lex orandi*, selon laquelle la *lex orandi* doit se manifester dans un rite qui soit parfaitement conforme à la *lex credendi*, c'est-à-dire au Dépôt de la Foi. Un Pape peut-il interdire la célébration d'un rite dont le canon remonte à Saint Pierre, selon la tradition

constante de l'Église ; rite qui a toujours été considéré comme le rite catholique par excellence, inchangé au cours des siècles, si ce n'est un petit nombre de fois et sur des aspects complètement marginaux ? L'implication du dogme dans la question du rite est démontrée par le fait que l'Ordo Vetus exprime de façon parfaite la vraie signification de la sainte Eucharistie, le fait qu'elle est le renouvellement non sanglant du sacrifice propitiatoire de Notre-Seigneur sur le Calvaire, par la consécration des saintes espèces faite par le prêtre célébrant in persona Christi, grâce à laquelle le Christ se rend réellement présent dans l'Hostie « en corps, sang, âme et divinité ». C'est précisément à cause de cette parfaite correspondance au dogme que les hérétiques et les enfants du Siècle ont toujours détesté ce rite. Il est extrêmement douteux que la messe du Novus Ordo corresponde aussi parfaitement au dogme, car pour beaucoup, et même des prêtres et des évêques, la messe est aujourd'hui surtout le mémorial de la Résurrection de Notre-Seigneur. Au point qu'on en a dénaturé le sens !

Un Pape a-t-il ce pouvoir de « restreindre » ? Juridiquement, il l'a certainement, mais s'il l'exerce pour frapper un rite que toute la tradition de l'Église et le Magistère tout entier ont toujours considéré, pendant deux mille ans, comme le rite catholique par excellence, alors il faut dire que ce pouvoir est, dans ce cas d'espèce, mal exercé. En substance, il s'agirait d'un abus de pouvoir, car le Pape l'utiliserait pour nuire à la *lex credendi* à travers la « restriction » non justifiée d'une *lex orandi* dans laquelle les fidèles se confirment depuis deux mille ans dans les dogmes fondamentaux de notre foi.

Pour être encore plus clairs et aller encore plus au fond du problème, nous pouvons exprimer les choses de la façon suivante : si le Pape avait le pouvoir de changer le Rite, alors il pourrait aussi restreindre l'usage d'un rite encore valide parce que jamais abrogé, que l'on veut toutefois considérer comme « extraordinaire » par rapport au rite officiel. Avoir le pouvoir de changer le rite signifie pouvoir agir à l'égard de la liturgie avec la liberté la plus absolue, et donc en dehors de toute la Tradition de l'Église. En réalité, comme le démontre Mgr Gamber, le Pape n'a pas le pouvoir de changer le rite affermi par la tradition bimillénaire de toute l'Église. Saint Pie V n'a créé aucun rite nouveau ; on l'a vu, il n'a rien changé : pour défendre l'Église des hérésies et des schismes galopants, il imposa le rite très ancien et dominant, sauvegardant les autres rites qui le méritaient en raison de leur ancienneté biséculaire, garantie suffisante de correction doctrinale.

Mais ici, dira-t-on, ce n'est pas le pouvoir du Pape de changer le Rite qui est en question, mais celui d'interdire l'exercice d'un rite encore valide. À mon avis les deux questions sont liées, parce que c'est justement au nom de la légitimité du Novus Ordo que l'on impose de fait les restrictions à l'Ordo Vetus. On n'a pas pu l'abroger mais on ne le veut pas entre les jambes. Et la légitimité du Novus Ordo n'est telle que si l'on considère que le Pape a le pouvoir de changer le Rite, en en créant un autre complètement nouveau, comme le Novus Ordo, fait inouï dans l'histoire de l'Église. S'il n'a pas ce pouvoir, alors il n'a pas non plus celui d'empêcher la célébration d'un rite encore valide et parfaitement conforme à la Tradition de l'Église, comme l'Ordo Vetus. Pourquoi veut-on empêcher sa célébration ? On ne l'explique pas, mais comme l'on dit, *res ipsa loquitur* : c'est pour favoriser la célébration du Novus Ordo, que le Pape n'avait pas le pouvoir de promulguer, à cause de sa radicale nouveauté, de la rupture

qu'il constitue par rapport à la Tradition.

Mais voyons les arguments de Mgr Gamber à ce sujet⁵.

4. Puisque le Pape n'a pas le pouvoir de changer le rite, en le remplaçant par un rite complètement nouveau, il n'a pas non plus le pouvoir d'empêcher la célébration du rite romain ancien, bimillénaire et toujours valide.

Qu'entendons-nous par « Rite », se demandait l'éminent liturgiste ? « On peut le définir comme l'ensemble des formes obligatoires du Culte qui, remontant en dernière analyse à Notre-Seigneur Jésus Christ, se sont développées dans les détails à partir d'une Tradition commune, et ont été plus tard consacrées par l'Autorité ecclésiastique. » Sur la base de cette définition, Mgr Gamber tirait cinq principes à caractère général et deux importantes conclusions relatives au pouvoir du Pape à l'égard du Rite.

1. « Si un rite naît d'une tradition commune - et à cet égard il ne peut subsister de doutes chez ceux qui connaissent l'histoire de notre Liturgie - celui-ci ne peut être refait ex novo dans sa globalité. »

2. « Si au cours du temps un rite évolue, il est possible et permis qu'il se développe encore, à condition toutefois que ce développement respecte la qualité intemporelle de tout rite et s'effectue organiquement. Ainsi, la liberté de culte accordée aux chrétiens pas Constantin eut comme conséquence, entre autres, un enrichissement du Culte lui-même. La Liturgie ne fut plus célébrée dans de petites églises domestiques, mais dans de splendides basiliques, et partout avec une plus grande solennité ; dans ce nouveau contexte, naquit le chant choral de l'Église. »

3. « L'Église universelle admet l'existence de plusieurs rites autonomes. En Occident, à part le Rite Romain, nous avons le Mozarabe et l'Ambrisien (le Rite Gallican est éteint depuis des siècles) ; en Orient, parmi d'autres, nous avons le Rite Byzantin, l'Arménien, le Copte, le Syromaronite. Puisque chacun de ces Rites a eu un développement indépendant, chacun présente ses propres caractéristiques. Des parties de l'un ne peuvent pas être empruntées par un autre. Par exemple, on ne peut pas utiliser dans la liturgie romaine une anaphore (ou prière eucharistique) orientale ou une partie de celle-ci (ce qui est fait aujourd'hui, en revanche, dans le nouveau rite de la Messe) ; ou bien au contraire utiliser le Canon romain dans l'une des liturgies orientales. Les Papes ont toujours respecté les différents Rites de l'Orient et de l'Occident, mais ils n'ont permis qu'en des cas exceptionnels le passage d'un fidèle d'un Rite oriental au Rite romain, ou vice-versa. Ce qui a toujours été décisif, d'après le Code de Droit Canonique, c'est le Rite dans lequel on a reçu le baptême (CIC [de 1917] c. 98, § 1). La question se pose ici de savoir si le Rite "moderne" est un Rite nouveau, ou bien un développement organique supplémentaire du Rite romain traditionnel. La réponse se trouve au point suivant. » J'observe que le « point suivant » fixe un principe fondamental, fondé sur la *recta ratio* et le sens commun, ainsi que sur l'expérience historique.

4. « Chaque rite constitue une unité qui a grandi organiquement. Des modifications de certaines de ses parties substantielles signifient donc la destruction du rite tout entier. » Cette « destruction » fut opérée de façon sournoise, initialement, par Luther. « C'est ce qui arriva à l'époque de la Réforme, quand Martin Luther supprima le

4. Texte extrait de la partie introductive du *Missel Romain*, selon l'édition mise à jour de 1962, édition S. Francesco di Sales, Priuré S. Carlo, Montalenghe, Turi, 1992, pp. X-XI.

5. Les passages qui vont suivre se trouvent aux pp. 22-31 de l'essai de Mgr Gamber, déjà cité.

Canon et relia le récit de l'Institution [de la sainte Eucharistie] directement à la communion. Il n'est pas nécessaire de démontrer que, ce faisant, il détruisit la Messe romaine, tout en conservant certaines de ses formes extérieures et, au début, même les ornements et le chant choral. Mais ensuite, une fois l'ancien Rite aboli, les communautés évangéliques sont passées à toujours plus de nouvelles réformes dans le domaine liturgique. » Cela vous rappelle quelque chose ? Qui sait ce que dirait Mgr Gamber face aux *fescennins liturgiques* auxquels nous sommes contraints d'assister aujourd'hui, et depuis des années.

5. « Le retour à des formes primitives ne comporte pas nécessairement un changement du rite, et il est par conséquent admissible dans certaines limites. Ainsi, il n'y eut aucune fracture dans le Rite romain traditionnel quand Saint Pie X réintroduisit le chant grégorien restauré dans ses formes originelles, ou quand il restitua leur importance primitive aux Messes des dimanches *per annum* par rapport aux fêtes mineures des Saints. »

Après avoir posé ces cinq points, véritables critères fondamentaux pour se régler dans cette matière délicate, Mgr Gamber abordait la question cruciale.

« Et venons-en maintenant à notre question : le Pape a-t-il le droit de changer un Rite qui remonte à la Tradition Apostolique et qui s'est formé au cours des siècles ? Notre enquête a montré jusqu'ici que l'Autorité ecclésiastique n'a jamais influé de façon importante sur le développement des formes liturgiques. Elle a seulement ratifié le Rite formé dans le sillon de l'habitude et, surtout, elle l'a fait relativement tard, en particulier après l'apparition des livres liturgiques imprimés ; en Occident, seulement après le Concile de Trente. » D'après Mgr Gamber, Vatican II, dans la constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la réforme de la liturgie, ne proposait aucunement une réforme liturgique de l'ampleur de celle qui fut ensuite imposée par Paul VI ; le Concile se serait limité à suggérer une série de modifications qui auraient pu être effectuées sans aucun besoin de remplacer l'ancien rite par un autre entièrement nouveau. C'est pourquoi l'Ordo Missæ publié par Paul VI le 3 avril 1969 fut une surprise totale, continuait Mgr Gamber : « avec lui, on a créé un nouveau rite. L'Ordo traditionnel, donc, n'a pas été revu dans le sens voulu par le Concile : il a été totalement aboli et, quelques années plus tard, carrément proscrit » ; même si, je m'en souviens, seulement de fait : oublié, jeté aux orties comme s'il n'avait jamais existé. Aujourd'hui encore, beaucoup de fidèles ne savent pas ce qu'il en est. Laissons de côté la question de savoir si, dans le Concile, on peut déjà trouver les prémisses de certaines nouveautés introduites par le Novus Ordo (c'est à mon avis possible, mais cette question n'est pas essentielle ici). Ce qui est essentiel, c'est le fait qu'un Novus Ordo ait complètement remplacé le précédent, grâce à une *Messe nouvelle*, qui ne montre que quelques éléments de celle de l'ancien rite.

« On se demande alors : un remaniement aussi radical est-il encore dans le cadre de la Tradition de l'Église ? » La conclusion de Mgr Gamber, bien que dans un langage prudent et respectueux, était clairement négative. Il montrait, avec finesse d'analyse, que *le pouvoir suprême de juridiction du Pontife ne peut pas inclure le pouvoir d'abolir le Rite traditionnel*.

« Un droit exclusif du Pape d'introduire un nouveau Rite, même sans disposition conciliaire, naîtrait de sa pleine et suprême autorité (*plena et suprema potestas*), dont parle Vatican I, dans ces matières *quæ ad disciplinam et regimen*

Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent » (Denz. 1831). Mais le terme *discipline* n'inclut absolument pas ce Rite de la Messe dont tous les Papes ont toujours dit et affirmé qu'il remonte à la Tradition Apostolique. Cette cohérence du Magistère pontifical est suffisante à elle seule pour exclure que ce Rite soit inclus dans la notion de *discipline de gouvernement de l'Église*. Il faut ajouter à cela qu'aucun document, pas même le Code de Droit Canonique, n'affirme expressément que le Pape, en tant que Pasteur Suprême de l'Église, a le droit d'abolir le Rite traditionnel. Et l'on ne parle nulle part de son droit à modifier des coutumes liturgiques. Un tel silence est, dans le cas qui nous intéresse, d'une extrême importance.

À la *plena et suprema potestas* du Pape sont clairement imposées des limites. Il est indiscutable que, dans les questions dogmatiques, il doit se conformer à la Tradition de l'Église Universelle, c'est-à-dire à *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*, comme dit Saint Vincent de Lérins. Plus d'un auteur exprime l'opinion qu'il n'entre pas dans les pouvoirs du Pape d'abolir le Rite traditionnel.

Le célèbre théologien Suarez (mort en 1617), se référant à des auteurs antérieurs, parmi lesquels Cajétan (mort en 1534), soutient qu'un Pape deviendrait schismatique s'il ne voulait pas demeurer, comme c'est son devoir de le faire, en union et contact avec le corps tout entier de l'Église, au point de tenter d'excommunier l'Église tout entière ou de changer les Rites confirmés par la Tradition Apostolique.

Il est inutile d'ajouter quelque commentaire que ce soit à cette analyse, tant elle est claire et précise. Je dis seulement qu'elle nous mène nécessairement à conclure que Paul VI est sorti du domaine de ses pouvoirs quand il a imposé sa réforme liturgique, avec un Rite de la Messe *entièrement nouveau*. Selon le courant théologique rappelé ci-dessus, et qui compte des noms illustres, il pourrait même être considéré comme *schismatique*. Schismatique *de fait*, s'entend, ou *implicite*, ou au sens seulement *spirituel*. En effet, la suppression de fait du Rite « confirmé par la Tradition Apostolique » et son remplacement par un Rite entièrement nouveau sont comparables (par leur signification) à la fondation d'une nouvelle Église et donc à une séparation ou fracture (*schisme*) avec rapport à la précédente, qui reste toutefois l'authentique Église catholique.

Quel est donc, concluait Mgr Gamber, le *véritable devoir* de la Prima Sedes à l'égard de la liturgie ? Un point fixe, non modifiable : « Il n'est certainement pas du devoir du Siège Apostolique d'introduire des changements dans la Liturgie. Le devoir premier du Souverain Pontife en tant que Suprême Évêque (*episcopos*, c'est-à-dire inspecteur), est de veiller sur la Tradition, tant dans le domaine dogmatique que dans le domaine moral et liturgique. » Le Pape ne peut intervenir dans la Liturgie que de façon subordonnée, complémentaire. « Entrent en revanche dans les pleins pouvoirs du Siège Apostolique, depuis le Concile de Trente, la révision des livres liturgiques, c'est-à-dire la vérification des éditions imprimées, et l'introduction de petites modifications : par exemple l'introduction de nouvelles fêtes. »

Je veux aussi rappeler, toujours en m'appuyant sur Mgr Gamber, un autre aspect de la révolution provoquée par Paul VI, à savoir *l'étendue pratiquement irréformable du changement* qu'il a ordonné. « Le changement du rite n'a pas eu lieu seulement à travers l'Ordo Missæ de 1969, mais aussi à travers une réforme de vaste portée du calendrier liturgique. L'ajout ou la suppression

de la fête d'un Saint n'auraient certainement pas en soi modifié le Rite. Mais celui-ci a été modifié par la quantité et la qualité des innovations introduites dans l'ensemble de la réforme liturgique, si bien que peu de choses sont restées comme elles étaient avant ».

Peu de choses, donc. *Les différences bien connues du Novus Ordo par rapport à l'Ordo Vetus sont macroscopiques et toutes vouées à réduire la signification de sacrifice propitiatoire et surnaturel de la Messe*. Il suffit de se souvenir : le rite en langue vulgaire ; le remplacement de l'autel par la table tournée vers le peuple, comme dans la « cène » protestante ; la réduction du célébrant au rang de président de l'assemblée du « peuple de Dieu » ; l'abolition de l'*Introduction* (« Je m'approcherai de l'autel de Dieu, le Dieu qui est la joie de ma jeunesse... » - Psaume 42) remplacée par une brève et aride prière d'entrée ; l'abolition de l'*Introït* ; l'abolition de la *prière à la Très Sainte Trinité* ; la *suppression du dernier Évangile*, constitué par le prologue de l'Évangile selon Saint Jean, dans lequel nous réaffirmons, à la fin de la Messe, notre foi en la nature divine du Verbe incarné ; la suppression de la *Préface* de la Très Sainte Trinité ; la *révérence* à la place de la pluriséculaire *génuflexion* dans la récitation du Credo aux paroles « Et il a pris chair de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit et il s'est fait homme » ; la disparition substantielle de l'*Offertoire*, puisque les magnifiques prières qui accompagnent l'offrande du pain et du vin ont été remplacées par une brève et insignifiante prière tirée (à ce qu'il semble) d'une bénédiction rabbinique des repas ; le déplacement de l'expression « *mystère de la foi* » de la formule de la consécration du vin, pour être prononcée aussitôt après par le prêtre, auquel les fidèles répondent : « Nous annonçons ta mort, Seigneur, nous proclamons ta résurrection, nous attendons ta venue » - changement qui relie le « *mystère de la foi* » beaucoup moins à la signification propitiatoire du Sacrifice de la Sainte Croix, qui nous obtient miséricorde (*propitiatio*) pour nos péchés, qu'à la Résurrection et donc à l'attente de la venue du Christ glorieux ! Enfin, on a fait précéder la lecture de l'Épître et de l'Évangile par celle d'un passage de l'Ancien Testament, comme si l'on voulait donner à celui-ci une primauté qu'il ne peut pas avoir, puisque la Nouvelle et Éternelle Alliance a remplacé l'ancienne intégralement et pour toujours.

On tente d'imposer aujourd'hui comme doctrine officielle une « herméneutique de la réforme dans la continuité ». Mais que la « réforme » introduite avec la Messe de Paul VI soit véritablement *en continuité* avec la Messe catholique de toujours, aucun observateur impartial ne pourrait honnêtement l'affirmer, même si, pour reprendre Mgr Gamber, « on ne peut pas soutenir, comme cela arrive parfois, que la Messe selon le *Novus Ordo* est en soi invalide ». Il faut dire, en revanche, que « le nombre des messes réellement invalides pourrait avoir notablement augmenté depuis l'époque de l'introduction des réformes »⁶. Dans un tel contexte, l'exhortation à « mettre en relief l'intime convergence des deux formes » du Rite paraît incompréhensible. Il n'existe pas un *Rite unique sous deux formes*. Il existe un *seul Rite sûrement catholique*, l'Ordo Vetus bimillénaire, valide pour l'éternité, que l'on persiste à vouloir éclipser au nom d'un nouveau rite qui, sous divers graves aspects, n'est pas conforme à la Tradition de l'Église.

6. *Op. cit.*, p. 33. Reste quoi qu'il en soit le problème de l'*efficacité* effective de cette Messe Novus Ordo.

QUELQUES PRINCIPES MÉCONNUS

1. « Increpa illos dure », corrige-les sans ménagements (Tite, I, 13). C'est la directive que l'apôtre saint Paul donne à son disciple Tite, promu évêque des Crétois. Voilà qui pourrait avoir de quoi nous surprendre, habitués que nous sommes à lire et à entendre, lors de la messe d'un saint docteur, une recommandation tout opposée, celle que le même saint Paul adresse à un autre de ses disciples, Timothée, promu quant à lui évêque d'Éphèse : « Increpa in omni patientia », corrige-les avec beaucoup de ménagements (II Tm, IV, 2). Bien sûr, la contradiction n'est qu'apparente. Comme l'explique le docteur commun de l'Église, qui était aussi un exégète bien renseigné, Timothée était d'un tempérament plutôt impatient, et il avait affaire à des gens dociles et doux, tandis que Tite était d'un tempérament doux et docile et avait affaire à des gens plutôt impatientes¹. Tout est-il donc relatif? Non point tout. Il reste toujours vrai qu'un pasteur a le devoir de corriger ses brebis et cela ne saurait changer. Cela est absolu. Ce qui change, et ce qui est donc relatif, c'est le tempérament, celui du pasteur comme celui des brebis. Ce tempérament variable représente une circonstance, précisément la circonstance du « quis », c'est-à-dire de la personne qui entre en jeu dans l'action.

PRINCIPE ET PRINCIPES

2. Tout cela suppose admise la différence entre la connaissance d'ordre spéculatif, qui caractérise comme telle la science², et la connaissance d'ordre pratique, qui caractérise comme telle la prudence. Les principes de la science et de la prudence ne sont pas du même genre. Ils ne se disent pas « principes » au même sens du terme. Qui dit principe dit en effet point de départ et il s'agit ici du point de départ de la connaissance. Celui-ci ne sera pas le même selon que la connaissance est ordonnée ou non à l'action.

LE PRINCIPE DE LA SCIENCE

3. Le principe de la science est une définition universelle et nécessaire, qui reste donc toujours et partout identique, quelles que soient les circonstances. Elle représente un principe dans la mesure où la science s'appuie sur elle pour pouvoir démontrer les propriétés, également universelles et nécessaires, du défini. Par exemple, si l'on part du principe que l'homme se définit comme un être essentiellement raisonnable, on pourra en déduire qu'il est capable de se décider librement. La liberté est en effet le propre de la raison. Autre exemple : si l'on part du principe que l'un des buts essentiels de l'activité humaine a pour définition de rendre à chacun ce qui lui est dû et ce faisant de satisfaire à la justice, on pourra en déduire que nul ne saurait retirer la vie à aucun de ceux auxquels elle est due. Et la vie étant due à l'innocent, mais non plus au criminel forcené, il en résulte que l'avortement et l'euthanasie sont contraires à la justice, tandis que la peine de mort ne l'est pas. À l'instar du principe dont elles découlent, ces conclusions doivent se vérifier toujours et partout, quelles que soient les circonstances. Principes et conclusions représentent ici, dans ce domaine de la considération spéculative, qui définit comme telle la science, des vérités nécessaires et absolues ; elles le sont dans la mesure même où elles sont universelles. Pour

en revenir à notre exemple, la liberté de l'homme n'est pas une vérité pratique. C'est une vérité spéculative, qui exprime une propriété nécessaire, telle qu'elle découle des exigences universelles et immuables de la nature humaine. Semblablement, le caractère injuste de l'avortement ou de l'euthanasie n'est pas une vérité pratique. C'est une vérité spéculative, qui exprime une propriété nécessaire, tel qu'elle découle des exigences universelles et immuables de la justice.

4. Dans chacun de ces deux exemples, nous partons d'un principe d'ordre spéculatif pour aboutir à des conclusions du même ordre. Il y a bien sûr une différence³. Le premier exemple offre en effet à notre considération un ordre de choses que nous ne pouvons qu'observer et dont la réalité ne dépend pas de nous : même s'il se comporte raisonnablement et librement, l'homme n'est pas l'auteur de sa raison ni de sa liberté. Le deuxième exemple offre en revanche à notre considération un ordre de choses que nous n'observons pas seulement mais que nous pouvons établir nous-mêmes par nos actes volontaires : non seulement nous savons en quoi consiste la justice, mais nous pouvons la faire régner autour de nous, en évitant et en réprouvant en toutes circonstances l'avortement et l'euthanasie. La différence consiste donc en ce que, dans le premier exemple, la connaissance porte sur une chose qui est spéculative, tandis que dans le deuxième, elle porte sur une chose qui est pratique. Mais, malgré cette différence, la ressemblance demeure, puisque, dans les deux cas, nous avons affaire à une connaissance dont le but est seulement de connaître les choses, non de les réaliser, but spéculatif, et non pratique. Même lorsque cette connaissance porte sur des choses pratiques que nous pouvons rechercher ou éviter, elle ne les considère pas précisément en tant que nous les recherchons ou que nous les évitons, c'est-à-dire en tant qu'elles sont pratiques. Et c'est justement pourquoi, elle les considère de la même manière que les choses que nous ne pouvons pas réaliser, c'est-à-dire dans ce qu'elles ont de nécessaire et d'universel, et non point dans ce qu'elles ont de contingent et de particulier. « Les choses contingentes », remarque saint Thomas, « peuvent se connaître de deux manières. D'une manière, dans leurs définitions universelles ; d'une autre manière, dans leur particularité »⁴. La morale connaît ces choses contingentes que sont les actes humains de la première manière et non de la seconde. Si elle a pour objet l'activité de l'homme, elle l'envisage dans sa définition et ses propriétés universelles, et non pas dans sa particularité et telle qu'elle doit être réalisée concrètement. La morale reste donc une science, c'est-à-dire une connaissance d'ordre formellement spéculatif. Elle se distingue comme telle de la prudence, qui est, comme nous le verrons plus loin, une connaissance d'ordre pratique.

5. Autrement dit, une connaissance peut se dire spéculative ou pratique à deux points de vue : du point de vue de son objet et du point de vue de sa fin⁵. La connaissance qui est spéculative en raison de sa fin est précisément la science, laquelle se propose de connaître pour

connaître : elle est formellement spéculative. Mais cette science peut être spéculative ou pratique en raison de son objet, et l'est alors matériellement. Qu'elle soit matériellement spéculative ou pratique, la science reste une connaissance formellement spéculative, car elle se contente de démontrer la propriété du défini à partir de sa définition universelle et nécessaire. La différence est que la science matériellement spéculative a pour principe la définition d'un pur spéculable, qui se tire de la cause formelle, tandis que la science matériellement pratique a pour principe la définition d'un opérable, qui se tire de la cause finale. Mais dans les deux cas, la considération de l'objet reste voulue pour elle-même et n'est pas ordonnée à l'action⁶. « Si un architecte se demande, au sujet d'une maison, comment elle pourrait être construite, non afin de la construire, mais simplement pour le savoir, ce sera, en ce qui concerne le but poursuivi, une recherche spéculative, bien qu'elle porte sur une opération »⁷. C'est d'ailleurs pourquoi les principes de cette considération sont nécessaires, universels et absolus : ils ne peuvent jamais changer⁸.

LES PRINCIPES DE LA PRUDENCE

6. Il n'en va plus de même lorsque nous passons de la science à la prudence. Celle-ci est en effet une connaissance formellement pratique, c'est-à-dire non pas seulement en raison de son objet, mais d'abord et avant tout en raison de sa fin. La considération de l'objet n'y est pas voulue pour elle-même. Elle est ordonnée à l'action. Ce sont donc les exigences de cette dernière qui vont déterminer la considération de l'objet. Et donc, ce sont elles qui vont fournir ses principes à la prudence. Or, ces principes sont doubles.

7. « Le raisonnement de la prudence atteint son terme dans une action particulière qui est comme une conclusion, et à laquelle est appliquée la connaissance universelle. Or, une conclusion particulière s'obtient par voie de syllogisme à partir d'une proposition universelle et d'une proposition particulière. Il faut donc que le raisonnement de la prudence procède d'une double intelligence. L'une a pour objet l'universel. Et cette intelligence-là équivaut à l'*intellectus*, l'*habitus* des premiers principes, qui figure parmi les vertus intellectuelles ; car nous connaissons par nature non seulement les principes universels spéculatifs mais aussi pratiques, tel celui-ci : il ne faut nuire à personne. L'autre intelligence est celle qui a connaissance de quelque chose qui est aussi premier, mais qui est relatif à une action particulière et contingente—de là se forme la mineure, laquelle doit être particulière dans le syllogisme de prudence, comme on vient de le dire. Or, ce principe particulier est une fin particulière. Aussi, cette deuxième sorte d'intelligence, qui figure comme partie de la prudence, est-elle la droite estimation d'une fin particulière »⁹.

8. Le point de départ d'une action est donc représenté par cette double exigence de deux principes premiers. D'une part, l'exigence d'un principe pratique universel, énonçant ce qu'il faut faire ou éviter en général, et de manière

Revue de philosophie, 1939 (3), p. 189-198.

6. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a pars, question 79, article 11 ; *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, livre III, leçon 15, n° 820-821.

7. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a pars, question 14, article 16, corpus.

8. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre VI, leçon 1, n° 1123.

9. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 49, article 2, ad 1.

3. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre I, leçon 1, n° 1-3.

4. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre VI, leçon 1, n° 1123.

5. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a pars, question 14, article 16 ; Henri Pichette, « La doctrine du spéculatif et du pratique » dans *Laval philosophique et théologique*, 1944-1945, I, p. 52-70 ; Jacques de Monléon, « Note sur la division de la connaissance pratique » dans

1. Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Épître de saint Paul à Tite*, chapitre I, verset 13, leçon 4, n° 34.

2. Précisons au passage que la science, entendue ici au sens que lui ont donné Aristote et saint Thomas, désigne un type de connaissance qui est beaucoup plus large que la seule science au sens moderne du mot, puisqu'elle englobe la philosophie, ainsi que la théologie.

encore insuffisamment déterminée; d'autre part, l'exigence d'un principe pratique particulier, qui est ce qu'il faut faire ou éviter dans des circonstances données, et de manière suffisamment déterminée. De ce double principe doit découler la conclusion pratique de la prudence. Cette conclusion comporte donc une part de nécessité, car l'expression plus ou moins universelle de la fin s'impose et demeure toujours la même: « Il faut faire le bien et éviter le mal »; c'est le principe général de la syndérèse, dont l'explicitation donne lieu à toutes les propositions universelles et nécessaires de la morale. Mais avec cela, la conclusion va porter sur une fin particulière, qui n'est plus seulement objet de connaissance, mais qui est aussi et surtout objet de volonté¹⁰: la prudence connaît pour agir, en toute efficacité. Cette fin particulière, qui est au terme de la prudence, y est en effet telle que nous devons l'atteindre efficacement, dans des circonstances concrètes et variables, et c'est pourquoi la vérité pratique de la prudence comporte aussi une part de contingence. La décision à prendre doit tenir compte non seulement des nécessités universelles mais aussi de tout ce que suggèrent l'expérience, le souvenir, l'observation, la prévision, c'est-à-dire des contingences particulières. Si par exemple un chef d'État se propose de satisfaire à la justice et donc de réprover par ses lois l'exercice public des fausses religions, son action ne sera pas conduite de la même manière selon qu'il se trouvera placé à la tête d'un pays ou d'un autre, selon qu'il dirigera l'État à une époque ou à une autre. On ne saurait, en plein vingt et unième siècle, gouverner les États-Unis d'Amérique exactement de la même manière qu'Isabelle la catholique gouverna le royaume d'Espagne à la fin du quinzième siècle, ni à la façon dont Henri IV ou Louis XIV gouvernèrent le royaume de France, chacun en son temps. Nous ne nions pas que le gouvernement doive viser le même but dans les quatre cas. Nous faisons seulement remarquer que ce même but pourra ne pas être atteint par les mêmes moyens, dans des circonstances différentes.

VÉRITÉ SPÉCULATIVE ET VÉRITÉ PRATIQUE : ABSOLUE OU RELATIVE ?

9. La vérité de la science ne peut pas changer, tandis que celle de la prudence non seulement le peut mais le doit, dans une certaine mesure. Il ne s'agit donc pas de la même « vérité » dans les deux cas, et ce mot prend ici deux sens différents. La vérité de la science est en effet celle d'un jugement spéculatif; elle est purement absolue comme les principes dont elle découle et qui sont des définitions universelles et nécessaires. La vérité de la prudence est celle d'un jugement pratique; elle est absolue comme l'expression nécessaire de la fin dont elle dépend, mais elle est également relative aux circonstances particulières qui entourent la réalisation concrète de la fin, et dont elle dépend aussi. Elle n'est donc ni purement absolue, ni purement relative. Cela s'explique parce qu'elle découle de deux principes, dont l'un (l'expression universelle de la fin en général) est immuable, tandis que l'autre (les circonstances qui entourent la fin dans le particulier) ne l'est pas. Sans doute, les dix commandements nous donnent-ils l'expression universelle et immuable de l'ordre nécessaire à la fin. Mais le « Tu ne tueras pas » du Décalogue ne règle pas la question de savoir comment réprimer, c'est-à-dire prévenir et punir, l'homicide. Ce sont les circonstances qui le diront, et comme elles varient, la réponse ne sera

pas immuable. Et c'est justement à la prudence de la donner. Un chef d'État ne se contente pas d'énoncer le cinquième commandement; il le fait respecter, en prenant pour cela les moyens efficaces et déterminés que requièrent les circonstances.

10. La vérité établie par la prudence a pour principe la *recta ratio agibilium*. Celle-ci ne se réduit pas à la définition universelle et nécessaire, qui indique ce qui est vrai toujours et partout, et qui est donc immuable. Elle est la raison qui indique ce qui est vrai pour celui qui se propose d'atteindre une fin particulière, dans un contexte de circonstances données. Bien que vrai dans ces circonstances, le jugement qui s'appuie sur cette raison serait faux dans d'autres circonstances différentes. Il est donc essentiellement et par définition relatif à ces circonstances. Il n'est pas pour autant relativiste, c'est-à-dire purement relatif, car il doit toujours viser à réaliser concrètement la même expression universelle de la fin, qui ne change pas. Mais il change tout de même avec les circonstances, qui entraînent autant de réalisations diverses car particulières de la même expression.

11. Le relativisme (qui est à la racine du libéralisme) est une falsification de la prudence. Les jugements pratiques qui lui correspondent sont purement relatifs, car l'expression de la fin dont ils dépendent n'est pas réputée immuable, pas plus que les circonstances. Celles-ci changeant, la fin recherchée change aussi. Par exemple, on dira que, dans le contexte médiéval, où la vérité prime sur la liberté, les chefs d'État se proposaient pour fin de privilégier l'expression sociale de l'unique vraie religion, la religion catholique, à l'exclusion des fausses religions. Tandis que dans le nouveau contexte de la modernité, où la liberté prime sur la vérité, cette fin a changé et les chefs d'État se proposent désormais d'autoriser l'expression sociale de toutes les religions, vraies ou fausses. Cette conception relativiste inspire tout le discours des hommes d'Église, depuis le dernier Concile. Nous en retrouvons le condensé dans le Discours du 22 décembre 2005, tenu par le pape Benoît XVI. Mais s'il importe de réagir contre cette erreur foncière du relativisme, la réaction, pour saine qu'elle soit, ne doit pas nous faire oublier les distinctions élémentaires rappelées plus haut, ni nous conduire à confondre le jugement prudentiel avec le jugement doctrinal. La réponse au relativisme libéral et moderniste ne consiste certainement pas à évacuer la prudence au nom de la foi et de la doctrine. D'autant moins que, sans la prudence, la foi et la doctrine resteront inopérantes et donc vaines.

DES PRINCIPES MÉCONNUS ?

12. On ne saurait donc dire, sans plus de précisions, que « les principes, même pratiques, demeurent immuables ». Il y aurait là une confusion. Le même mot « pratique » peut en effet qualifier tantôt le principe de la science, tantôt celui de la prudence. Le principe de la science est la définition sur laquelle celle-ci s'appuie pour déduire ses conclusions. Un tel principe demeure immuable, en effet. Mais il est toujours formellement spéculatif, puisqu'il est le point de départ d'une connaissance qui n'est pas ordonnée à l'action. Il n'est que matériellement pratique, dans la mesure où la définition qu'il énonce porte sur un ordre de choses que nous pouvons réaliser par nos actes, mais non pas tel que nous le réalisons pour de bon. En revanche, le principe de la prudence est double et il équivaut

non seulement à l'expression universelle et nécessaire d'une fin mais aussi aux circonstances d'un acte, envisagé ici tel que nous devons le réaliser concrètement, pour obtenir une fin particulière. Un tel principe est formellement pratique, puisqu'il est le point de départ d'une connaissance qui est ordonnée à l'action. Et comme il comporte une part de circonstances variables, il n'est pas absolument immuable. La confusion signalée assimile indûment la science et la prudence. Elle ne serait pas très éloignée du type de réflexion échafaudée par Spinoza, la fameuse *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Elle pêche en tout cas par manque de distinction, car entre l'absolument et le relativement immuable se trouve toute la différence qui sépare le principe de l'ordre spéculatif et celui de l'ordre pratique. C'est une différence qui n'est pas petite et qui n'est pas non plus sans conséquences.

LE SEL DE LA TERRE (MT, V, 13).

13. Saint Paul recommande à Timothée de n'user d'aucun ménagement avec ses fidèles. Il recommande aussi à Tite d'user avec eux de beaucoup de ménagements. C'est pourtant le même qui reprochera - et en face - au premier pape de l'histoire « de ne pas marcher selon la vérité de l'Évangile » (Gal, II, 14), c'est-à-dire de pécher contre la prudence, en adoptant deux attitudes différentes, face aux convertis du judaïsme et face à ceux de la gentilité. Il y a donc une fausse prudence, qui peut se mettre en opposition avec la vraie. La vraie prudence est celle où la fin ne justifie pas tous les moyens et limite donc le choix. Mais, la fin restant sauve, les circonstances imposeront toujours le choix, aussi limité soit-il. Celui-ci réclame une activité sans cesse en éveil. Il y a sans doute là l'un des aspects essentiels de ce « génie intelligent »¹¹, que la sainte Église catholique a voulu faire sien. Il est vrai que le génie peut paraître inquiétant. Faudrait-il, pour se rassurer, renoncer à réfléchir et recourir au faux-semblant de la géométrie spinoziste ? Nous ne le pensons pas.

Abbé Jean-Michel Gleize

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement, Secrétariat

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Fax : 01 49 62 85 91

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 25 €

- ecclésiastique : 12 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en France,

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

• Étranger :

- de soutien : 50 €

- normal : 30 €

- ecclésiastique : 15 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

10. C'est sous cet aspect que la prudence représente une vertu morale, et non pas purement intellectuelle: son acte propre consiste dans un commandement (*imperium*).

11. Cf. Charles Boulogne, op, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, Nouvelles Editions Latines, 1965.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année L n° 389 (579)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Juillet-Août 2015

Le numéro 3 €

COMMUNIQUÉ IMPORTANT À TOUS LES ABONNÉS ET LECTEURS

À partir du numéro du mois d'octobre le *Courrier de Rome* va changer sa forme de publication pour lui permettre une plus grande diffusion. Comme d'autres revues, les numéros seront disponibles en format *pdf* et directement accessibles gratuitement sur le site du Courrier de Rome www.courrierderome.org

Jusqu'à la fin de leur abonnement, les abonnés qui n'utilisent pas internet ne recevront pas, s'ils le souhaitent, l'exemplaire papier du fichier *pdf* en le demandant au Courrier de Rome à l'adresse *Courrier de Rome, BP 10156, 78001 Versailles Cedex*. À l'échéance de leur abonnement, ils pourront aussi continuer à le recevoir au prix de 30 euros pour l'année.

Les lecteurs non abonnés qui n'utilisent pas internet pourront recevoir, s'ils le souhaitent, un exemplaire papier du fichier *pdf*, au prix de 4 euros l'exemplaire en le demandant au Courrier de Rome à l'adresse *Courrier de Rome, BP 10156, 78001 Versailles Cedex*.

Pour tous ceux qui désirent être informés de la parution de la revue et des publications du Courrier de Rome, ils leur est demandé de s'inscrire sur le site www.courrierderome.org (l'inscription se trouve en haut à gauche de la page d'accueil du site) ou d'envoyer un courriel à courrierderome@wanadoo.fr

Nous comptons sur vos dons pour pouvoir continuer l'œuvre de la bonne presse pour la défense de la vérité, si importante aujourd'hui, où nous vivons une époque de trahison d'une grande partie de la hiérarchie, et d'apostasie silencieuse et où nous constatons chaque jour, toujours plus, l'accélération de l'effondrement de la pratique religieuse.

UNE HISTOIRE À ÉCRIRE

1. *Le Concile Vatican II: une histoire à écrire*. Tel est le titre du beau livre que nous devons au professeur Roberto de Mattei. L'original italien¹, paru en 2010, a été suivi en 2013 d'une version française². Celle-ci vient tout juste de faire l'objet d'une recension, parue sur le site internet de la revue *La Nef*, sous la plume du père Basile, o.s.b.³.

2. Le père Basile est imbu des idées nouvelles, introduites par le dernier Concile et c'est justement pourquoi l'histoire en question ne saurait trouver grâce à ses yeux, à moins de prendre la tournure d'une apologie, voire d'un panégyrique. Il serait difficile qu'il en fût autrement, si l'on part du principe que « le courant qui gravite autour des papes post-conciliaires » est « indubitablement celui qu'il faut suivre »⁴. Dès lors, l'œuvre historique du

professeur de Mattei fera nécessairement figure de contre-apologétique. Le courant dans lequel elle s'inscrit « sélectionne dans les documents historiques du concile ce qui tend à prouver l'existence de manœuvres au sein de l'assemblée, et l'affrontement de blocs (traditionalistes contre anti-traditionalistes), en bref tout ce qui montrerait qu'effectivement le concile n'a pas été fidèle à la Tradition »⁵. Et de la sélection à l'idéologie il n'y a bien sûr qu'un pas. Nous aurions donc affaire ici à un « courant historique anti-conciliaire »⁶.

3. Au lecteur dépourvu de préjugé, il ne faudra ni beaucoup de réflexion, ni beaucoup de vérifications, pour remarquer tout ce qu'il y a de faux et d'arbitraire dans l'appréciation du père Basile. Car les faits sont les faits et ils parlent d'eux-mêmes. L'historien en prend acte. Et s'il les juge, c'est parce qu'ils existent déjà. Bien avant le professeur Roberto de Mattei, le père Ralph Wiltgen, missionnaire du Verbe divin, était déjà parvenu aux mêmes conclusions que lui. Son livre, mondialement connu depuis lors, *Le Rhin se jette dans le*

1. ROBERTO DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino, 2010.

2. ID., *Vatican II. Une histoire à écrire*, Muller Éditions, 2013.

3. BASILE VALUET, « Trois livres sur Vatican II », *La Nef* n° 271 de juin 2015, référence désormais abrégée en « Basile ».

4. BASILE, p. 1.

5. BASILE, p. 1.

6. BASILE, p. 4.

Schémas préparatoires
du Concile Vatican II



Chasteté, Virginité
Mariage, Famille

Présentation de Roberto de Mattei

Le texte de ce schéma condense toute la sagesse de l'Église. Sa lecture, son étude méditée devrait redonner à tous les catholiques le sens chrétien du mariage et de la chasteté, à une époque où ces principes fondamentaux ne sont plus rappelés comme ils devraient l'être.

Les raisons profondes de cette carence remontent au dernier Concile. Celui-ci « a favorisé d'une manière inconcevable la diffusion des erreurs libérales. La foi, la morale, la discipline sont ébranlées dans leurs fondements ». Il en est résulté que dans les faits « Rome n'est plus la Magistra veritatis, unique et nécessaire ».

Il n'est que plus urgent de faire entendre cette voix de la Tradition, de redonner la parole à la Maîtresse de vérité, en mettant pour cela à la disposition du plus grand nombre le texte des schémas préparatoires du Concile, véritable trésor de la doctrine éternelle.

Le présent volume est le premier d'une série qui reprendra les schémas élaborés par la Commission de théologie, sous la présidence du cardinal Ottaviani.

Publication du Courrier de Rome

Prix : 8 euros. Envoi 3 euros

Tibre, parut pour la première fois, dans sa version originale américaine, en 1967, muni de l'*Imprimatur* de l'archevêque de New York. Personne n'y vit l'expression d'une quelconque dérive anti-conciliaire. Et pourtant, dans la *Préface* où il synthétise le fait saillant mis en lumière par toute son enquête, le père Wiltgen écrivait ces lignes, qui pourraient résumer tout aussi bien les résultats acquis par la recherche du professeur de Mattei: « Le public a fort peu entendu parler de la puissante alliance établie par les forces rhénanes, et du rôle considérable qu'elle a joué dans l'élaboration de la législation conciliaire. Il a encore moins entendu parler des groupes minoritaires - une demi-douzaine - qui se sont constitués afin de contrebalancer cette alliance. À cause de l'ignorance où l'on est de cet aspect du Concile, et du fait que le présent ouvrage est consacré aux activités de ces groupes, j'ai choisi pour sous-titre: *Le Concile inconnu* »⁷. Force est de constater que ce Concile, aujourd'hui révélé au grand public grâce aux travaux classiques de Ralph Wiltgen et au précieux développement que vient de leur donner Roberto de Mattei, demeure pourtant encore un *Concile inconnu*: inconnu du père Basile et des lecteurs de *La Nef*. Tant il est vrai que l'hagiographie, lorsqu'elle se veut inconditionnelle, prend facilement le pas sur les exigences scientifiques de l'histoire la plus authentique.

4. Au premier reproche formulé par le père Basile à l'encontre de l'*Histoire à écrire*, nous ne saurions donc mieux répondre qu'en donnant cette autre citation, extraite de l'*Introduction* que le père Wiltgen écrivit pour la version française de son livre: « Il est évident que l'histoire du présent Concile devra être écrite selon les normes que les anciens ont fixées aux historiens, et dont la première est la suivante: "Ne rien oser dire de faux, mais aussi ne rien cacher de la vérité. Ne rien écrire qui puisse donner naissance au moindre soupçon de favoritisme ou d'animosité" (Cicéron, *De l'Orateur*, livre XI, 15)⁸. » Il s'agit d'une citation du pape Paul VI. Elle exprime bien ce qui fait défaut, dans la recension critique de *La Nef*. Il ne nous appartient pas de juger si cette carence est le fruit d'une quelconque animosité ou d'un quelconque favoritisme. Mais nous sommes bien obligés de constater que le père Basile ne procède guère ici selon les normes recommandées par le pape.

5. Sans doute doit-on regretter que la traduction française du livre du professeur de Mattei soit défectueuse par plus d'un endroit, et ce, pour les raisons signalées à juste titre par la recension de *La Nef*.⁹ Mais laisser croire que ces coquilles éditoriales soient imputables à l'auteur et jettent le discrédit sur la version originale de son livre serait une hypocrisie un peu forte, dont on voudra bien nous dispenser. *À juste titre* n'est pas toujours *à bon escient* et nous dirions volontiers que la

complaisance trop visible avec laquelle notre recenseur relève minutieusement tous ces défauts d'une traduction ne plaide pas en faveur de l'impartialité de sa critique à l'égard de l'original.

6. Le père Basile reproche encore au professeur de Mattei de passer sous silence « des détails historiques importants »¹⁰. On peut bien se demander ce qui justifie le recours à un pluriel si accablant, lorsque la recension se contente de mentionner une seule omission. Celle-ci aurait son importance, si le fait non signalé devait conduire à réviser l'appréciation des autres faits signalés. Or, en l'occurrence, il n'en est rien. C'est même le contraire qui est vrai. Le professeur de Mattei montre en effet comment la venue au Concile des deux observateurs du patriarcat schismatique de Moscou, qui était à la solde du communisme, s'est faite au préjudice des catholiques uniates, persécutés par le gouvernement soviétique. Ceux-ci ne se firent pas faute de rappeler que leur métropolitain, Josef Slipyj, était pour l'heure déporté en Sibérie, depuis plus de dix-sept ans. Au nom du secrétariat pour l'unité des chrétiens, Mgr Willebrands prit alors la défense des observateurs russes au Concile, allant jusqu'à déplorer la déclaration des catholiques uniates. Ayant rappelé tous ces faits, le professeur de Mattei termine son paragraphe en précisant que « le 9 février de l'année suivante [1963], le cardinal Slipyj fut à l'improviste libéré de camp et arriva à Rome »¹¹. Le père Basile reproche à notre historien de ne pas dire « pourquoi et comment le cardinal Slipyj fut libéré »¹². Mais il suffit d'examiner d'un peu près les faits pour se rendre compte que les circonstances de cette libération ne diminuent en rien la forfaiture de Mgr Willebrands. Car Mgr Slipyj mit comme condition préalable à sa libération, comme il l'avait toujours exigé, la possibilité de retourner en Ukraine pour y visiter librement ses fidèles. « Les délégués du patriarcat de Moscou, qui étaient venus comme observateurs au concile, le père Vitaly Borovoj et le père Wladimir Kotliarov, furent consultés. Ils s'entremirent pour favoriser une solution et, en janvier 1963, firent savoir à Rome qu'ils avaient remis un rapport au gouvernement soviétique. Une dépêche annonça peu après que le métropolitain était en route pour Moscou. Mgr Willebrands se rendit en avion le 5 février à Moscou, où le père Vitaly Borovoj l'informa de la possibilité pour Mgr Slipyj de partir pour Rome, mais sans faire étape en Ukraine. Mgr Willebrands convainquit le métropolitain qu'il fallait accepter ce départ en vue d'obtenir par là une solution œcuménique et la liberté pour l'Église gréco-catholique. Mgr Slipyj arriva discrètement à l'abbaye de Grottaferrata le samedi 9 février et, le lendemain, Jean XXIII l'accueillit au Vatican »¹³. » C'est donc un fait historique bien avéré que,

d'un bout à l'autre de cette triste histoire, le secrétariat pour l'unité des chrétiens a agi au bénéfice du patriarcat schismatique et au détriment des catholiques persécutés par le pouvoir communiste. Sur ce point - et c'est celui qui importe ici - les précisions éventuelles qui manquent dans le livre du professeur de Mattei n'apporteraient pas grand-chose et nous pourrions répondre au père Basile que son scrupule de puriste est tout simplement vain.

7. Il n'en va plus de même lorsque la recension de *La Nef* reproche à notre auteur d'en dire trop et de mentionner « des détails historiques qu'il aurait mieux valu passer sous silence, avec des sous-entendus plus que médians »¹⁴. Là encore, le recours au pluriel est purement offensif. L'unique « détail historique » stigmatisé est une allusion pudique aux circonstances, il est vrai troublantes, de la mort du cardinal Jean Daniélou. Encore figure-t-elle discrètement en note¹⁵. Aussi déplorable soit-il, le fait est parfaitement avéré et notoire. La médisance consiste à rendre public le péché d'autrui demeuré occulte. La calomnie, qui est plus que la médisance, consiste à imputer à autrui le péché qu'il n'a pas commis. Le sous-entendu consiste à dire moins pour suggérer plus. Or, le propos incriminé mentionne ici ni plus ni moins que la circonstance dûment établie et rendue depuis longtemps publique, de la mort du cardinal Daniélou. La circonstance d'une mort, aussi troublante soit-elle, fait partie de la réalité des faits qu'il incombe à l'historien de relever, dans leur plus pure objectivité. S'il fallait y voir une entreprise condamnable de médisance ou de calomnie, le champ d'investigation de la connaissance historique se trouverait vite réduit à la portion congrue. Quant aux sous-entendus, ils n'existent que dans l'imagination du père Basile, à moins qu'il faille prêter au professeur de Mattei des intentions que celui-ci n'a pas, ce qui relèverait du jugement téméraire. Alain Daniélou, tout apostat et tout homosexuel qu'il était, faisait montre d'une mentalité bien différente, lorsqu'il affirmait¹⁶ qu'en dépit du contexte avéré de ce décès, il serait totalement invraisemblable de laisser planer le moindre doute sur les bonnes mœurs de son frère, dont la naïveté était proverbiale. Sans tomber dans ce dernier travers, la recension du père Basile aurait sans doute gagné à se régler sur la simplicité de la colombe.

8. Il serait fastidieux de revenir sur le reste de la recension. Celle-ci énumère ce qu'elle considère comme des « erreurs historiques ». Pour une bonne part, il s'agit en réalité de coquilles ou de fautes d'orthographe imputables à la traduction française¹⁷. Dans une autre mesure, l'erreur est en réalité imputable

7. RALPH WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Éditions du Cèdre, 1973, p. 9.

8. RALPH WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Éditions du Cèdre, 1973, p. 6.

9. BASILE, p. 4-5 et p. 6.

10. Id., p. 5.

11. ROBERTO DE MATTEI, page 212 de l'édition originale italienne et page 127 de la version française.

12. BASILE, p. 5.

13. BERNARD DUPUY, notice « Slipyj (Josyf) » dans *Catholicisme hier aujourd'hui et demain*, 1994, t. XIV, col. 165.

14. BASILE, p. 5.

15. ROBERTO DE MATTEI, note 178, page 68 de l'édition originale italienne et page 392 de la version française: « Sa mort soudaine, le 21 juin 1974, chez une prostituée parisienne, fit grand bruit ».

16. Lors de l'émission télévisée « Apostrophes », animée par Bernard Pivot et diffusée sur la chaîne Antenne 2, le 9 octobre 1981 (consultable sur les archives de l'INA).

17. Par exemple, BASILE, p. 5 souligne que « Maxi-

à la recension, qui se méprend sur la portée exacte des affirmations du livre¹⁸. Enfin, certes oui, il se rencontre de véritables erreurs. Mais il peut bien arriver au meilleur des historiens d'en commettre de ce genre, par exemple en affirmant que le Conseil œcuménique des Églises a vu le jour en 1949, alors que ce fut en 1948. N'oublions pas que les authentiques savants, s'ils sont d'une rigueur impitoyable, à la mesure de ce qu'exige leur objet, sont aussi d'un réalisme qui les rend humbles et patients : ils savent qu'en ces matières historiques, une certaine part d'imprécision est inévitable. Ce sens du réel se traduit chez eux par une proverbiale modestie (au sens de la latine *modestia*, dérivée du *modus* : la juste mesure). Celle-ci trouve toujours le moyen d'exprimer avec une grâce indulgente les quelques réserves qui s'imposent, à tout travail d'envergure. Cette modestie est le propre des vrais spécialistes,

mos XI, cité à la page 125 de la version française, n'a jamais existé ». Mais la page 209 de l'édition originale italienne mentionne avec l'exactitude requise « Maximus IV ».

18. Par exemple, BASILE, p. 5, remarque que l'on ne doit pas confondre le patrologue Funk (1840-1907) et l'exégète Fonck (1865-1930). Mais lorsqu'elle mentionne en effet (page 41, note 38) le premier de ces deux personnages, et non le deuxième, l'édition originale italienne désigne avec exactitude le disciple du père Lagrange, dont les écrits furent analysés par le père Schiffrini, tant il est vrai qu'un disciple de Lagrange n'est pas nécessairement un exégète. Autre exemple, BASILE, p. 5, considère comme une erreur de dire que « l'affirmation selon laquelle le concile œcuménique détient le pouvoir suprême dans l'Église est une nouveauté ». Sans doute, mais le livre du PROFESSEUR DE MATTEI (p. 343 de l'édition originale italienne et p. 209 de la traduction française) affirme tout autre chose lorsqu'il remarque que c'est une nouveauté de dire que le collège possède le primat sur tout l'Église, « en vertu d'un droit divin ».

conscients à la fois de leurs moyens et de leurs limites. Le genre d'acharnement qui transparaît dans la recension de *La Nef* leur devient vite insupportable.

9. On peut toujours regretter que le livre du professeur de Mattei n'ait pas tiré tout le parti possible des *Acta synodalia*. Mais on ne saurait approuver la recension de *La Nef*, lorsqu'elle en fait la matière d'un grief¹⁹. Sur ce point, le père Basile condamne d'avance lui-même sa propre sévérité (sans doute de manière inconsciente) lorsqu'il évoque les 66 volumes de ces *Acta* : il est bien évident que cette édition monumentale est une mine qu'aucun historien ne saurait avoir la prétention d'épuiser en une seule fois. Le professeur de Mattei en est d'ailleurs lui-même bien conscient et il nous donne son travail comme le modeste résultat d'une première investigation : n'est-ce pas ce que suggère son titre, « Une histoire à écrire » ?

10. Le père Basile reproche encore au professeur de Mattei de se prononcer sur la doctrine. C'est oublier un peu vite qu'il est impossible à l'histoire d'éviter le jugement théologique. L'historien, au sens le plus noble de son art, est tout autre chose qu'un simple annaliste. L'histoire offre matière à jugement. Le professeur de Mattei donne d'ailleurs pour une bonne part des jugements assurés qu'il n'invente pas mais emprunte à des auteurs qualifiés. En témoignent ses références : elles sont le compte-rendu exact de ce qu'ont pensé des autorités reconnues pendant et après Vatican II. L'historien ne fait ici que donner la parole aux théologiens. Et pour ce qui est de la substance de ces jugements, cela nous renvoie à la grave dispute qui a commencé avec l'ouverture du Concile. Le père Basile défend les positions des novateurs, ennemis jurés de

la Curie romaine et combattus tout au long du Concile par les pères membres du Cœtus, dignes héritiers du vénéré Pie XII. Pour tout dire d'un mot (le maître mot de ce Concile atypique), le père Basile prend fait et cause pour le nouveau dogme de la liberté religieuse. C'est pourquoi, il ne saurait approuver ce que dit le professeur de Mattei. Mais cela, nous le savions déjà²⁰.

11. Le conseil que notre recenseur donne pour finir au professeur de Mattei est caractéristique de l'école de pensée qui sévit aujourd'hui dans l'Église. « Ce que j'ose suggérer au professeur de Mattei », conclut-il, « ce serait d'enlever de son livre toutes les considérations proprement théologiques, et de s'en tenir (avec les corrections par moi suggérées) aux données historiques, où il sait se montrer, avec un réel talent, extrêmement intéressant »²¹. Autrement dit, faites de la sociologie, abordez l'histoire du Concile en chaussant les lunettes de l'entomologiste. Ce genre d'histoire est aux antipodes de la sagesse. C'est oublier que l'histoire, lorsqu'elle aborde les matières ecclésiastiques, ne peut pas ne pas dépendre des lumières de la théologie. Qu'on le veuille ou non, Vatican II pose un problème, Vatican II est objet de débat et nul ne saurait l'esquiver, pas plus l'historien que le théologien. Et pour l'aborder, il y faudra bien autre chose que des rappels à l'ordre ou des statistiques comparées. Il y faudra surtout l'intelligence et l'amour de la Tradition de l'Église, le *sentire cum Ecclesia*, qui fit si cruellement défaut aux membres de l'alliance du Rhin.

Abbé Jean-Michel Gleize

20. Cf. les numéros de mars et octobre 2014 du *Courrier de Rome*.

21. BASILE, p. 8.

POUR UNE ÉCOLOGIE THOMISTE ?

1. Les animaux dépourvus de raison, les végétaux et les minéraux existeront-ils toujours après la fin du monde ? La question mérite d'être posée, puisque le livre de l'Écclésiastique (chapitre III, verset 14) affirme que les œuvres de Dieu demeurent à tout jamais. Et saint Thomas d'Aquin lui accorde tout le sérieux qu'elle mérite, dans l'une de ses œuvres majeures¹.

2. Le sérieux paradoxal de la question trouve sa justification dès que l'on aperçoit la nature profonde de la théologie. Celle-ci est (étymologiquement) la science qui fait porter sa considération sur Dieu, c'est-à-dire le type de connaissance certaine qui prend Dieu pour son sujet. Et le sujet d'une science n'est pas seulement ce dont elle parle², c'est encore et surtout ce qu'elle en dit³. Voilà pourquoi le sujet de la théologie n'est pas seulement Dieu

dit de Dieu, Dieu dont on parle pour en dire ce qu'il est, dans sa nature proprement divine. Ce sujet est encore Dieu dit de tout ce qui est autre que Dieu, Dieu dit de ses créatures, c'est-à-dire ces mêmes créatures dont on parle pour dire en quoi Dieu se rapporte à elles, ou plus exactement en quoi elles se rapportent à Dieu. Dans un texte resté célèbre, Cajetan assigne son sujet à la théologie, en observant que « Dieu est attribué comme un prédicat à tous les sujets de la théologie, ceux-ci étant soit Dieu lui-même, soit quelque chose de Dieu, soit quelque chose allant vers Dieu comme vers sa fin, soit quelque chose venant de Dieu comme de son principe »⁴. On nous pardonnera ici le caractère un peu technique (disons : scolastique) de ce propos. La rigueur du langage de l'École est en effet nécessaire, si l'on veut rester à la hauteur du problème envisagé. Retenons simplement l'idée thomis-

te de la théologie : celle-ci se définit comme la science qui étudie toutes choses dans leur rapport à Dieu, « sub ratione Dei », pour reprendre l'expression latine du Docteur angélique⁵. Dans une pareille optique, tout ce qui représente l'environnement (« oikos », en grec) de l'homme, c'est-à-dire les animaux, les végétaux et les minéraux, fait partie intégrante du sujet de la théologie. Car tout cela est susceptible d'être envisagé, comme l'homme lui-même, dans son rapport à Dieu.

3. L'étude de l'environnement peut sans doute correspondre à un angle de vue différent, où l'on envisage tout ce qui met la nature inférieure à l'homme en rapport avec elle-même. Mais alors, cette étude ne représente plus une partie de la théologie, car son sujet n'est plus Dieu. Elle correspond à ce que l'on pourrait désigner comme une écologie, c'est-à-dire à une connaissance qui prend pour sujet l'environnement. Ce sujet n'est pas seulement

1. *Questions disputées De potentia*, question 5, article 9.

2. Le sujet, au sens logique du terme.

3. Le prédicat, toujours au sens logique du terme.

4. CAJETAN, *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, 1a pars, question 1, article 7, n° II.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 1, article 7, corpus.

l'environnement dont on parle, il est aussi tout ce dont on parle pour dire en quoi il se rapporte à l'environnement. L'écologie peut alors se définir comme la connaissance qui considère toutes les choses dans leur rapport à cet environnement, « sub ratione cæli et terræ », pourrait-on dire, en transposant la formule classique héritée de saint Thomas.

4. La théologie et l'écologie peuvent bien parler de la même chose et s'intéresser, du moins matériellement, au même environnement. Elles n'en sont pas moins deux sciences distinctes, du fait même qu'elles font porter leur considération sur deux sujets formellement différents. Comme le souligne encore Cajetan ⁶, une seule et même réalité, si on la prend selon les différents points de vue auxquels il est possible de la connaître, va correspondre à différents objets de connaissance. La théologie considère donc le même environnement que l'écologie, mais d'un autre point de vue et cela explique qu'elle établit tantôt les mêmes vérités qu'elle, tantôt d'autres vérités différentes. De la sorte, même si, une fois ou l'autre, la théologie parvient à une conclusion qui relève matériellement du domaine de l'écologie, elle y parvient en usant d'une autre lumière qu'elle et considère donc aussi en l'occurrence une vérité formellement différente. Il résulte de cela une conséquence absolument décisive, mise encore en lumière par Cajetan, lorsqu'il montre l'inconvénient de la position suivie par Duns Scot ⁷. Non seulement la théologie est différente de l'écologie, mais elle est encore nécessaire, en plus de l'écologie. L'étude de l'environnement ne saurait être complète et définitive à la seule lumière de l'écologie. Le point de vue supérieur de la science divine s'avère indispensable.

5. Ce point de vue est en effet celui où l'on envisage l'environnement dans son rapport à Dieu comme à une cause finale. Dans le lieu déjà cité ⁸, lorsqu'il entreprend de répondre à la question de savoir si l'environnement de l'homme demeurera après la fin du monde, le docteur angélique commence par faire cette réflexion : « Si l'on veut donner un argument solide en faveur de la réponse, l'on doit procéder selon l'ordre indiqué par Aristote, c'est-à-dire en considérant avant tout la cause finale et ensuite seulement les principes matériels et formels, ainsi que les causes motrices. » Dès que l'on adopte ce point de vue, tout s'éclaire, car la fin est la cause des causes, la raison profonde qui explique tout le reste et au-delà de laquelle il est inutile de remonter. Dans la *Somme théologique*, l'étude la plus complète de l'environnement figure dans le traité de la béatitude, au tout début de la *prima secundæ*⁹. La question posée au huitième et dernier article de la première question est de savoir si les autres créatures que l'homme peuvent elles aussi se mettre en rapport avec Dieu

comme avec leur fin. La réponse tient dans une distinction. Si l'on considère la réalité même de Dieu, il est vrai que tous les êtres lui sont ordonnés comme à leur fin dernière, puisque Dieu, fin dernière de l'homme, l'est aussi de tous les autres êtres. Si l'on considère l'activité ou le mouvement moyennant lequel les créatures entrent en possession de cette fin et se mettent donc en rapport avec Dieu, les créatures dépourvues de raison ne s'ordonnent pas à leur fin de la même manière que l'homme. En effet, ces créatures inférieures à l'homme parviennent à leur fin ultime en participant, chacune à sa manière, d'une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'elles existent, qu'elles vivent, ou même sont douées de connaissance. Seul l'homme est capable d'atteindre sa fin dernière par la connaissance intellectuelle et l'amour volontaire de Dieu. L'environnement d'ici-bas s'explique donc parce que, tout comme l'homme, il est pour Dieu, mais il l'est d'une manière différente de l'homme. Et d'autre part, comme saint Thomas l'indique ailleurs plus en détail ¹⁰, seul l'homme est mis directement en rapport avec Dieu comme avec sa fin, tandis que les autres créatures sont mises indirectement en rapport avec Dieu, dans la mesure où elles sont d'abord pour l'homme, et seulement ensuite pour Dieu, à travers l'homme. L'environnement est directement pour l'homme et indirectement pour Dieu, du fait que l'homme est lui-même directement pour Dieu. Ajoutons encore que l'environnement est pour l'homme, aussi longtemps que celui-ci reste le sujet du mouvement, soumis comme tel aux générations et aux corruptions de ce monde physique et sublunaire. L'homme a besoin de son environnement pour se nourrir, se vêtir, s'abriter et satisfaire ainsi aux toutes premières nécessités vitales que lui impose sa condition d'ici-bas, qui est celle d'un être mobile et corruptible. Cette condition venant à cesser avec la fin du monde (qui est précisément la fin non de la création en tant que telle, mais de son état mobile et corruptible), l'environnement n'aura alors plus de raison d'être. La réponse à la question initialement posée est donc négative. Non, les animaux dépourvus de raison, les végétaux et les minéraux n'existeront plus après la fin du monde. Et pour cause : en raison du principe même de la cause finale.

6. Telle est l'explication que nous fournit la théologie. Elle est définitive, car elle repose sur un principe nécessaire et impérissable, le principe de l'ordre fondé sur un rapport de cause finale. Elle est totale, car elle donne l'explication de l'environnement en tant que tel, toujours et partout. Et c'est pourquoi elle se passe de toute autre. On comprend alors facilement comment ce point de vue est longtemps resté le seul, au détriment de tous les autres possibles. L'époque antique et médiévale trouve sans doute ici l'un des éléments spécifiques, qui la séparent radicalement de la modernité. « La jouissance contemplative du spectacle des causes finales », remarque à juste titre Étienne Gilson, « est ce qui a détourné l'attention des anciens philosophes

de l'étude des causes matérielles et motrices, les seules dont la connaissance ait quelque utilité pratique » ¹¹.

7. Et pourtant, cet autre type de connaissances s'avère non seulement possible mais légitime et bienfaisant à son niveau. Cependant, aussi légitimes soient-elles sur leur propre plan, ces connaissances resteront toujours partielles et limitées. Elles découlent en effet des seules causes matérielles, formelles et motrices, qui font abstraction du rapport à Dieu et envisagent les créatures non plus dans l'ordre à leur fin, mais dans les rapports réciproques qui les rattachent les unes aux autres. C'est précisément le genre de rapports qui intéresse l'écologie moderne. Celle-ci regarde l'environnement comme un système clos sur lui-même, ou tout au plus l'envisage-t-elle dans son seul rapport à l'homme. Elle cherche surtout à mieux comprendre son mécanisme interne, afin de connaître les lois qui rendent compte des transformations non seulement observables dans la nature physique, mais aussi possibles et imaginables, moyennant l'activité de l'homme. La connaissance de ces lois est utile, car elle donne à l'homme la maîtrise de son environnement et le rend capable d'en exploiter toutes les virtualités. Mais elle court toujours le risque de vouloir se passer de la théologie, ce qu'elle ne saurait faire sans préjudice non certes pour elle-même, mais pour la réflexion de celui qui, par nature, désire savoir. « Si la philosophie identifie la connaissance vraie à la connaissance utile, comme le fait le scientisme moderne, la finalité sera du même coup éliminée de la nature et de la science comme une fiction inutile » ¹². Cette disqualification de la cause finale rendrait l'écologie radicalement inintelligible : radicalement, c'est-à-dire dans son principe absolument ultime d'explication.

8. En effet, loin d'être une métaphore inconsistante, la finalité représente l'explication dernière, totale et suffisante, de l'homme et de son environnement. Et c'est justement pourquoi, à vouloir se couper de la théologie, qui donne cette explication, la science moderne s'est définitivement privée de la sagesse. Pour s'inscrire dans ce contexte de la modernité, l'écologie y est exposée au même péril. Si elle y succombe, elle déchoit du même coup de son rang de science, pour se ravalier toujours plus au niveau des arts purement mécaniques, dont la raison d'être n'est pas tant de connaître l'environnement que de l'exploiter. Aux yeux du docteur commun de l'Église, la solution est unique, et elle consiste à revenir aux premiers chapitres du livre de la Genèse. Nous y apprenons que l'homme et son environnement ont pour raison d'être de retourner à leur principe. Celui-ci n'est parfaitement connaissable qu'à la lumière de la science divine. Pour être thomiste, l'écologie devrait donc accepter de se laisser diriger par les lumières de la théologie.

Abbé Jean-Michel Gleize

6. CAJETAN, *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, 1a pars, question 1, article 1, n° XIV.

7. CAJETAN, *Ibidem*.

8. *Questions disputées De potentia*, question 5, article 9, corpus.

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ pars, question 1, article 8, corpus.

10. *Questions disputées De potentia*, question 5, article 9, corpus.

11. ÉTIENNE GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie, Vrin, 1971, p. 42.

12. *Id.*, *Ibidem*, p. 37.

DU CÈDRE ET DE L'HYSOPE

1. « Il disserta sur les arbres, depuis le cèdre qui est au Liban jusqu'à l'hysope qui sort de la muraille; il disserta aussi sur les quadrupèdes et sur les oiseaux, et sur les reptiles, et sur les poissons » (Troisième livre des Rois, chapitre V, verset 13). Un tel discours n'était pas vain: la sainte Écriture nous précise en effet que pour l'entendre, « on venait d'entre tous les peuples et de la part de tous les rois de la terre » (*Ibidem*, verset 14). Car ce discours était l'expression d'une sagesse, la sagesse proverbiale et par excellence, celle du roi Salomon.

2. N'y parvient pas qui veut. L'encyclique *Laudato si* publiée le 24 mai dernier a déjà fait couler beaucoup d'encre. Le pape François la présente comme un texte qui viendrait s'ajouter « au magistère social de l'Église » (n° 15) et qui renfermerait « des réflexions théologiques ou philosophiques sur la situation de l'humanité et du monde » (n° 17). Son but serait de montrer « comment les convictions de la foi offrent aux chrétiens, et aussi à d'autres croyants, de grandes motivations pour la protection de la nature » (n° 64), en rappelant pour cela que « les devoirs des chrétiens à l'intérieur de la création et leurs devoirs à l'égard de la nature et du Créateur font partie intégrante de leur foi » (n° 64). Ce faisant, le pape voudrait « proposer aux chrétiens quelques lignes d'une spiritualité écologique, qui trouvent leur origine dans des convictions de notre foi » (n° 216).

3. Même si le nouveau pape a déjà pu éveiller à plusieurs reprises notre méfiance, en raison de son modernisme avéré, et de ses positions avant-gardistes, nous ne saurions occulter tous les passages de son encyclique qui présentent le meilleur aloi. Celui-ci, tout particulièrement: « La fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes, avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu, dans une plénitude transcendante où le Christ ressuscité embrasse et illumine tout; car l'être humain, doué d'intelligence et d'amour, attiré par la plénitude du Christ, est appelé à reconduire toutes les créatures à leur Créateur » (n° 83). En d'autres termes, n'est-ce pas là l'idée mise en lumière par le docteur angélique, dans le passage auquel nous faisons référence plus haut¹? Idée selon laquelle l'explication dernière de l'écologie doit être fournie par les données de la révélation et de la théologie, et en partant du principe fondamental de la finalité.

4. Sans doute. Mais malgré tout, le lecteur héroïque, qui aura poussé l'abnégation jus-

qu'à lire les 246 numéros de l'encyclique, aura bien du mal à se laisser convaincre par ce passage à consonance traditionnelle du n° 83. Ces quatre lignes de thomisme donnent-elles réellement le ton des 192 pages? Le pourraient-elles seulement? On a d'autant plus de peine à s'en persuader, que cette encyclique ne possède guère l'unité organique d'une réflexion dûment charpentée. L'esprit se perd très vite dans ce dédale de considérations hétéroclites. La visite de *Laudato si* fait inmanquablement penser à celle du Musée, d'où Paul Valéry sortit, la tête rompue et les jambes chancelantes, après s'être péniblement frayé son chemin, « titubant comme un ivrogne entre les comptoirs », au milieu d'un « tumulte de créatures congelées, dont chacune exige, sans l'obtenir, l'inexistence de toutes les autres »². Qu'en reste-t-il, sinon « l'extrême fatigue, qui s'accompagne d'une activité presque douloureuse de l'esprit »?

5. Chez François, la théologie se juxtapose à l'écologie. Elle ne l'assume pas, elle ne la domine pas, dans une lumière directrice d'ordre supérieur. Et c'est justement pourquoi cette prétendue « théologie » est vidée de sa substance. À vouloir se mettre au même niveau que les autres types de connaissance, le « discours sur Dieu » abandonne son statut de science divine et se mue en sociologie de la religion. Ou en histoire des mentalités. Ni la théologie ni l'écologie de François ne sont thomistes, puisqu'elles consacrent la rupture irrémédiable entre la foi et la science, qui est l'un des présupposés mis en évidence dans l'encyclique *Pascendi*. Réduite au rôle d'une pieuse spiritualité, la foi ne saurait être le point de départ d'une réflexion rationnelle ni donner naissance à une théologie, analogiquement comprise comme la science suprême de tout l'ordre concrètement existant, où la nature est inséparable de la grâce. La foi n'est plus que l'expression relative et variable du sentiment religieux. Elle sert de principe à une nouvelle mystique naturelle, dont la spiritualité écologique est l'expression privilégiée et qui travaille à la « réhabilitation de la créature en Dieu »³, laquelle implique « la redécouverte et le respect des rythmes inscrits dans la nature par la main du Créateur » (n° 71). Cette mystique repose sur « la conviction que, créés par le même Père, nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble » (n° 89). Elle s'appuie encore sur « l'assurance

que le Christ a assumé en lui-même ce monde matériel et qu'à présent, ressuscité, il habite au fond de chaque être, en l'entourant de son affection comme en le pénétrant de sa lumière » (n° 221). Elle est au fondement d'une « fraternité sublime avec toute la création » (n° 221), « caractéristique d'un nouvel âge de chrétienté et d'un nouvel humanisme »⁴.

6. Il serait donc parfaitement vain et inutile de chercher dans ce texte interminable la moindre vue de sagesse: elle ne s'y trouve pas, car elle ne peut pas s'y trouver. Tout au plus, *Laudato si* représente-t-elle un long et stérile effort pour échapper à la fois aux exagérations possibles de l'anthropocentrisme et du biocentrisme (n° 118). Effort stérile, puisqu'aucun principe transcendant ne vient l'animer. La seule ambition de cette « conversion écologique » (n° 217) à laquelle nous convie le pape serait de « faire l'expérience du fait qu'il vaut la peine de passer en ce monde (n° 212) ». Mais on peut bien se demander si, pour ce faire, le recours à une encyclique, c'est-à-dire à l'organe principal de l'expression du magistère pontifical, était bien de mise. En quoi tout ce discours pourrait-il en effet représenter la doctrine sociale de l'Église, et correspondre à l'objet de son magistère?

7. Le 8 décembre prochain, le pape François ouvrira la Porte Sainte, « pour le cinquantième anniversaire de la conclusion du Concile œcuménique Vatican II », avec lequel commença pour l'Église « une nouvelle étape de son histoire »⁵. Étape écologique? En tout état de cause, le Discours inaugural de Jean XXIII n'est pas sans présenter quelques similitudes frappantes avec celui des grenouilles de la Fable: « Donnez-nous, dit ce peuple, un Roi qui se remue⁶. » Un Roi qui s'ouvre au monde et fasse enfin sortir l'Église de son ghetto. En effet, « les murailles qui avaient trop longtemps enfermé l'Église comme dans une citadelle ayant été abattues, le temps était venu d'annoncer l'Évangile de façon renouvelée »⁷. La conversion écologique est la suite nécessaire de cet *aggiornamento*. L'arbre s'y reconnaît à ses fruits. Le principal d'entre eux est sans aucun doute cette expression absolument inédite d'un nouveau magistère, privé de son objet. *Laudato si* restera de ce point de vue une figure emblématique.

Abbé Jean-Michel Gleize

4. ID., *Ibidem*.

5. FRANÇOIS, *Misericordiae vultus*, Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire (11 avril 2015), n° 4.

6. JEAN DE LA FONTAINE, *Fables*, livre III, fable 4: « Les grenouilles qui demandent un roi ».

7. FRANÇOIS, *Misericordiae vultus*, n° 4.

1. Cf. l'article « Pour une écologie thomiste? », n° 5, qui reprend la *Somme théologique*, 1a2æ, question 1, article 8.

2. PAUL VALÉRY, « Le problème des musées » dans *Œuvres*, t. II, *Pièces sur l'art*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 1 290-1 293.

3. JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 83.

L'ÉGLISE EST-ELLE INDÉFECTIBLE ?

ARGUMENTS POUR OU CONTRE

Il semble que non

1. Premièrement, l'Église de Rome, visible

dans sa hiérarchie humaine, a défailli, tantôt depuis le IX^e siècle selon les schismatiques orthodoxes, tantôt depuis le XVI^e siècle, selon les hérétiques réformés. De la sorte, si l'Église

est indéfectible, ce n'est pas celle de Rome, selon les schismatiques ou ce n'est pas une Église visible et hiérarchique, selon les protestants. L'Église n'est donc pas indéfectible

précisément en tant qu'elle s'identifierait à l'Église catholique romaine, société visible et hiérarchique.

2. Deuxièmement, depuis le concile Vatican II, les autorités de l'Église enseignent des erreurs graves déjà condamnées auparavant par le magistère du Saint-Siège. Or, cela revient à dire que l'Église défaille. L'Église n'est donc pas indéfectible.

3. Troisièmement, la Très sainte Vierge apparue à La Salette a annoncé à la voyante Mélanie Calvat que « Rome perdra la foi et deviendra le siège de l'Antéchrist ». Or, cela revient à dire que l'Église défaille. L'Église n'est donc pas indéfectible.

4. Quatrièmement, depuis le concile Vatican II est apparue « une nouvelle Église, une Église libérale, une Église réformée, semblable à l'église réformée de Luther »¹, une « Église conciliaire » et « moderniste »². Or, « L'Église conciliaire naît de la corruption de l'Église catholique et ne peut vivre que de cette corruption »³ et qui dit corruption dit défaillance. Donc, l'Église conciliaire, libérale et moderniste, résulte de la défaillance de l'Église catholique qui a défailli. L'Église n'est donc pas indéfectible.

Il semble que oui

5. Cinqüièmement, dans l'Évangile de saint Matthieu, chapitre XVI, verset 18, Notre Seigneur prédit que les puissances ennemies ne parviendront jamais à détruire l'Église. Or, cela implique l'indéfectibilité. L'Église est donc indéfectible.

6. Sixièmement, le pape Pie VI, dans le Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794 déclare que « la proposition qui affirme : "Dans ces derniers siècles un obscurcissement général a été répandu sur des vérités de grande importance relatives à la religion et qui sont la base de la foi et de la doctrine morale de Jésus Christ" est hérétique »⁴. Or, cette proposition condamnée nie équivalement l'indéfectibilité de l'Église. L'Église est donc indéfectible et le nier représente au moins implicitement une hérésie.

7. Septièmement, le pape saint Pie X, dans le Décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, condamne la proposition suivante : « La constitution organique de l'Église n'est pas immuable; mais la société chrétienne est soumise comme la société humaine à une perpétuelle évolution »⁵. Or, cette proposition nie implicitement l'indéfectibilité de l'Église. L'Église est donc indéfectible.

PRINCIPE DE RÉPONSE

8. L'indéfectibilité implique deux éléments : quant à l'existence, la perpétuité; quant à l'es-

sence, le fait de l'immutabilité substantielle. Une société est donc indéfectible au sens où elle ne pourra ici-bas, avant la fin du monde, ni cesser d'exister, ni changer substantiellement. Cette indéfectibilité ne peut s'expliquer qu'en raison d'une assistance divine et constitue donc un mystère proprement surnaturel.

9. L'Église est l'unique institution sociale voulue par Dieu afin d'accomplir la loi nouvelle dans l'état de ce monde. Or la loi telle qu'elle se trouve dans l'état de ce monde peut subir deux sortes de changements⁶. Premièrement, un changement qui l'affecterait en tant que telle, et qui serait donc un changement de loi. Un tel changement est impossible et en ce sens, aucun autre état ne doit succéder à celui de la loi nouvelle. Celle-ci a déjà elle-même succédé à la loi ancienne comme un état plus parfait succède à un état moins parfait; mais aucun autre état de la vie présente ne peut être plus parfait que celui de la loi nouvelle, car rien ne peut être plus proche de la fin ultime que ce qui y introduit immédiatement. En effet, selon l'épître aux Hébreux, chapitre X, verset 19 : « Nous avons par le sang de Jésus un accès assuré dans le sanctuaire; il nous a frayé une voie nouvelle, approchons-nous. » Ainsi ne peut-il y avoir dans la vie présente d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle, car plus un être est près de sa fin ultime, plus il est parfait. L'Église qui accomplit cette loi ne saurait donc changer elle non plus. Mais, deuxièmement, la loi telle qu'elle se trouve dans l'état de ce monde peut aussi changer par accident, en ce sens que, la loi restant la même, les hommes se comportent différemment à son égard, avec plus ou moins de perfection. En ce sens, l'état de la loi ancienne a connu de fréquents changements : par moments, les dispositions légales étaient observées avec soin; par moments, elles étaient totalement négligées. De même, l'état de la loi nouvelle varie lui aussi, selon la différence des lieux, des époques, des personnes, dans la mesure où la grâce du Saint-Esprit est possédée plus ou moins parfaitement par tel ou tel. Cependant, il n'y a pas à attendre un autre état à venir ou la grâce de l'Esprit Saint serait possédée plus parfaitement qu'elle ne l'a été jusqu'ici, notamment par les Apôtres qui « ont reçu les prémices de l'Esprit » (Rm, VIII, 23), c'est-à-dire « avant les autres et plus abondamment ». Par conséquent, l'Église demeura toujours identique à elle-même, même si les hommes qui vivent dans l'Église peuvent se comporter différemment vis-à-vis de l'Église.

10. L'Église est donc indéfectible en tant que telle, bien qu'elle ne le soit pas dans tels ou tels de ses membres.

RÉPONSES AUX ARGUMENTS

11. Au premier, nous répondons que la défaillance concerne non l'Église visible de Rome en tant que telle, mais certains de ses membres, qui sont tombés dans le schisme et l'hérésie en prenant occasion de certaines attitudes imparfaites, voire scandaleuses, d'autres membres de l'Église.

12. Au second, nous répondons que la défaillance concerne non l'Église en tant que telle, considérée dans son magistère, mais certains des membres de sa hiérarchie qui ont rompu avec la Tradition et qui occupent malheureusement les postes d'autorité dans l'Église. L'Église conciliaire n'est pas une autre société qui naîtrait de la défaillance, de l'Église catholique. Elle est une privation, et elle est la privation non de l'être mais de l'agir de l'Église catholique. C'est une paralysie plus ou moins généralisée de l'action commune de l'Église (c'est-à-dire de la profession publique et extérieure de sa foi et de son culte) mais ce ne saurait être la défaillance de l'Église, puisque celle-ci ne peut pas cesser d'être avant la parousie.

13. Au troisième, nous répondons premièrement que le Grand Secret de La Salette où figure la déclaration alléguée par l'objectant n'a jamais bénéficié jusqu'ici d'une approbation officielle de l'Église et que l'Église n'affirme pas infailliblement qu'il est indemne d'erreur⁷; deuxièmement, qu'une simple révélation privée, même approuvée par l'Église, ne s'impose nullement à la croyance des fidèles, si ce n'est comme conseil et au titre d'une foi purement humaine⁸; troisièmement, que ce genre de pieuses traditions ne saurait constituer un argument probant en théologie.

7. L'apparition de La Salette, survenue en 1846, a été reconnue par Mgr Bruillard, évêque de Grenoble, le 19 septembre 1851. Cette apparition fut accompagnée d'un message rendu aussitôt public, et qui dénonce les péchés commis contre la sanctification du dimanche et l'abstinence du carême. D'autre part, la voyante Mélanie Calvat a mis par écrit, au fil de deux rédactions courtes et trois complètes, les messages qu'elle affirmait avoir reçus de la Sainte Vierge. C'est la dernière en date de ces rédactions complètes (21 novembre 1878) qui représente ce que l'on appelle le Grand Secret. Le grand protecteur de la voyante Mélanie Calvat, Mgr Zola, évêque de Lecce en Italie, s'est employé à répandre à partir de 1879 ce message du Grand secret, en le pourvoyant de son *Imprimatur*; mais en réalité l'évêque de Lecce ne disposait pas du pouvoir juridictionnel requis pour pouvoir donner l'autorisation de l'Église. Celle-ci devait émaner de l'évêque de Grenoble, ordinaire du lieu des apparitions, voire du Saint-Siège. On dit parfois que les papes Pie IX et Léon XIII auraient exprimé de vive voix le bien qu'ils pensaient de ce texte : mais il est clair que de tels propos officieux (dont l'authenticité reste à prouver) ne sauraient remplacer un texte canonique promulgué en bonne et due forme. Jusqu'à ce jour, le Grand Secret de La Salette n'a été ni approuvé ni condamné par l'Église en vertu d'un jugement proprement canonique qui s'imposerait à l'adhésion des fidèles. Cf. sur ce point très précis l'étude de notre confrère MONSIEUR L'ABBÉ DOMINIQUE BOURMAUD, dans *Le Sel de la terre*, n° 46 (automne 2003), p. 222-234). Chacun reste donc libre d'apprécier le Grand Secret de La Salette comme il l'entend, pourvu que ce soit en conformité avec les règles de la prudence surnaturelle. De fait, de respectables théologiens ont émis des réserves argumentées, comme par exemple AUGUSTE POULAIN, *Des grâces d'oraison*, chapitre XXII, § 36.

8 Contrairement à ce que prétend le PÈRE JOSEPH DE SAINTE-MARIE, dans son livre *La Vierge du Mont-Carmel. Mystère et prophétie*, 1985.

1. MGR LEFEBVRE, « Conférence à Écône le 29 septembre 1975 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 24.

2. Interview de Mgr Lefebvre, « Un an après les sacres » dans *Fideliter* n° 70 (juillet-août 1989), p. 6 et 8.

3. « Éditorial » dans *Le Sel de la terre*, n° 85 de l'été 2013, p. 10.

4. DS 2 601. C'est la 1^{ère} proposition condamnée du Synode de Pistoie.

5. DS 3 453. C'est la 53^e proposition condamnée du modernisme.

6. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a 2^e, question 106, article 4.

14. Au quatrième, nous répondons que les expressions alléguées désignent non l'Église en tant que telle, mais l'Église considérée dans l'une de ses parties, qui tend à empêcher les membres de l'Église d'atteindre la fin voulue par son divin Fondateur, en lui opposant l'obstacle d'une autre fin inventée de toutes pièces par des conspirateurs. C'est pourquoi, les expressions alléguées par l'objectant doivent s'entendre au sens où les adjectifs « libérale », « moderniste » ou « conciliaire » sont attribués au substantif « Église » non pas comme une propriété essentielle qui découlerait nécessairement de la définition du nom, mais comme une détermination accidentelle, qui se vérifie à propos de la société définie par le nom en raison de quelques-uns de ses membres. Autrement dit, l'Église est dite libérale, moderniste ou

conciliaire non pas essentiellement et en tant que telle (car alors, elle ne serait plus catholique et aurait défailli) mais accidentellement et en tant qu'elle subit les effets néfastes d'une « infiltration ennemie » ou d'une conjuration. Et d'autre part, il convient de situer cette détermination accidentelle au niveau qui est le sien. On ne saurait y voir en effet une corruption de l'Église catholique, car celle-ci est incorruptible du fait même qu'elle est indéfectible. Et cette indéfectibilité est une vérité divinement révélée et proposée comme telle par le magistère ecclésiastique. L'Église conciliaire est la privation de l'agir de l'Église, non de son être. Ce n'est donc pas la corruption (c'est-à-dire la mort) de l'Église.

15. Nous accordons le cinquième, mais en

précisant que ce passage de l'Évangile fait l'objet d'interprétations différentes sur lesquelles le magistère ne s'est pas prononcé. Le Christ indique-t-il de façon indirecte l'indéfectibilité de son Église, moyennant celle de la pierre sur laquelle il la bâtit ou l'indique-t-il de façon directe? Tout dépend du sens que l'on donne à l'incise « adversus eam »⁹. Quoi qu'il en soit, l'indéfectibilité de l'Église demeure toujours affirmée dans son principe.

16. Nous accordons le sixième et le septième.

Abbé Jean-Michel Gleize

9. Cf. DOMINIQUE PALMIERI, *Tractatus de romano pontifice*, thèse 1, § 6, 5^e démonstration, Rome, 1877, p. 257-259.

UN MÊME PAPE PEUT-IL FAIRE PARTIE DE DEUX ÉGLISES ?

ARGUMENTS POUR OU CONTRE

Il semble que oui

1. Le pape pécheur ne cesse pas d'être chef de l'Église catholique. Or, le pape pécheur fait partie de la cité du diable, qui est une autre cité que celle de l'Église catholique. Donc, à plus forte raison un même pape peut faire partie d'une Église moderniste, autre que l'Église catholique, et en être le chef, sans cesser d'être le chef de l'Église catholique.

2. Au cours de l'histoire, le pape a été à la fois le chef de l'Église catholique et le chef des États Pontificaux et il reste encore aujourd'hui le chef d'une cité temporelle, qui est la cité du Vatican. Or, la cité temporelle est une autre cité que celle de l'Église catholique. Donc, à plus forte raison un même pape peut faire partie d'une Église moderniste autre que l'Église catholique, et en être le chef, sans cesser d'être le chef de l'Église catholique.

3. On peut être catholique et appartenir à bien d'autres sociétés: une nation, une académie, voire la Franc-Maçonnerie. Or, le pape est en tant que tel catholique. Il peut donc à plus forte raison faire partie d'une Église moderniste autre que l'Église catholique, et en être le chef, sans cesser d'être le chef de l'Église catholique.

Il semble que non

4. Le modernisme est une hérésie condamnée comme telle par le magistère, mais ni le pape, ni aucun des membres de la hiérarchie ou du peuple des fidèles qui, aujourd'hui, font profession de cette hérésie dans l'Église, ne saurait être considéré comme un hérétique notoire. En effet, aucun d'eux n'a encore subi la condamnation canonique requise de la part de l'autorité hiérarchique. Or, le pape ne saurait être à la tête d'une Église moderniste autre que l'Église catholique que dans la mesure où le modernisme professé par le pape, et avec lui par certains membres de la hiérarchie et des fidèles, représenterait une hérésie notoire, conséquemment à une condamnation canonique. C'est pourquoi, le pape ne saurait faire partie d'une Église moderniste autre que l'Église catholique, ni en être le chef.

PRINCIPE DE RÉPONSE

5. Celui qui agit selon l'opération propre de l'Église ne peut pas faire partie d'une société dont l'opération est opposée à cette opération propre de l'Église. Or, le catholique moderniste étant un hérétique occulte, mais non notoire, agit selon l'opération propre de l'Église. Donc, le catholique moderniste ne peut pas faire partie d'une Église moderniste autre que l'Église catholique, au sens où cette « Église » serait une société proprement dite, dont l'opération serait opposée à celle de l'Église catholique.

6. Preuve de la première prémisse: « Celui qui agit selon l'opération propre de l'Église ne peut pas faire partie d'une société dont l'opération est opposée à cette opération propre de l'Église ». L'Église est une société, c'est-à-dire un tout dont les parties sont reliées par un lien non pas physique mais **moral**, libre et volontaire. Les parties qui sont reliées entre elles par un lien libre et volontaire forment une unité d'ordre, c'est-à-dire une unité qui n'est pas absolue et où donc chaque partie peut accomplir une opération qui lui est propre et qui n'est pas celle du tout¹. Mais il reste que l'opération propre de la partie doit rester compatible avec l'opération propre du tout. L'une et l'autre peuvent donc s'opposer par relation (lorsque l'opération de la partie en tant que telle contribue à celle du tout: le soldat s'entraîne en vue du combat) ou par simple contradiction (lorsque l'opération de la partie n'est pas en relation avec celle du tout, sans pour autant l'exclure: le soldat s'occupe de sa femme et de ses enfants). Si l'opération d'un sujet s'oppose à celle du tout par privation ou contrariété, elle exclut que ce sujet puisse agir en tant que partie du tout, l'agir de partie et l'agir autonome par rapport au même objet s'excluant dans le même sujet. Par exemple, le divorcé exclut le marié, par rapport à la même famille. Le divorcé remarié aussi. Dans le premier cas, il s'agit d'une opposition de privation, dans le deuxième

d'une opposition de contrariété, la seconde présupposant d'ailleurs la première.

7. Preuve de la deuxième prémisse: « Le catholique moderniste étant un hérétique occulte, mais non notoire, agit selon l'opération propre de l'Église. » L'hérésie constitue une autre Église précisément en tant qu'elle est notoire. Puisqu'il s'agit en effet de la constitution d'un lien social, elle doit se produire seulement à la faveur d'actes susceptibles d'établir un pareil lien, c'est-à-dire à la faveur d'actes sociaux, qui sont des actes non seulement externes, mais encore publics et notoires de droit². De tels actes sont tous ceux (et seulement ceux-là) que l'autorité hiérarchique de l'Église dénonce juridiquement comme incompatibles avec le bien commun de la société catholique. C'est pourquoi, seule l'hérésie en tant que notoire rompt le lien de l'unité de l'Église, et constitue par le fait, même une autre Église, tandis que l'hérésie simplement interne ou occulte, ne le fait pas. Or, l'opération du catholique moderniste est celle d'une hérésie occulte. En effet, dans l'Encyclique *Pascendi*, saint Pie X mentionne à plusieurs reprises et de diverses manières l'action « occulte » des modernistes³. Ces réflexions sont bien connues: « Les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher aujourd'hui parmi les ennemis déclarés. Ils se cachent et c'est un sujet d'appréhension et d'angoisse très vives, dans le sein même et au cœur de l'Église, ennemis d'autant plus redoutables qu'ils le sont moins ouvertement. [...] Ennemis de l'Église, certes ils le sont, et à dire qu'elle n'en a pas de pires on ne s'écarte pas du vrai. Ce n'est pas du dehors, en effet, on l'a déjà noté, c'est du dedans qu'ils trament sa ruine; le danger est aujourd'hui presque aux entrailles mêmes et aux veines de l'Église; leurs coups sont d'autant plus sûrs qu'ils savent mieux où la frapper. [...] Réprimandés et condamnés, ils vont toujours,

2. Cf. RAOUL NAZ, « Délit » dans *Dictionnaire de droit canonique*, Letouzey, 1949, t. IV, col. 1087-1088.

3. Sur ce point, le lecteur peut se reporter à l'étude magistrale de JEAN MADIRAN, *L'Intégrisme, histoire d'une histoire*, Nouvelles Éditions Latines, 1964, ch XXIV, p. 247 et sq.

1. SAINT THOMAS, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre I, leçon 1, n° 5.

dissimulant sous des dehors menteurs de soumission une audace sans bornes. Ils courbent hypocritement la tête, pendant que, de toutes leurs pensées, de toutes leurs énergies, ils poursuivent plus audacieusement que jamais le plan tracé ». Trois ans plus tard, le pape réitère le même constat, dans le Motu proprio du 1^{er} septembre 1910: « Les modernistes, même après que l'Encyclique *Pascendi* eût levé le masque dont ils se couvraient, n'ont pas abandonné leurs desseins de troubler la paix de l'Église. Ils n'ont pas cessé, en effet, de rechercher et de grouper en une association secrète, de nouveaux adeptes ». Il s'agit donc bien d'une société secrète, celle-ci se disant société en un sens seulement impropre, en raison même de sa nature secrète et invisible. Cette société secrète ne saurait donc être une « autre Église » ni une secte proprement dite. Il s'agit seulement d'une hérésie occulte, sévissant de manière organisée, comme une vaste opération de noyautage, au sein même de l'Église. L'image du cancer généralisé se présente d'elle-même à l'esprit. Mgr Lefebvre n'a pas hésité quant à lui à parler de « Sida spirituel ». L'apparition du modernisme correspond donc à un type d'hérésie absolument inédit, qui s'est emparée aujourd'hui de la chaire de Pierre, celle-là même qui est seule habilitée à prononcer la notoriété de l'hérésie. L'ecclésiologie s'en trouve mise au rouet. Car le magistère suprême, qui seul est en mesure de rendre notoire l'hérésie, est lui-même gangrené par le modernisme. Il s'en trouve incapable de

causer cette notoriété de l'hérésie, et d'exclure la dissidence du sein même de l'Église. Il en résulte que, quelle que soit la prolifération de ce cancer généralisé qui envahit aujourd'hui l'Église, elle ne saurait s'accomplir qu'à l'intérieur du même organisme, sans jamais aboutir à la génération d'une nouvelle société séparée et distincte. Même multipliées à l'infini, les métastases ne feront jamais une hypostase. Car la sainte Église reste malgré tout indéfectible, quand bien même elle serait temporairement investie avec la permission de Dieu par la puissance des ténèbres.

8. Explication de la conclusion. Le corps pourtant étranger à l'Église catholique que forment aujourd'hui les catholiques modernistes, qui sont devenus des conciliaires, le pape compris, ne saurait constituer une société adéquatement distincte de l'Église catholique, c'est-à-dire une autre « Église » ou une secte proprement dite. Il est certes possible que les membres de ce corps pensent et agissent tous de manière semblable, et qu'ils nourrissent tous la même intention, mais, pas plus que tous les autres pécheurs qui se ressemblent seulement parce qu'ils commettent le même péché, ils ne sauraient pour cela être nécessairement unis par le lien proprement social d'une unité d'action commune⁴. Il est également possible que certains d'entre eux agissent délibérément et

4. CAJETAN, *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, 2a2ae, question 39, article 1, § II.

de concert, de façon plus ou moins organisée, comme un groupe de conjurés; mais cette société secrète, sévissant au sein même et au cœur de l'Église, n'en constitue toujours pas pour autant une autre « Église », une secte proprement dite, comme le serait une autre société visible, coupée et retranchée de l'unique société visible divinement instituée. La raison profonde de ce fait est que l'hérésie ne peut se constituer en société numériquement distincte ou en groupe séparé qu'à partir du moment où ses adeptes en font la profession notoire. Tant que cette profession demeure occulte, elle ne s'accomplit pas dans l'indépendance complète de l'Église catholique, pas plus que le cancer ne subsiste en dehors de l'organisme. L'Église conciliaire ne saurait donc représenter au sens strict une « autre » Église.

RÉPONSES AUX ARGUMENTS

9. Au premier, nous répondons que l'opération de la cité du diable s'oppose à celle de l'Église catholique par contradiction, non par privation ni contrariété. En effet, la cité du diable n'est pas une société au sens propre comme l'est l'Église catholique militante. Elle représente un corps mystique, qui s'oppose adéquatement et par contrariété à la communion des saints.

10. Au deuxième, nous répondons que l'opération d'une société civile s'oppose à celle de l'Église catholique par contradiction, non par privation ni contrariété. La société civile est en effet une société au sens propre, mais dont l'opération porte sur un objet autre que celui de l'Église.

11. Au troisième, nous répondons comme au deuxième.

12. Nous accordons le quatrième.

Abbé Jean-Michel Gleize

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 Catéchisme bref et susceptible d'être appris par cœur.

Ce catéchisme comprend :

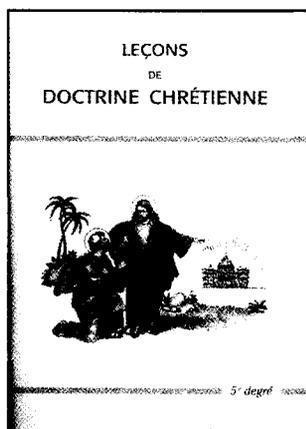
- Catéchisme de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné avec tranche fil), (13 €).

(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.)

- Les 5 leçons de Doctrine chrétienne (avec possibilité de vente à l'unité) : (1^{er} et 2^e degrés CP et CE1, 6-7 ans, 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments, (3,5 € 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, (5 € chaque).

- Premiers éléments de Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné, épuisé, en réédition).

(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).



COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par
Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon

Direction
Administration, Abonnement, Secrétariat
B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex
Fax : 01 49 62 85 91

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Correspondance pour la Rédaction
B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 30 €
- ecclésiastique : 15 €

Règlement à effectuer :

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

• Étranger :

- de soutien : 50 €
- normal : 40 €
- ecclésiastique : 20 €

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 L n° 390 (580)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Septembre 2015

Le numéro 3€

COMMUNIQUÉ IMPORTANT À TOUS LES ABONNÉS ET LECTEURS

À partir du numéro du mois d'octobre le *Courrier de Rome* va changer sa forme de publication pour lui permettre une plus grande diffusion. Comme d'autres revues, les numéros seront disponibles en format *pdf* et directement accessibles gratuitement sur le site du Courrier de Rome www.courrierderome.org

Jusqu'à la fin de leur abonnement, les abonnés qui n'utilisent pas internet pourront recevoir, s'ils le souhaitent, l'exemplaire papier du fichier *pdf* en le demandant au Courrier de Rome à l'adresse *Courrier de Rome, BP 10156, 78001 Versailles Cedex*. À l'échéance de leur abonnement, ils pourront aussi continuer à le recevoir au prix de 30 euros pour l'année.

Les lecteurs non abonnés qui n'utilisent pas internet pourront recevoir, s'ils le souhaitent, un exemplaire papier du fichier *pdf*, au prix de 4 euros l'exemplaire en le demandant au Courrier de Rome à l'adresse *Courrier de Rome, BP 10156, 78001 Versailles Cedex*.

Pour tous ceux qui désirent être informés de la parution de la revue et des publications du Courrier de Rome, ils leur est demandé de s'inscrire sur le site www.courrierderome.org (l'inscription se trouve en haut à gauche de la page d'accueil du site) ou d'envoyer un courriel à courrierderome@wanadoo.fr

Nous comptons sur vos dons pour pouvoir continuer l'œuvre de la bonne presse pour la défense de la vérité, si importante aujourd'hui, où nous vivons une époque de trahison d'une grande partie de la hiérarchie, et d'apostasie silencieuse et où nous constatons chaque jour, toujours plus, l'accélération de l'effondrement de la pratique religieuse.

NOUVELLES RÉFLEXIONS SUR L'ACCUSATION, TOUJOURS TENACE MAIS DÉPOURVUE DE FONDAMENT, SELON LAQUELLE MGR LEFEBVRE AURAIT « APPROUVÉ », EN LES SIGNANT, TOUS LES DOCUMENTS DU CONCILE

Professeur Pasqualucci

SOMMAIRE

1. Une accusation absurde. 2. La promulgation des documents votés au Concile Vatican I. 3. La promulgation à Vatican II. 4. Lumen Gentium 22.2 et nouvelle formule de promulgation. 4.1 L'exégèse déformée exposée dans LG 22.2 ne parvient pas à cacher l'absence de fondement scriptural de la nouvelle idée de collégialité. 5. La promulgation, sa nature. 6. La promulgation selon le règlement de Vatican II. 7. Les modalités de la fameuse « signature ». 8. La signification exacte de la « signature », au sens « objectif » et « subjectif ».

1. UNE ACCUSATION ABSURDE

L'accusation a été de nouveau avancée, récemment, par Antonio Socci. Elle va de pair

avec l'autre interprétation erronée qui réapparaît périodiquement, et qui consiste à considérer valide la suppression illégale du Séminaire d'Écône en 1975 ; interprétation reproposée il y a quelque temps par Guido Ferro Canale dans un article paru sur « Radio Spada ». Cet auteur me cite expressément pour me contester, j'espère pouvoir lui répondre de façon pondérée prochainement.

L'accusation de contradiction ou d'incohérence faite à Mgr Lefebvre vient du fait que, comme tous les autres évêques, pendant les sessions publiques de Vatican II au cours desquelles étaient approuvés définitivement les documents du Concile, il fut invité par le Pape à apposer sa signature au bas des documents mêmes que le Pontife approuvait et promulguait au fur et à mesure qu'ils étaient votés et

Schémas préparatoires
du Concile Vatican II



Chasteté, Virginité
Mariage, Famille

Présentation de Giuseppe di Maria

Le texte de ce schéma condense toute la sagesse de l'Église. Sa lecture, son étude méditée devrait redonner à tous les catholiques le sens chrétien du mariage et de la chasteté, à une époque où ces principes fondamentaux ne sont plus rappelés comme ils devraient l'être.

Les raisons profondes de cette carence remontent au dernier Concile. Celui-ci « a favorisé d'une manière inconcevable la diffusion des erreurs libérales. La foi, la morale, la discipline sont ébranlées dans leurs fondements ». Il en est résulté que dans les faits « Rome n'est plus la Magistra veritatis, unique et nécessaire ».

Il n'est que plus urgent de faire entendre cette voix de la Tradition, de redonner la parole à la Maîtresse de vérité, en mettant pour cela à la disposition du plus grand nombre le texte des schémas préparatoires du Concile, véritable trésor de la doctrine éternelle.

Le présent volume est le premier d'une série qui reprendra les schémas élaborés par la Commission de théologie, sous la présidence du cardinal Ottaviani.

Publication du Courrier de Rome

Prix : 8 euros. Envoi 3 euros

définitivement approuvés par l'assemblée des évêques, en session publique et solennelle. En espérant parvenir à clarifier cette question une fois pour toutes, je chercherai à illustrer de la façon la plus articulée possible la *ratio* de cette « signature », dont la signification ne semble pas totalement évidente à première vue.

La thèse que je me propose de démontrer est la suivante : « la « signature » finale, demandée par le Pape à tous les Pères conciliaires, doit être comprise comme une attestation de la participation des évêques à la promulgation des documents conciliaires, et non comme une déclaration de leur approbation de ces documents. Cette « signature » n'a en effet rien à voir avec l'appréciation de ces textes. La promulgation d'un document voté par une assemblée afin qu'il prenne force de loi est une chose totalement différente du vote qui a permis à ce document de naître, en général à la majorité. Il s'agit de deux actes complètement distincts, aux effets juridiques différents. Le vote fait naître le document même à promulguer, la promulgation le fait connaître à tous, afin qu'il soit observé comme loi par tous.

Dans la procédure des Conciles œcuméniques, cette « signature » a constitué une nouveauté absolue, voulue par Paul VI. En promulguant les deux constitutions du Concile œcuménique Vatican I, qui avait été suspendu puis interrompu, Pie IX n'avait demandé aux Pères conciliaires aucune signature au bas des deux documents. La promulgation avait été faite sans toutes ces formalités, selon l'usage de l'époque. Pour quelle raison Paul VI voulut-il innover ? L'explication la plus plausible est la suivante : il voulait mettre particulièrement en relief, par rapport au passé, le rôle des évêques au Concile. L'un des premiers à relever ce point fut Ralph. M. Wiltgen S.V.D, aujourd'hui disparu, dans son célèbre ouvrage *Le Rhin se jette dans le Tibre*. Décrivant l'approbation finale de la constitution sur la Sainte Liturgie (2 147 votes pour, 4 contre), il écrit : « Le Souverain Pontife se leva alors [du trône préparé pour lui dans la basilique Saint Pierre] et promulgua solennellement la constitution utilisant pour cela une formule différente de celle qui avait été utilisée au premier Concile du Vatican. Cette fois, l'accent était mis davantage sur le rôle des évêques [suit la formule in extenso]¹. Et pourquoi le Pape ressentait-il la nécessité de mettre davantage l'accent sur le rôle joué par les évêques ? La réponse, à mon avis, ne peut être que la suivante : en hommage au concept nouveau (discuté et discuté) de collégialité soutenu par l'art. 22 de la constitution *Lumen Gentium* sur l'Église.

La description la plus précise des circonstances dans lesquelles a eu lieu cette fameuse « signature » se trouve dans la biographie de Mgr Lefebvre écrite par S. E. Mgr Bernard Tissier de Mallerais, la seule que j'aie réussi à consulter. Chez De Mattei on trouvera un approfondissement du passage cité du livre de

Wiltgen. Grâce à la « signature » des Pères conciliaires, écrit-il, « le Concile Vatican II sembla vouloir remplacer le modèle "absolutiste" de Trente et de Vatican I par un nouveau modèle "démocratique" qui, à la volonté suprême du Pontife Romain, substituait celle de l'assemblée, fût-elle unie au Pontife. La vérité de la Tradition était remplacée par une "volonté sociale", élaborée collectivement et socialement reconnue. La volonté de l'assemblée conciliaire équivalait à la "volonté générale" de Rousseau : une volonté sacrée et absolue à laquelle les Pères, respectant les lois qu'ils s'étaient eux-mêmes données, se sentaient obligés en conscience de subordonner leurs idées et leurs opinions »². Selon cette interprétation, qui me semble aborder un point essentiel, la « signature » des Pères ne se serait pas limitée à une reconnaissance pour ainsi dire *notariale* de la régularité de la promulgation et implicitement de toute la procédure suivie, ni à leur *participation* à la promulgation elle-même. Le sens de cette signature aurait été de manifester l'existence dans l'assemblée conciliaire d'une véritable « volonté générale », de type démocratique, incluant la volonté du Pape et ayant en soi caractère d'obligation, précisément en tant que « volonté générale » de l'assemblée, et non en tant qu'expression de la Tradition, c'est-à-dire du Magistère éternel de l'Église, auquel le Concile aurait toujours dû se conformer, sans jamais s'ériger au-dessus de lui.

Pour exposer ma thèse je commencerai par rappeler la promulgation des documents de Vatican I, pour passer ensuite à l'analyse détaillée de la formulation différente utilisée par Vatican II.

2. LA PROMULGATION DES DOCUMENTS VOTÉS AU CONCILE VATICAN I

Dans un bref ouvrage du père Hubert Jedin, illustre historien de l'Église, nous lisons à propos de Vatican I : « Le lundi 18 juillet [1870], au cours de la IV^e session du Concile, fut approuvée la constitution *Pastor Æternus* [sur l'infaillibilité pontificale] par 533 votes favorables et 2 votes contre (Fitzgerald de Little Rock et Riccio de Cajazzo), et au même moment fut décidé l'ajournement du Concile. Pendant cette session eut lieu un furieux orage. Éclairs et coups de tonnerre se succédèrent pendant une heure et demie. "Jamais je n'avais vu un spectacle aussi impressionnant", écrivit le correspondant du Time, Mozley. Quand le résultat du vote fut transmis au Pape, l'obscurité était si épaisse qu'il fallut apporter une lampe pour que Pie IX pût lire le texte des paroles de la confirmation : "*Nous définissons en accord avec le saint Concile tout ce dont il a été donné lecture et Nous le confirmons en vertu de l'autorité apostolique*". Le lendemain de la session éclatait la guerre franco-allemande. Deux mois plus tard, le 20 septembre, les troupes italiennes occupaient la ville de Rome [...] Les deux décrets dogmatiques du Concile du Vatican, étant pris en présence du Pape, et immédiatement confirmés par lui, ont la forme

de constitutions apostoliques, sur le modèle des Conciles du Latran³. » La « confirmation » pontificale autorisait la promulgation des deux documents sous forme de Constitution Apostolique. Les deux documents dogmatiques, constitution *Fides et ratio* sur la foi catholique et constitution *Pastor Æternus* sur le primat de l'infaillibilité pontificale, votés par le Concile et « confirmés » par le Pape en concile, acquerraient ainsi une valeur magistérielle, en devenant des documents du Pape. La « confirmation » du Pontife Romain suffisait à garantir la validité de la promulgation. On n'a pas connaissance de « signatures » apposées par les Pères conciliaires au bas des deux décrets.

Pourquoi Pie IX dit-il : « Nous définissons » ? Il s'agissait de deux constitutions dogmatiques, lesquelles « définissaient » une fois pour toutes des vérités de foi, qui devaient être crues obligatoirement par tous les fidèles. Les évêques réunis en concile *cum et sub Pontifice* avaient « défini » ces vérités fondamentales. Lors de la séance finale, le Pontife Romain partageait la volonté manifestée par eux, déclarant « définir en accord avec eux » tout ce dont il avait été donné lecture en séance. Donc : « définition » et « confirmation » des vérités de foi par le Souverain Pontife « en vertu de son autorité apostolique ».

La « confirmation en vertu de l'autorité apostolique » était une véritable *approbation en forme spécifique* des deux constitutions, qui les faisait devenir magistère pontifical. L'approbation se fondait sur l'« autorité apostolique », formule par laquelle on désignait l'autorité que le Pape possède sur toute l'Église, en tant que Chef de l'Église universelle, de la même façon que Saint Pierre, dont descend cette autorité (qui lui a été conférée directement par Notre-Seigneur Jésus-Christ—*Jn* 21, 17) dans la continuité de la succession apostolique ininterrompue. En promulguant certains documents, les Papes faisaient toujours explicitement référence à leur « autorité apostolique ». Ainsi Paul VI, dans la Lettre Apostolique *Apostolica sollicitudo* par laquelle il instituait, le 15 septembre 1965, le « Synode des évêques pour l'Église universelle », affirmait : « de Notre propre mouvement, et en vertu de Notre autorité apostolique, nous érigeons et constituons en cette ville [Rome] un conseil permanent d'Évêques, etc. ». « De notre propre mouvement », en latin *motu proprio*, pour indiquer que l'initiative était celle du Pape seul, sans intervention d'aucune autorité subordonnée⁴.

Jedin relève que les deux constitutions de Vatican I furent publiées comme « constitutions apostoliques ». Les *constitutions* sont des documents qui « contiennent des déclarations dogmatiques ou des règles législatives générales ou particulières, relatives à la structure constitutionnelle des organes de l'Église et à

1. RALPH. M. WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre—Le Concile inconnu*. L'ouvrage, bien que surpassé par l'étude fondamentale du professeur De Mattei, constitue encore une lecture précise et instructive du déroulement tourmenté du Concile.

2. ROBERTO DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta, (Vatican II, une histoire à écrire)*, Lindau Turin, 2010, pp. 515-520 ; p. 516.

3. HUBERT JEDIN, *Breve storia dei Concili. I venti concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa (Brève histoire des Conciles. Les vingt Conciles œcuméniques dans le cadre de l'histoire de l'Église)*, trad. it. De Nerina Beduschi, Herder, Rome, 1960, pp. 195-196.

4. S.S. PAUL VI, Lettre Apostolique *Motu Proprio: Apostolica sollicitudo*, p. 2/6, www.vatican.va.

leurs fonctions »⁵. Dans ce cas, elles contenaient surtout des « déclarations dogmatiques ». L'autorité apostolique constitue le fondement du suprême, plein et immédiat pouvoir de juridiction sur toute l'Église dont est investi le Pape dès qu'il accepte l'élection au Saint Siège. Ce pouvoir concerne aussi bien ce qui a trait à la foi et à la morale que le gouvernement et la discipline de l'Église. Il revient au Pape « iure divino », c'est-à-dire par mandat divin dès l'acceptation de son élection, et non en vertu d'une quelconque délégation de la part de ceux qui l'ont élu⁶.

Ce pouvoir suprême de juridiction revient donc seulement au Pape, en lui s'exprime son « autorité apostolique ». Cela signifiait que c'était uniquement le Pape, au nom précisément de cette « autorité apostolique », qui promulguait les documents du Concile. Le Pape seul, *ex apostolica auctoritate*, bien qu'avec l'approbation du Concile; le Pape *en concile*, et non le Pape *avec* le concile.

La promulgation des deux constitutions dogmatiques de Vatican I semble se réduire à cette très simple formule, au début du texte de chacune d'elles, suivie à la fin de la signature du Pontife avec la date de l'événement: « Pie, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, le saint Concile approuvant, en perpétuel souvenir [*Pius Episcopus, Servus Servorum Dei sacro approbante concilio ad perpetuam rei memoriam*] ». Après « souvenir » doivent idéalement être mis deux points: c'est là en effet que commence le texte de la constitution. Donc:

« Pie, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, le saint Concile approuvant, en perpétuel souvenir [pour toute l'Église, promulgue]:

Le Fils de Dieu et Rédempteur du genre humain, Notre-Seigneur Jésus-Christ, etc. ».

À la fin du texte, lieu et date: « Donné à Rome, en session publique solennellement célébrée dans la basilique Vaticane, l'an de l'Incarnation de Notre-Seigneur mil huit cent soixante-dixième, le vingt-quatrième jour d'avril, la vingt-quatrième année de Notre Pontificat »⁷.

Naturellement les évêques approuvaient la promulgation: on ne vote pas une loi pour qu'elle soit ensuite destinée à rester au fond d'un tiroir. Et on peut certainement affirmer qu'ils étaient *unis au Pape* qui promulguait ce qu'ils avaient « défini » et que le Pape avait « défini » à son tour. Mais unis seulement *spirituellement, moralement*. Techniquement, l'acte de promulgation (pour toute l'Église) était celui du Pape, et seulement du Pape, parce que manifestation de ce pouvoir suprême

de juridiction sur toute l'Église qui, d'après l'Écriture, la Tradition et le Magistère éternel, revient *seulement au Pape*. « Pais mes brebis » dit Notre-Seigneur ressuscité, en s'adressant à Pierre (*Jn 21, 17 cit.*). Il ne dit pas: « paisez ». Il ne délégua pas le pouvoir de gouvernement à tous les Apôtres, qui étaient pourtant présents, en tant que « collège » unitaire. Par cet acte d'investiture de la part du Ressuscité, le bienheureux Pierre acquit une *auctoritas* qui lui était propre, supérieure, et que n'avaient pas les autres Apôtres.

3. LA PROMULGATION À VATICAN II

On répète la formule utilisée par Pie IX au début du document. Notons toutefois un changement significatif. On lit en effet: « Paulus Episcopus servus servorum Dei una cum sacrosanti Concilii patribus ad perpetuam rei memoriam ». C'est-à-dire: « Paul, évêque, Serviteur des Serviteurs de Dieu, avec les Pères du Saint Concile, pour que le souvenir s'en maintienne à jamais ». Suit le titre de la constitution et son texte. À la fin du texte, deux autres nouveautés: une formule de promulgation plutôt longue, suivie de la signature du Pape avec la date, et de celles de tous les Pères conciliaires, tout de suite après celle du Pape. La formule est la suivante:

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette constitution dogmatique ont plu aux Pères. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 21 novembre 1964.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique [signature du Pontife]

*Suivent les signatures des Pères conciliaires [AAS, LVI (1964), pp. 97-134]*⁸

Les différences avec la formulation de Vatican I sont évidentes, même dans certains détails mineurs: on n'écrit plus « année du Seigneur » (Anno Domini) mais seulement « an MCMLXIV »; on signe comme « évêque de l'Église catholique », titre traditionnel du Pape mais ici isolé de l'indication de l'année du pontificat, complètement absente. Paul VI ne promulgue pas le texte avec la simple approbation du Concile, comme Pie IX, mais « en union avec celui-ci » (*una cum*). Une union simplement morale? On pourrait l'affirmer s'il

8. *Concilii Oecumenici Vaticani II. Constitutiones-Decreta-Declarationes*, FLORENTIO ROMITA, expert conciliaire, Desclée ac Socii-Romæ, 1967, p. 85, où est rapportée la formule relative à la promulgation de *Lumen Gentium*. La formule est identique pour tous les documents du Concile. Romita rapporte aussi tous les différents votes, pour chaque document. Texte latin: « Hæc omnia et singula quæ in hac Constitutione dogmatica edicta sunt placuerunt Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus et quæ ita synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus. Romæ, apud S. Petrum [...] Sequuntur ceteræ subsignationes »

n'y avait pas eu l'art. 22 de *Lumen Gentium* et s'il n'y avait pas eu les signatures finales des Pères conciliaires. L'impression de l'interprète est que l'on veut faire apparaître l'approbation et la promulgation comme faites par un sujet résultant de l'*union* entre pontife et concile: le « pouvoir apostolique » reste celui du Pape et de lui seul, (on a préféré *potestas* à *auctoritas*), mais le sujet qui promulgue n'est plus le Pape seul, mais le Pape « en union » avec le Concile, sur la base du nouveau concept de « collégialité ».

4. LUMEN GENTIUM 22 ET NOUVELLE FORMULE DE PROMULGATION

À Vatican I, celui qui promulgue est le Pape *en Concile*; à Vatican II, le Pape *et* le Concile, en tant qu'*également titulaires* du pouvoir suprême de juridiction, selon l'extraordinaire nouveauté introduite par *Lumen Gentium*, 22.2: « L'ordre des évêques, qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux, dans lequel le corps apostolique se perpétue sans interruption, constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain⁹. »

L'ordre des évêques est donc titulaire *avec le Pape*, et jamais seul, de la *summa potestas iurisdictionis* sur toute l'Église, mais pour l'exercer, il doit avoir l'autorisation du Pape. Inversement, l'exercice qu'en fait le Pape ne nécessite jamais l'autorisation des évêques. Mais à présent que l'on a aussi attribué le pouvoir suprême au collège avec le Pape, on ne peut plus limiter l'union entre le Pape et les évêques (du point de vue de la juridiction sur l'Église) à une union purement morale, spirituelle. Si donc le Pape présente son action—ici un acte de promulgation—comme effectuée *una cum* tous les évêques réunis au Concile, il faut dire qu'il veut apparaître ici comme chef du collège qui exerce un pouvoir appartenant aussi au collège *cum Pontifice*, avec toute l'ambiguïté et les contradictions que cela implique.

Examinons en effet la formule de la promulgation montiniennne.

Au lieu de *auctoritas*, on a préféré parler de *potestas apostolica*. La formule maintient la notion traditionnelle selon laquelle la *potestas* a été conférée au Pontife par Notre-Seigneur (cela signifie « iure divino » à l'acceptation de l'élection). Conférée au Pontife, et non au collège apostolique et par suite aux évêques. Dans le même temps, on veut que la promulgation ait lieu « en union aux Vénérables Pères ». Nous avons « l'union dans la promulgation », qui va sûrement au-delà de l'approbation de la

9. *I Documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni-Decreti-Dichiarazioni (Les documents du Concile Vatican II. Constitutions - Décrets - Déclarations)*, Ed. Paoline 1980, p. 89 [...*una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremæ ac plenæ potestatis in universam Ecclesiam existit, quæ quidem potestas non nisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest.*]

5. VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico (Notions de droit canonique)*, avec la collaboration du prof. Gaetano Catalano, Giuffrè, Milan, 1970, p. 172.

6. *Codex Iuris Canonici de 1917*, c. 218 et c. 219. Le nouveau Code de Droit Canonique (1983) a supprimé l'expression « iure divino » (voir les c. 331, 332, 333, concernant « Le Pontife Romain »).

7. S.S. PIE IX, *Constitutio Dogmatica De Fide Catholica*, in « Christian Classics Ethereal Library », avec texte anglais, www.ccel.org, pp. 1/12 et 8/12.

promulgation. Dans le schéma suivi par Pie IX, le Pape définit d'abord ce qu'a défini le Concile, puis il promulgue ce qui a été défini, avec l'approbation du Concile. Le Pape et le Concile restent toujours distincts. Ici ce n'est pas le cas, ils se confondent.

En effet, nous dit Paul VI, Nous, en union avec les Vénérables Pères, et donc Nous et les Pères « approuvons, arrêtons et décrétons » comme loi de l'Église le contenu de « ces documents synodaux », et contextuellement nous en ordonnons la promulgation. C'est peut-être justement à cause de l'*una cum* que le texte emploie le terme « potestas apostolica », au lieu d'« auctoritas ». Selon l'Écriture, la Tradition, le Magistère, l'« auctoritas » n'appartenait qu'au Pape (et en effet Paul VI lui-même l'utilisait dans les *motu proprio*—voir ci-dessus) et fondait sa *summa potestas* exclusive : à présent, au contraire, on veut voir la « potestas » sur toute l'Église chez les évêques unis au Pape, lesquels ne possèdent toutefois pas l'*auctoritas* du Pape, même en union avec lui.

De toutes ces considérations, il ressort de façon évidente que la « signature » demandée aux évêques sous celle du Pape veut signifier l'adhésion de tout le collège des évêques à ce qui est contenu dans la formule de promulgation, et donc au fait que le Pape et les Vénérables Pères sont, à tous les effets, un unique sujet juridique qui approuve, arrête, décrète et promulgue les décisions synodales.

Mais comment se reflètent ici l'ambiguïté et les contradictions de LG 22.2 ? Le point essentiel me semble être le suivant : Paul VI doit dire qu'il exerce « le pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ » ; à qui se réfère le « Nous » ? La syntaxe de la phrase ne laisse pas de doute : que Nous tenons, c'est-à-dire que je tiens, en tant que Pontife Romain. Or si la promulgation est un acte réservé au « pouvoir apostolique » du Pape, qui lui a été conféré, et seulement à lui, par le Christ (c'est-à-dire « iure divino »), à quel titre les évêques réunis avec lui en Concile peuvent-ils l'exercer ? À aucun titre, si ce « pouvoir apostolique » a été conféré par Notre-Seigneur *seulement au Pape*. L'union avec les Pères conciliaires doit-elle alors être considérée comme purement symbolique, ou comme une simple figure rhétorique, un ornement stylistique ? On fait signer près de trois mille évêques réunis au Concile pour orner une simple figure rhétorique ? Surtout quand le « pouvoir apostolique » invoqué par Paul VI a été attribué par LG 22.2 au collège des évêques unis au Pape ? En réalité, ce que l'on déduit de la formule de promulgation, c'est que Paul VI a promulgué les documents du Concile en tant que chef du collège des évêques réunis en Concile, comme si le Nous de majesté incluait les deux (le Pape et le collège), selon l'esprit et la lettre de LG 22.

Reste toutefois le fait que cette inclusion des évêques *ne semble pas pouvoir être soutenue*, non seulement à la lumière de la Tradition de l'Église, du Magistère éternel, mais aussi de l'Écriture. Elle ne peut être acceptée que si l'on falsifie le verset de *Jn* 21, 17 cité plus haut, comme si Notre-Seigneur avait dit : « paissez mes brebis ». *Mais il ne l'a pas dit, et personne*

ne peut le lui faire dire. La source du pouvoir suprême de juridiction sur toute l'Église est seulement le Christ. C'est pourquoi ce pouvoir est d'origine divine, délégué par Lui à son Vicaire. Le Vicaire du Christ est celui qui exerce un pouvoir délégué ou de représentation de la personne qui le lui a conféré : *vicarius*, celui qui fait office, substitut, représentant, vicaire. Le Vicaire du Christ est seulement le Pape, et non « l'ordre des évêques » avec le Pape, comme s'il pouvait y avoir *deux Vicaires* du Christ : le Pape seul (*uti singulus*) et l'ordre des évêques avec le Pape.

4.1 L'exégèse déformée exposée dans LG 22.2 ne parvient pas à cacher l'absence de fondement scriptural de la nouvelle idée de collégialité

Il est impossible, donc, de soutenir l'inclusion des évêques avec le Pape dans le sujet titulaire du pouvoir suprême de juridiction sur toute l'Église. Voyons cela en détail. Dans l'article de LG, immédiatement après la phrase citée plus haut, qui attribue la pouvoir suprême à l'ordre des évêques avec le Pape « son chef », on reconnaît, évidemment, que : « Le Seigneur a fait du seul Simon la pierre de son Église, à lui seul il en a remis les clés (cf. *Mt.* 16, 18-19), et il l'a institué pasteur de tout son troupeau (cf. *Jn.* 21, 15 ss) ». Mais l'article se poursuit par une phrase introduite par une conjonction adversative : « mais cette charge de lier et de délier [*ligandi ac solvendi munus*] qui a été donnée à Pierre (*Mt.* 16, 19) a été aussi donnée, sans aucun doute, au collège des Apôtres unis à son chef [*collegio quoque apostolorum, suo Capiti coniuncto*] (*Mt.* 18, 18; 28, 16-20) ». Notre-Seigneur Jésus-Christ a donc conféré le pouvoir de « lier » et de « délier », c'est-à-dire le *pouvoir d'ordre*, non pas tant à chacun des Apôtres qu'au « collège », toujours avec Pierre comme chef, et il aurait même institué le « collège » des Apôtres par cet acte. Dans le collège, poursuit LG 22.2, les évêques, « fidèles à observer le primat et l'autorité de leur chef, jouissent pour le bien de leurs fidèles et même de toute l'Église, d'un pouvoir propre [*lequel*] ». Enfin, « le pouvoir suprême dont jouit ce collège à l'égard de l'Église universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique ».

La première question que se pose le fidèle face à un texte comme celui-là est la suivante : comment l'ordre ou collège des évêques avec le Pape comme chef peut-il être titulaire (*subjectum*) d'un pouvoir de juridiction suprême et plénier sur toute l'Église, si le Seigneur « a fait du seul Simon la pierre de son Église », si c'est à lui seul qu'il a « remis les clés », et si c'est lui seul qu'il a « institué pasteur de tout son troupeau » ? N'y a-t-il pas une contradiction ? Comment répond le texte conciliaire ? Par l'argument selon lequel « cette charge de lier et de délier [...] a été aussi donnée, sans aucun doute, au collège des Apôtres unis à son chef [*illud autem ligandi ac solvendi munus, quod Petro datum est, collegio quoque Apostolorum, suo Capiti coniuncto, tributum esse constat*] ». Mais ce « pouvoir de lier et de délier », qu'a-t-il à voir avec le pouvoir de juridiction ? C'est une tout autre chose. C'est le pouvoir d'ordre, proprement sacramentel, qui permet aux prêtres d'administrer les sacrements ; pouvoir

strictement sacerdotal, qui comprend la faculté donnée par le Christ à ses Apôtres de remettre ou de retenir les péchés (*Mt.* 18, 18 ; *Jn.* 20, 18). Mais remettre ou retenir les péchés in persona Christi n'a rien à voir avec le gouvernement de l'Église. Je me souviens que Mgr Lefebvre, le jour des fameux sacres (non autorisés par le pape) des quatre évêques à Écône en 1988, leur conféra expressément le pouvoir d'ordre et non celui de juridiction, justement pour ne pas créer une église parallèle et donc un schisme.

Lumen Gentium 22.2 trouble les eaux parce qu'il veut mettre sur le même plan le pouvoir de juridiction sur toute l'Église confié à Pierre et le pouvoir d'ordre attribué aussi aux Apôtres, comme si cette dernière attribution démontrait en soi que le pouvoir de juridiction avait été conféré aussi aux Apôtres, en tant que collège « uni à son chef » (on ne dit pas : « soumis à son chef », on ne dit *jamais* que le collège est *soumis* à Pierre, *sub Pontifice*). Mais un lien implicite de ce type est impossible, étant donné la différence de nature des deux pouvoirs¹⁰.

Mais devons-nous vraiment croire que lorsque Notre-Seigneur a dit aux Apôtres et à Pierre, comme il l'avait annoncé à Pierre : « En vérité je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel » (*Mt.* 18, 18), il les a « constitués » en collège, « unis à Pierre » ? Le *collège* est une notion juridique précise, c'est un sujet doté d'une capacité juridique, titulaire de droits et de devoirs. À moins qu'on ne l'entende, précisément, selon la Tradition de l'Église au sens seulement *moral, spirituel*, comme communion soutenue par le Saint Esprit. Comment l'attribution à tous les Apôtres du seul pouvoir d'ordre, qui est un pouvoir de remettre *individuellement* les péchés, peut-elle créer un sujet juridique unitaire et donc un « collège » ? Du reste l'Église, à cette phase de la mission du Christ Notre-Seigneur, était encore *in fieri*. Il était en train de la construire par degrés, en commençant par les Douze. Et c'était encore le cas après sa Résurrection. Les évêques *réunis collégialement avec le Pape*, dans un Concile œcuménique, peuvent prendre des décisions sur des questions de foi, de mœurs, sur la pastorale, sur des questions d'économie et de politique, mais certainement pas absoudre ou non des péchés.

Le fantomatique « collège » n'a pu être justi-

10. L'art. 22 de LG réaffirme naturellement le Primat de Pierre (*ibid.* § 2, cit.), mais en y apposant aussitôt la définition de la nouvelle collégialité. Tout le long de l'article, on insiste toujours sur l'*union* entre le Pape et les évêques puisqu'ils « forment un tout » (LG 22.1). Mais une chose est l'union au sens spirituel, doctrinal, pastoral, soutenue par l'Esprit Saint, une autre chose est l'union dans un sens juridique nouveau, dans lequel le pouvoir suprême sur l'Église est attribué aussi aux évêques avec le Pape. Avec le Pape, justement, et jamais soumis au Pape : l'ordre *uni* au Chef, *avec* le chef, *conjoint* au Chef (*simul cum, una cum, coniunctum*). Face à cette façon de s'exprimer, ne peut-on pas trouver légitime d'entendre la figure du Pape comme celle d'un « primus inter pares » ?

fié scripturalement qu'en interprétant mal la donnée scripturale elle-même, c'est-à-dire en présentant le pouvoir d'ordre conféré aux Apôtres comme si c'était un pouvoir de juridiction. Chose qui manifestement ne correspond pas à la vérité, et donc inacceptable. Le fondement scriptural avancé par LG 22.2 pour justifier sa nouvelle doctrine ne tient donc pas à l'examen impartial des textes (qui, du reste, n'avaient jamais été lus de cette façon par le passé). Les passages évangéliques dans lesquels le Seigneur confère le pouvoir de juridiction sur toute l'Église montrent qu'il le donne seulement à Pierre. Ceux où Il confère un pouvoir aux Apôtres *uti singuli* montrent que ce pouvoir concerne seulement l'ordre et non le gouvernement de l'Église universelle. La contradiction est irrémédiable, il n'y a pas d'« herméneutique » qui puisse la supprimer.

Lumen Gentium 22.2 semble aussi changer la notion de Concile œcuménique. Il dit en effet, comme on l'a vu : « Le pouvoir suprême dont jouit ce collège à l'égard de l'Église universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique. » Autrement dit : dans le Concile œcuménique on a l'exercice solennel du pouvoir que le sujet juridique collège (« uni à son Chef ») possède sur toute l'Église. Le Concile œcuménique devient alors exercice du pouvoir suprême dont est titulaire le collège des évêques, avec son Chef. Mais ce n'est pas ainsi, si je ne m'abuse, que l'on a compris au cours des siècles la signification du Concile œcuménique. Celui-ci était conçu comme une manifestation du pouvoir suprême de juridiction du Pape, du Pape seul, en tant qu'unique chef de l'Église universelle, non en tant que chef du « collège » des évêques ; du Pape, qui décidait de s'associer *extraordinairement* les évêques dispersés dans le monde « en conseil » : dans le *magistère extraordinaire* d'un Concile, afin de prendre, après avoir entendu et approuvé leurs opinions, les décisions opportunes sur des sujets importants, concernant en général la foi et les mœurs. La « collégialité », en tant que se réalisant en un sujet qui exerçait un pouvoir de juridiction sur toute l'Église, n'était donc pas antérieure au Concile œcuménique : elle naissait dans le Concile lui-même et finissait avec lui. C'est aussi pour cela que le magistère du Concile était considéré comme « extraordinaire ». À présent, au contraire, on veut faire préexister la collégialité, et le Concile œcuménique en serait une manifestation, comme façon *ordinaire* de gouverner l'Église.

5. LA PROMULGATION, SA NATURE

Le Code de Droit Canonique (CIC) de 1917, encore en vigueur au moment du Concile, établissait que : « *Leges instituuntur, cum promulgantur* » (c. 8, § 1). Le principe est répété par le code actuel, celui de 1983, au c. 7, suivi du c. 8 dans lequel on précise que « Les lois universelles de l'Église [c'est-à-dire valides pour toute l'Église] sont promulguées par leur publication dans l'Actorum Apostolicæ Sedis commentarium officielle, à moins que dans des cas particuliers un autre mode de promulgation n'ait été prescrit, etc. ». Les *Acta* n'existaient pas encore à l'époque de Vatican I. Les lois sont instituées, en tant que lois, seulement une fois qu'elles ont été promulguées. Pour qu'une loi

soit « instituée » comme règle valide pour tous ses destinataires, elle doit donc être *promulguée* par l'autorité légitime. Il faut un acte spécifique, une déclaration publique, orale ou écrite, dans laquelle apparaisse de façon manifeste la volonté d'instituer la loi-délibérée et approuvée par l'organe ou les organes compétents—en tant que règle que tous doivent connaître et observer. La promulgation des lois est donc un acte dû en tant que « caractéristique nécessaire pour leur connaissance et leur caractère obligatoire par les sujets ». Dans le cas du Saint Siège, on répond aujourd'hui à cette nécessité par la publication dans les *Acta* ¹¹.

Il est évident que la promulgation de la loi n'a rien à voir avec son approbation par voie de vote. On promulgue ce qui a été voté, et qui a donc déjà été approuvé par un acte antérieur et totalement indépendant en tant que tel de la promulgation qui le suit. Le fait que les lois soient « instituées » en tant que lois pour tous seulement après leur promulgation est un principe ancien, que l'on retrouve déjà dans l'un des premiers recueils de canons ecclésiastiques, le *Decretum Gratiani* (Décret de Gratien), moine camaldule mort en 1158, qui enseigne « *theologia practica* » à l'Université de Bologne : « *Leges instituuntur, cum promulgantur* ¹². » La *promulgatio* de la loi remonte quoi qu'il en soit au droit romain, même si elle était pratiquée en général pour le *projet de loi*. « Le projet est porté à la connaissance du peuple par voie d'affichage en lieu public (*unde de plano legi possit*). Cette *promulgatio* a lieu sous la forme générale des édits, c'est-à-dire sous la double forme, verbale au moyen d'annonce publique, et écrite au moyen de tables de bois blanchies ¹³. » L'étymologie du mot est incertaine, il semble qu'il veuille exprimer l'idée de « porter quelque chose devant un grand nombre » - *pro multis* ¹⁴.

6. LA PROMULGATION SELON LE RÈGLEMENT DE VATICAN II

La promulgation finale des documents approuvés par le Concile était prévue à l'article 2 du Règlement (*Ordo*) de celui-ci, publié par Jean XXIII le 6 août 1962, quelques mois avant les débuts de l'Assemblée :

« Dans les Sessions publiques, les Pères, en présence du Souverain Pontife, votent sur les

11. VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto Canonico (Notions de Droit Canonique)*, cit. pp. 163-164.

12. Id. *Ibid.*, pp. 46-49. D. 4 d.p.c.3 : « *Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur* » (*Decretum Gratiani*, First recension, edition in progress, by Alexander Winroth, avec la collaboration de nombreux spécialistes, sites. google.com/a/yale.edu/decretumgratiani/home)

13. GIOVANNI ROTONDI, *Introduzione a Leges publicæ Populi Romani. Elenco cronologico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani (Introduction à Leges publicæ Populi Romani. Répertoire chronologique avec une introduction sur l'activité des comices romains)*, Extrait de l'Enciclopedia Giuridica italiana (Encyclopédie Juridique Italienne), 1912, rist. anast. Olms Verlag, Hildesheim, 1966, pp. 1-188 ; p. 123. Littéralement : où il peut être facilement [*de plano*] lu ».

14. *Op. cit.*, *ibid.*

formules de Décrets ou Canons élaborés dans les Congrégations générales, afin que le Souverain Pontife, s'il le juge opportun, exprime son approbation et ordonne qu'elle soit promulguée [si censeat, sententiam suam dicat eamque promulgari iubeat] » ¹⁵.

La « session publique » était l'assemblée finale publique au cours de laquelle on ne faisait que voter. Les « congrégations » étaient les assemblées au cours desquelles les évêques discutaient et votaient les divers documents, en général par sections, au fur et à mesure qu'ils étaient élaborés par les Commissions conciliaires. Les textes les plus difficiles faisaient des allers-retours entre la Commission et la Congrégation. Dans les Congrégations générales, les Pères, après les discussions précédentes, définissaient « les formules des Décrets ou Canons », disait l'art. 3 du Règlement, c'est-à-dire qu'ils votaient le texte final, qui serait ensuite présenté au Pape au cours de la Session publique, pour être voté devant lui et approuvé et promulgué par lui. Le règlement de Jean XXIII suivait encore ici les procédures de Vatican I.

La procédure des « Sessions publiques » était fixée aux articles 44-50 du Règlement, reproduisant en partie celle de Vatican I. À l'art. 48, § 1, nous lisons qu'après la lecture des Décrets et Canons à approuver, le Secrétaire général s'adressait aux présents de la façon suivante : « Éminentissimes, Excellentissimes et Révérendissimes Pères, consentez-vous aux Décrets et Canons contenus dans cette Constitution ? » La réponse des Pères consistait à écrire leur vote, qui restait secret, selon la formule « oui ou non » (*placet vel non placet*) à laquelle ils apposaient leur signature [*Secretario generali interroganti Patres respondent vota in schedula scribendo, adhibita formula placet vel non placet, eamque subscribendo*]. Les votes étaient rassemblés et dépouillés de façon traditionnelle, avec scrutateurs et *notarii*.

L'art. 49, §§ 1 et 2, prescrivait les modes de la *promulgation Decretorum et Canonum*. Le Secrétaire général montrait avec révérence le résultat du vote au Pape, en disant : « Bienheureux Père, les Décrets et Canons qui viennent d'être examinés ont plu à tous les Pères sans exception (ou bien, en cas de désaccord, sauf à ce nombre [de Pères]). » Après quoi, poursuivait l'article au § 2, « le Souverain Pontife, s'il daigne confirmer les Décrets et Canons, prononce la formule solennelle : — Les Décrets et Canons qui viennent d'être lus ont plu aux Pères, à l'unanimité (ou, en cas de désaccord, sauf à ce nombre [de Pères]). Et nous, avec l'approbation du saint Concile, nous les décrétons, arrêtons et ratifions tels qu'ils ont été lus [*Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus atque sancimus, ut lecta sunt*] ¹⁶. »

15. S.S. Jean XXIII, Lettre Apostolique *Appropinquante Concilio*, contenant le Règlement de celui-ci.

16. Les Conciles œcuméniques publiaient en général des Décrets et des Canons. Les premiers, articulés en (courts) chapitres, exposaient le contenu dogmatique (par exemple au Concile de Trente, nous avons eu « Le Décret sur la justification », dans la Session VI, en seize courts chapitres). Les Décrets

Le règlement du Concile fut publié par Jean XXIII. Il semble reprendre à la lettre la formule de promulgation de Vatican I. On notera toutefois une omission significative: on a supprimé la référence à « l'autorité apostolique », sur la base de laquelle, on l'a vu, le Pape approuve, décrète, arrête, enseigne, etc.

Ce texte fut modifié plus tard par Paul VI. On y voit apparaître la référence au « pouvoir apostolique reçu du Christ ». On y voit apparaître l'expression nouvelle « en union avec les vénérables Pères ». Mais on voit disparaître toute référence aux votes d'opposition, qui pourtant se manifestèrent, même si en très petit nombre. *Gaudium et Spes*, « constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », recueillit au cours de la Session publique finale 2309 placet, 75 non placet, 7 votes blancs. À la dernière Congrégation générale, elle avait même recueilli 251 votes contraires, un pourcentage assez élevé pour un Concile œcuménique, qui vise à l'unanimité morale, c'est-à-dire à la quasi unanimité numérique. À la fin l'opposition se désagrèga, comme nous le savons, sous la pression morale et psychologique du Pape, et (peut-être) aussi à cause du climat de fatigue générale.

7. LES MODALITÉS DE LA FAMEUSE

« SIGNATURE »

Elles sont reconstruites par Mgr Tissier de Mallerai dans sa biographie, comme je l'ai dit. Il s'agit du paragraphe dans lequel il traite de la « promulgation de la liberté religieuse », dans le chapitre intitulé: « Face à la tourmente conciliaire. »

« Ce jour-là, chaque Père avait signé comme d'habitude sa fiche individuelle de présence, puis le Saint Père avait fait son entrée solennelle, enfin le secrétaire général avait lu les quatre textes proposés aux suffrages des Pères. Ainsi le vote final sur la liberté religieuse fut-il suivi de trois autres votes finaux concernant les décrets sur l'activité missionnaire de l'Église (*Ad gentes*), sur le ministère et la vie des prêtres (*Presbyterorum ordinis*) et la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*). Ce dernier document rencontra une opposition de 75 voix, dont celle de Mgr Lefebvre »¹⁷. Mgr Lefebvre affirma toujours avoir voté contre deux documents conciliaires: la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse et la constitution *Gaudium et spes*. Il admit toujours avoir signé tous les documents, même si, arrivé à un âge avancé, la mémoire lui faisant défaut, il lui semblait qu'il n'avait pas apposé sa signature au bas des deux documents auxquels il s'était opposé dans l'urne¹⁸.

étaient souvent suivis des Canons, qui infligeaient l'anathème pour les opinions erronées au sujet de la doctrine enseignée dans les Décrets, quand elle était dogmatique. Le « Décret sur la Justification » est accompagné de 33 canons. À Vatican II, il n'y eut ni les uns ni les autres, le Concile fut atypique aussi de ce point de vue. Mais la chose s'explique par la consigne donnée par Jean XXIII: ne condamner aucune erreur, ne pas définir de vérités de foi, faire un Concile uniquement pastoral.

17. BERNARD TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre. Une vie*, Clovis, 2002, pp. 331-332.

18. *Op. cit.*, p. 333. Mgr Lefebvre intervint plusieurs

Mais comment les Pères votaient-ils ? « Chaque Père remplissait une fiche individuelle de vote concernant chaque document conciliaire avec un crayon spécial à mine magnétique permettant le relevé mécanographique des votes, et la signait. Les suffrages étaient secrets et personnels; si un Père était procureur d'un Père absent [pour maladie, par exemple], il ne pouvait pas voter pour lui; ainsi le voulait le Code de droit canonique, comme le rappela Mgr Felici [secrétaire du Concile]; mais il pouvait, pour l'autre, signer l'acte une fois promulgué¹⁹. »

Donc on pouvait signer le document final même au nom de quelqu'un qui n'avait pas voté! C'est pourquoi même quelqu'un qui ne l'avait pas voté pouvait signer le document final par l'intermédiaire d'un représentant! La chose semble illogique: s'il n'avait pas pris part au vote, à quel titre signait-il le document? Il est de toute façon évident, entre autres grâce à ce détail, que la fameuse « signature » n'avait rien à voir avec le vote. Par conséquent, on ne peut pas lui attribuer le sens d'une « approbation » au sujet du texte signé. Et la « signature » de ceux qui avaient voté contre, quelle « approbation » aurait-elle pu signifier?

« À l'issue de la messe, Mgr Pericle Felici s'avança vers le Pape et annonça les résultats des quatre scrutins. Le Pape approuva alors les quatre documents et les promulgua oralement au milieu d'applaudissements nourris. Puis circulèrent, parmi les Pères, de grandes feuilles portant chacune en titre les noms des quatre documents promulgués, sur lesquelles les Pères furent invités à apposer leur signature précédée du mot « Ego »: moi, qui signifiait l'union de chacun à l'acte de promulgation par le Pape, chef du collège conciliaire. Les procureurs d'un autre Père pouvaient signifier l'approbation [de la promulgation] de leur mandant en apposant une nouvelle signature: « Ego procurator... », « Moi, procureur de... » au nom du Père qu'ils représentaient. C'est ainsi que sur une de ces grandes feuilles figurèrent de la même main les signatures:

Ego + Marcellus Lefebvre arch. tit. Synnada in Phrygia-

Ego procurator pro Epis. Augustinus Grimault, epis. tit.-

et sur une autre:

Ego Antonius de Castro Mayer, ep. Camposinus brasilia.

Il résulte de ces faits irrécusables que

fois oralement et par écrit au Concile pour critiquer différents schémas. Il critiqua sévèrement le « message au monde » du 20 octobre 1962, sorte de charte idéologique de l'*aggiornamento*, élaboré par surprise par les « nouveaux théologiens » et accepté par Jean XXIII, ainsi que la « pastoralité » même imposée au Concile, dont les caractères ambigus en rendaient la finalité peu claire. Il proposait de réintroduire dans les documents une partie dogmatique, à côté d'une partie pastorale. Cette intervention, lue en aula, accentua à son égard l'hostilité déjà existante de l'élément néomoderniste. Cf. MGR LEFEBVRE, *J'accuse le Concile!*, Éditions Saint Gabriel CH-1920 Martigny, 1976, qui rassemble toutes ses interventions au Concile.

19. *Op. cit.*, p. 332.

Mgr Lefebvre, comme Mgr de Castro Mayer, après avoir voté jusqu'au bout contre la liberté religieuse, signa finalement la promulgation de la déclaration *Dignitatis humanae*²⁰. »

Mgr Tissier de Mallerai se demande alors: devons-nous considérer cette signature comme une volte-face? Pourquoi Mgr Lefebvre a-t-il signé un document auquel il s'était opposé en votant *non placet*?

« Ce qui peut paraître une volte-face n'a pourtant rien qui doive surprendre. Une fois qu'un schéma [du texte conciliaire] était promulgué par le Pape, il n'était plus un schéma mais un acte magistériel, changeant ainsi de nature. Mgr Lefebvre a lui-même souligné le poids de l'approbation pontificale [...] avouant qu'il avait signé beaucoup de textes du Concile "sous la pression morale du Saint Père" parce que, disait-il, "je ne puis pas me séparer du Saint Père: si le Saint Père signe, moralement je suis obligé de signer" »²¹. Derrière la « signature » il y avait donc le traditionnel esprit d'obéissance et de discipline de l'Église catholique à l'égard du Pape, partagé pratiquement par tous les Pères conciliaires²². Il n'y avait certainement pas d'intention d'approuver de quelque façon que ce soit les documents contre lesquels on avait voté *non placet*, ou de dissimuler un vote contraire.

8. LA SIGNIFICATION EXACTE DE LA

« SIGNATURE », AU SENS « OBJECTIF »

ET « SUBJECTIF »

Cherchons donc à établir quel est le sens exact à donner, au sens « objectif » et « subjectif », à cette « signature » des Pères, non prévue par le règlement initial et introduite à l'initiative de Paul VI, à qui revenait évidemment le pouvoir de modifier le Règlement du Concile.

a. Au sens « objectif ».

Le fait que la « signature » ne puisse signifier l'approbation du contenu des documents signés peut être irrévocablement déduit des faits suivants:

1. Les Pères ne signèrent pas spontanément mais à l'invitation du Pape. Il s'agissait en réalité d'un *ordre*, même s'il n'était pas sanctionné en cas de non-exécution. Le Pape y tenait, manifestement, même si la « signature » était complètement superflue pour la validité de la promulgation pontificale des décisions du Concile.

2. L'ordre était adressé à tous les Pères. Paul VI exigeait cette signature, tous étaient tenus de signer, abstraction faite du sens de leur vote, qu'il soit un vote pour ou un vote contre: les 75 qui avaient écrit *non placet* contre *Gaudium et spes* devaient signer eux aussi.

3. Comme nous l'avons vu, on a fait signer même ceux qui n'avaient pas pris part au vote, en permettant à un Père de signer pour eux (et Mgr Lefebvre signa pour l'évêque Augustin

20. *Op. cit.*, *ibid.* Les grandes feuilles avec les signatures se trouvent dans les archives du Concile (*op. cit.*, *ibid.*).

21. *Op. cit.*, p. 333.

22. *Op. cit.*, *ibid.*, qui rapporte une considération semblable de Wiltgen.

Grimault). Donc, le sens du vote ne comptait pas pour la « signature », et le fait de n'avoir pas voté ne comptait pas non plus !

4. Certains parmi les Pères désobéirent au Pape et ne signèrent pas. « La comparaison du nombre des votants sur la liberté religieuse (2386) et de celui des Pères présents qui ont signé la promulgation (2364) fait apparaître qu'au moins vingt-deux Pères, qui votèrent pour ou contre, ne signèrent pas les documents ²³. » Sur les raisons de ce refus, on ne peut faire que des hypothèses, dont aucune ne peut être vérifiée.

5. Le climat dans lequel eurent lieu les votes finaux était celui de la fin du Concile, marquée par une fatigue générale. « La quatrième et dernière phase conciliaire, à partir des dernières semaines de travail de 1964 jusqu'à la clôture solennelle du 8 décembre 1965, est caractérisée par un activisme frénétique (sont solennellement approuvés 3 constitutions, 6 décrets et 3 déclarations, c'est-à-dire 12 des 16 textes approuvés par Vatican II!). L'assemblée se réunit presque toujours pour voter; les commissions effectuent un intense travail d'aménagement des textes, désormais presque en dehors de tout contrôle; le pape intervient à plusieurs reprises sur presque tous les textes [...] Entre le 20 septembre et le 6 décembre 1965 se sont déroulés 256 votes—du n° 284 au n° 540—soit 47 % de tous les votes de la durée entière du Concile. Presque tous les Pères ont vécu cet aspect de la quatrième période comme une charge qui devenait de plus en plus insupportable. La concentration sur un problème se révélait difficile et une certaine désaffection commençait à se manifester. Rester à Rome, avec de compréhensibles désagréments et dépenses, pour participer à des votes en rafales suscitait de la frustration ²⁴... »

Vatican II finissait donc comme il avait commencé: dans l'agitation, dans la hâte, dans la confusion, comme si mille diables le pressaient.

6. Le sens de l'acte de promulgation que les Pères signèrent, comme il résulte clairement de la formulation que Paul VI avait voulu en donner, était celui d'un acte dans lequel on confirmait la nature collégiale (art. 22.2 LG) de ce que le Concile « uni au Pape » avait décidé et promulguait. De plus, en excluant l'indication de l'existence même minime des votes contraires et blancs, on voulait manifestement donner l'impression d'une unanimité non seulement morale mais pratiquement absolue, du type de la « volonté générale » de Rousseau, comme l'a souligné De Mattei à juste titre.

Ce sens apparaît toutefois théologiquement et canoniquement ambigu et contradictoire. En effet, d'un côté le texte réaffirme que le pouvoir apostolique revient uniquement au Pape,

de l'autre il montre son exercice avec le Concile c'est-à-dire avec un organe ecclésiastique auquel ce pouvoir est également inhérent, toujours en union avec le pape, selon LG 22.2. Mais sur la base de l'Écriture, ce pouvoir ne peut pas lui être inhérent, malgré ladite « union » qui n'est là que pour le décor.

b. Au sens « subjectif »

Il s'agit de comprendre quel sens Mgr Lefebvre lui-même a voulu donner à sa signature, comment il l'entendait. Ce point, on l'a vu a été abordé par Mgr Tissier de Mallerai dans sa biographie. Des déclarations du prélat lui-même, il ressort qu'il signa surtout par obéissance au désir du Saint Père, par esprit de discipline, et non par intime conviction. Sur cette base, Mgr Tissier de Mallerai en arrive à une conclusion qui pourrait à première vue sembler singulière. Il écrit en effet, après avoir rappelé que Mgr Lefebvre avait un souvenir confus, affirmant ne pas avoir signé les deux documents contre lesquels il avait voté: « Cela voudrait dire, d'une part, qu'il accorda son *placet* final à tous les schémas conciliaires sauf à ces deux-là [*Gaudium et spes* et *Dignitatis humanae*]; d'autre part, qu'ayant signé tous les documents du Concile (comme en font foi les *Acta synodalia*), il n'accorda pas à ses signatures le sens d'une promulgation avec le Pape ²⁵. »

Comment, Mgr Lefebvre ne se rendait pas compte que signer voulait dire souscrire à ce qui était déclaré dans la formule de promulgation, et donc que les Pères reconnaissent qu'ils promulguent « una cum Pontifice », selon l'esprit et la lettre—j'ajoute—de LG 22.2? En effet, des déclarations de Mgr Lefebvre, il ressort précisément ceci: il ne donna pas à sa signature cette signification. Je rapporte entièrement le passage décisif à ce sujet, présent seulement en partie dans la biographie du prélat français. Il s'agit d'une réponse pendant les interviews animées qu'il eut avec la presse internationale le 15 septembre 1976, après le « scandale » des ordinations sacerdotales qu'il effectua à Écône le 29 juin précédent, malgré la suppression récente mais illégale du séminaire local, qu'il ignore avec raison. Par l'intermédiaire de la Secrétairerie d'État, Paul VI l'avait enjoint de ne pas procéder à ces ordinations sans avoir d'abord reçu les *litteræ dimissoriae*, c'est-à-dire la permission de l'Ordinaire diocésain pour effectuer les ordinations, permission qui n'aurait bien évidemment pas été accordée à cause de ladite suppression. On le menaçait, dans le cas contraire, d'appliquer le c. 2373 1° du CIC, qui prononçait la *suspensio a divinis* pour un an [de l'exercice des fonctions sacerdotales], réservée au Saint Siège, quant à sa rémission.

À une question sur le Concile dont seule la fin nous est parvenue partiellement dans l'enregistrement («... deux mille cinq cents évêques ont pu se tromper de façon aussi retentissante? »), il répondit:

« Je ne crois pas que deux mille cinq cents évêques se soient trompés. Évidemment, je pense que beaucoup ne se sont pas rendu comp-

te de ce qui se passait. Moi-même j'ai signé beaucoup de schémas du Concile, mais je dirais sous la pression morale du Saint Père. Si le Saint Père signe, je me sens moralement obligé de signer. Mais c'était un peu à contrecœur. Mais il y a deux documents que je n'ai pas signés: celui sur la liberté religieuse et *Gaudium et spes*. Du reste le Pape me l'a rappelé ²⁶. »

De ces déclarations, on déduit que: 1. Mgr Lefebvre a signé les documents du Concile surtout parce qu'il était soumis « à la pression morale du Pape », déjà exercée par le fait que le Pape lui-même signait (invitant tous les évêques à le faire). 2. Étant le résultat d'une « pression morale », la signature a été apposée « à contrecœur ». 3. Sur le sens « objectif » de la « signature », qui constituait une reconnaissance de la nouvelle (ambiguë et contradictoire) notion de « collégialité », Mgr Lefebvre ne semble s'être jamais interrogé. Il n'est pas dit que ce moment chaotique était pour lui totalement clair, entre autres parce que la conscience complète du grand dommage provoqué par le Concile, sous tous ses aspects, semble lui être venue dans une phase ultérieure (mais proche). En tant qu'évêque il lui suffisait que le Pape voulût cette signature au bas de l'acte de promulgation. Du reste, une fois approuvée par la majorité, la loi qui est promulguée n'oblige-t-elle pas aussi la minorité, à moins qu'elle ne viole la loi naturelle ou divine? Il s'agissait donc seulement d'obéir au Pape, en accomplissant cette formalité ennuyeuse et somme toute pléonastique de la « signature », et non d'approuver post festum des documents contre lesquels on avait voté. Esprit de discipline, donc, à regret. Non pas incohérence. Et non plus contradiction ²⁷.

Traduit du site *Chiesa e post concilio*,
(03-07-2015)

26. MGR MARCEL LEFEBVRE, *Première conférence de presse du 15 septembre 1976*, in *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, numéro spécial de la revue « Itinéraires », dirigée par Jean Madiran, avril 1977, contenant 63 documents annotés par Madiran lui-même, de 1974 à 1977, sur la « condamnation illégitime de Mgr Lefebvre »; pp. 209-226, p. 210. Étant donné le grand nombre de journalistes, on dut faire une seconde conférence de presse, dans laquelle le prélat réaffirma la notion: op. cit., pp. 226-240; pp. 230-231. Sur la suppression illégale du Séminaire d'Écône, je me permets de renvoyer à mon récent essai: PAOLO PASQUALUCCI, *La persecuzione dei « Lefebvriani » ovvero l'illegitale soppressione della Fraternità Sacerdotale San Pio X (La persécution des « Lefébristes » ou la suppression illégale de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X)*, Solfanelli, Chieti, 2014, pp. 148, pp. 124-125 pour la suspense a divinis. Dans l'interview, sur un point, on l'a dit, la mémoire doit avoir trahi Mgr Lefebvre: Paul VI a dû lui reprocher le vote opposé aux deux documents cités, vote qu'il n'avait jamais caché, et non l'absence de signature.

27. Sur l'esprit de fidélité et de discipline envers le Pontife Romain de la part des évêques d'alors, au sens de l'authentique Tradition catholique, vraie raison de la « signature » de Mgr Lefebvre et sûrement de beaucoup d'autres Pères, voir les observations précises de De Mattei, op. cit., pp. 516-519.

23. Op. cit., p. 334. La Déclaration reçut 2308 votes pour, 70 votes contre et 6 blancs (d'après F. ROMITA, sous la direction de, *Concilii Œcumenici Vatican II*, cit., p. 304).

24. GIUSEPPE ALBERIGO, *Conclusion e prime esperienze di ricezione*, in *Storia del Concilio Vaticano II (Conclusion e premières expériences de réception)*, in *Histoire du Concile*, dirigée par G. Alberigo, V, pp. 546-575; pp. 546-552.

25. BERNARD TISSIER DE MALLERAI, Op. cit., pp. 333-334.

SAINT THÉODORE LE STUDITE ET LE « SYNODE DE L'ADULTÈRE »

Sous le nom de « Synode de l'adultère » est entrée dans l'histoire de l'Église une assemblée d'évêques qui, au IX^e siècle, voulut approuver la pratique du second mariage après la répudiation de l'épouse légitime. Saint Théodore Studite (759-826) fut celui qui s'y opposa avec le plus de vigueur, et il fut pour cette raison persécuté, emprisonné, et exilé par trois fois.

Tout commença en janvier 795, quand l'empereur romain d'Orient (*basileus*) Constantin VI (771-797) fit enfermer sa femme Marie d'Amnia dans un monastère, et entama une relation illégitime avec Théodote, dame d'honneur de sa mère Irène. Quelques mois plus tard, l'empereur fit proclamer « auguste » Théodote, mais ne parvenant pas à convaincre le patriarche Tarasios (730-806) de célébrer le nouveau mariage, il trouva finalement un ministre complaisant en la personne du prêtre Joseph, higoumène du monastère de Kathara, dans l'île d'Itaque, qui bénit officiellement l'union adultérine.

Saint Théodore, né à Constantinople en 759, était alors moine au monastère de Sakkoudion en Bithynie, dont l'abbé était son oncle Platon, vénéré lui aussi comme saint. Théodore rappela que l'injuste divorce avait produit un profond trouble chez tout le peuple chrétien : *concussus est mundus* (*Epist.* II, n. 181, in PG, 99, col. 1559-1560 cd) et, avec saint Platon, il protesta énergiquement, au nom de l'indissolubilité de l'union. L'empereur doit être considéré adultère—écrivit-il—et par conséquent le prêtre Joseph doit être considéré gravement coupable pour avoir béni les époux adultères et les avoir admis à l'Eucharistie. « *En couronnant l'adultère* », le prêtre Joseph s'est opposé à l'enseignement du Christ et il a violé la loi divine (*Epist.* I, 32, PG 99, col. 1015/1061C). Pour Théodore il fallait également condamner le patriarche Tarasios qui, bien que n'approuvant pas les nouvelles noces, s'était montré tolérant, évitant aussi bien d'excommunier l'empereur que de punir l'économe Joseph.

Cette attitude était typique d'un secteur de l'Église orientale qui proclamait l'indissolubilité du mariage mais dans la pratique manifestait une certaine soumission à l'égard du pouvoir impérial, semant la confusion chez le peuple et suscitant la protestation des catholiques les plus fervents. En se fondant sur l'autorité de saint Basile, Théodore revendiqua la faculté accordée aux sujets de dénoncer les erreurs de leur supérieur (*Epist.* I, n. 5 PG 99, col. 923-924, 295-926D), et les moines de Sakkoudion rompirent la communion avec le patriarche à cause de sa complicité dans le divorce de l'empereur. C'est ainsi qu'éclata la « question mœchienne » (de *moicheia* = adultère) qui mit Théodore en conflit non seulement avec le gouvernement impérial, mais aussi avec les patriarches de Constantinople. C'est un épisode peu connu, sur lequel le professeur Dante Gemmiti a levé le voile il y a quelques années, dans une reconstruction historique rigoureuse, fondée

sur des sources grecques et latines (*Teodoro Studita e la questione moicheiana* (Théodore Studite et la question mœchienne), LER, Marigliano 1993), qui confirme qu'au premier millénaire, la discipline ecclésiastique de l'Église d'Orient respectait encore le principe de l'indissolubilité du mariage.

En septembre 796, Platon et Théodore, avec un certain nombre de moines de Sakkoudion, furent arrêtés, emprisonnés puis exilés à Thessalonique, où ils arrivèrent le 25 mars 797. Mais à Constantinople, le peuple considérait Constantin comme un pécheur qui continuait de provoquer un scandale public et, dans le sillage de Platon et Théodore, l'opposition augmentait de jour en jour. L'exil fut de courte durée car le jeune Constantin, à la suite d'une intrigue de palais, eut les yeux crevés sur l'ordre de sa mère, qui assumait seule le gouvernement de l'empire. Irène rappela les exilés, qui se rendirent au monastère urbain de Studios, ainsi que la plus grande partie de la communauté des moines de Sakkoudion. Théodore et Platon se réconcilièrent avec le patriarche Tarasios qui, après l'avènement d'Irène au pouvoir, avait condamné publiquement Constantin et le prêtre Joseph pour le divorce impérial. Le règne d'Irène fut bref lui aussi. Le 31 octobre 802 l'un de ses ministres, Nicéphore, à la suite d'une révolte de palais, se proclama empereur. Quand, peu après, Tarasios mourut, le nouveau *basileus* fit élire patriarche de Constantinople un haut fonctionnaire impérial, nommé lui aussi Nicéphore (758-828). Au cours d'un synode qu'il avait convoqué et présidé, vers la moitié de l'an 806, Nicéphore réintégra dans son office l'higoumène Joseph, déposé par Tarasios. Théodore, devenu chef de la communauté monastique de Studios—car Platon s'était retiré pour vivre reclus—protesta vivement contre la réhabilitation du prêtre Joseph et, lorsque celui-ci reprit son ministère sacerdotal, il rompit la communion aussi avec le nouveau patriarche.

La réaction ne se fit pas attendre. Le monastère de Studios fut occupé militairement, Platon, Théodore et son frère Joseph, archevêque de Thessalonique, furent arrêtés, condamnés et exilés. En 808 l'empereur convoqua un autre synode, qui se réunit en janvier 809. C'est le synode que, dans une lettre de 809 au moine Arsenius, Théodore qualifie de « mœchosynodus », le « Synode de l'adultère » (*Epist.* I, n. 38, PG 99, col. 1041-1042c). Le Synode des évêques reconnut la légitimité du second mariage de Constantin, confirma la réhabilitation de l'higoumène Joseph et anathémisa Théodore, Platon et son frère Joseph, qui fut déposé de sa charge d'archevêque de Thessalonique. Pour justifier le divorce de l'empereur, le Synode utilisait le principe de l'« économie des saints » (tolérance dans la pratique). Mais pour Théodore, aucune raison ne pouvait justifier la transgression d'une loi divine. Se référant à l'enseignement de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome, il déclara dépourvue de fondement scriptural l'« économie des saints »,

selon laquelle, dans certaines circonstances, on pouvait tolérer un mal mineur—comme dans ce cas le mariage adultérin de l'empereur.

Quelques années plus tard, l'empereur Nicéphore mourut pendant la guerre contre les Bulgares (25 juillet 811) et un autre fonctionnaire impérial, Michel Ier, monta sur le trône. Le nouveau *basileus* rappela Théodore de son exil, et celui-ci devint son conseiller le plus écouté. Mais la paix fut de courte durée. Pendant l'été 813, les Bulgares infligèrent à Michel I^{er} une très grave défaite près d'Andrinople et l'armée proclama empereur le chef des Anatoliques, Léon V, dit l'Arménien (775-820). Quand Léon déposa le patriarche Nicéphore et fit condamner le culte des images, Théodore prit la tête de la résistance contre les iconoclastes. Théodore se distingua en effet dans l'histoire de l'Église non seulement comme l'opposant au « Synode de l'adultère », mais aussi comme l'un des grands défenseurs des saintes images pensant la seconde phase de l'iconoclasme. Ainsi, le dimanche des Rameaux de 815, on put assister à une procession de mille moines de Studios qui, à l'intérieur de leur monastère, mais bien en vue, portaient les saintes icônes, au chant des acclamations solennelles en leur honneur. La procession des moines de Studios déclencha la réaction de la police. Entre 815 et 821, Théodore fut fouetté, incarcéré et exilé en différents lieux d'Asie Mineure. À la fin, il put revenir à Constantinople, mais pas dans son monastère. Il s'établit alors avec ses moines de l'autre côté du Bosphore, à Prinkipo, où il mourut le 11 novembre 826.

Le « *non licet* » (Mt. 14, 3-11) que saint Jean Baptiste opposa au tétrarque Hérode, pour son adultère, résonna plusieurs fois dans l'histoire de l'Église. Saint Théodore Studite, un simple religieux qui osa défier le pouvoir impérial et les hiérarchies de l'époque, peut être considéré comme l'un des protecteurs célestes de ceux qui, aujourd'hui encore, face aux menaces de changement de la praxis catholique sur le mariage, ont le courage de répéter un inflexible *non licet*.

Roberto de Mattei

Traduit du site *Corrispondenza Romana*,
(26-08-2015)

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0719 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement, Secrétariat

B.P. 10156 — 78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année L n° 390 (581)

MENSUEL - NOUVELLE SÉRIE

Octobre 2015

Le numéro 4 €

MISÉRICORDE PAPALE ET LAMENTATIONS CATHOLIQUES

1. Il y a en Dieu plus de réalité que nous n'en pouvons saisir par les lumières de notre raison naturelle. Cette réalité qui nous demeure insaisissable, nous la connaissons par la foi, c'est-à-dire grâce à un certain nombre d'expressions que Dieu nous communique, en utilisant notre propre langage. Ces propositions sont les vérités révélées. Et quand le Magistère infallible de l'Église les impose à notre croyance, en leur donnant toute la précision requise, elles deviennent des dogmes. Les dogmes sont les expressions définitives et irréfornables, qui expriment avec toute la précision requise la vérité révélée par Dieu et que l'Église enseignante nous propose comme telles.

2. C'est donc dire toute l'importance de ce langage, dont le Magistère de l'Église a reçu le dépôt, avec la mission de le conserver et de l'expliquer. Car ce langage nous donne accès à la vérité. Or, s'il y a une évidence qui s'impose à tout le monde, depuis cinquante ans, c'est qu'au moment du concile Vatican II, et depuis, les hommes d'Église ont changé de langage. Jean XXIII l'avait d'ailleurs dit dès le début : selon lui le Concile devait avoir pour but principal non pas de définir de nouveaux points de doctrine ni de condamner des erreurs, mais seulement **d'exprimer d'une nouvelle manière** la doctrine déjà définie¹. Donc, abandonner au moins certaines des expressions définitives utilisées jusqu'ici pour en adopter d'autres. Or, même si le Pape n'en était peut-être pas bien conscient, il est certain qu'il y a là un gros risque, car il est très difficile de changer la forme (surtout quand elle est définitive) sans toucher au fond, il est très difficile d'exprimer d'une nouvelle manière la doctrine déjà suffisamment formulée sans en changer la signification. Saint Vincent de Lérins était plus prudent lorsqu'il

demandait de garder pour la doctrine à la fois et la même croyance, et le même sens et la même **expression** : « in eodem dogmate, eodem sensu eademque **sententia** »². « Sententia » : ce mot latin désigne l'expression ou la formulation de la vérité, telle qu'elle est parvenue à un tel degré de précision qu'il n'est plus possible de la changer pour l'améliorer encore. Et nous voyons bien que, dans l'Encyclique *Humani generis*, le Pape Pie XII a condamné ceux qui voudraient « libérer le dogme de la formulation en usage dans l'Église depuis si longtemps ». En effet, continue le Pape, si l'on néglige les termes par lesquels le Magistère et les théologiens signifient la doctrine communément enseignée, l'on favorise le relativisme dogmatique. On peut certes toujours améliorer les expressions requises à l'intelligence des vérités révélées, et c'est d'ailleurs ce que l'Église enseignante a toujours fait, dans un premier temps. Et c'est justement là ce qui différencie cette manière de faire d'avec l'innovation étonnante d'un Jean XXIII. En effet, jusqu'ici, le Magistère de l'Église ne changeait pas son langage pour se conformer à la mentalité d'ailleurs éphémère d'un temps ou d'un autre. Le Magistère s'est toujours efforcé de chercher la formule précise, nécessaire pour exprimer convenablement la vérité, et à chaque fois, il a fini par la trouver, avec l'aide du Saint-Esprit. Et à chaque fois aussi, une fois qu'il l'a trouvée, il ne l'a plus jamais changée. Si l'on touche à ce langage, tel qu'il est en usage « depuis déjà si longtemps », on touche à la doctrine, car un langage dont l'usage est immémorial finit par faire corps avec la doctrine.

3. Malheureusement, depuis cinquante ans que le dernier Concile s'est terminé, un nouveau langage s'est

1. DC n° 1387 (4 novembre 1962), col. 1382 et sq.

2. *Commonitorium primum*, c. 23, dans Migne, t. L, col. 668, cité en DS 3020.

COURRIER DE ROME

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement du Courrier de Rome en fichier pdf :

- France : - abonnement 30 € - ecclésiastique, 12 € - 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, soit par Union de Banques Suisses - Sion C/n° 891 247 01E
- Étranger : abonnement, 50 € - ecclésiastique : 15 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

introduit dans l'Église et dans la théologie. L'un des aspects essentiels de ce changement consiste en ce que, toujours selon Jean XXIII, « l'Épouse du Christ préfère recourir au remède de la miséricorde, plutôt que de brandir les armes de la sévérité ». Le pape Jean XXIII a sans doute reconnu que, par le passé, l'Église n'a jamais cessé de s'opposer aux erreurs qui menaçaient le dépôt de la foi et qu'elle les a même souvent condamnées, et très sévèrement. Mais aujourd'hui, ajoute-t-il, « l'Épouse du Christ estime que plutôt que de condamner elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine ». Et aujourd'hui, le Pape François ne fait que persévérer dans la nouvelle optique adoptée par Jean XXIII. « Le premier devoir de l'Église », a-t-il répété tout récemment ³, « n'est pas celui de distribuer des condamnations ou des anathèmes mais il est celui de proclamer la miséricorde de Dieu, d'appeler à la conversion et de conduire tous les hommes au salut du Seigneur. » Il y a donc un changement de langage et, comme nous pouvions le craindre, celui-ci est allé de pair avec un changement de doctrine. Nous pouvions le craindre au moment où Jean XXIII ouvrait la première session du Concile. Mais cinquante ans plus tard, au moment où François clôt la deuxième session du Synode sur la famille et s'apprête à célébrer le Jubilé de Vatican II, nous ne craignons plus : nous pleurons et nous gémissons, car savons et nous voyons. Nous sommes bien obligés de constater qu'en voulant séparer la miséricorde de la sévérité, les successeurs de Pie XII ont changé la signification profonde de l'une et de l'autre. Comment en effet proclamer la vraie miséricorde, sans faire aussi régner la vraie justice ? Comment conduire les âmes à la conversion et au salut, sans condamner aussi et anathématiser ce qui s'y oppose ? Si les fausses doctrines et les fausses mœurs doivent jouir du même droit d'expression publique que les vraies, sans qu'aucun pouvoir ne puisse les empêcher de se donner en spectacle (ce qu'enseigne la Déclaration *Dignitatis humanae*, au n° 2), comment le Saint-Esprit pourrait-il inspirer aux hommes les grâces nécessaires à leur salut éternel ? Le remède de la miséricorde aurait bien mieux répondu aux exigences de l'époque moderne s'il n'avait pas cessé de se laisser accompagner par les armes de la sévérité. Car les faits ont largement démenti l'estimation du bon Pape Jean : les mauvaises doctrines ont chassé la bonne, et à présent, ce sont les mauvaises mœurs, les scandales de l'inconduite qui prennent de plus en plus le pas sur la morale surnaturelle et naturelle. Et le comble est que le Pape François est justement tout prêt d'entériner cette évolution. C'est bien la preuve que, pas plus que la vérité du dogme, celle de la morale ne s'impose d'elle-même.

4. Il y avait donc dans l'intention initiale du Concile une grande illusion. L'erreur et le vice présentent toujours un aspect beaucoup plus séduisant et s'offrent avec une plus grande facilité que la vérité et la vertu. Et les hommes, affaiblis qu'ils sont par les conséquences du péché originel, cèdent d'autant plus facilement à cette

3. François, « Discours de clôture pour le Synode extraordinaire sur la famille », le samedi 24 octobre 2015.

SCHÉMAS PRÉPARATOIRES
du Concile Vatican II



**Chasteté, Virginité
Mariage, Famille**

PUBLICATIONS DU COURRIER DE ROME

Le texte de ce schéma condense toute la sagesse de l'Église. Sa lecture, son étude méditée devrait redonner à tous les catholiques le sens chrétien du mariage et de la chasteté, à une époque où ces principes fondamentaux ne sont plus rappelés comme ils devraient l'être.

Les raisons profondes de cette carence remontent au dernier Concile. Celui-ci « a favorisé d'une manière inconcevable la diffusion des erreurs libérales. La foi, la morale, la discipline sont ébranlées dans leurs fondements ». Il en est résulté que dans les faits « Rome n'est plus la Magistra veritatis, unique et nécessaire ».

Il n'est que plus urgent de faire entendre cette voix de la Tradition, de redonner la parole à la Maîtresse de vérité, en mettant pour cela à la disposition du plus grand nombre le texte des schémas préparatoires du Concile, véritable trésor de la doctrine éternelle.

Le présent volume est le premier d'une série qui reprendra les schémas élaborés par la Commission de théologie, sous la présidence du cardinal Ottaviani.

Publication du Courrier de Rome

Prix : 8 euros. Envoi 3 euros

séduction et à cette facilité. Nous le savions d'ailleurs déjà, et le Concile aurait quand même pu éviter de verser dans cette utopie, puisqu'un prédécesseur pas si lointain du Pape Jean XXIII nous en avait avertis : « Il est », disait-il, « des hommes emportés par un tel excès d'impudence, qu'ils ne craignent pas de soutenir opiniâtement que le déluge d'erreurs qui découle de l'absence de condamnations est assez abondamment compensé par la publication de quelque livre imprimé pour défendre, au

milieu de cet amas d'iniquités, la vérité et la religion ⁴. » Ces fortes paroles de Grégoire XVI, le Pape qui prononça la condamnation de Lamennais, et avec celle de Lamennais celle du libéralisme, restent d'une très grande actualité, et elles pourraient nous servir de critère d'appréciation pour discerner la portée du récent Synode sur la famille. Car ce n'est pas impunément que l'on prône l'ouverture vis-à-vis des pécheurs publics que restent malgré tout les divorcés remariés. Pareille ouverture voudrait laisser de côté les armes de la sévérité, pourtant bien nécessaires. En effet, dit encore Grégoire XVI, « en voyant ôter ainsi aux hommes tout frein capable de les retenir dans les sentiers de la vérité, entraînés qu'ils sont déjà à leur perte par un naturel enclin au mal, c'est en vérité que nous disons qu'il est ouvert ce « puits de l'abîme » (Apoc. IX, 3), d'où saint Jean vit monter une fumée qui obscurcissait le soleil, et des sauterelles sortir pour la dévastation de la terre ». Le rôle spécifique d'un Pape n'est pas tant de respecter les personnes que de les

convertir. Et la conversion des brebis commence lorsque la juste sévérité du pasteur prend les moyens qui s'imposent pour préserver les âmes du péché : « La place même que nous occupons nous avertit qu'il ne suffit pas de déplorer ces innombrables malheurs, si nous ne faisons aussi tous nos efforts pour en tarir les sources », dit encore Grégoire XVI, qui donne ainsi une définition très juste de sa mission. Comme un bon jardinier, le successeur de saint Pierre ne se contente pas de planter des roses ; il doit aussi arracher les mauvaises herbes (Livre du prophète Jérémie, chapitre I, verset 10).

5. La pseudo miséricorde renouvelée, que nous prêche le Pape et dont il voudrait faire la matière du prochain Jubilé, n'est que l'expression du libéralisme qui s'est emparé des esprits, à l'intérieur de la sainte Église, libéralisme déjà condamné par Grégoire XVI, il y a bientôt deux cents ans. C'est pourquoi, loin de s'en réjouir, les catholiques soucieux de persévérer dans la voie de la vérité et de la justice, gardent tous les motifs de se lamenter.

4. Grégoire XVI, Encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832.

Abbé Jean-Michel Gleize

LE SENS DE LA FOI, PRINCIPE ET FONDEMENT D'UNE « ÉGLISE SYNODALE » ?

1. Le discours prononcé le 17 octobre dernier, à l'occasion du Synode, est désormais bien connu. Le Pape François s'y décide en faveur de ce qu'il appelle une « église synodale ». Car selon lui « le chemin de la synodalité est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire ». Le journal *La Croix* relate que ce discours a été salué comme « historique et révolutionnaire ». Mais le cardinal Müller, Préfet de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, s'est contenté d'observer que le propos du Pape ne faisait qu'explicitier « certains aspects du concile Vatican II ».

2. En effet, François s'appuie principalement sur le n° 12 de la constitution *Lumen gentium*, dans lequel figure l'un des principes les plus lourds de conséquence pour la nouvelle ecclésiologie. Il y est question du « sensus fidei », du sens de la foi que possède en propre la collectivité des baptisés, c'est-à-dire le Peuple Dieu tout entier, depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs. Le Concile définit ce sens de la foi en indiquant l'acte qu'il produit : cet acte est celui où le Peuple tout entier exprime son consensus ou son unanimité, en matière de foi et de mœurs (« universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet »). Et François précise qu'il s'agit là d'un acte infaillible, et que c'est l'acte d'une croyance (« Qual famoso infallibile "in credendo" »).

3. Le texte de *Lumen gentium* parle précisément à cet endroit de la fonction prophétique du Christ, à laquelle prend part le Peuple de Dieu. Celui-ci exerce cette fonction, participée de celle du Christ, en répandant son témoignage, qui est celui d'une vie de foi et de charité. Ce témoignage est celui de la croyance unanime de tout le Peuple de Dieu, croyance infaillible dans la mesure même où elle est unanime, et cette unanimité de la croyance procède de l'onction du Saint-Esprit, par l'en-

tremise du sens de la foi. Mais avec cela, le texte de *Lumen gentium* précise encore que le Peuple de Dieu « s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes », 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 sacré, pourvu qu'il lui obéisse fidèlement ».

4. Le sens authentique de ce n° 12 de *Lumen gentium* a été explicité par la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, dans la Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, publiée le 24 juin 1973. Ce document eut pour objet immédiat de répondre aux arguments de Hans Küng, dirigés contre l'infailibilité du Magistère. Il nous indique donc quel doit être le rapport exact entre la fonction prophétique du Peuple de Dieu et la fonction magistérielle réservée aux seuls membres de la hiérarchie, le Pape et les évêques. Le principe même du « sensus fidei » est expliqué en ces termes : « Dieu lui-même, qui est absolument infaillible, a donc daigné communiquer à son Peuple nouveau, qui est l'Église, une certaine infailibilité participée. Celle-ci ne s'étend qu'aux questions de foi et de mœurs ; elle est effective, lorsque le Peuple de Dieu tout entier tient fermement un point de doctrine appartenant à ces questions ; elle est enfin en continuelle dépendance de la sage Providence et de l'onction de grâce du Saint-Esprit qui dirige l'Église vers la plénitude de la vérité jusqu'à l'avènement glorieux de son Seigneur. » Il est précisé ensuite que seuls les pasteurs, le Pape, successeur de saint Pierre et les évêques, successeurs des apôtres, ont le pouvoir d'enseigner les fidèles d'une manière « authentique », c'est-à-dire en vertu de l'autorité du Christ participée de diverses manières. Et donc, les fidèles, loin de se contenter de les écouter comme des experts en matière de doctrine catholique, doivent accor-

der à leur enseignement, donné au nom du Christ, une adhésion proportionnée à la mesure de leur autorité et de l'usage qu'ils ont l'intention d'en faire. C'est pourquoi, la fonction magistérielle ne se réduit pas à « sanctionner le consensus déjà exprimé du Peuple de Dieu ; au contraire, il peut prévenir et requérir ce consensus dans l'interprétation et l'explication de la Parole de Dieu écrite ou transmise ». Le texte de *Mysterium Ecclesiae* fait même ici référence en note à la 6^e proposition condamnée du Décret *Lamentabili* de saint Pie X : « 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 ⁵. »

5. Qu'en est-il, en vérité ? La réalité même d'un « sensus fidei » est attestée par la théologie traditionnelle, dans la dépendance du Magistère de toujours. L'explication la plus célèbre est celle qu'en a donnée Jean-Baptiste Franzelin, dans son *Traité de la Tradition divine* ⁶. Franzelin parle d'un « sensus catholicus » et d'un consensus ou d'un accord unanime, qui existe chez le peuple chrétien et qui porte précisément sur les dogmes de foi. Il y voit un argument et un critère, qui fait connaître la Tradition divine. En effet, lorsque les fidèles sont tous unanimes pour reconnaître une doctrine comme un dogme divinement révélé, nous sommes certains que cet accord unanime ne peut pas porter sur une erreur contraire à la foi. Cela se prouve du fait que les simples fidèles sont comme tels unis à leurs évêques et que la charge de loin la plus importante des pasteurs est de préserver l'intégrité de la foi. « De même donc que le Saint-Esprit conserve toujours dans l'unité la prédication et le témoignage des pasteurs et des docteurs, en les préservant de toute erreur, de même ce témoignage infaillible de l'Église enseignante conserve à son tour la foi de l'Église enseignée en la préservant toujours de l'erreur, dans la mesure où les croyants demeurent dans l'obéissance de la foi en parfait accord et en pleine union avec leurs pasteurs eux-mêmes unanimes ⁷. »

6. Autrement dit, l'accord unanime qui résulte de ce « sensus catholicus » ou sens de la foi a précisément pour objet les dogmes déjà proposés par le Magistère, c'est-à-dire l'expression intelligible de la vérité révélée par Dieu. Et cet accord unanime est lui-même produit par le Saint-Esprit, non point de manière uniquement directe et intérieure, mais avec l'intermédiaire du Magistère. « L'Esprit de vérité assiste toute l'assemblée des fidèles, et "il ne souffre pas que les églises entendent et croient la doctrine autrement que Lui-même la prêchait par la bouche des apôtres" ⁸. Mais il le fait en exécutant sa providence avec suavité, à travers le ministère visible des pasteurs et des docteurs. [...] Il utilise le ministère de ces pasteurs comme une grâce extérieure, à laquelle se rattache,

comme un élément bien plus important, l'onction et la grâce intérieure. Il est par là le principe à partir duquel se constitue et se conserve infailliblement la conscience de la foi dans le troupeau uni à ses pasteurs. C'est pourquoi, lorsqu'on parle des promesses divines, où il est question des charismes et des fonctions propres aux pasteurs, avec en particulier la fonction et le charisme d'enseigner infailliblement, on veut dire sans doute qu'elles concernent directement comme leur sujet seulement les apôtres et leurs successeurs, mais on affirme aussi qu'elles concernent indirectement et comme leur fin l'utilité et le profit de toute l'Église ⁹. »

7. Les choses sont donc plus complexes et plus précises que ne le laisse entendre le texte de la constitution *Lumen gentium*, même éclairci par le commentaire autorisé qu'en donne la Déclaration *Mysterium Ecclesiae*. L'on doit regretter que deux points essentiels n'y apparaissent pas avec toute la force requise. Tout d'abord, le « sensus fidei », avec l'unanimité qu'il suscite, porte sur les dogmes de foi déjà proposés par le Magistère, c'est-à-dire sur l'expression conceptuelle et intelligible de la vérité révélée. Il ne saurait avoir pour objet une expression préconceptuelle, une simple intuition ou une expérience vitale. D'autre part, et par le fait même, le « sensus fidei » est tout autant le résultat de l'influence intérieure du Saint-Esprit que de l'influence extérieure du Magistère. Il ne suffit pas de dire que le Magistère « peut prévenir et requérir le consensus unanime », il faut aller plus loin et dire qu'il en est la cause directe, tout autant que l'onction du Saint-Esprit. Il ne suffit pas non plus de dire que le Peuple de Dieu « s'attache à la foi transmise aux saints sous la conduite du Magistère » ; il faut dire plus clairement qu'il adhère aux dogmes de foi divine transmis jusqu'ici à toute l'Église enseignée par le Magistère de l'Église enseignante.

8. Ces précisions ont toute leur importance. On s'en aperçoit aujourd'hui, à la lecture du discours du Pape François. Celui-ci renvoie en effet au passage de son Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (n° 119) qui donne sa propre exégèse du n° 12 de *Lumen gentium*. Pour François, l'infaillibilité du « sensus fidei » signifie que le Peuple de Dieu ne se trompe pas quand il croit, « même s'il ne trouve pas les paroles pour exprimer sa foi » ; car la présence du Saint-Esprit donne aux chrétiens « une certaine connaturalité avec les réalités divines et une sagesse qui leur permet de les comprendre de manière intuitive, même s'ils ne disposent pas des moyens appropriés pour les exprimer avec précision ». De tels propos sont extrêmement graves, car ils sont en contradiction foncière avec l'idée traditionnelle du « sensus catholicus », telle que nous venons de la synthétiser, en nous appuyant sur l'enseignement classique de Franzelin. Ils contredisent tout ce que les Pères de l'Église, les saints docteurs et les théologiens ont dit et répété depuis plus de vingt siècles. Ils sont en opposition manifeste avec les enseignements du Magistère constant. Et ils font du Peuple de Dieu une communauté charismatique. En effet, le Pape ne dit pas que le « sensus fidei » a pour

5. DS 3406.

6. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome 2008, thèse 12, n° 193-212, p. 139-151.

7. ID., *ibidem*, n° 196, p. 140.

8. TERTULLIEN, *Des prescriptions*, chapitre 28 dans Migne, t. II, col. 40.

9. FRANZELIN, *ibidem*, n° 200, p. 142.

objet les dogmes de foi divine, c'est-à-dire l'expression conceptuelle et intelligible de la vérité révélée. Il dit qu'il porte sur la foi du Peuple de Dieu, alors même que celui-ci n'a pas encore trouvé de paroles pour l'exprimer ; il dit qu'il porte sur ce que le Peuple de Dieu comprend de manière seulement intuitive, sans pouvoir l'exprimer avec précision. Qu'en conclure, sinon que dans la pensée de François le « *sensus fidei* » du Peuple de Dieu doit se traduire par l'unanimité d'une expérience, d'une intuition ou à tout le moins d'une expression préconceptuelle ? Il en résulte que cette unanimité ne saurait être le résultat d'une l'influence directe du Magistère. Et que par conséquent elle ne saurait non plus être le fruit du Saint-Esprit, puisque lorsqu'il suscite cette unanimité dans la croyance, celui-ci le fait à travers le ministère visible des pasteurs et des docteurs.

9. Le numéro suivant de *Evangelli gaudium*, cité par le Pape dans son discours, tire d'ailleurs tout de suite la conséquence logique de cette nouvelle définition du sens de la foi. « Chaque baptisé, quelle que soit sa fonction dans l'Église et le niveau d'instruction de sa foi, est un sujet actif de l'évangélisation, et il serait inadéquat de penser à un schéma d'évangélisation utilisé pour des acteurs qualifiés, où le reste du peuple fidèle serait seulement destiné à bénéficier de leurs actions. » Si le Saint-Esprit seul inspire la communauté des croyants, sans que le Magistère ait à intervenir, chacun des membres de cette communauté est qualifié pour l'évangélisation. « Car, s'il a vraiment fait l'expérience de l'amour de Dieu qui le sauve, il n'a pas besoin de beaucoup de temps de préparation pour aller l'annoncer, il ne peut pas attendre d'avoir reçu beaucoup de leçons ou de longues

instructions. Tout chrétien est missionnaire dans la mesure où il a rencontré l'amour de Dieu en Jésus Christ. » L'immanence vitale serait-elle le point de départ de la mission ? Et quelle place attribuer à l'Église enseignante, au Magistère divinement institué, dans une telle perspective ? « Le *sensus fidei* », nous répond François dans son discours du 17 octobre, « empêche une séparation rigide entre *Ecclesia docens* et *Ecclesia discens*, puisque le Troupeau possède aussi son propre "flair" pour discerner les nouvelles routes que le Seigneur ouvre à l'Église. » Si l'on admet un pareil postulat, la Tradition, avec l'évangélisation qu'elle appelle, sont l'œuvre conjointe, *ex æquo*, et des fidèles qui vivent leur foi et de la hiérarchie qui en donne l'expression dogmatique requise¹⁰. Nous ne pouvons qu'en prendre acte : aux dires du Pape, la nouvelle Église synodale doit plonger ses racines dans une Communauté charismatique.

10. Et prenons-y garde : pour nous en tenir au principe rappelé par Benoît XVI dans son Discours de 2005, nous devrions voir ici la parole du Magistère de l'heure présente, celle du Magistère de François, le seul qui fasse autorité pour nous donner une interprétation unitaire de toute la Tradition de l'Église, Vatican II compris. Toute autre herméneutique ne saurait être que de « rupture ».

Abbé Jean-Michel Gleize

10. Voir « Deux conceptions du Magistère », article 3, n° 10 et 11 dans *Vatican II, cinquante ans après. Quel bilan pour l'Église ?* Actes du XI^e Congrès Théologique du Courrier de Rome, 4-5-6 janvier 2013, Courrier de Rome, p. 257-258.

UNE ÉGLISE DE L'ÉCOUTE

1. « Une Église synodale est une Église de l'écoute, [...] une écoute réciproque dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre. Le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'Évêque de Rome, chacun à l'écoute des autres ; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, l'« Esprit de Vérité » (Jn 14, 17), pour savoir ce qu'il dit aux Églises (Ap 2, 7) ». Y aurait-il là une nouveauté contraire à la Tradition de l'Église ? Le Pape Pie XII ne mettait-il pas déjà en pratique ce genre d'écoute, lorsqu'il adressait les paroles suivantes à ses frères dans l'épiscopat : « Nous vous demandons instamment, suivant en cela le mode et la voie de nos Prédécesseurs, et particulièrement de Pie IX avant la définition du dogme de la Conception Immaculée de la Mère de Dieu, de vouloir bien Nous faire connaître quelle dévotion à l'Assomption de la très heureuse Vierge Marie apportent, chacun en proportion de sa foi et de sa piété, le clergé et le peuple confiés à votre gouvernement. Et surtout Nous désirons beaucoup savoir, vénérables frères, si en votre très haute sagesse et prudence, vous jugez que l'Assomption corporelle de la bienheureuse Vierge Marie puisse être proposée et définie comme dogme de foi, et si vous le souhaitez en union avec votre clergé et votre peuple »¹¹. Remarquons bien que le Pape entend ici se conformer au mode et à la voie de ses Prédécesseurs. Le procédé n'était donc pas nou-

veau. Mais s'agit-il du même procédé auquel nous exhorter François ?

2. En un certain sens, il est vrai que tous, dans l'Église, sont à l'écoute de l'Esprit Saint. Mais en quel sens ? François ne le dit pas. Et le concile Vatican II ne le dit pas non plus. La constitution *Dei Verbum*¹² se contente en effet de dire que la Tradition qui vient des Apôtres « progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit » ; et la seule précision qui vient éclairer cette phrase inconsistante est que « la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur, soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité ». Ce passage ne fait aucune distinction entre le rôle du Magistère et celui de l'Église enseignée. La proposition plus explicite du Magistère est en effet la cause de la meilleure perception de la vérité

11. PIE XII, Encyclique *Deiparæ Virginis* du 1^{er} mai 1946 n° 406.

12. Constitution dogmatique *Dei Verbum*, chapitre II, « La transmission de la révélation divine », n° 8.

chez les fidèles, dans la contemplation ou l'étude. Équiper les deux autorise l'interprétation erronée qui réduirait le rôle du Magistère à celui d'un canalisateur de l'expérience collective. Par conséquent, lorsqu'on nous dit que tous dans l'Église sont à l'écoute de l'Esprit, il y a là une très grosse ambiguïté. D'une part, si tous, dans l'Église, sont à l'écoute de l'Esprit, cela a lieu de manières bien différentes et le Saint-Esprit n'assiste pas uniformément l'Église. Les fidèles sont à l'écoute de l'Esprit dans la mesure où ils sont à l'écoute du Magistère exercé par les ministres du Christ : « Qui vous écoute M'écoute »¹³, et le Saint-Esprit les assiste par l'intermédiaire de cette prédication de l'Église enseignante. Les ministres du Christ, titulaires du pouvoir de Magistère, sont à l'écoute de l'Esprit dans la mesure où ils sont à l'écoute des enseignements de tous leurs prédécesseurs et scrutent avec soin les sources de la révélation où est consigné le dépôt de la foi ; le Saint-Esprit les assiste d'une manière unique, moyennant un « charisme certain de vérité », afin que l'Église enseignée par eux « ne comprenne autrement la vérité absolue et immuable prêchée depuis le commencement par les apôtres »¹⁴. D'autre part, et c'est la conséquence de ce qui précède, si chacun dans l'Église doit être à l'écoute des autres, et si en raison de cette écoute réciproque chacun doit apprendre des autres, cela ne se vérifie pas non plus d'une manière uniforme. Le Pape consulte les évêques et les évêques consultent leurs fidèles, tandis que les fidèles et les évêques sont enseignés avec autorité les premiers par leurs pasteurs et les seconds par le Pape qui est le pasteur de tous les pasteurs. Consulter, ce n'est pas du tout être enseigné avec autorité, c'est prendre des informations ou des conseils dont on fera ensuite ce que l'on voudra. L'écoute n'est donc pas réciproque, puisque les pasteurs n'écoutent pas leurs brebis de la même manière que les brebis les écoutent.

3. Lorsque, dans le passage cité plus haut, il a voulu procéder à une large consultation, en se conformant au mode et à la voie de ses Prédécesseurs, Pie XII a fait œuvre de prudence. Car la dévotion unanime du peuple chrétien, dans la mesure où elle est unanime, représente l'une des expressions possibles du « *sensus catholicus* », dont nous avons parlé plus haut à la lumière de la théologie de Franzelin. Cette dévotion prend pour autant la valeur d'un critère, qui nous fait connaître la Tradition divine. Et elle prend cette valeur, précisément parce qu'elle est l'effet de sa cause, c'est-à-dire le résultat le plus tangible de la prédication ordinaire et constante, en l'occurrence immémoriale, du Magistère de l'Église. C'est justement pourquoi, en « écoutant » le peuple chrétien, le Pape écoute en réalité tous ses prédécesseurs. Et il écoute donc le Christ, qui a dit en parlant des apôtres et de leurs successeurs : « Qui vous écoute M'écoute. » Et cela suppose que les ministres du Christ, mis en possession du pouvoir de Magistère, gardent en tout temps l'autorité même du Christ sur les brebis du Christ.

13. *Lc*, X, 16.

14. SAINT PIE X, *Motu proprio Sacrorum antistitum* du 1^{er} septembre 1910 (Serment antimoderniste), DS 3549.

4. Dans l'Église synodale, telle que la rêve François, « le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'Évêque de Rome, chacun serait à l'écoute des autres ». L'on comprend sans peine que, dans l'esprit du Pape, cette écoute commune et réciproque est le point d'enracinement de ce qu'il appelle « la synodalité ». Celle-ci représente à ses yeux la « dimension constitutive de l'Église ». Et elle nous offre « le cadre d'interprétation le plus adapté pour comprendre le ministère hiérarchique lui-même ». Qu'est-ce donc à dire ? Si l'écoute doit se comprendre au sens traditionnel et différencié que nous avons rappelé, l'Église reste ce qu'elle a toujours été, avec sa hiérarchie divinement instituée. Mais si l'écoute doit se comprendre dans une logique égalitariste, alors l'Église n'est plus ce qu'elle doit être conformément à l'institution divine. Qu'est-elle devenue ? Une pyramide renversée, nous dit le Pape, où « le sommet se trouve à la base ». Et cette image est bien dans la logique de son discours, puisque, continue-t-il, dans la nouvelle Église synodale « personne ne peut être élevé au-dessus des autres ; au contraire, il est nécessaire dans l'Église que chacun s'abaisse pour se mettre au service des frères. [...] C'est en servant le Peuple de Dieu que chaque Évêque devient, pour la portion du Troupeau qui lui est confiée, *vicarius christi*, Vicaire de ce Jésus qui, à la dernière Cène, s'est baissé pour laver les pieds des Apôtres (cf. *Jn* 13, 1-15). Et, dans un tel horizon, le Successeur de Pierre n'est rien d'autre que le *servus servorum Dei* ». La confusion introduite au niveau de l'écoute se retrouve ici au niveau de la notion même de hiérarchie. Car l'exemple du lavement des pieds ne veut pas dire que le Christ renverse la hiérarchie ou refuse que les chefs soient élevés au-dessus de ceux qui leur sont soumis. Cet exemple nous montre seulement que ceux qui gouvernent, tout en gouvernant et tout en conservant pour cela leur autorité, doivent éviter l'esprit de domination, qui correspond à l'abus de l'autorité.

5. Cependant, le discours du 17 octobre dernier, non moins que les déclarations de *Evangelii gaudium* dont il donne citation¹⁵, ne vont pas du tout dans le sens de cette explication traditionnelle ; ils autorisent plutôt, et appuient même très fortement, cette logique égalitariste. Dans une Église synodale, devenue Église de l'écoute, comme dans une pyramide renversée, le sommet se trouve sous la base. Et le Pape distingue trois niveaux entre la base et le sommet : au premier niveau, les initiatives doivent partir de la base, lorsque dans le cadre du Synode diocésain, l'Évêque est à l'écoute de son peuple. Au deuxième niveau, les Conférences épiscopales élargissent ces initiatives. Dans un troisième niveau, le Synode des évêques, autour du Pape, exprime parfaitement la collégialité épiscopale. Le Pape devient alors le porte-parole du Synode épiscopal, lequel est à son tour l'organe de la Collégialité et le porte-parole du *sensus fidei* du Peuple. Dans cette Église synodale, tout part de la base, et le pape est le porte-parole des évêques, de la même manière que les évêques (Pape compris) sont le porte-parole du peuple.

15 Cf. « Le sens de la foi, principe et fondement d'une Église synodale », n° 8-9.

6. Mais y a-t-il vraiment là une nouveauté ? On peut bien en douter. Le *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique* publié en 2005 sous la responsabilité de Benoît XVI disait déjà, au n° 15 : « À qui est confié le dépôt de la foi ? Depuis les Apôtres, le dépôt de la foi est confié à l'ensemble de l'Église. Avec le sens surnaturel de la foi, le peuple de Dieu tout entier, assisté de l'Esprit-Saint et guidé par le Magistère de l'Église, accueille la Révélation divine, la comprend toujours plus profondément et s'attache à la vivre. » Le *Compendium* reprend ici le n° 91 du *Catéchisme de l'Église catholique* : « Tous les fidèles ont part à la compréhension et à la transmission de la vérité. Ils ont reçu l'onction de l'Esprit-Saint qui les instruit et les conduit vers la vérité tout entière. » Et dans l'Exhortation *Verbum Domini*, le pape Benoît XVI déclarait aussi que « Le Verbe de Dieu nous a communiqué la vie divine qui transfigure la face de la terre, en faisant toutes choses nouvelles (cf. *Ap* 21, 5). Sa Parole fait de nous non seulement les *destinataires* de la Révélation divine, mais aussi ses messagers¹⁶. » [...] « Puisque tout le Peuple de Dieu est un peuple "envoyé", le Synode a réaffirmé que "la mission d'annoncer la Parole de Dieu est le devoir de tous les disciples de Jésus-Christ, comme conséquence de leur baptême". Aucun croyant dans le Christ ne peut se sentir étranger à cette responsabilité qui provient de l'appartenance sacramentelle au Corps du Christ. Cette conscience doit être réveillée dans chaque famille, paroisse, communauté, association et mouvement ecclésial. L'Église, comme

mystère de communion, est donc tout entière missionnaire et chacun, selon son état de vie, est appelé à donner une contribution décidée à l'annonce chrétienne¹⁷. » Rien de bien nouveau donc. Ou plutôt, la seule nouveauté viendrait du fait que François entend « progresser dans une "décentralisation" salutaire », telle que l'a voulue le concile Vatican II. Afin d'être jusqu'au bout logique avec les réformes introduites par ce Concile. Et cette prétendue « décentralisation » va achever de mettre toute l'Église sens dessus dessous.

7. « L'Église conciliaire » devrait-elle donc désormais s'entendre comme telle, au sens le plus propre (et non seulement métaphorique) de l'expression ? Car une « Église synodale » est équivalentement une « Église conciliaire », c'est-à-dire une Église où le rôle le plus décisif doit être reconnu à ces organismes de communion que sont : le Synode diocésain, les Conférences épiscopales, le Synode des évêques. Ceux-ci, nous dit le Pape, prolongent le concile œcuménique et donnent corps au dynamisme de la communion « qui inspire toutes les décisions ecclésiales ». Avec François, la nouvelle ecclésiologie nous aura donc dévoilé son véritable visage. Et le véritable sens de l'expression usitée jusqu'ici, pour qualifier le grand bouleversement accompli par Vatican II.

Abbé Jean-Michel Gleize

16. *Verbum Domini*, n° 91.

17. *Verbum Domini*, n° 94.

POUR UN MAGISTÈRE SYNODAL ?

1. Le grand bouleversement accompli par Vatican II a gagné tous les esprits. La nouvelle doctrine du Concile est devenue la doctrine officielle dans l'Église depuis un demi-siècle. L'un des faits les plus significatifs de ce changement est que la mise en pratique de ces enseignements nouveaux a fini par convaincre plus ou moins tous les catholiques que l'on peut facilement espérer le salut pour tout homme, qu'il soit catholique ou non. À présent, l'idée se fait même jour que, non seulement les non catholiques, qui vivent dans une situation objective de schisme, d'hérésie ou de religion fautive, mais aussi, parmi les catholiques, ceux qui vivent dans une situation objective de péché public, comme les divorcés remariés, pourraient nourrir les mêmes espérances, au point que ces derniers seraient même admis à la communion eucharistique.

2. La question qui se pose alors est de savoir comment il est possible que les catholiques se soient laissés abuser par ces enseignements faux, jusqu'à en arriver aujourd'hui à une telle relativisation, impensable il y a à peine quelques décennies. La raison en est qu'aux yeux de ces catholiques, la hiérarchie, le Pape et les évêques, sont assistés par le Saint-Esprit et qu'en raison de cette assistance, la hiérarchie de l'Église ne saurait enseigner l'erreur de manière habituelle, même en dehors des circonstances rares où le Pape use de son infaillibilité.

3. L'erreur fondamentale qui a conduit les fidèles

catholiques à accepter toutes ces nouveautés a été de considérer que le Magistère divinement assisté se réduit seulement au Magistère du moment présent. Erreur de penser que le Magistère suprême de l'Église est l'interprète authentique des textes précédents du Magistère. Il y a là une erreur très grave. Car c'est l'erreur sous-jacente à la nouvelle doctrine, qui a donc contaminé les fidèles catholiques au niveau même de la réception du Concile. Cette réception du Concile est donc elle aussi le fruit de la nouvelle doctrine, ou du moins l'une de ses composantes.

4. La vérité est que le Magistère est l'organe qui transmet en l'expliquant la Révélation publique, close à la mort du dernier des apôtres, et qu'il l'est en tout temps. Cette transmission du dépôt de la foi se confond avec la Tradition, entendue comme un acte d'enseignement. Cette Tradition, du fait qu'elle transmet la Révélation, est aussi bien le Magistère présent que le Magistère passé ; le fait d'être présent ou passé est accidentel au fait de transmettre la Révélation.

5. C'est pourquoi (première conséquence) le Magistère du présent n'a certainement pas pour rôle de donner l'interprétation des textes du Magistère du passé. En tant que tel, qu'il soit passé ou présent, le Magistère est l'interprète des sources qui contiennent l'expression de la Révélation divine. Le Magistère présent n'a pas à interpréter l'interprétation déjà faite par le Magistère passé, car il ne

saurait y avoir une interprétation de l'interprétation, à moins de supposer que la parole du Magistère n'est jamais suffisante pour clarifier définitivement une vérité, ce qui est contraire à la vérité énoncée par le concile Vatican I : « 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 ¹⁸. » Le dogme est la vérité révélée telle que le Magistère l'a interprétée, parce qu'il en a donné le sens. Cette interprétation vaut une fois pour toutes, et une compréhension plus poussée, qui conduirait à réinterpréter le sens déjà présenté par le Magistère, n'est pas loisible. Le Magistère présent a seulement pour tâche de déclarer le sens des vérités révélées dont le Magistère passé n'a pas encore donné l'interprétation. Mais pour le reste, loin d'être l'interprète du Magistère passé, il se règle sur lui et il en dépend, comme le disciple doit dépendre du maître. Car le Magistère dépend de lui-même.

6. Cette dépendance signifie (deuxième conséquence) que le Magistère du passé et celui du présent ne peuvent se contredire lorsqu'ils transmettent les mêmes vérités, entendues dans le même sens. Ce qui a déjà été interprété ne peut plus l'être et doit être transmis sans réinterprétation possible. Et donc, si l'on présume que l'Église ne peut se tromper avec Vatican II et depuis, l'on doit aussi présumer que la même Église n'a pu se tromper jusqu'à ce concile Vatican II. Il reste alors à vérifier que la même Église donne les mêmes enseignements, sans se contredire sur aucun point, avant et après Vatican II. Si cette vérification est impossible, Vatican II ne peut pas être l'expression d'un vrai Magistère, dans la mesure même où il contredit le Magistère. Car nous sommes absolument certains que toute la Tradition passée de l'Église, jusqu'à Vatican II, est l'expression du Magistère.

7. L'erreur fondamentale des catholiques, au moment du Concile et depuis, est d'avoir réduit le Magistère à son expression présente. Tout se passe alors comme si ce Magistère était l'organe non seulement de la Révélation mais aussi de toutes les vérités proposées par le Magistère passé, identifié à la Tradition. Le Magistère se distinguerait alors de la Tradition, comme la proposition présente se distingue de la proposition passée. Cette proposition passée, identifiée avec la Tradition, serait une simple source, sujette à examen et matière à interprétation. Et la proposition présente, identifiée avec le Magistère serait l'unique instance à laquelle il serait possible de se reporter pour connaître l'expression authentique de la vérité révélée par Dieu. Et ainsi, le Magistère présent serait libre de réinterpréter à chaque instant le Magistère passé, parce que ce Magistère passé en tant que passé, confondu avec la Tradition, serait considéré comme un simple objet et non plus comme l'acte même de la transmission de la Révélation. Si c'est la parole d'aujourd'hui qui fait la vérité par elle-même, en interprétant la parole d'hier comme elle le veut, c'est le Pape d'aujourd'hui qui fait la vérité à sa guise et la notion même de Tradition catholique n'existe plus.

18. DS 3020.

8. Cette erreur fondamentale a trouvé son chantre et son théologien en la personne du Pape Benoît XVI, avec son Discours du 22 décembre 2005. Dans ce discours, le Magistère vivant est présenté est comme celui d'un titulaire actuellement en vie, garant ou organe du « renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même » ¹⁹. Il y a bien sûr un Magistère vivant qui est celui des autorités présentes. Mais ce Magistère vivant d'aujourd'hui ne résume pas à lui seul **tout** le magistère vivant. Celui-ci se définit d'abord comme une fonction divinement instituée, chargée de proposer avec autorité le sens de la vérité révélée. Ce sens demeure toujours identique à travers le temps. Il garde toute sa force, tel que déjà proposé par le Magistère passé, au moyen d'expressions définitives. C'est pourquoi le Magistère n'est pas « vivant » au sens exclusif d'un Magistère présent. Il est aussi celui du passé. L'un et l'autre sont règle prochaine de la vérité révélée en matière de foi et de mœurs. Mais la nouvelle logique du Discours de 2005, qui explicite celle de Vatican II, oublie tout cela ; elle confond Magistère vivant et Magistère présent, et oppose ce Magistère vivant toujours présent au Magistère passé.

9. Cette assimilation a lieu parce que l'on se fait désormais une idée nouvelle du progrès dogmatique. Idée historiciste et subjectiviste, où l'unité du dogme et de l'Église n'est plus l'unité intemporelle de la vérité objective, mais l'unité chronologique, définie par référence au sujet présent de l'autorité, lui-même garant de l'unité d'un autre sujet plus fondamental qui est l'unique Peuple de Dieu en marche à travers le temps et qui s'exprime par son « *sensus fidei* ». Le Magistère présent doit rester à l'écoute des inspirations présentes de ce sens de la foi. C'est pourquoi, le Magistère vivant est toujours celui de ce temps présent, parce qu'il se situe en référence au Peuple de Dieu, tel qu'il vit et s'exprime dans ce temps présent. Le rôle du Magistère est d'assurer la continuité d'une expérience, il est l'instrument de l'Esprit, qui parle aux églises et qui alimente la communion « 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 » ²⁰. Et l'Esprit inspire d'abord directement le Peuple tout entier. Y aurait-il là autre chose que la conception moderniste décrite par l'Encyclique *Pascendi*, où l'acte de foi est l'expression consciente d'un sentiment religieux immanent et où le Magistère se fait le porte-parole de l'immanence collective, l'organe de la communauté ecclésiale du Peuple de Dieu, en établissant les formules requises à l'expression **actuelle** de l'expérience commune ?

10. Il est alors facile de parler d'un « renouveau dans la continuité » mais personne n'a réussi à démontrer jusqu'ici que le renouveau de Vatican II n'a pas brisé la continuité objective de la Tradition de l'Église. Et si le

19. BENOÎT XVI, « Discours à la curie du 22 décembre 2005 » dans DC n° 2350, p. 59.

20. 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.

Peuple de Dieu en marche finit par sentir que la miséricorde réclame un changement d'attitude à l'égard des pécheurs publics, au nom de quoi pourrait-on refuser de donner corps à une telle intuition ? Dans son discours du 17 octobre dernier, François déclare en effet que « le chemin synodal culmine dans l'écoute de l'Évêque de Rome, appelé à se prononcer comme pasteur et docteur de tous les chrétiens, non à partir de ses convictions personnelles, mais comme témoin suprême de la *fides totius Ecclesiae* garant de l'obéissance et de la conformité de l'Église à la volonté de Dieu, à l'Évangile du Christ et à

la Tradition de l'Église ». L'Évêque de Rome est le témoin suprême de la foi de toute l'Église. Mais qu'en résulte-t-il si cette foi est non plus l'adhésion de l'intelligence à la vérité révélée par Dieu, mais une expérience commune, « l'expérience actuelle du Christ dans son Église », comme le rappelait Benoît XVI ? L'Évêque de Rome est le garant de l'obéissance de l'Église à la Tradition de l'Église, mais qu'en résulte-t-il si cette Tradition est l'expression d'un vécu, que le Magistère présent réinterprète sans cesse ?

Abbé Jean-Michel Gleize

IL EST FAUX D’AFFIRMER QUE N-S JÉSUS-CHRIST N’A PAS CONDAMNÉ L’HOMOSEXUALITÉ – LES ÉVANGILES DÉMONTRENT LE CONTRAIRE

Pr Paolo Pasqualucci

L'assourdissante propagande homosexuelle et homophile, relayée par tous les grands moyens d'information, particulièrement dans le contexte actuel de la tenue du Synode sur la famille, continue de répéter, à l'adresse des catholiques, le vieux refrain selon lequel Jésus-Christ n'aurait jamais parlé de l'homosexualité, raison pour laquelle on ne trouve pas cette condamnation dans les Évangiles, mais seulement dans les Lettres apostoliques, et plus précisément celles de saint Paul. Comme si cela, soit dit en passant, faisait une différence ! Les Épîtres de saint Paul ne sont-elles pas lues pendant la messe comme « parole de Dieu », de la même façon que les Évangiles ? Mais passons sur cette séparation erronée entre les différentes parties du Nouveau Testament, séparation inacceptable et qui n'est explicable qu'à la lumière de la mécréante actuelle, qui veut exclure de fait l'enseignement de saint Paul de la Révélation en prétextant que celui-ci dictait des règles et des notions qui n'étaient valables que pour son temps !¹

Ce que la propagande homophile veut insinuer à propos des Évangiles est tout aussi absurde : le Christ n'ayant jamais explicitement nommé l'homosexualité, on ne doit pas considérer qu'il la condamne ! Il a condamné ouvertement la fornication et l'adultère, tandis qu'il aurait absous par son silence (supposé) la

sodomie et autres vices semblables (qui sont fornication contre nature) ? Mais sommes-nous pleinement conscients des non-sens que l'on fait aujourd'hui avaler aux masses, qui sont d'ailleurs bien heureuses d'être trompées, à ce qu'il semble ?

Où trouve-t-on, dans les Évangiles, la condamnation de l'homosexualité par Notre-Seigneur ? De façon *directe* toutes les fois où il donne l'exemple du destin de Sodome en tant que condamnation exemplaire du péché ; de façon *indirecte* dans un passage où il énumère les vices et les péchés qui nous mènent à la perdition.

1. La destruction de Sodome et Gomorrhe citée trois fois par Jésus en tant que punition exemplaire de ceux qui s'obstinent dans le péché :

Mt. 10, 15 ; 11, 24 ; Lc 10, 12 ; 17, 29.

Évangile de Saint Matthieu

En donnant ses instructions aux douze Apôtres envoyés pour la première fois prêcher et convertir les pécheurs, le Verbe incarné dit, à propos de ceux qui refuseraient de les recevoir ou de les écouter :

« Je vous le déclare en vérité, il sera fait à Sodome et à Gomorrhe au jour du jugement un sort plus doux qu'à cette ville-là » (Mt. 10, 15).

Il réaffirma cette notion peu après. Face aux disciples de Jean-Baptiste, Il fit l'éloge du Baptiste pour ensuite réprimander l'incrédulité de « cette génération », et conclure par un reproche très dur envers les villes impénitentes, qui n'avaient pas voulu se repentir, malgré les miracles qu'Il y avait faits.

« Malheureuse es-tu, Corazine ! Malheureuse es-tu, Bethsaïde ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, ces villes, autrefois, se seraient converties sous le sac et la cendre. Aussi, je vous le déclare : au jour du Jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins sévèrement que vous. Et toi, Capharnaüm, seras-tu donc

1. Saint Paul condamne l'homosexualité, qu'elle soit masculine ou féminine, avec la sévérité nécessaire dans l'*Épître aux Romains*, 1, 24-32. Dans la première *Épître aux Corinthiens*, il réaffirme toutefois que les « efféminés et ceux qui se livrent à la sodomie » peuvent se sauver aussi, comme les autres pécheurs mentionnés dans l'*Épître* (fornicateurs, idolâtres, adultères, avarés, etc.) s'ils se convertissent au Christ. Et il le dit à propos, car parmi les *justifiés au nom du Christ* de la communauté de Corinthe se trouvaient aussi des homosexuels guéris de leur vice : « Et voilà ce que vous étiez, du moins certains. Mais vous, vous êtes lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (1 Cor 6, 9-11).

élevée jusqu'au ciel ? Non, tu descendras jusqu'au séjour des morts ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez toi avaient eu lieu à Sodome, cette ville serait encore là aujourd'hui. Aussi, je vous le déclare : au jour du Jugement, le pays de Sodome sera traité moins sévèrement que toi » (Mt. 11, 21-24).

Le parallèle avec les antiques cités païennes a pour but de mettre le plus possible en relief la gravité du péché des cités hébraïques, qui avaient refusé la « conversion », bien qu'ayant vu les miracles opérés par Notre-Seigneur. Elles avaient péché dans la foi, contre le Saint-Esprit, pourrions-nous dire. Tyr, Sidon, Sodome, Gomorrhe étaient devenues pour les Hébreux des symboles de la corruption du monde païen, privé du vrai Dieu et dans l'ignorance du Salut. Mais on ne pouvait pas en dire autant des Hébreux, et c'est pourquoi leur péché était plus grave : leur incroyable manque de foi était plus grave que les abominations charnelles des païens.

En ce qui concerne Sodome et son péché particulier : au jour du jugement, elle sera traitée « moins durement » que les cités hébraïques impénitentes, *mais elle ne sera certainement pas absoute*. Au contraire, la condamnation de Sodome sert précisément de point de repère, de mesure du jugement pour déterminer la gravité d'un péché, et donc pour affirmer que l'incrédulité des Hébreux est plus grave qu'un péché aussi grave que celui de Sodome et Gomorrhe, de « Tyr et de Sidon », en tant qu'il lui est assimilable : la corruption des mœurs poussée jusqu'à la révolte contre la loi naturelle établie par Dieu, par haine de Dieu.

Le caractère exemplaire du péché et de la condamnation de Sodome étaient déjà bien présents dans la tradition prophétique. Nous les retrouvons dans le livre d'Ézéchiel.

Dieu reproche à Israël ses trahisons et ses « abominations idolâtres », par la voix des Prophètes. Dans le livre d'Ézéchiel apparaît déjà le parallèle entre les fautes de Jérusalem et celles des païens, utilisé aussi par Notre-Seigneur : les fautes de Jérusalem envers Dieu sont plus graves que celles des païens, pourtant déjà très graves. En effet Jérusalem a eu la Révélation, contrairement aux païens.

« Par ma vie ! – oracle du Seigneur Dieu – ta sœur Sodome et ses filles n'en ont pas fait autant que toi et tes filles. Voici quelle fut la faute de Sodome, ta sœur : orgueil, voracité, insouciance désinvolte ; oui, telles furent ses fautes et celles de ses filles ; elles ne fortifiaient pas la main du pauvre et du malheureux. Elles ont été pleines d'orgueil et elles ont commis des abominations devant moi ; alors je les ai fait disparaître, comme tu l'as vu » (Ez. 16, 48-50).

Sodome est représentée ici par le prophète comme « sœur » dans la faute de Jérusalem, « adultère » dans la foi. La punition de Sodome sera aussi celle de Jérusalem coupable, et même encore plus coupable ; ce sera la punition donnée aux « adultères et homicides »

(*ibid.*, 38). Le prophète, inspiré par Dieu, décrit la faute de Sodome : l'orgueil avant tout, nourri par le bien-être matériel, qui comporte paresse et mépris pour « le pauvre et le malheureux ». L'oisiveté produite par le bien-être est la mère des vices, comme il est d'usage de dire. Et à la base de la révolte contre la loi divine et naturelle dans les rapports sexuels, il y a l'orgueil et l'absence de justice : « elles ont été pleines d'orgueil et elles ont commis des abominations devant moi ». Un grand bien-être matériel, le narcissisme et l'orgueil sont à l'origine de l'homosexualité. Du narcissisme et de l'orgueil vient la révolte contre Dieu et ses lois. Tout cela, nous le voyons se reproduire aujourd'hui, dans nos malheureuses sociétés, et souvent avec la complicité de l'État.

Évangile de Saint Luc

Luc rapporte l'invective qui se trouve dans Mt. 11, 21-24, de façon presque identique, en y ajoutant un commentaire éclairant du Seigneur lui-même.

« Je vous le déclare : au dernier jour [du Jugement], Sodome sera mieux traitée que cette ville. Malheureuse es-tu, Corazine ! Malheureuse es-tu, Bethsaïde ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, il y a longtemps que leurs habitants auraient fait pénitence, avec le sac et la cendre. D'ailleurs, Tyr et Sidon seront mieux traitées que vous lors du Jugement. Et toi, Capharnaüm, seras-tu élevée jusqu'au ciel ? Non ! Jusqu'au séjour des morts tu descendras ! Celui qui vous écoute m'écoute ; celui qui vous rejette me rejette ; et celui qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé (Lc 10, 12-16).

Mais Notre-Seigneur nomma de nouveau Sodome dans les *prophéties sur les derniers temps*, qui verraient le retour du Fils de l'homme, prédit comme événement subit et foudroyant, auquel personne ne pourra échapper.

« Comme cela s'est passé dans les jours de Noé, ainsi en sera-t-il dans les jours du Fils de l'homme. On mangeait, on buvait, on prenait femme, on prenait mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche et où survint le déluge qui les fit tous périr. Il en était de même dans les jours de Loth : on mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait ; mais le jour où Loth sortit de Sodome, du ciel tomba une pluie de feu et de soufre qui les fit tous périr » (Lc 17, 26-29).

Poursuivant la prophétie, Notre-Seigneur ajouta :

« Cela se passera de la même manière le jour où le Fils de l'homme se révélera. En ce jour-là, celui qui sera sur sa terrasse, et aura ses affaires dans sa maison, qu'il ne descende pas pour les emporter ; et de même celui qui sera dans son champ, qu'il ne retourne pas en arrière. Rappelez-vous la femme de Loth. Qui cherchera à conserver sa vie la perdra. Et qui la perdra la sauvegardera » (*Ibid.*, 30-32).

Le Déluge et la fin de Sodome sont donc proposés plusieurs fois par Notre-Seigneur comme **exemples de**

la justice divine, exemples classiques, pourrait-on dire, dans la culture et la mentalité juives. Cela signifie qu'Il approuvait ces condamnations et ces châtements ; Il considérait juste que l'humanité fût punie pour ses péchés de la façon que Dieu jugeait opportune, en fonction de leur gravité. Il considérait donc juste que le péché contre nature des sodomites eût été puni par le feu et le soufre tombés subitement du ciel. Remarquons la nuance : Il rappelle qu'au temps de Noé les hommes, entre autres choses, « se mariaient et mariaient leurs enfants » ; au temps de Loth, en revanche, c'est-à-dire à Sodome et à Gomorrhe, parmi les multiples activités des hommes (« ils plantaient et construisaient »), il manquait manifestement celle de fonder des familles, de se marier et d'avoir des enfants selon la nature, réalités dont les sodomites (homosexuels et lesbiennes) s'excluent car ils les détestent.

À la lecture de tout cela dans les Textes Sacrés, comment peut-on dire que Jésus n'a jamais parlé de l'homosexualité et donc ne l'a (par là même) jamais condamnée ? Dans la plus parfaite tradition juive, a-t-il, oui ou non, pris plusieurs fois la condamnation de Sodome, en l'approuvant, comme *exemple de condamnation divine exemplaire des péchés graves et obstinés de toute une communauté ?* » Et cela ne suffit-il pas à démontrer qu'Il a condamné l'homosexualité et la fausseté radicale de la thèse des homophiles ? Qu'aurait-il dû dire d'autre ? Avait-il besoin de faire de longs discours pour condamner le péché, et qui plus est un péché comme celui-là ? Au lieu de chercher à fausser le sens authentique des Saintes Écritures, les propagandistes et partisans de la terrifiante dérive homosexuelle actuelle (actifs hélas même dans la Hiérarchie !) ne feraient-ils pas mieux de méditer les paroles de Notre-Seigneur sur le juste châtement de la misérable Sodome ? Les dépravés croyaient que tout allait continuer éternellement comme avant, plongés dans le bien-être, dans leurs intenses activités et dans leurs vices, mais **tout à coup, un jour**, « le jour où Loth sortit de Sodome, du ciel tomba une pluie de feu et de soufre qui les fit tous périr ». *Il les fit tous périr subitement d'une mort horrible, et ils furent tous réduits en cendres en un clin d'œil* », comme les pauvres japonais d'Hiroshima et Nagasaki, victimes innocentes de la cruauté de la guerre. Ce fut même bien pire, car au Japon il y eut des survivants et la vie revint dans les villes reconstruites.

À Sodome et Gomorrhe, au contraire, personne ne se sauva et le lieu, autrefois très fertile, est depuis lors un désert, obscur et spectral, de sel, d'eau saumâtre et de goudron. Si l'on continue d'offenser Dieu gravement, comme à Sodome, cela finira pour nous comme pour Sodome, quelle que soit la forme spécifique du châtement, que ce soit de l'eau, du feu, ou la terre qui se dérobera sous nos pieds.

2. Il faut considérer que Jésus inclut l'homosexualité dans la condamnation de toutes les « fornications ».

S'en prenant au légalisme des Pharisiens et à leur

obsession des purifications rituelles, Jésus dit à ses disciples, qui n'avaient pas encore saisi correctement cette notion :

« Ne comprenez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche passe dans le ventre pour être éliminé ? Mais ce qui sort de la bouche provient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. Car c'est du cœur que proviennent les pensées mauvaises : meurtres, adultères, fornications, vols, faux témoignages, blasphèmes. C'est cela qui rend l'homme impur, mais manger sans se laver les mains ne rend pas l'homme impur » (Mt. 15, 17-20).

Il fait une nette distinction entre « adultères » (*adulterii, moichetai*) et « fornications » (*fornicationes, porneiai*).

L'adultère est l'infidélité conjugale. Et les fornications ? Clairement, tous les rapports sexuels entre personnes non mariées. Et donc toutes les violations du Sixième Commandement, qu'elles soient selon nature ou contre nature. L'adultère aussi est « fornication », mais avec en plus le péché de la violation de la fidélité conjugale. Dans l'adultère il y a deux péchés en un seul acte.

Les « fornications » mentionnées ici par le Seigneur pourraient-elles exclure celles contre nature ? Elles ne le pourraient pas, évidemment : par la nature même de la notion, qui empêche en soi une telle exception. En outre, le terme *porneia* (*scortatio, fornicatio*), qui remonte à Démosthène et est utilisé par la Septante, indique aussi dans le Nouveau Testament « tout usage illégitime de l'acte conjugal, y compris l'adultère et l'inceste. Chez Mt. 15, 19 il se distingue de la *moicheia*, c'est-à-dire de l'adultère. Voir aussi Mc 7, 21 [passage parallèle] »². Et pour confirmer cette impossibilité nous avons la claire approbation manifestée (trois fois) par Jésus à l'égard de la condamnation de Sodome et Gomorrhe, représentées comme exemple de péché grave, qui mérite d'être *frappé même en ce monde* par la colère divine, avec toute sa terrible puissance, quand un peuple entier s'y obstine.

Le but de cet article est seulement de rappeler la condamnation évidente et manifeste du péché d'homosexualité par le Christ, pour se débarrasser des faussetés qui pullulent sur notre religion et rétablir le vrai. Pour être exhaustif quant aux sources, je veux rappeler que Sodome et Gomorrhe sont rappelées aussi dans la *Deuxième Épître de Saint Pierre*, de la même façon que par Notre-Seigneur et avec des précisions supplémentaires, relatives à la survie et au salut des âmes des

2. FRANCISCO ZORELL, SJ, *Lexicon Græcum Novi Testamenti*, réimpr. anastatique éd. 1961 ; Rome Biblical Institute Press, 1978, entrée *porneia*. Il y a aussi l'emploi figuré du terme, typique de l'Ancien Testament, l'image de la « fornication avec les idoles », c'est-à-dire des trahisons d'Israël dans la foi, durement condamnées par les Prophètes, avec leur façon bien connue de s'exprimer par images directes, sans voiles hypocrites.

justes qui seraient contraints de vivre sans une société dominée par le sacrilège.

« Il a condamné aussi les villes de Sodome et Gomorrhe à la catastrophe en les réduisant en cendres ; il en a fait un exemple pour montrer aux impies ce qui les attend. Mais il a délivré Loth, le juste, accablé par la conduite débauchée de ces gens dévoyés : en effet, avec ce qu'il voyait et entendait, ce juste, en habitant au milieu d'eux, mettait, jour après jour, son âme de juste à la tortu-

re, à cause de leurs actions contraires à la loi. Le Seigneur peut donc délivrer de l'épreuve ceux qui pratiquent la piété, mais les injustes, il les garde pour le jour du jugement afin de les punir, ceux-là surtout qui, par convoitise impure, suivent les inclinations de la chair et méprisent la divine Souveraineté. Présomptueux, arrogants, ils outragent sans trembler les anges appelés « Gloires », alors que d'autres anges, supérieurs en force et en puissance, ne portent contre ceux-ci, devant le Seigneur, aucune accusation injurieuse » (2 Pt. 2, 6-11).



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année L n° 391 (582)

MENSUEL - NOUVELLE SÉRIE

Novembre 2015

Le numéro 4 €

LE FLEUVE VIVANT ? ÉGLISE, TRADITION ET HERMÉNEUTIQUE DE LA CONTINUITÉ SELON BERGOGLIO

Une dialectique sans aucun fondement entre églises particulières et Église universelle

Le 5 septembre dernier, *L'Osservatore Romano* a publié le texte intégral de la vidéoconférence donnée par François, lors du congrès international de théologie qui se tenait à Buenos Aires du 1^{er} au 3 septembre 2015, à l'occasion du centenaire de la *Faculté de théologie de l'Université Catholique Argentine* (UCA). L'intervention s'intitule « Le fleuve vivant » et se présente comme une tentative de reprendre et moderniser l'*herméneutique de la continuité*, qui avait guidé le pontificat de Benoît XVI à partir du célèbre discours à la Curie romaine de décembre 2005. Le texte est intéressant et mérite à notre avis un examen critique attentif, car il aide à comprendre la mauvaise théologie à partir de laquelle le Pape régnant donne cours à son attaque envers la Tradition de l'Église et introduit des nouveautés auxquelles, hélas, nous sommes en train de nous habituer. Je crois que nous nous trouvons face à l'une des analyses les plus claires de son ecclésiologie radicalement erronée.

Dans son intervention, le Pape commence par relier la célébration du centenaire de la faculté argentine à la célébration des cinquante ans de la conclusion du Concile Vatican II.

Le premier élément qui apparaît est que la faculté de théologie symboliserait « *Une foi qui cherche à s'enraciner, à s'incarner, à se représenter, à s'interpréter face à la vie de son peuple et non à la marge* ». Donc l'interprétation de la foi doit être faite face à la vie concrète du peuple. Cela semble une notion linéaire, mais nous

SOMMAIRE

- Le fleuve vivant ? Église, Tradition et herméneutique de la continuité selon Bergoglio - *Professeur Matteo D'Amico*
- Synode : une défaite pour tous, à commencer par la morale catholique - *Roberto de Mattei*
- Pharisiens et Sadducéens de notre temps - *Roberto de Mattei*
- Synode : ils sont peu nombreux ceux qui entrent par la porte étroite - *Cristiana de Magistris*
- De nouvelles taupes au Vatican ? - *Corrado Gnerre*

devons nous interroger plus profondément : que signifie *interpréter* la foi face à la vie d'un peuple ? À première vue, on pourrait croire que le Pape fait allusion au problème de ce que l'on appelle l'« inculturation », c'est-à-dire le problème du choix des moyens pastoraux les plus adaptés pour porter et répandre la foi chrétienne chez un peuple qui ne la connaît pas, ou qui a des usages et des traditions très différents de ceux de l'occident. Mais il s'agit ici d'autre chose. La foi apparaît, au moins de façon larvée, comme une réalité mobile et changeante qui devient vraie ou – si l'on préfère – découvre sa vérité seulement dans la mesure où elle est interpellée par la « vie » du peuple auquel elle est apportée.

Bien sûr les églises particulières doivent faire attention à l'auto-référentialité, ajoute-t-on : « *Aucune Église ne peut vivre isolée ou croire être propriétaire et unique interprète de la réalité et de l'action de l'Esprit.* » On remarquera que l'on ne dénonce pas le risque du mono-

COURRIER DE ROME

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 12 € - 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.
- Étranger : abonnement, 50 € - ecclésiastique : 15 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

pole de l'interprétation de la Doctrine, ou de la Tradition dans l'un quelconque de ses aspects, mais de la « *réalité et de l'action de l'Esprit* » : le sens change profondément. Ce qui nous est dit entre les lignes, c'est que c'est une chose juste et belle que l'Esprit (pourquoi ne pas ajouter « Saint », d'ailleurs ?) pousse au changement (de la doctrine), mais que dans ce changement il faut qu'il y ait accord et harmonie entre églises particulières et Église universelle. En effet le pontife ajoute peu après : « *D'autre part, il ne saurait y avoir d'Église universelle qui se détourne des réalités locales. La catholicité exige, demande cette polarité tensionnelle entre le particulier et l'universel, entre l'un et le multiple, entre le simple et le complexe. Annihiler cette tension va à l'encontre de la vie de l'Esprit.* » Le discours commence à devenir plus compliqué et, parallèlement, le langage utilisé commence à être toujours plus étranger, toujours moins cohérent avec la saine théologie catholique. Que signifie « *polarité tensionnelle... entre l'un et le multiple* » ? On a l'impression d'être face à une explication confuse de la numérologie pythagoricienne : ce n'est pas un discours qui a une vraie dignité de réflexion théologique.

Du Saint-Esprit de la foi catholique de toujours à un « esprit » vague et interreligieux

Quoi qu'il en soit il apparaît que la vie de l'Esprit (?) exige cette tension continuelle. Nous présumons qu'« Esprit » indique ici le Saint-Esprit (nous le présumons, même si nous savons qu'il est typique du modernisme d'altérer le sens de chaque terme de la théologie catholique : ils sont apparemment les mêmes que ce qu'ils ont toujours été, mais le sens dans lequel ils sont employés a complètement changé). Alors nous nous demandons s'il n'était pas plus opportun de parler d'Église, plutôt que d'« Esprit ». En effet le Saint-Esprit est la troisième Personne de la très Sainte-Trinité, il est Dieu, il est éternel, il est immuable, et rien ne peut aller à son encontre, dans le sens de limiter ou d'entraver sa « vie », entre autres parce que, rigoureusement parlant, il ne vit pas une vie comprise comme un processus historique sujet à changement, un processus temporel. C'est l'Église, Corps Mystique du Christ, qui est visible et placée dans l'espace et le temps, et qui vit de fait dans une guerre continuelle contre le monde et contre ses ennemis.

Pour Bergoglio, la doctrine de toujours, si elle n'est pas sans cesse reliée à la « réalité concrète » (?), devient « idéologie »

À ce moment, c'est-à-dire après ce début très confus, la confusion est encore augmentée par le Pape qui écrit : « *toute tentative, toute recherche pour réduire la communication, pour briser le rapport entre la Tradition reçue et la réalité concrète, met en danger la foi du Peuple de Dieu. Considérer comme insignifiante l'une des deux instances, c'est nous placer dans un labyrinthe qui ne sera pas porteur de vie pour notre peuple. Briser cette communication nous portera facilement à faire de notre vision, de notre théologie une idéologie.* » Toujours en faisant un effort pour pénétrer dans cet étrange langage qui n'a rien de catholique, et dont l'interprétation présente par conséquent beaucoup de risques, on comprend que

maintenant, pour Bergoglio, la « polarité tensionnelle » – la dialectique – ne se trouve plus entre Église universelle et église particulière, mais entre « *la Tradition reçue* » et « *la réalité concrète* » : en somme il y a d'un côté la doctrine et de l'autre la vie dans sa réalité concrète, dans ses usages et coutumes propres à l'époque. Mais que signifie l'affirmation que l'on ne doit pas briser le rapport entre Tradition et réalité concrète ? La simple logique devrait dire que ce rapport n'est pas brisé si la « *vie concrète* », c'est-à-dire la vie morale et spirituelle des catholiques, continue de suivre fidèlement les enseignements que l'Église a toujours donnés, demeure fidèle et respecte la loi morale, adhère avec vigueur et sans incertitude à tous les dogmes, à toute la Révélation, sans déviations hérétiques et sans doutes. En effet le rapport en question – c'est-à-dire, en simplifiant, le rapport entre l'ensemble de la doctrine et la vie de chaque croyant – ne pourrait être brisé que par l'apostasie, c'est-à-dire par la perte de la foi, par l'hérésie, c'est-à-dire par le refus d'adhérer à un ou plusieurs dogmes, ou par le schisme.

Malheureusement le Pape semble croire au contraire que même les autorités de l'Église peuvent briser le rapport entre Tradition et « *réalité concrète* », c'est-à-dire les simples chrétiens, dans le sens où elles peuvent ne pas savoir écouter le peuple des fidèles eux-mêmes, ne pas savoir adapter la Tradition aux exigences ou aux mœurs nouvelles qui apparaissent. Dans ce cas les clercs, nous prévient-on, font « *de notre vision, de notre théologie une idéologie* ». Traduit de façon plus linéaire : si l'Église ne communique pas avec / n'écoute pas le peuple de Dieu et n'adapte pas la Tradition au temps, elle devient porteuse d'une idéologie, c'est-à-dire d'un ensemble de règles artificielles et dépourvues de vérité, stériles et vides.

Le renversement du rapport entre Église Enseignante et Église Disciple

À partir de ce genre de notions, on discerne la vision plus profonde que le Pape Bergoglio a de l'Église : chaque église locale, à l'écoute fidèle de son peuple, apporte une contribution à l'Église universelle, dans un processus qui va du bas vers le haut, et l'ensemble hyperdémocratique de ces contributions, de ces stimuli et de ces suggestions doit être vu comme une convergence de différences dont le mélange et dont la coexistence dialectique représentent une Église et une doctrine fidèles à l'« Esprit ».

De façon larvée, l'« Esprit » lui-même est même représenté comme le vivificateur de cette incessante évolution dialectique de la doctrine, comme si la Révélation n'avait pas pris fin avec le mort du dernier disciple de Notre-Seigneur, mais était un processus historique infini et déterminé, jusqu'à être pensée – hégéliennement – comme coïncidant avec le *Zeitgeist*, l'Esprit du temps.

Cette idée d'une Église comme de quelque chose qui est vrai dans la mesure où on la renverse et où on la pense comme fondée par le bas, comme récipient élastique et flexible apte à contenir le déversement changeant d'idées et de règles que les différents peuples suggéreront au cours de l'histoire, cette idée n'a rien de catholique. Dans cette vision, en effet, il manque inévitablement

toute distinction entre Église Enseignante et Église Disciple, de même qu'il manque toute idée de « *fides ex auditu* » et, en dernière instance, de foi fondée sur la Révélation que Dieu fait à l'homme des vérités éternelles grâces auxquelles il peut, s'il le veut, se sauver. Tout est renversé, au point et si gravement que l'on pourrait presque dire que nous ne sommes pas simplement face à une vision au goût d'hérésie, mais à une religion complètement nouvelle et différente, habilement recouverte de « christianisme ».

Bergoglio fait sienne l'idée moderniste de Ratzinger de l'« herméneutique de la continuité »

Mais le pontife nous aide à le comprendre grâce à quelques références théologiques qui clarifient les sources de sa vision hétérodoxe : « *Il y a une image proposée par Benoît XVI qui me plaît beaucoup. Se référant à la tradition de l'Église, il affirme qu'"elle 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"* (Audience générale, 26 avril 2006). » On remarque, au passage, dans la phrase citée de Ratzinger, sa typique façon de sentir dialectique et historiciste, d'inspiration hégélienne évidente. Ce sont des passages qui font comprendre comment la tradition de la théologie luthérienne inspirée d'Hegel, dont le centre le plus important se trouve à Tübingen, a profondément influencé même le catholicisme allemand du XX^e siècle. Dans la vision de Ratzinger, on le sait, la continuité entre doctrine préconciliaire et doctrine post-conciliaire ne doit pas être recherchée au niveau des idées, de la doctrine, des dogmes professés – autrement dit au niveau de la foi – mais il faut la rechercher dans le fait le sujet Église est un et toujours identique à lui-même, sujet essentiellement engagé dans un cheminement historique et qui demeure identique à lui-même (voilà la continuité !) même si la doctrine professée change lentement, même sur des points fondamentaux. La continuité est la continuité du *sujet-Église*, non la continuité de la doctrine, dont on admet au fond qu'elle n'existe pas et qu'elle ne peut pas exister. La Tradition est le fleuve vivant qui, en nous reliant aux origines, rend ces origines toujours présentes : naturellement, elles ne sont pas *présentes* comme s'il s'agissait d'éléments doctrinaux et de dogmes crus aujourd'hui comme hier, mais dans le sens où est présent un souvenir ou un fait du passé qui maintenant n'est plus vrai ni actuel, mais qui est encore présent comme début du processus historico-dialectique de mutation de la doctrine et de l'Église, processus qui débouche sur leur état présent. L'analogie est avec une idée, avec un acte raté ou imparfait accompli par une personne dans le passé, et qui continue d'être présent sur le plan de la mémoire historique et existentielle, même s'il est maintenant posé par le sujet comme erroné, et donc dépassé. Dans la perspective que l'on vient de dessiner, aucun changement de la doctrine ou de la loi morale ne peut rompre la continuité du sujet-Église, comme dans la vie d'une personne des faits et des idées qui sont en contradiction entre eux peuvent être résumés comme tous historiquement vrais et dialectiquement

nécessaires, dans un rapport incessant et vertueux de thèse et d'antithèse.

D'après la nouvelle vision « théologique », chaque époque et chaque peuple exigent que l'on soit chrétien d'une façon différente

Bergoglio cherche à compléter le raisonnement – si nous pouvons l'appeler ainsi – de Ratzinger : « *Ce fleuve – dit-il – irrigue différentes terres, alimente différentes géographies, faisant germer le meilleur de telle terre, le meilleur de telle culture. Ainsi l'Évangile continue de s'incarner dans tous les coins du monde de façon toujours nouvelle. Tout cela nous porte à réfléchir sur le fait qu'on n'est pas chrétien de la même façon dans l'Argentine d'aujourd'hui et dans l'Argentine d'il y a cent ans.* » Nous avons souligné la phrase la plus douteuse, parce que l'on peut en réalité objecter qu'on est et qu'on pourra être chrétien toujours d'une seule façon, parce qu'en des temps et des lieux différents, l'essence de l'homme ne change pas, pas plus que ne change le chemin qu'il faut suivre pour se sauver, pas plus que ne changent la doctrine ou la loi morale. La diversité d'us et coutumes extérieurs et superficiels (il y a un siècle on ne prenait pas l'avion, par exemple, ou on n'utilisait pas internet) n'a d'incidence ni sur le dogme, ni sur les sacrements, ni sur la vie de la grâce. Le Pape, au contraire, considérant les grands changements historiques, demande de «... *repenser comme le christianisme se fait chair...* », évitant deux tentations : « *tout condamner, en disant que "le passé est toujours meilleur"*, et en nous réfugiant dans des conservatismes ou des fondamentalismes ; ou bien, au contraire, tout consacrer, en niant l'autorité à tout ce qui n'a pas "saveur de nouveauté", en relativisant toute la sagesse forgée par le riche patrimoine ecclésial. Pour surmonter ces tentations, le chemin est la réflexion, le discernement, prendre très au sérieux la Tradition ecclésiale et très au sérieux la réalité, en les faisant dialoguer ». Je pense que l'on voit émerger ici très clairement la stratégie théologique du Pape : tenir apparemment en honneur le passé, la Tradition, la doctrine de toujours (réduites toutefois à simple « *sagesse* », c'est-à-dire à une espèce de prudence pratique), mais demander que ces dimensions « dialoguent » (?) avec la « réalité », avec les exigences présentes des hommes. En substance il nous propose d'adhérer à une idée radicalement nouvelle de vérité et de doctrine : ces dimensions ne doivent plus être pensées comme d'abord et essentiellement *théorétiques*, c'est-à-dire comme un ensemble de notions qui définissent le statut ontologique d'une réalité (par exemple la formulation du dogme trinitaire me permet de comprendre la réalité de Dieu tel qu'il est en soi réellement), mais, de façon pragmatique, les vérités de foi sont vraies seulement si elles se laissent remodeler par la réalité concrète des peuples et des personnes qui d'époque en époque les reçoivent, et de leurs problèmes. Mais une telle vision n'est pas sérieuse et ne respecte ni ce qu'est la doctrine ni ce qu'est une pastorale correctement comprise. Comme nous l'avons déjà dit, nous sommes face à une vision qui apparaît, au minimum, inspirée d'une logique de type dialectique, une logique hégélienne, où tout se transforme, rien ne demeure immuable et iden-

tique à soi-même, et où rien n'existe de façon authentique si ce n'est en s'aliénant, en se confondant avec ce qui le nie, en vivant le drame de la contradiction et de la différence et en revenant à soi purifié par ce choc avec le négatif et ce qui est autre.

La doctrine, en tant que telle, doit être détruite et réduite à pure pastoralité

Tous les documents du Concile Vatican II sont, au fond, habités par ce même esprit dialectique, comme toute la théologie postconciliaire, et Bergoglio n'en est que l'expression la plus accomplie, l'issue finale et nihiliste. La réduction de tout à la *pastoralité* se fonde sur ce sophisme : tout ce que l'Église a enseigné par le passé demeure valide, mais doit être aujourd'hui repensé et reformulé à la lumière des temps nouveaux, des nouvelles exigences et de la nouvelle façon de sentir du peuple de Dieu. Pour le Pape régnant, la pastorale n'est plus l'art, que les vrais saints ont toujours magistralement pratiqué, de s'approcher de chaque peuple avec la plus grande *sapientia cordis*, sachant trouver la façon la meilleure et la plus efficace de proposer à chacun les mêmes et immuables vérités de foi, la même et immuable loi morale ; pour le pontife argentin la pastorale est devenue une caricature de ce qu'elle devrait être, car derrière ce mot se cache une volonté de fer de renverser tout ce qui a toujours été cru et enseigné par l'Église, en faisant passer cet esprit révolutionnaire pour de la charité et pour une capacité à écouter le peuple des croyants et ses exigences. Sa charité, nous regrettons de le dire, semble toujours plus semblable à la « fausse charité » dont parle l'Apôtre des gentils, la désignant comme propre aux derniers temps.

Le Pape ajoute : « *Nous devons être attentifs à bien distinguer le message de son mode de transmission, selon les schèmes culturels de chaque époque (...)* La doctrine n'est pas un système fermé et qui ne doit pas soulever de questions et de doutes. Au contraire elle a un visage, un corps appelé Jésus-Christ, une vie offerte de génération en génération partout et à tous les hommes » (c'est nous qui soulignons).

Si, au cours de l'après-Concile, nous n'avions pas fini par nous habituer à ces horreurs théologiques, nous devrions être bouleversés par de tels propos. Ceux-ci auraient probablement plu à don Giussani, étant donné sa fixation sur le christianisme comme *événement* et comme rencontre avec une personne (c'est-à-dire, concrètement, le christianisme comme participation acéphale et un peu imbécile au mouvement Communion et Libération), et il n'est pas à exclure que le pseudo-christianisme CL soit véritablement l'une des sources de l'ex cardinal de Buenos Aires, Bergoglio ayant en son temps affirmé qu'il avait lu avec intérêt les livres de Giussani. Mais il faut faire l'effort de souligner les sophismes et les erreurs cachés dans le passage cité ci-dessus.

Un sophisme sous-tendu par l'idée nouvelle et fausse de pastoralité

Nous nous trouvons face à un sophisme que nous connaissons bien, car c'est celui qui a été posé par Jean

XXIII comme fondement de tout le Concile Vatican II, quand il a déclaré : « *Autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées* » (Discours d'ouverture). Nous savons que les modernistes qui complotèrent avant et pendant le Concile, choisirent la voie de la manipulation et de l'élimination du langage définitoire de la Scolastique précisément pour dissoudre avec celui-ci la solidité de la doctrine, en rendant les définitions équivoques et en permettant ainsi un lent mais inexorable effritement du dogme. Le Pape actuel sait très bien que, dans le code de communication moderniste, parler de changer la façon dont le dogme est codifié signifie en réalité changer le dogme lui-même, le malmener et l'altérer de façon irréparable.

Il est très facile de démontrer que le problème, en 1962 comme aujourd'hui, n'est pas une question de formes de communication, de langage ou de codes culturels. Il est important que la doctrine soit claire et qu'elle soit interprétable de façon univoque, et aucun langage théologique ne peut dépasser en clarté et en exactitude le langage scolastique. C'est justement cette clarté qui dérange le moderniste, parce qu'elle l'empêche de malmener le dogme et de modifier la doctrine. Les modernistes ont une prédilection pour le langage confus des philosophies modernes, parce qu'il permet d'éroder lentement ce qui a toujours été enseigné et cru, parce que chaque texte développé à partir de telles prémisses, étant confus et non définitoire, exige d'être continuellement interprété et réinterprété, dans un jeu de miroirs et de rebondissements herméneutiques qui, lentement, permettent une évolution hétérogène du dogme et son altération croissante.

Mais il semble échapper au Pape qu'il y a une autre raison pour laquelle il est absurde de penser changer la façon dont la doctrine est exprimée : un dogme, par exemple le dogme christologique sur la nature divino-humaine du Christ ; une loi morale, par exemple l'interdiction de pratiquer ou favoriser de quelque façon l'avortement, s'ils sont bien définis, sont des vérités très claires et catégoriques, et n'exigent aucune modification linguistique. Il s'agit d'adhérer ou non à la vérité révélée, d'accepter ou non ce que l'Église a toujours enseigné, de comprendre que la Révélation ne peut être qu'immuable, comme est immuable Dieu qui la fonde et la donne aux hommes. Peu importe que j'annonce l'Évangile à un argentin ou à un japonais, à un iroquois du XVII^e siècle ou à un Africain du XXI^e siècle : j'enseignerai à tous indifféremment les mêmes et immuables vérités de foi, la même doctrine, le même catéchisme. La dogmatique catholique n'a pas sa genèse dans un concours démocratique, venant du bas, d'opinions et cultures différentes qui parviennent lentement à une synthèse dialectique mobile et changeante, qui se différencie dans le temps et dans l'espace. Nous sommes manifestement face au refus de l'idée même de *vérité* telle que l'Occident l'a élaborée à partir de la fondation du *logos* philosophique avec Platon et Aristote ; l'idée occidentale de vérité est importante parce que pendant deux mille ans, l'Église catholique (et seulement elle) l'a faite sienne, accomplissant avec les Pères de l'Église ce « *saint vol* » qui instaure l'Occi-

dent chrétien entre autres comme héritier du *lògos* grec et du *ius* romain. Le Pape, en refusant la notion de vérité qui est propre à l'Église et à sa Tradition, ne se pose pas seulement contre le dogme catholique, contre la doctrine, mais aussi contre la raison ; il ne nie pas seulement les vérités de foi, mais aussi le principe de non-contradiction tel qu'il a été établi par Aristote dans le livre *Gamma* de la Métaphysique. Il révèle par là que le modernisme qui semble l'animer est une renonciation à la foi en faveur de sa parodie, où tout est évanescant et changeant, et où les dogmes deviennent des réalités amorphes et gélatineuses ; mais il est surtout une renonciation à la raison droite, un glissement dans une folie lucide, dans une pensée et dans des paroles toujours plus hallucinées et fausses.

On comprend aussi pourquoi, avec un moderniste, il est impossible de parler ou de discuter, comme l'enseigne l'adage : « *principia negantibus non est disputandum* » : en effet il rejette non seulement les termes et les concepts, mais aussi l'idée même qu'il puisse exister une vérité stable et immuable, éternelle et enseignée infailliblement par l'Église, unique et non révoquant par le doute.

D'après Bergoglio on peut et on doit douter des vérités de foi

La gravité du diagnostic que nous venons de poser est confirmée par la phrase finale que nous avons citée : « *La doctrine n'est pas un système fermé et qui ne doit pas soulever de questions et de doutes.* » Nous sommes ici face à de graves erreurs à caractère théologique : tout d'abord la doctrine connue, les vérités de foi que l'on a apprises, ne peuvent en aucune façon être mises en doute : douter intentionnellement des vérités de foi connues, contester un point de doctrine qui nous a été enseigné est un très grave péché contre le Saint-Esprit.

Il est malheureux de devoir souligner que l'exaltation du doute que fait le Pape est un autre trait typiquement moderniste ; le moderniste ne considère comme vertueux que le doute continu, et il méprise une vie de foi qui ne serait pas marquée par une crise intellectuelle permanente, par une recherche existentiellement tragique, comme si la foi était à redécouvrir *ex novo* à chaque génération et qu'elle puisse être soumise à la critique impunément.

« *La doctrine n'est pas un système fermé* », dit le Pape, mais il faut préciser : la Révélation, dont la doctrine est une explication et une clarification, s'est en soi conclue avec la mort du dernier Apôtre, et la doctrine ne peut en rien la modifier ou l'attaquer, ou la dépasser. Ce qui change, parce que placés dans le temps, ce sont les us et coutumes humains, les ressources scientifiques et technologiques, la structure des systèmes juridiques : l'exercice du magistère ne modifie pas la doctrine, il n'altère pas le dogme, mais il éclaire les problèmes apparus dans le présent à la lumière des principes de toujours, à la lumière du dogme et de la loi morale, qui sont et restent en soi inchangés et inchangeables. Il ne s'agit donc pas, face aux situations qui émergent dans le présent (par exemple l'obsessionnelle propagande LGBT, l'augmentation du nombre des divorces ou la découverte de la pilule du lendemain) d'adapter la doctrine à celles-ci (ce qui est tout

simplement absurde), mais d'évaluer, juger et critiquer le présent à la lumière de la foi et de ses vérités éternelles, et de le mesurer à l'aune de l'Évangile et de l'enseignement de toujours de l'Église. L'Église est Maîtresse, mais elle est aussi juge du monde et elle a le devoir de dénoncer l'iniquité d'une loi injuste ou le déferlement des mauvaises mœurs : c'est en prêchant la vérité et en condamnant le mal qu'elle fait *kàtekhon*, qu'elle retient les forces de l'Antéchrist qui visent à renverser complètement l'ordre chrétien, et certainement pas en pliant la doctrine à tous les vents de nouveauté et de détérioration venant du monde, lequel est en soi « *positum in Maligno* », et qui sera toujours contre le Christ et son Église.

Une nouveauté historique ou scientifique, par exemple la découverte de la fécondation artificielle, exige d'être évaluée à la lumière des principes irréfornables de la doctrine et de la morale catholiques : la nouveauté ou la proposition sera jugée licite ou illicite selon qu'elle respecte ou viole les principes de la morale chrétienne et de la loi naturelle. Il ne sera jamais possible qu'une découverte scientifique, en tant que telle, modifie un principe moral, et ce précisément dans la mesure où les principes moraux sont soustraits au temps et au changement, ils sont immuables et éternels.

La doctrine doit être réduite à la personne de Jésus

Le Pape continue :

« Au contraire la doctrine chrétienne a un visage, un corps, une chair appelés Jésus-Christ, une vie offerte *de génération en génération partout et à tous les hommes.* » Le sophisme devient plus grave et plus profond, la doctrine est devenue Jésus lui-même, ce qui est une altération rhétorique manifeste, qui heurte l'Évangile, dans lequel Jésus le premier nous enseigne, explique, révèle, parlant en paraboles, citations, exemples et commentaires de passages bibliques. Le Christ lui-même, donc, a révélé et transmis sa doctrine, il n'a pas seulement donné un témoignage exemplaire, il ne s'est pas seulement offert sur le Calvaire, mais il a, essentiellement, enseigné ce qu'il faut croire pour avoir la vie éternelle. Le Pape prétendrait au contraire que l'on accepte d'écraser la totalité de la doctrine sur la figure du Christ. Et quel sens cela a-t-il de dire que la doctrine « *a un visage, un corps, une chair* » ? La doctrine est un ensemble vaste et complexe, organique et articulé, de propositions reliées entre elles qui expliquent et clarifient les vérités de foi ; en ce sens elle constitue l'explication et la pleine clarification linguistiques et discursives, de toutes les vérités liées de façon explicite ou implicite à la vie et à la prédication de Jésus et des Apôtres. Elle n'est pas quelque chose qui coïncide *tout court* avec la personne du Christ.

Mais François, c'est manifeste, semble éprouver une antipathie presque viscérale pour toute idée forte de la « doctrine », et dans ses interventions il a taxé d'innombrables fois de pharisaïsme tous ceux qui se réfèrent de façon trop « rigide » au *depositum fidei*, à la doctrine de toujours, comme si le fait de s'ancrer fidèlement dans ce que l'Église a toujours enseigné pouvait constituer un obstacle à la charité, à l'amour de Dieu et du prochain, et n'en

était pas au contraire l'indispensable prémisse et condition.

La mystérieuse et fuyante coïncidence, pour le Pape, de la doctrine avec la figure de Jésus semble en réalité cacher, à notre avis, une vision non catholique mais protestante de la notion de foi. La foi, pour François, est une *foi fiduciale*, c'est-à-dire qu'elle doit être réduite à un abandon sentimental à l'amour de Dieu pour nous, à son pardon ; elle est tuée, d'après lui, par tout « raidissement » dans des formules ou définitions dogmatiques, qui risquent d'éloigner les fidèles, de freiner leur élan vers Dieu. Voici alors que la continuité de la foi, et donc de l'Église, est donnée par la réapparition dans chaque époque, lieu, et peuple, de façons toujours nouvelles et changeantes de s'abandonner avec confiance au pardon de Dieu : les formules dogmatiques ou doctrinales à travers lesquelles est exprimée ma *foi fiduciale* en Dieu peuvent varier, mais l'abandon dont les formules sont l'expression extérieure et accidentelle ne change pas ; comme dans toutes les déviations hérétiques l'amour prend le dessus sur la vérité, la charité sur la foi, le sentiment sur la raison. Dans cette perspective, aggravée par une doctrine de la justification qui semble reproduire le « *simul iustus ac peccator* » luthérien (où le chrétien reste esclave du péché, même s'il est justifié par la foi, et donc où il n'y a pas de vrai chemin de sanctification) il manque par principe la distinction même entre vérité et erreur : l'Église ainsi conçue devient sujet historique, habité par le changement et en devenir, capable de vivre vertueusement n'importe quelle évolution dialectique, et de transformer sans problème ce qui a toujours été cru en son contraire. La vérité n'est plus abstraite, mais concrète : est vrai, même théologiquement, ce qui émerge comme actuel, ce qui est, ce qui est présent aujourd'hui, parce que la vérité ne transcende plus le temps mais en est la fille, étant la manifestation d'une incarnation du Fils de Dieu pensée comme irréversible et radicale, où le Verbe, en dernière instance, est conçu par les théologiens modernistes, par les nouveaux ariens, comme s'étant auto-réduit à la seule humanité, et même comme coïncidant aujourd'hui et toujours avec l'humanité en chemin dans l'histoire : vision suggestive, très poétique, mais hérétique.

La théologie et la doctrine, d'actes d'enseignement par l'autorité ecclésiale à acte d'écoute du peuple par l'Église. La pastorale réduit à elle-même et fonde tout acte d'enseignement

C'est en se fondant sur ces prémisses implicites, exprimées seulement par bribes, que le Pape peut écrire dans « Le Fleuve vivant » : « *Nous ne pouvons donc pas ignorer notre peuple au moment de faire de la théologie* », phrase qui, du point de vue de la saine raison et de la théologie de toujours, est tout simplement dépourvue de sens, parce qu'elle laisse supposer que la théologie naît de façon dialectique, dialogique, d'une continue confrontation entre pasteurs, théologiens, Église enseignante et Église Disciple ; comme si à chaque moment historique et dans chaque communauté (que l'on pense à la fragmentation inconcevable qui en résulterait), à la limite dans la vie de chaque fidèle, était caché le germe d'une possible nouveauté théologique, comme si, à l'égal

du *plérome* gnostique qui se dissipe dans les âmes des hommes *pneumatiques*, on faisait naître la doctrine lentement, à partir du bas, à travers le principe du dialogue infini, à travers des changements incessants – le véritable signe de sa vitalité – parce que la doctrine n'est plus ce qui demeure inchangé dans l'écoulement de la vie et de l'histoire, mais c'est le visage toujours nouveau et changeant que prend le rapport des peuples avec Dieu, avec son amour, avec la confiance vide et sentimentale en le salut qu'il nous donnera sans aucune nécessité de le mériter en coopérant à sa Grâce. Et voici que deviennent compréhensibles des expressions comme : « *Nos formulations de la foi sont nées dans le dialogue, dans la rencontre, dans le débat, dans le contact avec différentes cultures, communautés, nations, situations qui demandaient une plus grande réflexion face à ce qui n'avait pas été explicité avant. C'est pourquoi les événements pastoraux ont une valeur considérable. Et nos formulations de la foi sont l'expression d'une vie vécue et pondérée ecclésialement.* » On n'insistera jamais assez sur l'importance de la phrase que nous avons soulignée : nous sommes face à un parfait exemple de renversement moderniste de la vision traditionnelle catholique de la foi ; ce n'est plus la vie qui se conforme à la doctrine, qui reconnaît avec ferveur la vérité, la loi morale, qui se soumet à Dieu, mais c'est plutôt la foi qui se soumet et s'adapte à la vie, c'est la doctrine qui se plie pour prendre la forme que la vie lui donne de fait. Voici dévoilé le secret de la « pastoralité » de Bergoglio, le secret de son insistance sur la dimension pastorale : pour lui, en effet, il n'y a rien d'autre, rien avant, rien au-delà de la pastorale, et la doctrine coïncide et doit se résoudre dans la pastoralité, dans son dynamisme radical, où le changement n'est pas un vice mais le caractère vertueux de tout ce qui est vivant et donc se transforme et change avec le temps. C'est une pure illusion de penser que pour le Pape régnant, il y aurait au moins un espace résiduel entre une doctrine pensée comme reflet de vérités éternelles et immuables, et la pastorale, pensée comme leur application fidèle aux problèmes contingents du présent. En réalité la pastoralité est tout, et elle doit absorber la totalité de l'Église comme réalité seulement spirituelle et non visible, Église joachimite de l'âge du Saint-Esprit, purifiée des résidus constantiniens et des éléments statiques, fixes et morts comme, par exemple, les rigides articulations dogmatiques. Si le fleuve de la foi est vivant, aucun de ses moments ne peut être paralysé, isolé et considéré comme vrai de façon absolue. Tous les points du cours du fleuve – c'est ce que semble penser le Pape – sont vrais, même s'ils sont en contradiction entre eux. Mieux : *contradictio regula veri, non contradictio regula falsi*. Hegel n'aurait pas pu faire un discours plus dialectique ni plus révolutionnaire.

Toutes les sources corrompues et néfastes de la philosophie moderne semblent confluer dans la théologie fantaisiste que nous sommes en train d'essayer de comprendre : le bergsonisme, le personalisme, la philosophie de l'action, la dialectique, la phénoménologie, l'existentialisme, l'herméneutique... il ne manque rien, à part une vision droite de la foi, telle qu'elle a toujours été enseignée et définie par l'Église.

Pour le pontife, avoir des certitudes est une limite, et non une vertu des catholiques. Et à nouveau : c'est l'Église Disciple qui doit enseigner

Voici alors la nouvelle église pneumatique, gnostique et protestante que Bergoglio s'efforce de faire naître des scories et des ruines de l'Église préconciliaire, rigide, doctrinale, dogmatique, attachée à sa visibilité constantinienne, juridique et monarchique :

« *Chez un chrétien il y a quelque chose de suspect lorsqu'il cesse d'admettre le besoin d'être critiqué par d'autres interlocuteurs.* » Un éloge du doute qui n'est qu'apparemment bizarre : si la foi est un fleuve vivant en perpétuel changement, comment peut-on avoir des certitudes ? On ne peut avoir des certitudes que si l'on pense que la vérité ne change pas et qu'elle ne peut pas changer, alors que si l'on s'ouvre à une vision fiduciaire et dynamique de la foi, on sait que le doute prépare les virages dialectiques, les renversements doctrinaux demandés par l'attention pastorale envers le peuple, marxistement élevé au rang de *lieu théologique* hyperdémocratique ayant plus d'autorité que l'Écriture et que la Tradition.

« *Les personnes et leurs différentes conflictualités, les périphéries, ne sont pas optionnelles, mais nécessaires pour une plus grande compréhension de la foi. C'est pourquoi il est important de se demander : à qui pensons-nous quand nous faisons de la théologie ? Quelles personnes avons-nous devant nous ? Sans cette rencontre avec la famille, avec le Peuple de Dieu, la théologie court le grand risque de devenir idéologie.* »

Le passage cité, qui a quelque chose de fantasmagorique, d'incroyable, si on le compare à n'importe quel document papal préconciliaire, ne serait-ce que sur le plan stylistique, réaffirme ce qui a été vu plus haut : *les conflictualités entre les personnes* (= les périphéries ? !) sont essentielles pour une compréhension authentique de la foi. On ne fait pas de la théologie mais de l'idéologie quand on réfléchit sur la foi sans avoir à l'esprit le caractère concret d'une partie précise du peuple des fidèles. La conséquence logique de cette approche est le renversement du rapport entre Église Enseignante et Église Disciple. Nous sommes face à des positions théologiques tellement inconsistantes et hétérodoxes qu'elles échappent à une vraie réfutation : on ne peut pas réfuter ce qui est complètement absurde, mais seulement en montrer avec effroi le visage de séduisante obscurité conceptuelle.

Et pourtant, avec un peu d'effort, en s'arrêtant laborieusement sur le texte, on voit apparaître la trame de la

contradiction : pourquoi, par exemple, faudrait-il que ce soient les « conflictualités entre les personnes » qui éclaireront les théologiens ? Pourquoi les « conflictualités », et non plutôt l'amitié, l'amour, la concorde ?

Conclusion

Nous concluons par une amère observation : s'il est vrai que nous sommes face aux résultats ultimes de la mauvaise théologie de Vatican II, il est aussi vrai qu'avec le Pape actuellement régnant, on a abandonné toute pudeur et toute prudence, tout masque et toute circonspection dans la manifestation de la volonté la plus décidée de détruire non seulement la saine doctrine de toujours mais, en réalité, l'Église elle-même telle qu'elle a été voulue et divinement instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans tout ce qu'elle a de plus saint. L'intervention que nous avons commentée est effrayante non pas tant par sa vision totalement moderniste que par l'impudence inouïe avec laquelle des opinions personnelles hétérodoxes et erronées sont déversées avec insouciance sur les auditeurs.

Si, humainement parlant, l'Église avant l'élection de François était une maison en ruines, où plus rien n'était intact à cause de la tempête du Concile et du post-Concile, maintenant on en est venu à démolir les ruines elles-mêmes, à piétiner le peu qui était resté intact, comme pour défigurer ce qui était encore reconnaissable comme catholique et en effacer la mémoire pour toujours.

Cette impression est confirmée par une phrase, qui se commente toute seule, prononcée par le Pape le jour de la clôture du Synode des évêques :

« *L'expérience du Synode nous a fait aussi mieux comprendre que les vrais défenseurs de la doctrine ne sont pas ceux qui défendent la lettre mais l'esprit ; non les idées mais l'homme ; non les formules mais la gratuité de l'amour de Dieu et de son pardon.* »

C'est une phrase brève, mais très grave : cela semble presque l'acte d'adieu définitif de la part de l'Église à ce mariage vertueux entre Évangile et *logos* grec, entre Révélation et raison philosophique, qui avaient innervé deux mille ans de foi catholique. À présent la contradiction pourra régner pleinement dans l'Église, défigurer son visage à l'extrême, approfondir la folie lucide et le délire affabulatoire des théologiens modernistes, agrippés au spectre de la foi qu'ils ont coupablement perdue. On peut abandonner la Vérité enseignée par l'Église, mais on doit savoir qu'avec elle, secrètement, on perd aussi la raison et toute vraie paix, tout repos, toute joie sincère.

Professeur Matteo D'Amico

SYNODE : UNE DÉFAITE POUR TOUS, À COMMENCER PAR LA MORALE CATHOLIQUE

Au terme du XIV^e Synode sur la famille, tout le monde semble avoir gagné. Le Pape François a gagné, parce qu'il a réussi à trouver un texte de compromis entre des positions opposées ; les progressistes ont gagné parce que le texte approuvé admet à l'Eucharistie les divorcés remariés ; les conservateurs également, parce que le

document ne contient pas de référence explicite à la communion pour les divorcés et rejette le « mariage homosexuel » et la théorie du genre.

Pour mieux comprendre le déroulement des faits, il faut partir du soir du 22 octobre, quand a été remis aux Pères Synodaux le rapport final élaboré par une commis-

sion ad hoc sur la base des amendements (modi) apportés à l'*Instrumentum laboris*, proposés par les groupes de travail répartis par langues (*circuli minores*).

À la grande surprise des Pères Synodaux le texte qui leur a été remis jeudi soir était seulement en langue italienne, avec interdiction absolue de le communiquer non seulement à la presse, mais aussi aux 51 auditeurs et aux autres participants de l'assemblée. Le texte ne tenait aucun compte des 1 355 amendements proposés au cours des trois semaines précédentes et repropo- sait en substance le plan de l'*Instrumentum laboris*, y compris les paragraphes qui avaient suscité en séance les plus fortes critiques : ceux qui portaient sur l'homosexualité et sur les divorcés remariés.

La discussion était fixée pour le lendemain matin, avec la possibilité de préparer de nouveaux amendements seulement dans la nuitée, sur un texte présenté dans une langue maîtrisée uniquement par une partie des pères Synodaux. Mais le matin du 24 octobre, le pape François, qui a toujours suivi avec attention les travaux, s'est trouvé face à un refus inattendu du document rédigé par la commission.

Il y avait bien 51 pères Synodaux qui intervenaient dans le débat, dont la majorité était opposée au texte approuvé par le Saint-Père. Parmi eux les cardinaux Marc Ouellet, Préfet de la Congrégation pour les Évêques ; Angelo Bagnasco, Président de la Conférence Épiscopale italienne ; Jorge Liberato Urosa Savino, Archevêque de Caracas ; Carlo Caffarra, Archevêque de Bologne ; et les évêques Joseph Edward Kurtz, Président de la Conférence Épiscopale américaine ; Zbigniew Gadecki, Président de la Conférence Épiscopale polonaise ; Henryk Hoser, Archevêque-Évêque de Warszawa-Praga ; Ignace Stankevics, Archevêque de Riga ; Tadeusz Kondrusiewicz, Archevêque de Minsk-Mohilev ; Stanisław Bessi Dogbo, Évêque de Katiola (Côte d'Ivoire) d'Avorio ; Hlib Borys Sviatoslav Lonchyna, Évêque de Holy Family of London des Ukrainiens Bizantins et tant d'autres, tous exprimant, avec des tons différents, leur désaccord sur le texte.

Ce document ne pouvait certes pas être présenté à nouveau le lendemain en séance, avec le risque de ne satisfaire qu'une minorité et de produire une fracture importante. On pouvait trouver un compromis en suivant la voie tracée par les théologiens du « Germanicus », le cercle dont faisaient partie le cardinal Kasper, icône du progressisme, et le cardinal Müller, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Entre vendredi après-midi et samedi matin, la commission réélaborait un nouveau texte, qui fut lu en séance le matin du samedi 24, puis voté dans l'après-midi, obtenant pour chacun des 94 paragraphes la majorité qualifiée des deux tiers, qui sur 265 pères Synodaux présents rassemblait 177 voix.

Au cours du briefing de samedi, le cardinal Schönborn en avait anticipé la conclusion pour ce qui concerne le point le plus discuté, celui qui traite des divorcés remariés : « On en parle, on en parle avec grande attention, mais le mot-clé est "discernement", et je vous invite tous à penser qu'il n'y a pas un côté blanc et un côté noir, un simple oui ou non. Il faut discerner et c'est précisément ce

que dit saint Jean-Paul II dans *Familiaris consortio* : l'obligation d'exercer un discernement parce que les situations sont diverses et l'exigence de ce discernement, le pape François, en bon jésuite, l'a apprise dès sa jeunesse : le discernement, c'est chercher à comprendre quelle est la situation de tel couple ou de telle personne. »

Discernement et intégration est le titre des numéros 84, 85 et 86. Le paragraphe le plus controversé, le n° 85, qui introduit l'ouverture envers les divorcés remariés et la possibilité pour eux de s'approcher des sacrements – tout en ne mentionnant pas explicitement la communion – a été approuvé par 178 voix pour, 80 contre et 7 abstentions. Une seule voix de plus par rapport au quota des deux tiers.

L'image du pape François n'en sort pas renforcée, mais ternie et affaiblie au terme de l'assemblée des évêques. Le document qu'il avait approuvé a été de fait ouvertement rejeté par la majorité des Pères Synodaux, le 23 octobre au matin, qui fut sa « journée noire ». Le discours de conclusion du pape Bergoglio n'a exprimé aucun enthousiasme pour la *Relatio* finale, mais un nouveau blâme contre les Pères Synodaux qui avaient défendu les positions traditionnelles.

C'est pourquoi, a déclaré notamment le pape samedi soir, conclure ce Synode « signifie encore avoir mis à nu les cœurs fermés qui souvent se cachent jusque derrière les enseignements de l'Église ou derrière les bonnes intentions pour s'asseoir sur la cathèdre de Moïse et juger, quelquefois avec supériorité et superficialité, les cas difficiles et les familles blessées. (...) Cela signifie avoir cherché à ouvrir les horizons pour dépasser toute herméneutique de conspiration ou fermeture de perspective pour défendre et pour répandre la liberté des enfants de Dieu, pour transmettre la beauté de la Nouveauté chrétienne, quelquefois recouverte par la rouille d'un langage archaïque ou simplement incompréhensible. » Des mots durs, qui expriment l'amertume et l'insatisfaction : certainement pas ceux d'un vainqueur.

Les progressistes aussi ont été défaits, parce que non seulement toute référence positive à l'homosexualité a été retirée, mais aussi l'ouverture aux divorcés remariés est beaucoup moins explicite que ce qu'ils avaient voulu. Mais les conservateurs ne peuvent pas chanter victoire. Si 80 Pères synodaux, un tiers de l'Assemblée, ont voté contre le paragraphe 85, cela signifie qu'il n'était pas satisfaisant. Le fait que ce paragraphe soit passé à une voix près ne supprime pas le poison qu'il contient.

Selon la *Relatio* finale, la participation des divorcés remariés à la vie ecclésiale peut s'exprimer dans « différents services » : il faut pour cela « discerner lesquelles des diverses formes d'exclusion pratiquées actuellement dans les domaines liturgique, pastoral, éducatif et institutionnel peuvent être surmontées. Non seulement ils ne doivent pas se sentir excommuniés, mais ils peuvent vivre et mûrir comme membres vivants de l'Église » (§84) ; « Le parcours d'accompagnement et de discernement oriente ces fidèles vers la prise de conscience de leur situation devant Dieu. L'entretien avec le prêtre, dans le for interne, contribue à la formation d'un jugement correct sur ce qui entrave la possibilité d'une plus grande

participation à la vie l'Église et sur les mesures qui peuvent la favoriser et la faire grandir » (§86).

Mais que signifie être « *membres vivants de l'Église* », sinon se trouver en état de grâce et recevoir la Sainte Communion ? Et la « *participation plus complète à la vie de l'Église* » n'inclut-elle pas, pour un laïc, la participation au sacrement de l'Eucharistie ? Il est dit que les formes d'exclusion actuellement pratiquées dans les domaines liturgique, pastoral, éducatif et institutionnel, peuvent être surmontées, « *au cas par cas* », suivant une « *via discretionis* ». L'exclusion de la communion sacramentelle peut-elle être surmontée ? Le texte ne l'affirme pas, mais il ne l'exclut pas. La porte n'est pas grande ouverte, mais entrouverte, et donc on ne peut nier qu'elle est ouverte.

La *Relatio* n'affirme pas le droit des divorcés remariés à recevoir la communion (et donc le droit à l'adultère), mais refuse à l'Église le droit de définir publiquement comme adultère la situation des divorcés remariés, laissant la responsabilité de l'évaluation à la conscience des pasteurs et des divorcés remariés eux-mêmes. Pour reprendre le langage de *Dignitatis Humanae*, il ne s'agit pas d'un droit « affirmatif » à l'adultère, mais d'un droit « négatif » à ne pas être empêché de l'exercer, autrement dit d'un droit à « *l'immunité contre toute coercition en matière morale* ».

Comme dans *Dignitatis Humanae*, la distinction fondamentale entre le « for interne », qui concerne le salut éternel des croyants individuels, et le « for externe » relatif au bien public de la communauté des fidèles, est annulée. La communion, en effet, n'est pas seulement un acte individuel, mais un acte public accompli devant la communauté des fidèles. L'Église, sans entrer dans le for interne, a toujours interdit la communion des divorcés remariés, parce qu'il s'agit d'un péché public, commis au for externe.

La loi morale est absorbée par la conscience qui devient un nouveau lieu, non seulement théologique et moral, mais canonique. La *Relatio* finale s'intègre bien à cet égard aux deux motu proprio de François, dont l'historien de l'école de Bologne a souligné l'importance dans le *Corriere della Sera* du 23 octobre : « *En rendant aux évêques le jugement sur la nullité, Bergoglio n'a pas*

changé le statut des divorcés, mais il a posé un acte de réforme de la papauté énorme et silencieux. »

L'attribution à l'évêque diocésain de la faculté, en tant que juge unique, d'instruire comme il l'entend un procès bref et d'arriver à la sentence, est analogue à l'attribution à l'évêque du discernement sur la condition morale des divorcés remariés. Si l'évêque local estime que le parcours de croissance spirituelle et d'approfondissement d'une personne vivant dans une nouvelle union est achevé, celle-ci pourra recevoir la communion.

Le discours du Pape François le 17 octobre au Synode indique dans la « décentralisation » la projection ecclésiologique de la morale « *au cas par cas* ». Le pape a ensuite affirmé le 24 octobre qu'« *au-delà des questions dogmatiques bien définies par le Magistère de l'Église – nous avons vu aussi que ce qui semble normal pour un évêque d'un continent, peut se révéler étrange, presque comme un scandale, pour l'évêque d'un autre continent ; ce qui est considéré violation d'un droit dans une société, peut être retenu comme évident et intangible dans une autre ; ce qui pour certains est liberté de conscience, pour d'autres peut être seulement confusion. En réalité, les cultures sont très diverses entre elles et tout principe général a besoin d'être inculturé, s'il veut être observé et appliqué* ».

La morale de l'inculturation, qui est celle du « *au cas par cas* » relativise et dissout la loi morale, qui par définition est absolue et universelle. Il n'y a ni bonne intention ni circonstance atténuante qui puissent transformer un acte bon en mauvais ou vice versa. La morale catholique n'admet pas d'exceptions : elle est absolue et universelle, ou n'est pas une loi morale. Les médias n'ont alors pas tort quand ils présentent la *Relatio* finale par ce titre : « *L'interdiction absolue de la communion pour les divorcés remariés tombe.* »

En conclusion, nous nous trouvons face à un document ambigu et contradictoire qui permet à chacun de chanter victoire, même si personne n'a gagné. Tous ont été défaits, à commencer par la morale catholique qui sort profondément humiliée par le Synode sur la famille clôturé le 24 octobre.

Roberto de Mattei

(site: *Corrispondenza Romana*. 26 octobre 2015)

PHARISIENS ET SADDUCÉENS DE NOTRE TEMPS

La critique des « pharisiens » est récurrente dans les propos de François. Dans de nombreux discours, entre 2013 et 2015, il a parlé de la « maladie des pharisiens » (7 septembre 2013), « qui accusent Jésus de ne pas respecter le sabbat » (1^{er} avril 2014), de la « tentation de la suffisance et du cléricalisme, cette façon de codifier la foi en règles et instructions, comme le faisaient les scribes, les pharisiens et les docteurs de la loi de l'époque de Jésus » (19 septembre 2014). Dans l'Angélus du 30 août, il a dit que, comme pour les Pharisiens, « il existe pour nous aussi le danger de nous considérer à notre place ou, pire, meilleurs que les autres pour le simple fait d'observer les règles, les usages,

même si nous n'aimons pas notre prochain, nous sommes durs de cœur, fiers, pleins d'orgueil ». Le 8 novembre 2015 il a opposé l'attitude des scribes des Pharisiens fondée sur l'« exclusion », à celle de Jésus fondée sur l'« inclusion ».

La référence aux Pharisiens est évidente, enfin, dans le discours par lequel le pape, le 24 octobre, a conclu le XIV^e Synode ordinaire sur la famille. Qui d'autre sont en effet « les cœurs fermés qui se cachent souvent jusque derrière les enseignements de l'Église, ou derrière les bonnes intentions, pour s'asseoir sur la chaire de Moïse pour juger, parfois avec supériorité et superficialité, les cas difficiles et les familles blessées » sinon « les phari-

siens, qui faisaient de la religion un ensemble sans fin de commandements » (26 juin 2014) ? Pharisien, c'est ce que semble être quiconque défend, avec une fierté obstinée, l'existence de commandements, lois, les règles l'Église, absolues et contraignantes.

Mais qui étaient vraiment les Pharisiens ?

Quand Jésus commença sa prédication, le monde juif était divisé en différents courants, dont nous parlent les évangiles et, parmi les historiens, Flavius Josèphe (37-100 après JC) dans ses ouvrages « Les Antiquités judaïques » et « La Guerre judaïque ». Les principales sectes étaient celles des Pharisiens et des Sadducéens.

Les Pharisiens observaient les prescriptions religieuses jusque dans les moindres détails, mais ils avaient perdu l'esprit de vérité. C'étaient des hommes vaniteux (orgueilleux), qui faussaient les prophéties relatives au Messie et interprétaient la loi de Dieu selon leurs opinions. Les Sadducéens enseignaient des erreurs encore plus graves, mettant en doute l'immortalité de l'âme et refusant la majeure partie des livres sacrés. Tous deux se disputaient le pouvoir dans le Sanhédrin, lequel, lorsque Jésus fut condamné, était dirigé par les Sadducéens.

Les Sadducéens sont cités une seule fois par Marc, et trois par Matthieu, mais les Pharisiens apparaissent de façon répétitive dans les Évangiles de Marc et de Matthieu. Le chap. 23 de saint Matthieu, en particulier, est une accusation ouverte contre eux : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme [de la menthe, du fenouil et du cumin], et que vous négligez les points les plus graves de la Loi : la justice, la miséricorde et la foi ! Il fallait pratiquer ceci sans omettre cela » (Mt, 23, 23) Commentant ce passage de Matthieu, saint Thomas explique que le Seigneur ne reprend pas les Pharisiens parce qu'ils payaient la dîme, « mais seulement parce qu'ils méprisaient les préceptes les plus importants c'est-à-dire ceux d'ordre spirituel. Cependant, il semble faire l'éloge de la pratique elle-même, en disant : « Ces choses ont été faites (*"Hæc oportuit facere"*), en vertu de la loi, ajoute le Chrysostome »¹. Saint Augustin, se référant au Pharisien dont parle saint Luc (18, 10-14), dit qu'il est condamné non pas pour ses œuvres, mais pour s'être vanté de sa sainteté présumée (Lettre 121, 1, 3). Le même saint Augustin, dans sa « Lettre à Casulan », explique que le Pharisien n'était pas condamné parce qu'il jeûnait (Lc. 18, 11 et suiv.), mais « parce qu'il s'exaltait, triomphe d'orgueil, sur le publicain » (Lettre 36, 4, 7). En effet, « jeûner deux fois par semaine est dénué de mérite pour une personne comme le Pharisien, alors que c'est un acte religieux pour une personne humblement fidèle ou fidèlement humble, si bien que l'Évangile ne parle pas de condamnation pour le Pharisien, mais plutôt de justification pour le Publicain » (Lettre 36, 4, 7).

La définition la plus synthétique des Pharisiens, c'est saint Bonaventure qui nous la donne : « *Phariseus significat illos qui propter opera exteriora se reputant bonos ;*

et ideo non habent lacrymas compunctionis »². « Pharisiens sont ceux qui se considèrent comme bons pour leurs actions extérieures et n'ont donc pas de larmes de componction. »

Jésus condamne les Pharisiens parce qu'il connaissait leur cœur : ils étaient pécheurs, mais se considéraient saints. Le Seigneur voulut enseigner à ses disciples que l'accomplissement extérieur des bonnes œuvres ne suffit pas ; ce qui rend un acte bon, ce n'est pas seulement son objet, mais l'intention. Toutefois, s'il est vrai que les bonnes œuvres ne suffisent pas en l'absence de bonne intention, il est également vrai que la bonne intention ne suffit pas en l'absence des bonnes œuvres. Le parti des Pharisiens, auquel appartenaient Gamaliel, Nicodème, Joseph d'Arimatee³ et saint Paul lui-même (Actes 23 : 6), était meilleur que celui des sadducéens, parce que, malgré leur hypocrisie, ils respectaient les lois, tandis que les sadducéens, qui comptaient dans leurs rangs les grands prêtres Anne et Caïphe⁴, les méprisaient. Les Pharisiens étaient des conservateurs orgueilleux, les Sadducéens des progressistes incrédules, mais tous deux étaient unis par le rejet de la mission divine de Jésus (Mt 3, 7-10).

Qui sont les Pharisiens et les Sadducéens de notre temps ? Nous pouvons le dire avec une certitude tranquille. Ce sont tous ceux qui avant, pendant et après le Synode ont essayé et essayeront de changer les pratiques de l'Église et, à travers la pratique, sa doctrine sur la famille et le mariage. Jésus proclamait l'indissolubilité du mariage, en la fondant sur la restauration de cette loi naturelle dont les Juifs s'étaient éloignés, et il la renforçait en élevant le lien du mariage à un Sacrement. Pharisiens et Sadducéens refusaient cet enseignement, niant la parole divine de Jésus, à laquelle ils substituaient leur propre opinion. Ils se réclamaient faussement de Moïse, de même que les novateurs d'aujourd'hui se réclament d'une prétendue tradition des premiers siècles, faussant l'histoire et la doctrine de l'Église.

C'est pour cela qu'un vaillant évêque défenseur de la foi orthodoxe, Mgr Athanasius Schneider, parle d'une « pratique néo-mosaïque » qui refait surface : « Les nouveaux disciples de Moïse et les nouveaux pharisiens, au cours des deux dernières Assemblées du Synode (2014 et 2015) ont caché le fait qu'ils avaient nié dans la pratique l'indissolubilité mariage et comme suspendu le sixième commandement sur la base du « cas par cas », sous un concept apparent de miséricorde, en utilisant des expressions comme « chemin de discernement », « accompagnement », « directives de l'évêque », « dialogue avec le prêtre », « for interne », « une intégration plus peine à la vie de l'Église », pour indiquer une possible élimination de la responsabilité de la faute en cas de coexistence dans des unions irrégulières (cf. Rapport final, §§ 84-86) ». Les Sadducéens sont les novateurs qui affirment ouvertement le dépassement de la doctrine et de la pratique de

2. De S. Maria Magdalena Sermo I, in Opera omnia, Ad Claras Aquas, Firenze 2001 vol. IX, col. 556b

3. Antichità giudaiche, 20.9.1

4. Antichità giudaiche, 18.35.95

1. *Summa Theologica*, II-IIæ, q. 87 ad 3

l'Église, les Pharisiens sont ceux qui proclament l'indissolubilité du mariage avec leur bouche, mais la nient hypocritement dans les faits, proposant la transgression « au cas par cas » de la loi morale. Les vrais disciples de Jésus-Christ n'appartiennent ni au parti des néo-pharisiens ni à celui des néo-Sadducéens, tous deux modernistes, mais ils suivent l'école de saint Jean-Baptiste, qui prêchait dans le désert spirituel de son temps. Le Baptiste, quand il stigmatisait les Pharisiens et les Sadducéens comme « race de vipères » (Mt 2, 7) et quand il admonestait Hérode Antipas pour son adultère, n'était pas dur de cœur, mais il était animé par l'amour

pour Dieu et pour les âmes. Hypocrites et durs de cœur étaient les conseillers d'Hérode qui prétendaient concilier sa condition de pécheur et d'impénitent avec l'enseignement de l'Écriture. Hérode tua le Baptiste pour étouffer la voix de la vérité, mais la voix du Précurseur résonne encore vingt siècles après. Qui défend publiquement la bonne doctrine, ne suit pas l'exemple des Pharisiens et des Sadducéens, mais celui de saint Jean-Baptiste et de Notre Seigneur.

Roberto de Mattei

(site : *Corrispondenza Romana*)

SYNODE : ILS SONT PEU NOMBREUX CEUX QUI ENTRENT PAR LA PORTE ÉTROITE

Lorsqu'il commente le passage évangélique (Lc 13, 23-29) où le Seigneur est interrogé sur le nombre des sauvés, saint Augustin (*Disc.* 111) écrit : « *Assurément les élus sont peu nombreux. Vous vous rappelez la question qui vient de nous être rappelée dans l'Évangile. "Seigneur, y est-il dit, est-ce que les élus sont peu nombreux ?" Que répond le Seigneur ? Il ne dit pas qu'au contraire les élus sont en grand nombre, non ; mais après avoir entendu cette question : "Est-ce que les élus sont peu nombreux ?" il réplique : "Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite". N'est-ce pas confirmer dans l'idée du petit nombre des élus ? Il dit encore ailleurs : "Étroite et resserrée est la voie".* »

Dans un autre passage, il l'affirme lui-même : « *Elle est étroite, la porte, il est resserré, le chemin qui conduit à la vie ; et ils sont peu nombreux, ceux qui le trouvent. Entrez par la porte étroite. Elle est grande, la porte, il est large, le chemin qui conduit à la perdition ; et ils sont nombreux, ceux qui s'y engagent.* » *Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite !* Plus exactement, le Seigneur ne dit pas simplement « *efforcez-vous* ». Il emploie un verbe beaucoup plus fort : « *lutez* », il affirme, employant un impératif qui dévoile tout l'aspect agonistique de la vie chrétienne : en grec : *agonizete ! La vie chrétienne est un combat. C'est une véritable lutte : la foi est un don, le salut est une invitation à la joie du Banquet éternel, mais il demande notre correspondance personnelle, comme l'écrit saint Paul à Timothée : « Toi, homme de Dieu, mène le bon (beau) combat de la foi » (1 Tim 6, 12).*

Le devoir de l'Église a toujours été d'aider et soutenir ses enfants dans le combat de la vie pour entrer par la « porte étroite » dont parle l'Évangile, à travers laquelle – seulement – on entre dans le Royaume des Cieux : avec la grâce des sacrements, avec le trésor des indulgences, avec son Magistère éternel, son immuable Tradition, les exemples et l'intercession des saints, et les multiples autres canaux de la grâce. À cette fin, elle a toujours utilisé le glaive de la correction et le baume de la miséricorde. Saint Augustin, encore, rappelle que « *le Seigneur souvent en ce monde, avec les mauvais flagelle aussi les bons, parce que ceux-ci sont négligents à corriger les péchés de ceux-là* ». Omettre de corriger est un péché qui peut prendre parfois des proportions cyclopéennes, si la négligence vient des Pasteurs chargés de conduire le troupeau.

Pendant la III^e session du Concile Vatican II, en 1964, quand – dans le cadre de la constitution *Gaudium et Spes* – on discuta des fins du mariage (qui furent alors scandaleusement interverties : la procréation placée après l'amour conjugal), le cardinal Browne, Maître général des Dominicains, se leva et dit d'une voix forte : « *Caveatis, caveatis ! Si nous acceptons cette définition, nous allons contre toute la Tradition de l'Église et nous pervertirons toute la signification du mariage.* » Le cri de ce fils de saint Dominique ne fut pas écouté, et la première très grave conséquence en fut l'absence de condamnation, pendant le Concile, de la contraception. Un péché par omission (en plus de celle du communisme), dont ont résulté, par une sorte d'« effet domino », les aberrations morales auxquelles nous assistons depuis cinquante ans, et qui semblent ne pas connaître de limite.

À partir de Vatican II, en voulant employer « uniquement » le remède de la miséricorde, on a tenté en réalité de renverser l'Évangile. Au lieu d'aider les fidèles à entrer par la « porte étroite », à se battre comme des soldats pour le Royaume des Cieux, on a tenté la peu glorieuse opération consistant à « élargir la porte », en oubliant que la Parole du Seigneur est immuable et qu'il est lui-même « la Porte » (*Jn 10, 7*).

Un exemple éclatant et particulièrement éloquent de cette opération s'est manifesté dans le domaine de la sainte Liturgie, qui est de droit divin, avant même de se manifester dans le domaine moral. En 1969, lorsqu'entra en vigueur le *Novus Ordo Missæ*, avec lui furent introduits *de facto* un nombre incalculable d'abus liturgiques qui allaient loin au-delà de la lettre de la réforme, et qui devinrent bientôt incontrôlables. Qu'arriva-t-il ? « *Rome – écrit Michael Davies – adopta la tactique consistant à faire terminer les innovations illégitimes en les rendant licites et officielles. La Communion était distribuée illicitement dans la main ? Et alors ? Qu'elle soit donnée dans la main officiellement ! La Communion était distribuée illicitement par des laïcs ? Et bien nommons les laïcs ministres extraordinaires de l'Eucharistie ! Des fidèles (non sans logique), considérant que la Messe était un repas pris en commun, recevaient la Communion à plus d'une Messe le même jour ? Et alors ? Qu'on le permette dans de nombreuses circonstances ! Les prêtres commençaient à utiliser illicitement des prières improvisées ?*

Que l'on fournisse donc une liste de prières impromptues dans la réforme officielle ! [...] La Communion était distribuée sous les deux espèces à la Messe dominicale sans tenir compte des directives du Vatican ? Voici que la pratique fut légalisée, et ainsi on ne pouvait plus soutenir que la loi concernant la Communion sous les deux espèces était transgressée ! La loi liturgique était violée en admettant dans la cure des femmes "acolytes" ? Les femmes acolytes furent donc légalisées, et ainsi la loi qui permettait seulement des acolytes hommes n'était plus violée ! La discipline liturgique avait été rétablie. »

La « porte étroite » avait été élargie. En légalisant les abus, tout ce qui était illicite devint licite. On arriva même à ce paradoxe que le licite (la Messe traditionnelle) devint illicite, au point qu'il ne fallut pas moins de deux interventions pontificales (la Lettre *Quattuor abhinc annos* sous le pontificat de Jean-Paul II et le motu proprio *Summorum Pontificum* de Benoît XVI) pour convaincre la chrétienté que la Messe de saint Pie V n'était pas illicite, ne l'avait jamais été, et ne pourrait jamais l'être.

Cette stratégie rampante est à présent appliquée dans le domaine de la morale familiale. On veut essayer de rendre licite l'illicite, en élargissant la « porte étroite » voulue par le Seigneur. Opération dangereuse et sacrilège, comme l'a été celle perpétrée au détriment de la sainte Liturgie. Et on ne peut justifier l'élargissement de la porte par l'argument des temps qui ont changé ou celui

DE NOUVELLES TAUPES AU VATICAN ?

1. Un autre scandale au Vatican. Aux taupes de l'époque Ratzinger succèdent les taupes de l'époque Bergoglio.

2. Nous ne voulons pas entrer dans le vif du sujet, pour deux raisons. Tout d'abord parce que nous n'en avons pas la compétence. Nous cherchons à parler de choses que nous connaissons. Ensuite, parce qu'il est encore trop tôt pour pouvoir éventuellement émettre des jugements. Toutefois il y a à notre avis quelque chose qui doit être dit.

3. Avant tout, que l'Église est dans le monde, c'est pourquoi ces problèmes ne pourront jamais être exclus. Il s'agit d'accidents liés tant à la nature blessée des hommes qu'aux dynamiques typiques d'un monde qui porte aussi en lui l'imperfection.

4. Mais l'Église, tout en étant dans le monde, n'est pas du monde. C'est pourquoi la simple considération de ce qu'est la substance de la mission de l'Église rendrait facile non seulement de dépasser le scandale, mais aussi de voir l'Église elle-même comme une réalité qui, malgré ces problèmes, réussit à avancer le long de sa céleste mission.

5. Mais quelle est cette substance, et quelle est cette céleste mission de l'Église ? La réponse est facile (mais, hélas, on ne la trouve plus chez beaucoup de catholiques aujourd'hui) : le salut des âmes !

6. Actuellement un paradoxe est en train de se vérifier. D'un côté on a cherché ces derniers temps à immanentiser l'annonce chrétienne selon laquelle les vrais problèmes de l'Église sembleraient être devenus la réalisation d'un paradis sur cette terre (la justice sociale, la lutte contre la criminalité, la question écologique et environne-

mentale) ; d'un autre côté on se retrouve à faire face à des questions tout aussi « terrestres » au sein de l'Église.

7. Autrefois, c'était différent. Bien sûr, les problèmes internes existaient... mais ils étaient dépassés grâce à la conscience que le message chrétien se jouait sur bien autre chose, que malgré les bas intérêts humains, l'Église ne pouvait pas être égratignée, dans la mesure où demeuraient bien en évidence son origine divine et sa mission céleste.

8. Mais si on néglige ces dernières, pour une métamorphose théologico-pastorale insensée, il ne reste que les débris des obscénités humaines, auxquelles il est difficile d'apporter une réponse.

9. Une fois qu'on s'est fixé dans l'idée que l'on est dans le monde (en oubliant que l'on n'est pas du monde), comment peut-on prendre ses distances vis-à-vis de ce qui arrive et que l'on découvre ?

10. Cela aussi est « hétérogénéité des fins ». Adam et Ève voulurent pécher pour être plus grands que ce qu'ils étaient. Non seulement ils ne le devinrent pas, mais après le péché ils se découvrirent « nus », c'est-à-dire encore plus limités et fragiles. Ainsi nous autres catholiques d'aujourd'hui, pour être plus « adultes » et plus « attentifs aux sollicitations de l'histoire », nous pensons l'Église comme une sorte d'ONG, avec son conseil d'administration et son département financier, avec pour résultat de nous retrouver à ne plus parler de Vérité, de crainte de Dieu, de péché et de salut des âmes, mais à nous défendre pour des bilans irréguliers et des fonds mal utilisés.

Corrado Gnerre (site : *Tre sentieri*)

Cristiana de Magistris

(site : *Corrispondenza Romana*)



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année L n° 392 (583)

MENSUEL - NOUVELLE SÉRIE

Décembre 2015

Le numéro 4 €

LA CHRISTOLOGIE ANTHROPOCENTRISTE DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II¹

1. Est-il permis de rediscuter les ambiguïtés de Vatican II ?

Il semble que pour beaucoup, il soit encore impossible aujourd'hui de poser une question de ce genre, pour la simple raison que l'enseignement du Concile Œcuménique Vatican II devrait être considéré comme *dogmatique*. Est-ce parce qu'il a défini de nouveaux dogmes, ou simplement en tant que Concile œcuménique ? Si ce n'est pas pour la première raison, c'est du moins pour la seconde, dit-on. En effet, deux constitutions de Vatican II se décernent le titre de « dogmatiques », mais la chose semble inexplicable dans la mesure où elles ne définissent aucun nouveau dogme, ne condamnent solennellement aucune erreur, et ne veulent pas conférer expressément de caractère dogmatique à leur enseignement dans son ensemble.

Reste donc la seconde raison. Mais l'enseignement d'un Concile œcuménique qui a voulu être déclaré seulement pastoral (*Nota prævia* en marge de la Const. « dogmatique » *Lumen gentium*) peut-il avoir pour nous croyants la même autorité que celle d'un Concile expressément dogmatique, comme par exemple le Concile de Trente, ou Vatican I ? Surtout si l'on considère qu'il s'agit d'un Concile qui a voulu proposer une pastorale *inhabituelle*, étant donné qu'elle visait expressément à « adapter » la doctrine, la pastorale, la praxis même de l'Église à la façon de sentir du monde moderne, en promouvant à cette fin une réforme radicale de toute l'Église

1. Article paru dans *Divinitas*, LIV, « Nova Series », 2, 2011, pp. 163-187.

SOMMAIRE

- La christologie anthropocentriste du Concile œcuménique Vatican II - *Pr Paolo Pasqualucci* - p.1.
- On écrit : « Dieu prioritairement miséricordieux » ; on lit « Dieu méchant » - *Corrado Gnerre* - p. 11.
- Le problème n'est pas l'Église « dans le monde »... mais l'Église « du monde » - *Corrado Gnerre* - p.12.

militante, à commencer par la liturgie ?

Pour beaucoup, ce Concile est toujours apparu complètement atypique, non pas tant parce qu'uniquement pastoral, qu'à cause de l'*intention* visée par sa pastorale. Et son caractère atypique semble confirmé par le fait que l'on a du mal (il me semble) à faire entrer son enseignement dans la catégorie traditionnelle (celle du *magistère extraordinaire*) que le droit canonique applique à la doctrine des conciles œcuméniques, tant il est vrai que des sources faisant autorité ont dû décrire cette doctrine, de façon anodine, comme « magistère authentique non infaillible »².

Mon étude, publiée prochainement, et dont je suis

2. Sur l'absurdité théologique de vouloir considérer Vatican II comme dogmatique, voir les précisions fondamentales de B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir), Casa Mariana Ed., Frigento (AV), 2009, pp. 23-24. Voir aussi les chap. 2-*Valeur et limites de Vatican II* (pp. 47-65) et 5-*La Tradition dans Vatican II* (pp. 109-133), **version française éditée par le Courrier de Rome, www.courrierderome.org**.

COURRIER DE ROME

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 12 € - 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.
- Étranger : abonnement, 50 € - ecclésiastique : 15 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

honoré de pouvoir donner ici une rapide synthèse, examine la christologie de Vatican II. Le Concile n'a consacré à celle-ci aucun document spécifique. Toutefois l'art. 22 de la constitution conciliaire *Gaudium et spes* sur l'Église et le monde contemporain, article dont le sujet est « Le Christ, homme nouveau », récapitule la christologie toujours enseignée par l'Église, en insistant en particulier sur la signification qu'il faut attribuer à la *nature humaine* du Seigneur. Cette signification ne peut naturellement pas être conçue en contradiction avec le dogme de la foi. Mais la notion d'Incarnation que l'on retire de l'art. 22 GS est toujours apparue notablement *ambiguë* à de nombreux experts. Dans mon étude, je cherche donc, autant que cela m'est possible, à démêler cette ambiguïté, en approfondissant au maximum l'analyse philologico-grammaticale du texte, jusqu'à la vérification de tous les renvois aux sources citées en note.

2. Une conception de l'Incarnation nouvelle et ambiguë

Dans l'art. 22 de *Gaudium et spes*, il est affirmé que « par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit*). Comment arrive-t-on à une telle proposition, qui frappe par sa nouveauté, ainsi que par une ambiguïté certaine et immédiate, causée à première vue par l'utilisation de l'expression « en quelque sorte » ? Si Notre-Seigneur s'est uni seulement « en quelque sorte », devons-nous comprendre cette union uniquement dans un sens symbolique, c'est-à-dire moral ? Et si oui, cela signifie-t-il que chacun de nous a été *en quelque sorte divinisé par l'Incarnation de Notre-Seigneur* ? Mais même sans l'incise, l'idée même d'Incarnation de Notre-Seigneur comme « union avec tout homme » est tout sauf claire, étant donné que, d'après le dogme, nous savons qu'Il s'est uni (dans l'union hypostatique) *exclusivement* à la nature humaine de *cet homme* que fut le juif *Jésus de Nazareth*. Sa divinité s'est donc unie (tout en restant indivisée et distincte) à la nature humaine d'*un seul homme*, en *un individu unique*, un homme en chair et en os, dont l'existence historique a été largement prouvée. Comment se fait-il que le Concile, d'une façon tout à fait atypique, vienne nous parler de l'Incarnation comme d'une union de Notre-Seigneur « avec tout homme » ? Qu'est-ce que cela signifie ?

L'art. 22 GS fait partie du chapitre I de cette constitution, consacré à la « Dignité de la personne humaine » (art. 12-22). L'article veut relier la dignité de la personne humaine à la divinité du Christ, qui constitue, comme nous le savons, le modèle *de l'homme nouveau*, c'est-à-dire du chrétien, en tant que pécheur repentant qui se régénère en vivant selon l'enseignement du Christ (*Jn* 3, 3-8). Le sujet de l'article est en effet : « Le Christ, homme nouveau. » Il s'agit d'une terminologie traditionnelle, que le texte conciliaire, en suivant tout de même la Tradition, rapporte au chapitre V de l'épître aux Romains davantage qu'à l'Évangile de saint Jean, épître où saint Paul énonce le dogme du péché originel, opposant le premier Adam (« figure de Celui qui devait venir ») au Christ, qui est alors le « nouvel Adam », comme le répète

l'art. 22 GS, au premier paragraphe.

« *Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri [Rm 5, 14 ; Tert., De carnis resurr., 6] scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium.* » (GS 22.1).

Le Concile affirme donc qu'en ce « nouvel Adam » le Christ, en révélant le mystère du Père et de son amour pour l'homme, « manifeste pleinement l'homme à lui-même ». Le manifestant à lui-même, il « lui découvre la sublimité de sa vocation ». Comprendre : « la très haute vocation » de l'homme. Ceci établi, poursuit le texte, « la source » des « vérités exposées au sujet de l'homme » devient alors évidente. De quelles vérités s'agit-il ? De celles exposées dans les paragraphes précédents du chap. I de la constitution, à partir de l'art. 12. La première vérité est que l'homme a été « créé à l'image de Dieu » : pour cette raison, il possède sa « dignité et vocation ». La dignité de l'homme se manifeste aussi dans la « dignité de son intelligence et de sa sagesse », qui le conduisent « vers la recherche et l'amour du vrai et du bien » (art. 15) ; dans la dignité de sa « conscience morale » (art. 16) et dans la « grandeur de sa liberté » (art. 17).

Cette véritable exaltation de la « dignité » et de la « grandeur » de l'homme, l'art. 22.1 la greffe sur la doctrine traditionnelle du Christ comme « nouvel Adam ». Mais une telle union est-elle permise ? La question me semble tout à fait permise parce que la célèbre phrase clé : « le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » ne vient pas de saint Paul, ni en tant que phrase ni en tant que notion. Elle vient, en revanche, après avoir été légèrement modifiée, de *Catholicisme* du père de Lubac, qui lui-même la tire d'une interprétation déformée de *Gal.* 1, 15-16.

On le sait, la phrase ci-dessus a déjà été critiquée efficacement par le cardinal Siri, dans *Gethsemani*. Le cardinal accusait à juste titre Lubac de manipulation du texte saint, de vouloir supprimer la distinction entre la nature et le Surnaturel, en divinisant ainsi l'homme. La critique de Siri à Lubac est considérée comme très pertinente entre autres par Johannes Dörmann, qui soutenait que la formulation du texte de GS 22.1 remontait en dernière analyse précisément à Henri de Lubac³. Cette idée de la « manifestation de l'homme à lui-même » par le Christ, non comme pécheur destiné à la réprobation éternelle s'il n'est pas racheté par le Christ, mais au contraire comme porteur d'une dignité qui manifesterait « la sublimité de sa vocation », constitue une notion clé de l'art. 22 et, à bien y regarder, de toute la pastorale de Vatican II. Avec cette idée commence le discours qui finit par se conclure

3. G. SIRI, *Gethsemani*, 2^e éd., Edition Fraternità della Santissima Vergine Maria, Rome, 1987, pp. 55-56 ; J. DÖRMANN, *Der theologische Weg Johannes Pauls II*, Sitta Verlag, Senden, 1990, I, p. 922 ss., 112 ss.

avec la notion particulière d'Incarnation que l'on a vue.

3. L'art. 24 GS consolide l'anthropocentrisme de GS 22

L'orientation inhabituelle qui émerge de l'art. 22 GS est encore mieux clarifiée, je pense, à la lumière de la notion de l'homme telle qu'elle apparaît succinctement dans l'art. 24 de la même constitution conciliaire. Nous pouvons dire que, dans cet article, l'anthropocentrisme présent dans GS atteint son expression maximale. En effet on y affirme que l'homme « est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même » (*hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit*) » (GS 24.4).

Si je ne m'abuse, c'est Romano Amerio qui a pointé le caractère théologiquement impropre de cette incise sur l'homme. Amerio relie les art. 12 et 24 de GS. Dans le premier, on affirme que « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet (*omnia quae in terra sunt ad hominem tamquam ad centrum suum et culmen ordinanda sunt*) » (GS, 12.1). Que le monde tout entier et même l'univers soient ordonnés à l'homme, réplique Amerio, est une affirmation téméraire, non seulement à la lumière des découvertes de la science moderne, qui ont mis à mal les *mœnia mundi* de Lucrèce, mais aussi à la lumière d'une grande partie de la pensée profane elle-même. De plus, affirmer que l'homme « est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même » s'oppose à ce qui est affirmé par la Bible et qui a toujours été énoncé par la théologie orthodoxe : « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* » (Prov. 16, 4).

La doctrine correcte, toujours enseignée par l'Église à propos de la création, est que Dieu a voulu toutes choses pour Sa gloire : dans la création Il se célèbre lui-même, et non pas l'homme. Comme le rappelle saint Thomas, souligne Amerio, « Dieu veut les choses finies en tant qu'Il se veut lui-même créant les choses finies : "Sic igitur Deus vult se et alia : sed se *ut finem*, alia *ad finem*" (ST, I, q. 19, a. 2). Donc les choses finies qu'Il veut, Il les veut *pour lui-même*, non *pour elles-mêmes*, le fini ne pouvant pas être la fin de l'infini, et la divine volonté ne pouvant pas être attirée et passive par rapport au fini. » Dans la religion, « qui ordonne tout à Dieu et non à l'homme », la « centralité finalistique » de l'homme, si chère à l'esprit de l'homme contemporain, « n'a aucun fondement »⁴.

La phrase anthropocentriste de GS 24.4 me semble aussi contradictoire en elle-même. En effet si l'homme, à la différence de toutes les autres, est une créature créée par Dieu « pour elle-même », et non « pour Lui-même », cela signifie que cette créature possède une valeur telle qu'elle justifie ou demande sa création par Dieu. Mais cela n'est pas possible, si l'homme a été créé par Dieu à partir de rien. La valeur que l'homme possède en tant qu'homme, son *humanitas*, existe **seulement** en conséquence de la création, et donc il a été voulu par Dieu

quand Il a décidé de créer l'homme. L'*humanitas* de l'homme vient donc de Dieu et non de l'homme lui-même, comme si c'était une de ses caractéristiques, indépendante de Dieu, qui aurait poussé Dieu à le créer. L'homme a été voulu par Dieu avec son *humanitas*, pour la gloire de Dieu, comme tout ce qu'Il a créé. Le fait que l'homme occupe une position privilégiée parmi les créatures parce qu'il a été créé initialement à l'image et à la ressemblance de Dieu, et qu'il est destiné par Dieu à la vie éternelle, n'enlève rien à cette vérité.

La proposition contenue dans GS 24.4 semble donc compléter et même aller au-delà de l'affirmation de GS 22.1. Alors que l'anthropocentrisme façon Lubac de ce dernier article conduisait en substance à identifier l'homme à Dieu grâce à la façon particulière dont l'Incarnation était comprise, dans GS 24.4 il semble que l'on veut carrément affirmer une autonomie de l'homme, sa valeur *intrinsèque*, qui le rend en soi digne de la création, qui reconnaîtrait ainsi la grandeur de l'homme !

Face à cette exaltation démesurée de la dignité et de la grandeur de l'homme, poussée jusqu'à en déduire une valeur qui peut sembler indépendante de l'acte divin de création ; face à l'*humanisme* hyper optimiste qui envahit non seulement GS mais tout Vatican II, de la célèbre Allocution d'ouverture de Jean XXIII à celle de clôture de Paul VI, l'interprète doit se demander : comment tout cela s'accorde-t-il avec la notion du péché et avec le dogme du péché originel, qui doit toujours se poser comme fondement de toute conception authentiquement chrétienne de l'homme ?

4. Une conception réductrice du péché

L'art. 13 GS traite de la notion de péché. Il réaffirme certains éléments traditionnels de celle-ci : pour résister au péché l'homme a besoin de l'aide du Christ ; le péché rompt un ordre établi par Dieu et altère l'harmonie (*ordinatio*) qui existe tant dans le rapport de l'homme à lui-même que dans son rapport aux autres, et dans sa relation à toute la création. L'article semble toutefois vouloir donner un relief particulier aux conséquences *intérieures* que le péché entraîne pour chacun de nous, pour notre psyché, car après avoir affirmé qu'en péchant, « l'homme est divisé en lui-même » (*Ideo in se ipso divisus est homo*) », il en donne cette définition : « il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude (*Peccatum autem minuit ipse hominem, a plenitudine consequenda eum repellens*) » (GS 13.2).

On se serait attendu, dans un article d'une constitution d'un Concile œcuménique voulant exprimer la notion de péché, à ce que le texte concerné énonce, en conformité avec l'enseignement traditionnel : « [le péché est aussi] une diminution [de son humanité] qui empêche l'homme d'atteindre son *salut*. » Au lieu de cela, le Concile remplace « salut » par « plénitude ». Que vient faire ici la « plénitude », et de quelle « plénitude » s'agit-il ? Vraisemblablement, de celle qui résulte de l'harmonie spirituelle de l'homme avec lui-même, avec la conscience qu'il a de lui-même ; de l'homme conscient de la grande dignité qui lui appartiendrait par nature, en tant qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

4. Pour toute l'argumentation d'AMERIO, voir ID., *Iota Unum. Étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, NEL, (chap. XXX).

Que le péché nous mette en contradiction avec nous-mêmes, en faisant prévaloir la *ferinitas* sur l'*humanitas*, cela est affirmé explicitement déjà par saint Paul. Quand je pêche, « je ne sais pas ce que je fais, je ne fais pas ce que je veux [...] ». Ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui demeure en moi » (*Rom.* 7, 15-20). Il est vrai que « je me complais dans la loi de Dieu, mais je vois une autre loi dans mes membres, qui s'oppose à la loi de ma raison et qui me soumet à la loi du péché qui est dans mes membres » (*Rom.* 7, 21-23). Même si, en péchant, il ne fait pas ce que voudrait son âme rationnelle, mais (à cause du péché originel) ce que veulent « ses membres », le sujet reste bien conscient du sens de ce qu'il est en train de faire. Mais cette contradiction consciente avec lui-même n'a jamais constitué la signification essentielle du péché, du point de vue catholique. Ni du péché, ni de ses conséquences.

Seule la « justification » au moyen de la foi, précise l'Apôtre, nous procure « la paix avec Dieu », même au milieu des « tribulations » de notre existence. Mais il s'agit toujours d'une paix qui vient de Dieu parce qu'elle consiste essentiellement en le fait que nous nous « glorifions » de l'espérance en la vie éternelle, qui est notre « glorification dans le Seigneur » (1 *Cor.* 1, 29-30). En le Seigneur, et non en la plénitude de notre conscience, c'est-à-dire de notre « auto-compréhension », comme l'on dit aujourd'hui. Le croyant *justifié*, qui résiste aux séductions du péché, grâce à l'aide divine, ne vit pas « dans la chair » mais « dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en lui » (*Rom.* 8, 9). Celui qui vit avec la pensée « tournée vers les choses de l'esprit » peut se dire assurément plus heureux que celui qui vit « avec la pensée tournée vers les choses de la chair, qui conduisent à la mort », à la perte (*ibid.* 8, 5). Mais ce bonheur intérieur ne résulte pas de la réalisation de la plénitude de la conscience de soi du sujet. Il résulte, en définitive, de l'œuvre surnaturelle de la Grâce, et non pas de l'œuvre profane de notre conscience (autonome) de nous-mêmes. Ce bonheur a donc un fondement surnaturel.

Et les conséquences essentielles du péché sont elle aussi surnaturelles. Saint Paul les résume dans la célèbre et lapidaire sentence : « le salaire du péché, c'est la mort. » (*Rom.* 6, 23), c'est-à-dire la damnation éternelle. Et cette vérité simple et claire, d'ordre surnaturel (parce que révélée et parce qu'elle concerne notre vie après la mort), est-elle rappelée par le Concile ? Celui-ci rappellerait-il avec la clarté nécessaire qu'à cause du péché l'humanité sera partagée par Notre-Seigneur, à la fin des temps *et pour toujours*, entre élus et réprouvés, ce qui signifie que la conséquence fondamentale du péché est justement d'exclure *pour toujours* les pécheurs impénitents de la vie éternelle ?

Voilà pourquoi la conception du péché de GS 13 apparaîtrait *réductrice*. Elle ne semble pas mettre suffisamment en relief le fait que, pour la doctrine de l'Église, le péché est surtout l'offense faite à Dieu, la *violation consciente* d'un ordre constitué par Dieu avec les dix Commandements ; violation qui comporte en soi la colère divine et la juste rétribution (ce « salaire » constitué par la seconde mort, l'enfer). Le péché nous empêche d'atteindre notre

salut, la vie éternelle dans la Vision Béatifique, qui est bien plus importante que cette présumée « plénitude » intérieure telle qu'elle se réaliserait dans la conscience de soi autonome du sujet. Disons la vérité : que nous importe notre « plénitude » intérieure, qui serait en substance notre bonheur personnel ? Quand l'obtenons-nous vraiment dans notre vie terrestre, si ce n'est par courts moments, et souvent au détriment du bonheur de quelqu'un d'autre ? L'Apôtre avertit avec raison : « C'est quand ils [les hommes] diront : Paix et sécurité, que subitement la catastrophe les saisira. » (1 *Tess.* 5, 3). Tel a toujours été l'enseignement du Christ et de son Église : ce qui compte, dans notre vie, c'est de faire en tout la volonté de Dieu, et non rechercher l'illusoire « plénitude » de nous-mêmes ! Et pour faire la volonté de Dieu nous devons lutter chaque jour contre nous-mêmes et donc nous sentir presque toujours en contradiction avec nous-mêmes ! Tel est le juste prix terrestre de la Gloire future, dont personne ne peut être certain tant qu'il se trouve en ce monde.

5. Une exposition très discutable du dogme du péché originel

Dans le second paragraphe de l'art. 22, le texte explique pourquoi Notre-Seigneur, en sa qualité de *nouvel Adam*, « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation ». « "Image du Dieu invisible" (*Col* 1, 15 ; 2 *Cor.* 4, 4), il [Jésus-Christ] est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché » (*Qui est "imago Dei invisibilis", Ipse est homo perfectus, qui Adæ filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit*) » (GS 22, 2).

D'après Johannes Dörmann, la doctrine énoncée ici sur le péché originel ne peut même pas être qualifiée de catholique ! Ce jugement très grave se trouve dans ses études sur la théologie de Jean-Paul II et dans son commentaire sur la Déclaration *Dominus Iesus* du 6 août 2000. Voyons ce dernier.

La *Déclaration* – écrit-il – en s'appuyant sur l'Écriture, sur les Conciles de Nicée et de Chalcédoine, revendique correctement « la vérité traditionnelle de l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth », repoussant les conceptions théologiques hérétiques actuellement répandues, selon lesquelles la Révélation ne s'arrêterait pas avec Jésus de Nazareth, mais comprendrait aussi les autres religions, attribuant donc à tort au Christianisme un rôle seulement complémentaire dans le cadre d'un plus large dessein de salut.

Mais, continue le professeur Dörmann, « le texte de Vatican II cité comme justification dans la Déclaration (*Gaudium et spes*, 22) n'enseigne pas la doctrine catholique. Le texte est cité ainsi (DJ, 10) : "le Concile Vatican II affirme que le Christ, "Nouvel Adam", "image du Dieu invisible" (*Col* 1,15), "est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché". Or – continue le professeur Dörmann – d'après la doctrine de l'Église (Trid., Sess. V, c. I et ss. ; DS 787-793/1510-1515), la ressemblance surnaturelle d'Adam avec Dieu n'a pas été simplement

altérée par le premier péché : à cause de la faute originelle, elle a été perdue pour la descendance d'Adam. Si au contraire cette ressemblance avec Dieu, à la suite du premier péché n'a pas été perdue mais seulement "altérée", alors la ressemblance demeure en l'homme même après le péché originel, bien que de façon lacunaire. Mais cette doctrine n'est pas catholique ; elle n'est qu'une variante de la théorie hétérodoxe selon laquelle la Grâce est donnée "a priori" à tous les hommes⁵. »

Mais pourquoi cette notion déformée du péché originel semblait-elle, pour notre auteur, être une « variante » de cette doctrine erronée ? Parce que l'idée d'un salut *objectivement* déjà présent et demeurant dans tous les hommes s'oppose frontalement à la doctrine du péché originel. Celle-là ne peut maintenir celle-ci qu'en l'altérant, en tentant de soutenir que la *ressemblance surnaturelle* d'Adam avec Dieu n'a pas été perdue mais est toujours demeurée, étant seulement « altérée » par le péché. Si elle est toujours demeurée, elle constitue en chaque homme cette présence divine qui permet de penser à un salut garanti pour tous. En effet, comment peut-on vouer à la damnation éternelle un être dans lequel demeurerait *ontologiquement* une ressemblance (surnaturelle) avec Dieu ?

« Selon la doctrine catholique – continue Dörmann – la *similitudo Dei* – a été perdue et l'*imago Dei* a été détériorée chez les fils d'Adam – donc chez tous les hommes – par le péché originel. C'est par l'application des fruits de la rédemption, dans le processus de justification, que la *similitudo Dei* (*gratia sanctificans*) qui avait été perdue est redonnée à l'homme, et que l'*imago Dei*, détériorée, est restaurée (*gratia medicinalis*). Le texte conciliaire dit au contraire que le Christ a rendu à tous les fils d'Adam la "ressemblance divine" (*similitudo*) "altérée" (*deformata*) par le premier péché. Ainsi la ressemblance divine n'aurait pas été perdue par le premier péché mais seulement "altérée" par celui-ci⁶. »

L'Incarnation et la mission du Christ feraient alors réapparaître cette composante divine en l'homme, *restituant* pleinement à chacun de nous ce que nous ne possédions que partiellement, car présent en nous de façon *altérée* à cause du péché originel. Cette théologie hétérodoxe semble aussi contraire au sens commun. Une réalité surnaturelle comme la grâce sanctifiante répandue avec ses dons sur nos premiers parents, réalité qui constitue notre « ressemblance » avec Dieu, soit nous la possédons, soit nous ne la possédons pas. Il semble dépourvu de sens d'insinuer qu'elle s'est maintenue en nous de façon « altérée ». Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'en chaque homme est demeurée ontologiquement une moi-

tié de grâce ? Ou pire encore, une grâce « déformée » ou « altérée », quel que soit le qualificatif qu'on lui applique ? La notion même d'une « ressemblance altérée » avec Dieu apparaît incohérente et absurde. Rappelons quels sont les « dons surnaturels » perdus par nos premiers parents : la sainteté et la justice. À ces dernières doivent être ajoutés les « dons préternaturels », constituant le don de l'*intégrité*, dont la perte a soumis l'homme à la concupiscence, à la souffrance, à la mort⁷.

6. L'Incarnation a-t-elle élevé « aussi en nous » la nature humaine à une « dignité sublime » ?

Après avoir établi la plateforme que constitue une représentation nouvelle et très discutable du dogme du péché originel, GS 22 poursuit en réaffirmant un lien étroit entre la nature humaine du Christ et la dignité de notre nature humaine. Ce faisant, la Constitution se réfère, dans d'importantes notes de bas de page, à l'enseignement des Conciles œcuméniques de Constantinople II et III, et du Concile de Chalcédoine, qui condamnèrent les graves hérésies christologiques que nous savons. « *Cum in Eo natura humana assumpta, non preempta sit*, [suivent en note trois passages de ces conciles] *eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est etc* » (GS, 22.2).

Vatican II affirme donc que l'Incarnation, n'ayant pas « absorbé » la nature humaine mais l'ayant « assumée », a élevé *par cela même* « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale ». Devons-nous considérer qu'il s'agit là de la doctrine toujours enseignée par l'Église, étant donné que le texte conciliaire semble vouloir justifier ses affirmations sur la base de ce qui est enseigné par les trois Conciles œcuméniques de l'antiquité auxquels il se réfère ? En réalité, si l'on relit ce magistère conciliaire ancien (et dogmatique), on s'aperçoit que celui-ci enseigne bien que l'Incarnation a élevé la nature humaine, *mais pas en nous, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, en Celui qui s'est incarné !* Et ce parce que seul Celui qui s'est incarné est l'homme parfait, sans péché ! Il nous semble donc que l'incise « *etiam in nobis* », soutenue par « *eo ipso* », de GS 22, constitue une extraordinaire *nouveauté* pour les documents officiels du Magistère, car elle semble vouloir étendre à nous aussi, hommes pécheurs, *en tant que tels*, la dignité sublime de l'humanité parfaite du Christ, Dieu historiquement incarné en *un* homme.

7. Le magistère des anciens Conciles œcuméniques ne fournit aucun fondement aux thèses de GS 22

Le fait qu'en Jésus-Christ, la nature humaine ait été « assumée sans être absorbée », est une vérité de foi connue et réaffirmée à Chalcédoine (451) contre l'hérésie monophysite, qui niait ou diminuait la réalité de la nature humaine du Seigneur. Ce grand Concile, qui adopta la christologie orthodoxe admirablement exposée par le

5. J. DÖRMANN, *Declaratio Dominus Jesus und die Religionen*, in « Theologisches Katholisches Monatsschrift » (30) 11/12, nov/déc. 2000, coll. 445-460. Sur ce point, plus largement : Id, *Der theologisches Weg Johannes Pauls II*, I, cit., pp. 80-95. Dans le sillage de Dörmann, voir les remarques précises sur la doctrine du péché originel de GS, 22 du PR HENIZ-LOTHAR BARTH, *Konzil. Soll die katolische Pastorale die Kirche an die Welt anpassen oder die Welt zur Kirche führen ?*, in *Kirchliche Umschau*, 12 (2009) 3, pp. 48-54 ; p. 51 ; n° 4, pp. 38-43.

6. *Der theologisches Weg Johannes Pauls II*, I, cit., pp. 82-83.

7. Pour un cadre systématique : BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, trad. fr. P. M. Gautier, Salvator, Mulhouse, 1951, I, § 60.

Pape Léon I^{er} (Saint Léon le Grand) dans la lettre à l'évêque Flavien de Constantinople (c.d. *Tomus Leonis*), définit comme dogme de foi qu'en « notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché (*Héb.* 4, 15) [il faut reconnaître] deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase [...] »⁸.

La phrase de ce Concile rapportée en note dans GS 22 est : « *in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter [Christum Dominum Notrum] agnoscendum* ». Les passages des deux autres Conciles œcuméniques, postérieurs à celui de Chalcedoine, insistent sur les mêmes notions. Ces trois citations concordantes veulent rappeler l'absolue réalité et perfection de la nature humaine du Christ, qui ne se confond pas avec la nature divine, et demeure inchangée dans sa *subsistentia*, et le fait que l'union hypostatique a lieu dans la personne divine du Christ mais que ce n'est pas une union qui provoque un mélange des deux natures, qui crée quelque chose de nouveau, mais une union de deux natures qui conservent intégralement leur subsistance et leur caractère distinct, tout en étant coordonnées dans une *circumincessio* particulière en la personne divine du Christ, dans laquelle la divinité pénètre l'humanité sans que le contraire soit vrai⁹.

Ces citations montrent que Vatican II a voulu réaffirmer avec une emphase particulière l'Incarnation dans son aspect concrètement et complètement humain, tout en sauvegardant la distinction nécessaire et incontournable entre nature divine et nature humaine du Christ, telle que déjà définie de façon exhaustive dans les dogmes énoncés et confirmés par trois Conciles œcuméniques. Toutefois, à partir de cette réexposition absolument correcte de la vérité de foi, le texte conciliaire développe ensuite, comme on l'a vu, la proposition singulière selon laquelle la nature humaine du Seigneur, « assumée » et non « absorbée » dans l'union hypostatique, a élevé *par cela même* « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale ». Cette proposition est-elle un approfondissement du dogme, ou une déviation par rapport à celui-ci ? Si nous analysons le contexte dans lequel se trouvent les citations faites par Vatican II des anciens Conciles, trouvons-nous une référence à cette élévation de la nature de chacun de nous à une « dignité sublime » par l'œuvre de l'Incarnation *en tant que telle* ? À mon avis, nous ne la trouvons pas.

Le texte essentiel, à l'appui de ce que nous disons, reste celui du Concile de Chalcedoine, qui réaffirme en substance les deux autres notions déjà définies sur la base

du *Tomus Leonis*. La profession de foi chalcédonienne déclare que Notre-Seigneur est consubstantiel non seulement au Père mais aussi « à nous par l'humanité ». Que signifie cette vérité de foi ? Que nous pouvons considérer que par l'Incarnation le Christ s'est uni « à tout homme », comme l'affirme GS 22,2 ? Que nous pouvons trouver ici un argument pour étendre la notion de l'Incarnation jusqu'à y inclure cette idée que l'Incarnation signifie l'union du Christ « en quelque sorte à tout homme », c'est-à-dire de façon mystérieuse à *chacun de nous* ? Que la consubstantialité du Fils à la nature humaine peut alors signifier que le Christ et tout homme sont identiques, si bien que l'homme participerait à la divinité même du Christ ?

Rétablissons la vérité. Puisque par l'Incarnation, l'humanité du Christ était parfaite, il était juste de réaffirmer, contre les hérétiques qui le niaient, que le Fils de Dieu a été « consubstantiel à nous dans l'humanité », de même qu'il a été *ab aeterno* consubstantiel au Père dans la divinité. Mais cette « consubstantialité dans l'humanité » ne signifie pas, évidemment, qu'Il s'est uni, par l'Incarnation, à toute l'humanité (« à tout homme »). Elle signifie que le Verbe incarné a été *en lui-même* « vrai homme, composé de l'âme rationnelle et du corps », de la même façon que tout autre homme. Il n'a pas été un simulacre d'homme, comme le prétendaient ceux qui diminuaient ou niaient sa nature humaine : Il a été, en tant qu'individu ayant historiquement existé, un vrai homme avec tous les attributs de la nature humaine, et donc de notre substance humaine (consubstantiel à nous). Semblable en tout à nous, sauf le péché évidemment. Et en effet son humanité est parfaite, car elle est libre de la tache du péché.

L'humanité à laquelle le Christ est consubstantiel selon la *Definitio* dogmatique de Chalcedoine n'est donc pas le genre humain au sens physique, constitué de nous tous, considérés numériquement (de « tout homme »). C'est une *qualité*, le quid qui fait que l'homme est homme (*humanitas, anthropotes*), que l'on retrouve en tout homme, et qui dans l'homme Jésus de Nazareth était *parfaite*, puisqu'Il était Dieu incarné. Par conséquent Il n'est pas consubstantiel à l'humanité au sens de constituer « en quelque sorte » la substance de tout homme, comme si, par l'Incarnation, il s'était uni aussi à chacun de nous.

La preuve qu'il s'agit là du sens exact de la définition dogmatique de Chalcedoine se trouve, à mon avis, dans le *Tomus Leonis*, qui constitue son fondement théologique.

« Dans la nature complète et parfaite de vrai homme, donc, est né le vrai Dieu, complet dans ses [facultés], complet dans les nôtres. Quand nous disons « les nôtres » nous entendons ces [facultés] que le créateur mit en nous au commencement, et qu'il a assumées pour les restaurer (*In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, Totus in suis, totus in nostris nostra autem dicimus quae in nobis ab initio creator condidit, Et quae reparanda suscepit*)¹⁰.

8. DS 148/301-302.

9. B. BARTMANN, I, § 92.

10 *Decisioni dei Concilii Ecumenici (Décisions des Conciles Œcuméniques)*, cit., p. 154 ; *S. Leoni Magni Tomus ad Flavianum Episc. Constantinopolitanum (Epistuma XXVIII)*, etc, rec. C. SILVA-TAROUCA S.J., Romæ (PUG), 1932, pp. 20-33 ; p. 24.

Dans le style concis typique du latin, saint Léon le Grand utilise le neutre pluriel de l'adjectif possessif, sans le substantif : le Seigneur est né « totus in suis », littéralement « tout dans ses [choses] » c'est-à-dire complet dans ses prérogatives (ou caractéristiques, qualités, facultés) de vrai Dieu, et « totus in nostris », littéralement : « tout dans nos [choses] », c'est-à-dire complet dans ses prérogatives (ou caractéristiques, qualités, facultés) de vrai homme. Mais cette perfection « in nostris », comment doit-elle être comprise pour ne pas tomber dans l'erreur ? Quelles sont nos facultés au sens propre ? Ce sont celles que le Créateur a mises en nous « ab initio ». Or Il est venu pour les « restaurer » ; pour mieux dire, il les a « assumées » *ad reparanda*, pour les « restaurer » en sens de les « renouveler ».

On voit immédiatement que la fin de l'Incarnation n'est pas du tout comprise par le Pape comme si elle consistait à dévoiler à l'homme « la sublimité de sa vocation », visant à réaliser une (supposée) « dignité sans égale » de l'homme. Et pourquoi les facultés de l'homme devaient-elles être restaurées ? Parce qu'elles avaient été corrompues par le péché originel. Le « créateur » dont parle le texte est évidemment Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, comme il ressort du commencement de l'Évangile de saint Jean et de *Col.* 1, 15-20. Il a « assumé » ces facultés de l'homme que *Lui-même* avait créées, afin de les corriger de la corruption dans laquelle elles étaient tombées.

Alors l'Incarnation a-t-elle eu lieu pour nous ramener à l'état de perfection édénique initiale, demeurée « altérée » *en nous* ? Non, parce qu'il s'agit d'une « reparatio », non d'une « restitutio ». Le terme « reparatio » (comme nous l'expliquent les dictionnaires) contient l'idée de corriger et renouveler. Les lexiques et les dictionnaires nous disent aussi que, dans le latin ecclésiastique, le Rédempteur était appelé *Reparator*. La « reparatio » par l'œuvre de la Rédemption a lieu grâce au Christ, par le moyen de l'Incarnation. Et elle peut avoir lieu en chacun de nous non pas grâce à l'union supposée du Christ avec nous *ex incarnatione*, mais seulement par *l'imitation du Christ* de notre part : du Christ homme parfait et vrai Dieu, que nous pouvons seulement imiter dans notre combat pour notre sanctification quotidienne, avec l'aide de la Grâce, c'est-à-dire du Christ lui-même (« sans Moi vous ne pouvez rien » - *Jn* 15, 5). La « restauration » ou « rénovation » des facultés de l'homme, comme effet de l'Incarnation *en tant que telle* n'a donc pas lieu en chaque homme mais *seulement en Jésus-Christ lui-même, en Celui qui s'incarne*. Il assume en lui-même les éléments de la nature humaine qui avaient été créés par Lui, non pas ceux (corrompus) ajoutés par le démon, et il nous montre comment doit être *l'homme nouveau*, qui est le vrai chrétien, dont les vertus sont celles pratiquées par Notre-Seigneur.

En effet le Pape continue : « En effet ces éléments que le démon introduisit, et que l'homme, trompé, accepta, ne laissèrent aucune trace chez le Sauveur. Il voulut participer à toutes nos misères humaines, mais Il ne participa pas de nos péchés. Il prit la forme de serviteur [*Phil.* 2, 7] sans la tache du péché, élevant ce qui était humain sans

abaisser ce qui était divin ; parce que cet abaissement, par lequel d'invisible il se fit visible, et tout en étant créateur et seigneur de toutes choses, Il voulut être l'un des mortels, fut complaisance de la miséricorde, et non absence de puissance ¹¹. »

Les « éléments » que le démon introduisit, par exemple l'esprit de vanité (par la femme), l'orgueil et l'esprit de révolte unis à la superficialité de jugement ; éléments que s'approprièrent Adam et Ève par la subite faiblesse de leur volonté et de leur libre arbitre face à la tentation du Malin, ne pouvaient évidemment pas être « assumés » par le Sauveur fait homme. Donc *c'est uniquement en Lui-même*, en se faisant homme, qu'Il a « restauré » la nature humaine dans sa perfection, *car Il était sans péché*. Et tout en participant à nos « misères humaines », il ne participa évidemment pas à nos péchés. En prenant « la forme de serviteur », en s'humiliant jusqu'à accepter la « mort de la croix », Il n'avilit pas ce qui est humain, mais au contraire Il l'exalta (*humana augens*), sans diminuer ce qui était divin (*divina non minuens*). Et comment a pu se réaliser cette exaltation dans l'humiliation ? Parce qu'en se faisant obéissant à Dieu jusqu'à la mort de la croix, Il montra sa nature humaine dans son aspect le meilleur, qui est celui de l'obéissance absolue à Dieu, cette obéissance qui avait justement manqué à nos premiers parents. Dans cette obéissance, la nature humaine apparaissait « restaurée » dans sa pureté originelle, mais « restaurée » dans le Christ, et non en chacun de nous.

Dans une autre lettre, saint Léon le Grand réaffirme cette notion : « l'union n'a pas abaissé les caractéristiques divines vers les caractéristiques humaines, mais elle a élevé les caractéristiques humaines vers les caractéristiques divines ¹². » *Élevé* en tout homme, en chacun de nous ? Non. *Élevé* en elle-même, dans la nature humaine qui était unie à la personne du Verbe. Saint Thomas expose la même notion, comme exprimant l'opinion traditionnelle de l'Église. « Il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus parfait que d'exister par soi. C'est pourquoi la nature humaine a plus de grandeur dans le Christ qu'en nous. » (ST. III, q. 2, a. 2). L'élévation de la nature humaine à une grande dignité, que nous pouvons aussi appeler « sublime », a lieu dans le Christ, et cela ne signifie aucunement que cette élévation se transmet *eo ipso* « à nous aussi », comme l'affirme GS 22.2. Cela signifie, comme conclut remarquablement Bartmann, que « le Christ est *l'homme idéal*, non seulement du point de vue moral, mais aussi du point de vue ontologique » ¹³.

Si la dignité sublime de la nature humaine du Christ se transmettait à nous par le fait même de l'Incarnation, alors chacun de nous deviendrait en tant que tel l'homme ou la femme *idéale* ! Au contraire, l'élévation apportée à la nature humaine par l'Incarnation peut se réverbérer sur nous seulement au sens moral, et non au sens ontologique,

11. *Décisions*, cit., p. 154 ; *Tomus Leonis*, pp. 24-25.

12. Ep. LIX, 3. Cit. in BARTMANN, I, § 90 (p. 378) : « per quam non minueret divina humanis sed augetet humana divinis ».

13. BARTMANN, I, cit., *ibid.*, qui rapporte la citation de saint Thomas.

c'est-à-dire d'autant plus que nous nous approchons du Christ comme modèle de vie dans l'œuvre de notre sanctification quotidienne. Et cela parce que la nature humaine du Christ est *parfaite*, car sans péché, alors que notre nature est ontologiquement imparfaite, car corrompue par le péché originel et par le péché personnel¹⁴.

Tel est donc l'enseignement constant de l'Église : par l'Incarnation, les facultés de l'homme ont bien été « élevées », mais par le Christ dans le Christ, notre modèle, le nouvel Adam, dont provient la vie éternelle, et non en nous. Par le Christ, qui voulut être l'un des mortels (*voluit esse mortalium*) : par l'Incarnation, la deuxième personne de la très sainte Trinité voulut être l'un de nous, non en nous tous. Et les facultés de l'homme furent élevées pour constituer un modèle pour nous, capable de nous guider dans la difficile œuvre de notre rédemption du péché. C'est la perfection de l'Incarnation qui restaure la nature humaine dans sa perfection, mais seulement dans le Christ. S'Il était, dans l'Incarnation, uni « à tout homme », la perfection se serait mêlée à l'imperfection, la corruption du péché à la divinité et à l'humanité intacte du Christ, chose inconcevable.

Le fait que notre nature humaine soit soumise à la mort et au péché, et donc à la colère divine, est le résultat de l'œuvre du démon, qui s'en vante, écrit saint Léon le Grand, parce qu'il a réussi à faire perdre à l'homme les *dons divins* que lui avait initialement offert le Créateur. « Le diable, en effet, se glorifiait de ce que l'homme, trompé par son mensonge, avait perdu les dons divins (*divinises caruisse muneribus*) ; qu'il avait été dépouillé du don de l'immortalité et avait fait l'objet d'une dure sentence de mort (*Et immortalitatis dote nudatum duram mortis subisse sententiam*)¹⁵. » On comprend clairement, d'après ce passage, que pour le Pape, les « dons divins » ont été irrémédiablement perdus. L'homme en avait été « dépouillé ». Et cette foi n'était pas l'opinion personnelle de saint Léon le Grand, mais reflétait l'opinion constante de l'Église. Dans l'élaboration théologique impeccable qu'en fit le *Tomus Leonis*, cette foi acquit à Chalcedoine la valeur de définition dogmatique et donc de doctrine pérenne de l'Église.

8. Devons-nous donc croire que par l'Incarnation Notre-Seigneur « s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » ?

Que l'Incarnation – le fait d'assumer la nature humaine dans le maintien de la nature divine – ait en soi (*eo ipso*) élevé « en nous aussi » la nature humaine « à une dignité sans égale », cette notion ne résulte donc pas des définitions dogmatiques qui sont le fondement de la christologie orthodoxe. Mais c'est précisément cette notion qui est le noyau autour duquel tourne tout l'art. 22, et qui constitue son pivot du point de vue doctrinal.

« [Parce qu'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]. *Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit* [Constantinop. III], *humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato* [Hébr. 4, 15] » (GS 22,2).

Sur quelle démonstration s'appuie l'affirmation contenue dans ce paragraphe ? Elle constitue l'affirmation ultime et finale d'un raisonnement qui veut expliquer pourquoi le Christ, « nouvel Adam », découvre à l'homme « la sublimité de sa vocation », par le fait de l'Incarnation. Pourquoi ? Parce que l'Incarnation a élevé l'homme à « une dignité sans égale ». Comment cela ? Pour la simple raison que, par l'Incarnation, s'est réalisée « l'union du Christ à tout homme ». Le fait que l'élévation à une « dignité sans égale » dépende de la (supposée) union du Christ avec tout homme est démontré syntaxiquement par la position du « enim », qui relie causalement dignité sans égale attribuée à l'homme et incarnation comme union à tout homme : « *Car* [...] le Fils de Dieu s'est [...] uni lui-même à tout homme, etc. ».

Devons-nous dire que cette formulation du dogme christologique, apparue ici pour la première fois dans l'histoire de l'Église, se limite à reposer *de façon actualisée* le dogme même, sans changement substantiel, ou bien qu'elle contient des modifications significatives, justifiant une enquête approfondie sur leur légitimité ? À mon avis, nous sommes dans le second cas. En effet, dans la proposition « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme », la notion d'*union hypostatique*, typique de la théologie de l'Incarnation, est utilisée d'une façon complètement atypique. Et il ne s'agit pas d'une nouveauté négligeable, car elle étend la notion de l'union hypostatique à l'humanité tout entière ! Comment cette nouveauté peut-elle s'accorder avec la notion clé de toute la christologie orthodoxe, selon laquelle l'union hypostatique a eu lieu *uniquement* en la personne divine du Christ, c'est-à-dire en cette unique personne divine qui a uni la divinité du Verbe et la nature humaine *en un seul homme*, l'individu qu'a été historiquement Jésus de Nazareth, d'après le recensement impérial romain, fils de Joseph et de Marie ? Et donc : non seulement en une seule personne, mais aussi en un seul individu et seulement en lui.

Personne au sens individuel et concret, non au sens moral et juridique ; concret d'une substance individuelle, subsistant par elle-même, mais qui est divine. Cette personne unit la nature du Verbe et la nature humaine d'un seul homme et non de toute la multitude des hommes, parce que la nature humaine parfaite du Christ était celle de l'homme ayant vécu et étant connu comme Jésus, qui s'est manifesté en paroles et en œuvres comme le Messie, et qui est ressuscité en tant que tel des morts : ayant vécu, étant mort et étant ressuscité toujours et uniquement comme *un seul homme*.

Nous le répétons, comment la nouveauté introduite par GS 22 peut-elle s'accorder avec la notion d'*union* qui est à la base du dogme ? Y a-t-il ou non une grosse différence entre concevoir l'union hypostatique comme union

14. Sans oublier, évidemment, les effets ontologiques de la Grâce, c'est-à-dire la conformation surnaturelle des baptisés au Christ (*Note de la Rédaction*).

15. *Décisions*, cit., p. 155 ; *Tomus Leonis*, p. 25.

des deux natures (humaine et divine) en une seule personne qui unit (d'une façon qui lui est particulière) un seul individu à la nature humaine, et la concevoir comme union « en quelque sorte avec tout homme » ? Nous devrions pouvoir appliquer au nouvel énoncé la notion de base du dogme sans être obligés de remarquer aucune contradiction. Mais cela n'est pas possible.

D'après le dogme, « unio fit in persona, non in natura »¹⁶ Si nous appliquons cette notion à la (supposée) union du Christ avec tout homme, il en résulte la divinisation de l'homme ! En effet si le Christ s'est uni à tout homme *par le fait même de l'Incarnation*, et comme nous ne pouvons pas séparer dans l'union hypostatique qui la constitue la nature divine de la nature humaine, il s'ensuit que l'union qui existe dans l'union hypostatique se réaliserait *en tout homme*. Donc en la personne de chacun de nous se réaliserait l'équivalent de l'union des natures divine et humaine qui s'est réalisée en Jésus-Christ Notre-Seigneur ! Et l'homme serait ainsi *divinisé*, à la manière des panthéistes, chose tout à fait inconcevable en soi, offensante pour Dieu et contraire à la foi. S'il était vrai que le Christ par l'Incarnation, s'est uni à tout homme, alors tout homme serait en tant que tel uni au Christ et chacun de nous devrait se considérer consubstantiel au Père, exactement comme le Christ !

Peut-on remédier à de telles conséquences aberrantes, mais qui apparaissent cohérentes avec ce qui est affirmé par le texte conciliaire, en jouant sur le sens de l'adverbe *quodammodo*, comme si l'union que l'on vient d'affirmer devait être considérée seulement comme symbolique (voir *supra*, § 2) ? Mais de cette *union*, l'art. 22 tire des conséquences théologiquement très importantes, bien que tout à fait nouvelles dans la pastorale de l'Église. En effet, nous avons vu que l'Incarnation en tant que telle provoquerait la « découverte » de la sublimité de la vocation de l'homme ; la « restitution » de la « ressemblance » avec Dieu, qui aurait été seulement « altérée » par le péché originel ; l'élévation « en nous aussi » de la nature humaine à « une dignité sans égale » : elle provoquerait tout cela précisément parce qu'elle aurait réalisé l'union du Fils avec tout homme, en tant que tel !

Le *quodammodo* ne peut donc pas introduire une image seulement symbolique ou allégorique, chose qui, on l'a dit, semblerait avant tout dépourvue de sens. En tout cas, quel que soit le sens que l'on attribue au *quodammodo*, sa présence semble, à bien y regarder, être insignifiante. En effet le nouveau Catéchisme de l'Église catholique cite deux fois GS 22,2 (aux art. 432 et 618), dans le premier cas en omettant simplement cet adverbe. Celui-ci brille aussi par son absence dans le célèbre art. 13 de l'Encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II, qui contient précisément cette profession de Vatican II : « Le Christ s'est uni à chaque homme »¹⁷.

Considérons enfin la description des notes caractéristiques de l'humanité du Seigneur, contenues dans la suite

du passage de l'art. 22, 2 GS. Elles semblent vouloir constituer comme une preuve du fait que le Verbe se serait uni à chaque homme. Notre-Seigneur, dans sa vie terrestre, nous rappelle l'article, a utilisé l'intelligence, la volonté, les affections d'un homme, il a « travaillé avec des mains d'homme » (dans l'atelier de son père putatif, saint Joseph). Tout cela « démontre qu'Il est vraiment devenu l'un de nous », évidemment dans le sens voulu par l'article, c'est-à-dire dans la mesure où, par l'Incarnation, il s'est uni à tout homme. Mais à partir du témoignage des caractéristiques parfaitement humaines de la nature humaine de Notre-Seigneur, on ne voit pas comment il est possible d'affirmer qu'Il s'est en tant que tel uni à chacun de nous. En réalité, la *démonstration* offerte par les notes caractéristiques de la nature humaine du Seigneur n'est pas autre chose que la répétition de ce que la foi traditionnelle de l'Église a toujours considéré : « Il est vraiment devenu l'un de nous » parce qu'*en lui-même* Il était l'un de nous, Il était comme nous (à l'exception du péché) ; Il pensait, voulait, aimait, se comportait comme l'un de nous, c'est-à-dire comme un *vrai homme*, à l'individualité spécifique, concrète, et non comme un simulacre d'homme. La « démonstration » rapportée par le texte conciliaire n'introduit pas d'éléments nouveaux, qui permettent d'accepter la thèse extraordinaire d'une union hypostatique du Verbe incarné *avec chacun de nous*.

9. La réapparition d'une ancienne erreur dans GS 22 ?

Dans les hérésies christologiques des premiers siècles, toutes rigoureusement identifiées et condamnées par le Magistère, les erreurs portaient en général sur le rapport entre la nature humaine et la nature divine *dans* le Christ. Elles finissaient par faire prévaloir arbitrairement l'une au détriment de l'autre, de différentes façons, en fonction de la capacité à ergoter et de l'habileté dialectique des hérétiques, souvent notables. Dans le cas de l'art. 22, on nous propose en revanche une erreur d'un type différent. Celle-ci consiste à étendre la notion d'union hypostatique, pilier du dogme de l'Incarnation, de façon à y inclure *eo ipso* chaque homme, et donc toute l'humanité, comme si cette notion pouvait s'appliquer à d'autres qu'au Christ !

Erreur doctrinale qui n'est pas totalement nouvelle, car saint Jean Damascène (mort en 749) la combattit pendant sa lutte contre l'hérésie iconoclaste, en précisant justement que l'Incarnation ne se rapportait qu'à la seule personne individuelle et concrète du Christ : « Le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine dans son universalité spécifique ; il ne l'a pas davantage assumée dans tous ses suppôts¹⁸. »

Saint Thomas introduisit justement cette phrase du Damascène dans sa réfutation de la même erreur. Ses principaux arguments sont les suivants : la personne divi-

16. BARTMANN, I, 89 (p. 373).

17. Sur l'article 13 de *Redemptor hominis*, voir l'exégèse critique de DÖRMANN, op. cit., p. 83 ss.

18. « Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur ; neque enim omnes hypostases eius assumpsit », cité par saint Thomas dans la *Summa Theologiæ*, III, q. 4, a. 5.

ne du Verbe ne s'est pas incarnée « in omnibus individuus » (elle n'a pas pu « s'unir à tout homme »). Si c'était le cas, la multiplicité des sujets intrinsèque à la nature humaine aurait disparu (*tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ*), étant donné que la Personne divine constitue l'unique sujet de la nature humaine assumée par le Verbe incarné. (Dans le Verbe incarné il y a en effet deux natures, mais il y a une seule personne et donc un seul sujet unitaire en lui-même). En outre, la suprématie absolue du Fils de Dieu à l'égard de l'humanité s'en serait trouvée diminuée, étant donné que tous les hommes, ayant été assumés par le Verbe, auraient la même dignité que la sienne (*essent tunc omnes homines æqualis dignitatis*). Et cela est inconcevable, car le Verbe est « l'aîné d'une multitude de frères » (*Rom 8, 29*) en ce qui concerne la nature humaine, de même qu'il est « le premier-né de toute créature » (*Col 1, 15*) selon la nature divine. En outre, il convenait qu'à une seule Personne divine incarnée corresponde une unique nature humaine assumée¹⁹

Considérons les multiples conséquences négatives de l'extraordinaire doctrine de GS 22, 2. D'un côté elle conduit à diviniser l'homme, éclipsant le dogme du péché originel, qui est présenté de la façon fortement inadéquate que nous avons vue. De l'autre elle rend incertain le dogme même de l'Incarnation, en mêlant le divin et l'humain, non seulement en Notre-Seigneur mais aussi en nous. Comment peut-on considérer la parfaite humanité du Christ unie *eo ipso* à notre humanité imparfaite et pécheresse ? De même pour sa divinité ? Et comment peut-on considérer notre humanité pécheresse élevée ontologiquement au rang du Verbe ? Cette « union » impure comporte un mélange qui confond la nature divine du Christ avec la nature humaine de l'homme qu'est chacun de nous, et la nature humaine du Christ (exaltée avec grande emphase par GS 22, 2) avec l'humanité déchu de l'homme qu'est chacun de nous. Ce mélange et cette confusion portent en définitive à confondre le Surnaturel et ce qui est de l'ordre de la nature créée (et déchu). On voit ici transparaître, à mon avis, une *teinte panthéiste*, car cette « union » tend à identifier l'humain avec le divin.

En effet, si le Seigneur s'est uni secrètement à tout homme, par le fait même d'être le Seigneur qui s'est incarné, alors chaque homme participe ontologiquement de la nature divine du Christ et la distinction entre notre nature, corrompue par le péché originel, et le Surnaturel disparaît de fait. Quel rôle devons-nous alors attribuer à la grâce ? Ne présuppose-t-elle pas la chute de l'homme, l'imperfection (non pas totale mais ontologique) de sa nature, que la divine Miséricorde daigne corriger, en nous donnant la possibilité du salut par l'Incarnation du Verbe et son œuvre rédemptrice ? Mais si le Christ s'est déjà uni à nous, par le seul fait d'être le Christ, alors nous sommes déjà tous rachetés par le seul fait d'être des

hommes, et le Christ lui-même et son Église n'ont rien à faire de plus ! Et en effet Vatican II, en suggérant une nouveauté comme celle exposée dans l'art. 22 GS, a conduit à changer le sens de la mission de l'Église, dont le *nouveau message* est maintenant le suivant : les hommes contemporains devraient se rendre compte que, par l'Incarnation, le Christ s'est déjà uni à chacun d'eux, les élevant par cela même à une dignité sans égale et leur conférant une très haute mission, indiquée par le Concile et adoptée par la Hiérarchie comme étant son devoir spécifique ; mission qui consiste à réaliser la paix dans le monde, la fraternité universelle dans le dialogue qui ne vise pas à convertir mais à adopter les positions de l'adversaire pour les dépasser dans une Communion universelle d'amour, une nouvelle Église, « œcuménique », rencontre solidaire de tous les peuples et de toutes les religions !²⁰

La « nouvelle doctrine » de l'Incarnation mine aussi, à mon avis, le *dogme de la prédestination à la Gloire*, qui appartient à l'infailibilité du magistère ordinaire. Elle le mine même dans sa forme plus modérée, celle de la prédestination conditionnelle (*ad gloriam tantum, sed post et propter prævia merita*)²¹. En effet, si par l'Incarnation le Verbe s'est uni en soi à chacun de nous, comment peut-on affirmer qu'une partie de l'humanité ne se sauvera pas (par sa propre faute, et non parce que prédestinée à la damnation) parce que seule une partie d'entre nous a été, de façon insondable, prédestinée par Dieu à la Gloire éternelle (*rom 9, 11 ss*) ? Si chacun de nous participe objectivement, par le seul fait d'être homme, de la nature divine (pace que le Verbe, en s'incarnant, se serait uni *eo ipso* à lui), comment est-il possible qu'il y ait parmi nous certains (et même *beaucoup* – *Phil 3, 18-19*) qui non seulement n'ont pas été prédestinés à la gloire éternelle mais qui iront par leur faute à la perdition, bien que n'y étant pas prédestinés ?

Mais les remarques négatives ne peuvent pas s'arrêter là. Si le Christ, nouvel Adam, par l'Incarnation, « manifeste l'homme à lui-même », lui révélant la sublimité de sa vocation et sa dignité sans égale, et ainsi « révèle le mystère du Père et de son amour » (GS 22, 1), cela signifie que la fin de l'Incarnation est la réalisation du « mystère de l'amour du Père » pour le genre humain. Mais cette fin, qui est celle de la Miséricorde divine, ne peut pas exprimer *toute la signification* de l'Incarnation. Il y en a une autre, qui lui est supérieure. L'Incarnation a lieu parce que doit se réaliser l'exigence de la justice divine, qui demande *réparation pour le péché d'Adam*. Cette réparation se perfectionne par la Croix, qui a justement un sens propitiatoire et expiatoire. Cela signifie que dans l'Incarnation, il y a la fin de donner *satisfaction* à l'exigence de la Justice divine. De cette fin, dans GS 22,

19. *ST*, III, q. 4, a. 5. Voir sur ce point la *Note* de la Rédaction à une lettre intitulée *Une erreur christologique d'un nouveau type dans l'art. 22 de Gaudium et Spes ?*, in *Si Si No No XXXV* (2009) 1, pp. 7-8.

20. Sur l'inacceptable et monstrueuse promiscuité qui caractérise « l'œcuménisme » actuel, voir B. GHERARDINI, *Quale accordo fra Cristo e Beliar ? Osservazioni teologiche sui problemi, gli equivoci ed i compromessi del dialogo interreligioso*, Fede & Cultura, Vérone, 2009, pp. 30-32, et en réalité l'ouvrage tout entier.

21. BARTMANN, II, §121 et 122.

il ne semble pas y avoir la moindre trace.

Le fait est que, si l'on s'aperçoit à la base le dogme christologique, tout l'édifice doctrinal de la religion catholique s'effondre. C'est pourquoi, dès les débuts du Christianisme, la Hiérarchie mais aussi les fidèles, en ce qui concerne leur sensus fidei, réagirent toujours avec résolution et ténacité aux graves hérésies christologiques qui s'étaient

succédé à partir de la fin du premier siècle, quand, grâce aux agnostiques, apparut pour la première fois le docétisme, qui niait la réalité du corps du Christ et considérait comme simple apparence sa vie terrestre, et en particulier ses souffrances (l'hérésie docète serait ensuite réapparue dans le Coran, 4 : 156).

Professeur Paolo Pasqualucci

On écrit : « Dieu prioritairement miséricordieux » ; on lit « Dieu méchant »

Le théologien, moine, prieur de la communauté de Bose (on ne sait pas trop comment le définir) Enzo Bianchi fait partie des invités récurrents d'une émission de *Radio Uno* intitulée « Ascolta si fa sera... » (Écoute, voici venir le soir...).

Dans l'édition retransmise il y a quelques jours, Enzo Bianchi a affirmé avec beaucoup de clarté qu'en Dieu, il n'y aurait pas une coexistence paritaire et homogène entre justice et miséricorde, parce que celle-ci (la miséricorde) serait, dans la nature du Tout-Puissant, prioritaire par rapport à la justice. Puis il a même cité Nietzsche et sa conviction que Dieu « serait mort » dans le sacrifice du Christ.

Quelle est la logique qui sous-tend certaines affirmations, on ne le sait pas. Reste le fait qu'encore une fois Bianchi se distingue par des convictions qui sont en rupture manifeste avec la doctrine catholique de toujours. Mais le problème n'est pas seulement Enzo Bianchi. Il y a une longue (trop longue) liste d'influents (trop influents) théologiens, ecclésiastiques et consorts qui pensent de la même façon.

Par conséquent, quelques révisions sur ces questions seront utiles, au moins pour ne pas se laisser séduire par certaines convictions (comme celles de Bianchi) qui ne sont pas autres choses que de pures et simples hérésies.

La doctrine catholique de toujours affirme que Dieu est absolu et, en tant qu'absolu, que toutes les vertus existent dans sa nature au degré maximal. La miséricorde est une vertu (en effet Dieu est miséricordieux au plus haut point), mais la justice aussi est une vertu (et en effet Dieu est juste au plus haut point). Si l'on disait que Dieu est seulement miséricordieux au plus haut point mais qu'il n'est pas juste au plus haut point, on admettrait soit que la justice n'est pas une vertu (ce qui serait stupide), soit que Dieu n'est pas absolu (ce qui serait également stupide), parce qu'à l'une de ses vertus (dans ce cas la justice) il manquerait quelque chose.

La bonne théologie enseigne qu'en Dieu il peut y avoir « opposition » (justice et miséricorde sont dans un certain sens des vertus opposées), mais qu'il ne peut pas y avoir contradiction. Nous ne pouvons pas dire que Dieu est juste et non-juste en même temps, ou que Dieu est miséricordieux et non-miséricordieux en même temps. La contradiction est présente dans l'imperfection de la création, mais pas dans l'absolue perfection du Créateur.

Voilà ce que le Catholicisme a toujours enseigné. Mais venons-en à une question importante qui, bien considérée, nous fait comprendre beaucoup de choses. Concevoir Dieu comme un être prioritairement (ou

même uniquement) miséricordieux conduit à un échec théologique, parce que cela génère une contradiction manifeste.

Voyons quelle est cette contradiction. Si l'on affirme que Dieu est prioritairement miséricordieux, c'est parce que l'on craint qu'en rappelant qu'en Dieu existe aussi la justice au degré maximal, Dieu lui-même pourrait sembler trop rigoureux, et même « vindicatif ». Et l'on ne se rend pas compte en revanche que c'est précisément le contraire. C'est justement quand Dieu est présenté uniquement comme un être miséricordieux que l'on court vraiment le risque de le présenter comme méchant.

Il n'est pas difficile de comprendre que dans une telle perspective, la permission du mal par Dieu perd sa signification. Je m'explique : si Dieu est prioritairement miséricordieux, et donc qu'il n'y a pas sa justice pour exiger réparation du péché, pourquoi alors Dieu permet-Il que l'innocent souffre ? Pourquoi permet-Il que des enfants meurent ? Et pourquoi a-t-Il permis que son Fils souffre et meure comme Il l'a fait ?

Il est vrai, en effet, que le mal en soi n'est pas voulu par Dieu, mais il est toujours permis par Lui. De plus il faut dire que si le mal moral est rejeté par Lui, le mal physique peut être voulu par Dieu (dans ce cas on dit « per accidens »), c'est-à-dire voulu indirectement comme conséquence du péché originel ou comme moyen pour obtenir une fin plus élevée : le mérite et le salut de l'âme.

En somme, un Dieu qui n'est pas aussi justice au plus haut degré est un Dieu qui laisse non résolue la question du mal.

Et voilà pourquoi aujourd'hui personne ne parle plus de sacrifice ni de centralité de la Croix. Celle-ci (la Croix) a même été retirée des autels. La mode se répand toujours davantage de construire des crucifix sans croix, des sculptures ou des peintures où le corps de Jésus est comme suspendu en l'air et non plus douloureusement cloué sur l'échafaud.

Et voilà aussi pourquoi un peu tout le monde dans l'Église affirme que face à la souffrance de l'innocent, la meilleure « réponse » serait de ne pas répondre. Hérésie encore une fois. La réponse existe bel et bien : la cause de tout cela est le péché qui s'est introduit dans l'histoire.

Ainsi tout est devenu désorientation, doute, inquiétude angoissante... alors qu'au contraire le Christianisme a ceci d'extraordinairement consolant que la signification de la souffrance peut nous échapper, mais qu'il est certain que derrière chaque souffrance se trouve une signifi-

cation plus grande que Dieu seul connaît.

Et c'est seulement avec cette certitude que l'on peut affronter courageusement et joyeusement l'aventure de l'existence. Certes pas en concevant un Dieu « faible », « impuissant », qui face à l'inéluctabilité du mal se retire-

Le problème n'est pas l'Église « dans le monde »... mais l'Église « du monde »

En ces jours où les scandales financiers, au sein ou à l'extérieur des murs du Vatican, sont sous les feux de la rampe, il est bon de rappeler certaines choses au sujet du mystère de l'Église.

L'Église est une réalité divino-humaine, elle n'est donc ni seulement humaine, ni seulement divine. Il est évident que, dans sa composante humaine, l'Église peut se ressentir de toutes les fragilités et les imperfections qui sont constitutives de cette composante.

Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de justifier et de déresponsabiliser, bien au contraire. Ceux qui ont une plus grande autorité ont aussi une plus grande responsabilité. Il ne faut certes pas oublier les paroles claires et dures de Jésus lorsqu'il affirme que mieux vaut, pour celui qui scandalise, se mettre une meule autour du cou et se jeter dans la mer (Marc 9).

À cet égard, nous pouvons tirer un bon exemple de l'expérience de foi de l'homme médiéval. Celui-ci (je généralise, évidemment) avait une foi granitique, mais il était également sûr (c'est ce que nous disent par exemple les fresques et la littérature) qu'en enfer il y avait aussi des prêtres, des évêques, et peut-être même quelques Papes. Et pourtant l'homme médiéval ne doutait aucunement que ce fût la volonté de Dieu qu'il y ait dans l'Église des prêtres, des évêques et le Pape. Dante n'avait pas de sympathie pour Boniface VIII. En réalité il avait tort, mais ce n'est pas de cela que nous devons parler. Je disais : Dante ne supportait pas Boniface VIII. Il s'en prit même à Célestin V, qui par son célèbre « refus » (même si tous les spécialistes de Dante ne s'accordent pas sur le fait que Dante se référait à lui) permit à celui qu'il ne supportait pas de devenir Pape. Mais quand il dut commenter la célèbre « gifle » d'Anagni, le poète exprima une profonde indignation, se sentant profondément offensé par cet acte irrévérencieux : ce n'était pas Benedetto Caetani qui avait été outragé, mais le Pape ! Bref, l'homme médiéval savait bien distinguer ce qui est humain de ce qui est divin dans l'Église.

Faisons maintenant un petit détour par l'Évangile. Saint Jean nous dit que les Apôtres avaient une caisse qui leur assurait une certaine autonomie économique (Jean 12). Il est vrai que le responsable de la caisse était Judas Iscariote (qui devait avoir une certaine inclination), mais la caisse existait bel et bien. Saint Jean ajoute ensuite que Judas était voleur et qu'il volait dans cette caisse (Jean 12).

Le jugement que Jésus avait de Judas était très clair. Il dit explicitement : « Il eût mieux valu pour lui qu'il ne soit jamais né. » (Marc 14). Jésus savait que Judas le trahirait. Et voilà pourquoi Origène dit (en des temps non suspects, que beaucoup idéalisent à tort) que l'Église est une « casta meretrix », « casta » dans sa composante divi-

rait, ne sachant pas quoi faire, si ce n'est avoir de la miséricorde... mais envers quoi ?

Corrado Gnerre

Traduit du site *Tre sentieri*

ne, « prostituée » dans sa composante humaine. En réalité, si l'on veut être précis, il faut dire que cette définition a aussi quelque chose d'ambigu car elle peut laisser entendre que, pour cette raison, l'Église ne peut pas être sainte. L'Église, au contraire, indépendamment de sa composante humaine, est toujours constitutivement « sainte ».

Je propose une autre image, que j'utilise habituellement quand je parle de ce sujet. Jésus naquit dans une étable, lieu qui n'est pas le summum de la propreté. Et d'un point de vue olfactif, on ne respire pas dans une étable les fragrances que l'on trouve dans une élégante parfumerie. Dans une étable il y a du fumier... et Jésus est né au milieu du fumier. Et bien, quand l'ange appela les bergers pour qu'ils aillent adorer le Verbe incarné (Luc 2), ceux-ci, arrivés à l'étable, ne s'agenouillèrent pas devant le fumier, mais devant l'Enfant divin.

Sans métaphore, là où il y a l'homme, il y a toujours le fumier. Et cela vaut aussi pour l'Église.

Certes, je conviens qu'il y a du « fumier » qui scandalise plus et du « fumier » qui scandalise moins, mais il n'est pas étonnant que, là où agit l'homme, on découvre ce que l'on ne voudrait jamais découvrir.

Venons-en à la conclusion et demandons-nous : pourquoi certains scandales gênent-ils plus aujourd'hui qu'hier ? La réponse tient dans le fait que si bien évidemment tout le monde sait que l'Église est dans le monde, peu nombreux sont ceux qui sont aujourd'hui convaincus qu'elle ne soit pas du monde. Au contraire, depuis trop longtemps maintenant les indications pastorales de l'Église confondent les choses. Ces indications semblent s'orienter vers toujours plus d'arrangement avec les instances du « monde ». Désormais nous en sommes (cela fait mal de le dire) à une sorte d'Église sans Christ, toute aplatie dans l'immanent, préoccupé surtout d'affaires humaines... trop humaines.

Donc on ne peut pas vraiment s'étonner de ce que certains attaquent l'Église en confondant les infamies humaine avec son essence même, sans avoir la capacité de distinguer le divin de l'humain. C'est le résultat d'une grave négligence : avoir prétendu cacher le divin dans l'humain, avoir prétendu dissoudre les droits de Dieu dans l'illusoire promotion des droits exclusifs de l'homme : non plus la centralité de Dieu, mais la centralité de l'homme.

Et si l'homme est au centre, seront aussi inévitablement au centre sa fragilité, son inconsistance... et son fumier.

Corrado Gnerre

Traduit du site *Tre sentieri*