

# Courrier de Rome

ANNÉE 2016

## • Janvier, n° 584

*abbé Gleize* **Vraie ou fausse indulgence ?** (*Sur les indulgences du Jubilé du pardon*)

*Cristiana de Magistris* **Saint Ambroise de Milan et Théodose**

*Ettore Gotti Tedeschi* **La miséricorde sans la crainte de Dieu** (*Lettre au Saint Père*)

*abbé Puga* **Réforme expresse du pape François : L'indissolubilité du mariage en péril**  
Une procédure de divorce catholique qui ne dit pas son nom — Les points clés de cette réforme franciscaine — Primauté au subjectivisme — Des conséquences désastreuses pour les fidèles — Une senteur schismatique — Dans la ligne d'Assise et de la Nouvelle Messe

*Corrado Gnerre* **La Basilique aurait-elle voulu dire à saint Pierre qu'il s'était trompé ?**

*Roberto de Matei* **Saint-Pierre : Une Basilique outragée**

*Corrado Gnerre* **Une question pour comprendre l'homme : sac vide ou sac plein ?**

## • Février, n° 585

*abbé Gleize* **Pour la première fois** (*Visite du Saint Père à la Synagogue de Rome*)

*abbé Gleize* **Seulement le Magistère**  
1. Pour une critique de la critique  
2. Le Magistère, principe d'unité et d'universalité  
3. De la Tradition au Magistère  
4. La Tradition et le Magistère vivant : à la racine profonde d'une confusion

*abbé Gleize* **L'occupant du Saint-Siège de Rome est-il aujourd'hui réellement pape ?**  
Arguments pour ou contre : *Il semble que non* — *Il semble que oui*  
Principe de réponse  
Réponse aux arguments.

## • Mars, n° 586

*Prof Pasqualucci* **La suppression de la Fsspx en 1975 était-elle légitime : non ? Réponse au professeur Guido Ferro Canale**

1. La thèse du prof. Guido Ferro Canale
2. L'argumentation du prof. Ferro Canale en résumé : son volontarisme
3. L'approbation en forme spécifique
4. Pourquoi Paul VI voulait-il supprimer la Fsspx ? 4.1 *L'abus de pouvoir de Mgr*

Mamie — 4.2 La lettre de la Commission des trois cardinaux ne démontre pas l'existence d'une autorisation en forme spécifique — 4.3 Les Adnotationes de la Signature dans l'interprétation de Ferro Canale : leur non-pertinence substantielle

5. Une critique supplémentaire de l'interprétation volontariste de l'*auctoritas* pontificale

## • Avril, n° 587

**abbé Gleize** Non infaillible ?

**abbé Gleize** Assentiment ou soumission ?

**abbé Gleize** **Magistère et obéissance**  
Arguments de l'hypothèse de la division bipartite  
Arguments de l'hypothèse de la division tripartite  
Magistère et obéissance

**abbé Gleize** Obéir ou assentir ?

**abbé Gleize** **Rien de nouveau** (sur l'entretien du 25 février dernier de Mgr Pozzo à propos des rapports entre la Fsspx et le Saint-Siège)

## • Mai, n° 588

**abbé Gleize** Brèves considérations sur le chapitre 8 de l'exhortation pontificale *Amoris laetitia*.

**Corrado Gnerre** **Catholicisme et orthodoxie : le même christianisme ?**  
La définition et la diffusion  
L'histoire  
La doctrine : *Église et primat pétrinien — Dieu — La Vierge Marie — Les sacrements — La négation du purgatoire*  
Pour approfondir : *Il y a amour et amour — Le primat de l'Église de Rome a toujours été reconnu par les chrétiens — Il faut convertir les orthodoxes — Dans l'Orthodoxie il y a une seule succession apostolique matérielle, mais non formelle et essentielle*

**Prof. Pasqualucci** **Tradition, Tradition catholique, fausse Tradition**  
1. La notion de tradition.  
2. Tradition chrétienne et non « judéo-chrétienne »  
3. Définition de la Tradition catholique.  
4. La Tradition catholique ne contient rien de secret, elle n'est pas ésotérique  
5. La notion ésotérique de tradition est irrationnelle et fautive : 5.1 *Le renversement de la signification de la Croix par Guénon*

## • Juin, n° 589

**abbé Gleize** Pour un « climat de confiance et de respect mutuel »

**abbé Gleize** Mgr Pozzo hier et aujourd'hui

**abbé Gleize**            **Le Vicaire du Christ.**  
Les données révélées dans l'Évangile — L'explication du Magistère — L'explication de la théologie.

**Abbé Gleize**            **Une papauté démissionnaire ?**

**Abbé Gleize**            **Le premier pape émérite**

## • **Juillet-Août, n° 590**

**Abbé Gleize**            **L'Église selon Loisy**

**Abbé Gleize**            **Vatican II et le mystère de l'Église**

**Abbé Gleize**            **Nul ne peut servir deux maîtres** (sur l'étude critique de *Amoris lætitia* par 45 théologiens du monde entier, le 29 juin 2016)

**Abbé Gleize**            **Un nouveau Syllabus ?** (Sur *Amoris lætitia* et ses faux principes déjà dénoncés par la lettre ouverte ou manifeste de Mgr Lefebvre et Mgr de Castro Meyer le 21 nov. 1983)  
*La liberté religieuse*  
*La nature de la papauté.*  
*La nature de l'Église.*  
*L'œcuménisme.*  
*Le dialogue interreligieux*

**Abbé Gleize**            **Martyrs ?** (sur l'œcuménisme du martyr dans le *Discours de François à sa Sainteté Abuna Matthias*, patriarche de l'Église orthodoxe d'Éthiopie)  
*Peut-il y avoir des martyrs en dehors de l'Église catholique ?*

## • **Septembre, n° 591**

**Mateo d'Amico**        **La visite du pape François au temple luthérien de Rome.**

**Prof. Pasqualucci**    **L'éloge scandaleux de Luther fait par le pape Bergoglio, sur la justification**

**Cristiana de Magistris** **Les martyrs de la loi naturelle**

## • **Octobre, n° 592**

**Prof. Pasqualucci**    **Sur la définition de l'ennemi, dans le rapport ami-ennemi**  
**Critique de la discussion (du dialogue) comme unique forme valable d'action politique (et religieuse)**  
**Carl Schmitt, Doñoso Cortès et Vatican II**

**abbé Cadiet**            **La foi est-elle avant tout une rencontre ?**  
La foi est-elle une rencontre ? — Le point de vue existentiel — La personne

indéfinissable ? — L'expérience est ineffable — L'essence fixe et la réalité mouvante — Madame n'est plus servie.

*abbé Cadiet*      **Periculum scandali.**

*Roberto de Mattei*    **De l'invasion migratoire à la guerre civile**

*Cristiana de Magistris*    **Vultum Dei quærere et la sociétisation des monastères.**

## • **Novembre, n° 593**

*Prof. G. Turco*      **Axes de lecture philosophique de textes du pontificat actuel.**

1. Un problème essentiel
2. La position à l'égard de la vérité
3. Le problème du jugement moral
4. Les présupposés de fond
5. Conclusion

## • **Décembre, n° 594**

*abbé Gleize*      **Dogmes ou doctrines**

*abbé Gleize*      **Sola Scriptura**

*abbé Gleize*      **Une règle impossible**

*abbé Gleize*      **Quelle ecclésialité ?**

1. Une nouvelle problématique
2. Présentation de la thèse
3. Appréciation de la thèse : *Le présupposé – La thèse en elle-même*
4. Conclusion



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 393 (584)

MENSUEL - NOUVELLE SÉRIE

Janvier 2016

Le numéro 4 €

## VRAIE OU FAUSSE INDULGENCE ?

1. La charité est incompatible avec la crainte et quand elle est devenue parfaite, elle la chasse <sup>1</sup>. Et pourtant, la crainte demeure au Ciel, là où la charité règne sans partage <sup>2</sup>. Il y a donc deux craintes bien différentes, la crainte servile, que la charité parfaite fait totalement disparaître et la crainte filiale, qui ne cesse jamais et augmente même avec la charité. L'on pourrait en dire autant de la peine, du châtement, et cela devrait nous conduire à plus de circonspection, lorsque nous entendons un Pape, quel qu'il soit, aujourd'hui comme hier, proclamer des indulgences.

2. Par « indulgence », on entend aujourd'hui, dans le langage théologique <sup>3</sup> et canonique <sup>4</sup> de l'Église catholique, la remise extra-sacramentelle, accordée par l'autorité ecclésiastique, de la peine temporelle demeurant pour les péchés préalablement pardonnés, remise qui est efficace devant Dieu. Elle peut être plénière ou partielle, réservée aux vivants ou applicables aux défunts. L'indulgence, qui consiste dans la remise d'une peine, se définit donc en fonction de celle-ci. Or, il y a une peine et une.

3. La peine est précisément un mal, mais tout mal ne se réduit pas à une peine. Le mal est, au sens le plus large du terme, la privation du bien. Or, celle-ci peut s'entendre de deux façons, comme le bien. Premièrement, sur

### SOMMAIRE

- Vraie ou fausse indulgence - Abbé Jean-Michel Gleize - p. 1.
- Saint Ambroise de Milan et Théodose : une histoire de vraie miséricorde - Cristina de Magistris - p. 3.
- La miséricorde sans la « crainte de Dieu » - Ettore Gotti Tedeschi - p. 5.
- Réforme expresse du Pape François : l'indissolubilité du mariage en péril - Abbé Denis Puga - p. 6.
- La Basilique aurait-elle voulu dire à Saint Pierre qu'il s'était trompé ? - Corrado Gnerre - p. 8.
- Saint-Pierre: une basilique outragée - Roberto de Mattei - p. 9.
- Une question pour comprendre l'homme : sac vide ou sac plein ? - Corrado Gnerre - p. 10.

un plan physique, où elle concerne toute créature, pourvue ou non de raison et de liberté. En ce domaine, le mal n'est ni peine ni péché <sup>5</sup>. Il est seulement la privation d'une bonté ontologique (lorsque la patte d'un chien est difforme) ou opérative (lorsque le chien boîtie). On parle deuxièmement de bien et de mal sur le plan moral, qui concerne exclusivement les créatures pourvues de raison et de liberté. Et c'est dans cet ordre, qui est notamment celui des choses humaines, que le mal se divise adéquatement entre le péché et la peine. La différence capitale entre ces deux sortes de maux est que le péché est volon-

1. *I Jn*, IV, 18.

2. *Préface commune* du Missel Romain.

3. E. MAGNIN, « Indulgences » dans Vacant, Mangenot et Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, 1927, t. VII, 2<sup>e</sup> partie, col. 1594-1636 ; P. GALTIER, « Indulgences » dans A d'Alès, *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, Beauchesne, 1911, t. II, col. 718-752.

4. *Code de Droit Canonique de 1917*, canon 911 ; E. JOMBART, « Indulgences » dans Raoul Naz, *Dictionnaire de droit canonique*, Letouzey et Ané, 1953, t. V, col. 1331-1352.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1<sup>a</sup> pars, question 48, article 5, ad 2.

6. Le mal physique du corps, comme la mort, les coups et les blessures, la maladie, la vieillesse, la pauvreté ; le mal spirituel de l'âme comme la solitude ou le peu d'amis, la séparation

### COURRIER DE ROME

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail** : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site** : [www.courrierderome.org](http://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

tairement commis, alors que la peine est involontairement subie. Tout mal involontairement subi <sup>6</sup> est en effet une peine, puisque tout mal est précisément subi en conséquence du péché, originel ou personnel, dont il est le juste châtement providentiel. Tout mal volontairement commis est un péché, puisque tout mal est précisément commis à l'encontre de la loi divine éternelle. À considérer les choses dans toute leur précision, on comprend alors que le péché et la peine s'opposent : un même mal ne peut pas être à la fois et sous le même rapport commis et subi.

4. Il y a interaction entre les deux, puisque, le péché, étant un mal commis volontairement, mérite la peine ; et la peine, étant un mal que l'on subit, à l'encontre de sa propre volonté, est la juste rétribution du péché. Pourquoi ? Il y a là, répond le docteur angélique, une vérité première que l'on ne peut pas démontrer, mais seulement manifester en prenant acte de ce que montre l'expérience. « Tout homme vivant dans une société est, dans une certaine mesure, partie et membre de toute la société. Par suite, quiconque fait du bien ou du mal à un individu vivant dans une société, fait du bien ou du mal à cette société elle-même ; de même que celui qui blesse la main d'un homme, blesse l'homme lui-même. Donc, lorsqu'on fait du bien ou du mal à une personne particulière, on acquiert un double mérite ou démérite. D'abord en ce qu'on acquiert un droit à une rétribution de la part de la personne aidée ou lésée. Ensuite de la part de la société tout entière. Et lorsqu'on ordonne directement son acte au bien ou au mal de toute une collectivité, on a droit à une rétribution, premièrement et par principe de la part de cette collectivité, et en second lieu de la part de chacun de ses membres. D'autre part, lorsqu'on se fait du bien ou du mal à soi-même, on a droit à une rétribution, parce que, comme on fait partie d'une collectivité, ce bien ou ce mal rejaillissent sur elle ; cependant on n'a pas de mérite à l'égard de la personne particulière affectée par ce bien et ce mal, car cette personne n'est autre que soi ; à moins que l'on ne dise par analogie qu'on doit se faire justice à soi-même » <sup>7</sup>.

5. Le péché est donc un mal au sens absolu, car il l'est pour tous : il est injuste, car il lèse le bon ordre, selon lequel chacun se voit attribuer ce qui lui est dû et attribue aux autres ce qui leur est dû. La peine est un mal au sens relatif, car elle l'est seulement pour le pécheur qui la subit, tandis que, pour tous les autres, elle est un bien : le moyen de rétablir ou de préserver le bon ordre.

6. « Réparer » signifie ici rétablir le bon ordre de la justice. Ce bon ordre est formellement moral, c'est-à-dire qu'il consiste d'abord et avant tout dans la juste proportion réciproque des actes humains, chacun rendant à autrui ce qui lui est dû. Il existe aussi un autre ordre matériel, qui consiste dans l'intégrité des biens matériels, et qui peut coïncider en partie avec l'ordre moral, mais ce

n'est pas d'abord et avant tout cet ordre purement matériel que vise la réparation. Par exemple, lorsque celui qui a fait des graffitis sur un mur doit les effacer lui-même et à ses propres frais, ou lorsque celui qui a volé une somme d'argent doit la restituer, il y a deux réparations, l'une matérielle et l'autre morale, qui coïncident. En revanche, lorsque celui qui a commis un homicide est puni de mort ou de manière plus générale, lorsque celui qui a fait pâtir les autres pâtit à son tour, il n'y a de réparation que morale. La réparation matérielle consiste à rétablir dans son intégrité la chose endommagée, ce qui a lieu lorsqu'on donne exactement une quantité mesurable pour une autre. La réparation morale s'explique parce que celui qui pêche en portant préjudice à l'ordre social accorde à sa volonté un bien auquel elle n'a pas droit. Il faut qu'il compense pour cela, donc qu'il réalise une égalité de justice, en se voyant ôté quelque chose vers lequel sa volonté se porterait de son mouvement propre. C'est pourquoi la peine en tant que telle va à l'encontre de la volonté <sup>8</sup>. Le dommage moral est précisément le péché tandis que le dommage matériel en est un des résultats possibles. Le péché est en tant que tel une injustice, qui détruit l'ordre social, même si aucune conséquence matérielle ne se fait sentir. La réparation morale est indispensable pour sauvegarder le principe même de l'ordre social et faire régner la justice dans la cité. Elle peut coïncider avec la réparation matérielle et s'y réduire, mais elle peut aussi en être séparée.

7. Cela explique aussi - et surtout - pourquoi le recours au châtement n'est pas seulement indispensable à la réparation morale. Il est aussi requis à titre dissuasif, pour préserver le bon ordre, car « les jeunes insolents que l'avertissement paternel n'arrive pas à corriger se trouvent contraints par le pouvoir public, par la crainte du châtement » <sup>9</sup>. En effet, « il y en a beaucoup plus qui obéissent davantage à la nécessité, c'est-à-dire à la contrainte, qu'aux paroles. Ils obéissent davantage au préjudice, c'est-à-dire au dommage qu'ils encourent par des peines, qu'à l'honnêteté » <sup>10</sup>. L'Écriture dit aussi : « Celui qui renonce à user du châtement n'aime pas son fils ; tandis que celui qui l'aime le corrige sans retard <sup>11</sup>. » Et saint Thomas ajoute : « Du fait que quelqu'un commence à s'accoutumer, par crainte du châtement, à éviter le mal et à faire le bien, il se trouve parfois amené à agir ainsi avec plaisir et de son plein gré. De cette façon la loi, même par ses châtements, conduit les hommes à devenir bons <sup>12</sup>. »

8. Il y a donc peine et peine : peine expiatoire ou réparatrice ; peine dissuasive ou préservatrice. Les deux notions sont toujours formellement distinctes, même si elles peuvent coïncider dans l'infliction d'une seule et même peine concrète, par exemple lorsque le pouvoir

d'avec sa famille, le déshonneur, la faiblesse d'esprit ; le mal de la concupiscence et celui de la tentation, qui poussent l'un comme l'autre au péché.

7. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ pars, question 21, article 3. Voir aussi 1a2æ pars, question 87, article 1, corpus.

8. ID., *Ibid.*, 1a2æ pars, question 87, article 6 ; 1a pars, question 4, article 5, ad 3.

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre I, leçon 1, n° 4.

10. ID., *Ibid.*, livre X, leçon 14, n° 2150.

11. *Proverbes*, XIII, 24.

12. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ pars, question 92, article 2, ad 4.

civil met un terme à la liberté d'expression publique d'un groupe d'individus. La première s'exerce pour porter remède au mal déjà commis et le réparer, tandis que la seconde s'exerce pour neutraliser à l'avance et empêcher le mal qui n'a pas encore été commis. Parmi les peines dissuasives, figure en bonne place la discrimination, c'est-à-dire le fait de ne pas jouir de la même liberté d'action publique que les autres membres de la société. Comme tout châtiment, la discrimination n'est pas un mal mais un bien, du point de vue précis du bien commun, dont elle préserve l'ordre, contre le mauvais exemple du vice.

9. Nul doute que le Souverain Pontife possède le pouvoir de dispenser des indulgences et que ce pouvoir demeure ce qu'il est, indépendamment de toutes les circonstances où il s'exerce. En particulier, le Pape peut dispenser l'indulgence d'un Jubilé, celle-ci étant la remise plénière d'une peine temporelle, publiée à l'occasion d'un anniversaire<sup>13</sup>. Cependant, l'indulgence d'un Jubilé est la remise d'une peine expiatoire ou réparatrice, celle qui a été méritée par le péché déjà commis, qui, quoique pardonné par Dieu, exige encore sa réparation ou son expiation. Autres sont les peines temporelles dissuasives ou préservatrices, autres sont les « discriminations » que l'autorité humaine a la charge d'infliger, afin de préserver la société contre la contagion du mauvais exemple.

10. Depuis le 8 décembre dernier, le Jubilé extraordinaire publié par le Pape François suit son cours. Le successeur de saint Pierre a choisi cette date d'ouverture « pour la signification qu'elle revêt dans l'histoire récente de l'Église »<sup>14</sup>. L'intention avérée du Souverain Pontife est en effet d'ouvrir la Porte Sainte « pour le cinquantième anniversaire de la conclusion du Concile œcuménique Vatican II ». Ceci est désormais chose faite ; et ceci explique le sens profond de la démarche : dans la ligne du dernier concile, cette Année Jubilaire, vécue dans la miséricorde, a pour but de repousser « toute forme de discrimination »<sup>15</sup>. « Le Jubilé », nous dit-il encore<sup>16</sup>,

13. A. BRIDE, « Jubilé » dans *Catholicisme, hier aujourd'hui et demain*, t. VI, Letouzey et Ané, 1967, t. VI, col. 1114-1123.

14. FRANÇOIS, Bulle d'indiction du Jubilé, *Misericordiae vultus* du 11 avril 2015, n° 4.

15. *Id.*, *Ibid.*, n° 23.

16. *Id.*, *Ibid.*, n° 22.

« amène la réflexion sur l'indulgence ». La proclamation du Jubilé de la miséricorde introduit ici une grande confusion. Il est bien évident que l'autorité ecclésiastique peut disposer des mérites du Christ et de ses saints pour abréger ou même supprimer la peine temporelle rendue nécessaire par l'expiation des péchés déjà commis. Mais il devrait être tout aussi évident (et ce le fut jusqu'ici pendant vingt siècles) que le pouvoir de la société civile comme le pouvoir ecclésiastique ont aussi l'un et l'autre le devoir d'imposer des discriminations à l'encontre de ceux dont les péchés menacent l'ordre public, ne serait-ce que parce qu'ils représentent un scandale, c'est-à-dire une occasion de péché. Discrimination qui doit s'imposer en raison de la condition sociale ou religieuse des auteurs de trouble. Condition religieuse s'il s'agit d'un culte public contraire à la vraie religion. Condition sociale s'il s'agit d'un comportement contraire à la loi divine naturelle (union matrimoniale illégitime ; unions homosexuelles). Le concile Vatican II réprovoque à l'inverse toute forme de discrimination ; et cinquante ans plus tard, le Pape François voudrait lui donner tout l'éclat et toute la publicité médiatique que comporte l'initiative d'un Jubilé. Une part importante de la doctrine sociale de l'Église se trouve ainsi éliminée au nom du « primat de la miséricorde »<sup>17</sup>.

11. Et c'est justement pourquoi, à la différence des précédentes, cette Année jubilaire voit l'obscurcissement de la notion d'indulgence, car la grande équivoque qui y sévit porte précisément sur la notion de la peine temporelle, qui est l'un des principes fondamentaux sur lesquels doit reposer la notion catholique d'indulgence. Tout catholique ne peut que récuser cet obscurcissement, récuser tout ce qui, à travers l'initiative de ce Jubilé extraordinaire, peut faire référence au poison mortel du libéralisme, introduit dans la sainte Église par le dernier Concile, depuis cinquante ans. Et ce, parce que tout catholique doit adhérer de tout cœur à la vraie doctrine traditionnelle, professer l'exacte notion de la vraie indulgence pontificale, en union avec tous les saints de l'Église catholique, en union avec tous les saints Papes qui nous ont transmis le vrai trésor de la vraie foi, gage du salut éternel de nos âmes.

Abbé Jean-Michel Gleize

17. *Id.*, *Ibid.*, n° 20.

## SAINT AMBROISE DE MILAN ET THÉODOSE : UNE HISTOIRE DE VRAIE MISÉRICORDE

Quand, au IV<sup>e</sup> siècle, le siège épiscopal de Milan se retrouva vacant, Ambroise, qui était encore néophyte et préfet de la ville, fut élu évêque par le peuple que, parce que celui-ci était agité par l'élection, il était allé calmer. Baptisé, ordonné prêtre puis évêque, Ambroise défendit l'Église de la fausse science des Ariens, opposant par la sûreté de sa doctrine un solide rempart contre les progrès de l'erreur de cette époque. À cause de la fermeté intransigeante de ses écrits et de ses

paroles, à cause de sa défense infatigable de la seule vérité qui sauve et de la liberté de l'Église, sa vie fut menacée plusieurs fois par les disciples de l'hérésie qu'il combattait. Mais il n'avait pas peur, parce que – écrit Dom Guéranger – « pour défendre l'héritage de l'Église il était prêt à verser son sang ». Certains courtisans osèrent l'accuser de tyrannie envers le prince. Il répondit : « Non, les évêques ne sont pas des tyrans, au contraire ils ont dû souvent souffrir des persécutions

de la part des tyrans. »

L'eunuque Calligone, chambellan de Valentinien II, osa dire à Ambroise : « Comment, moi vivant, oses-tu mépriser Valentinien ? Je te fendrai la tête. » « Que Dieu te le permette ! – répondit Ambroise. « Je souffrirai alors ce que souffrent les Évêques et tu auras fait ce que savent faire les eunuques. » Ainsi était Ambroise de Milan. Comme tous les vrais saints, il savait parfaitement conjuguer douceur et fermeté, amour de la vérité et condamnation de l'erreur, ou – en bref – justice et miséricorde. À cet égard, son rapport singulier avec l'empereur Théodose, dont il fut le grand ami et le conseiller personnel, était emblématique.

Grâce à l'Édit de Milan par lequel, en 382, il proclama le Christianisme religion d'État, Théodose était considéré comme l'empereur chrétien par antonomase. En outre il jouissait de l'estime particulière de l'Évêque de Milan parce qu'il témoignait de sa foi sans réticence, même sous les insignes impériaux. Mais en 390, les troupes de l'empereur écrasèrent une révolte en tuant plus de 7 000 personnes, dans ce qui est passé à la postérité comme le massacre de Thessalonique. Ambroise tint Théodose lui-même pour responsable de cet acte odieux, et l'on dit qu'il lui interdit l'accès à l'église et l'intima de se repentir et de faire pénitence.

Ambroise n'était pas un homme intransigeant. « Il ne faut pas toujours châtier ceux qui ont péché – avait-il écrit - ; souvent la clémence est plus profitable : à toi de prendre patience, et au pécheur de se repentir (In Lucam, 7, 27). Et il n'aimait pas non plus jouer le rôle de censeur pour les autorités. Il affirmait même qu'il ne faut les reprendre que dans des cas très graves. « Les rois – écrivait-il – ne doivent pas être attaqués témérairement par les prophètes de Dieu et par les prêtres s'ils ne doivent pas être accusés de péchés très graves ; lorsque ces péchés existent, alors il ne faut pas excuser mais corriger par de justes reproches » (Commentaire du Psaume 37, 43). Ce fut justement le cas de Théodose après le massacre de Thessalonique. Et c'est dans cette situation qu'Ambroise réussit à conjuguer l'exigence de la réparation avec le pardon du péché grâce à cette discrétion chrétienne que seuls les vrais Pasteurs savent exercer.

Dans la lettre qu'il écrivit à Théodose en 390 pour l'exhorter à la pénitence, on peut lire : « Je t'écris non pas pour t'humilier, mais pour que les exemples des rois te poussent à effacer ce péché de ton règne. Tu l'effaceras en humiliant ton âme devant Dieu. » « Je n'ai envers toi aucun motif d'hostilité, j'ai de la crainte : je n'oserais pas offrir le Sacrifice si tu prétendais y assister. » C'était une façon indirecte mais claire de dire à Théodose qu'il ne pouvait pas accéder au sacrement de l'Eucharistie. Un rêve lui avait confirmé la nécessité de cette interdiction : « Ce n'est pas par un homme ni à travers un homme, mais directement, que m'a été adressée cette interdiction. En effet, alors que j'étais inquiet, cette même nuit où je me préparais à partir il m'a semblé que tu (Théodose) venais à l'église, mais il ne me fut pas possible d'offrir le Sacrifice. »

Il l'exhorte alors à la prière, qui peut être une offran-

de humble et très agréable à Dieu : « Même la simple prière est un sacrifice : elle engendre le pardon parce qu'elle contient l'humilité (...). En effet Dieu dit qu'il préfère que l'on observe ses commandements à l'offrande du sacrifice. C'est ce que Dieu proclame, c'est ce que Moïse annonce au peuple, Paul le prêche aux Gentils. Fais ce que tu comprends être le plus agréable à ce moment. "Je préfère", dit Dieu, "la miséricorde au sacrifice". Ceux qui condamnent leur péché ne sont-ils pas plus chrétiens que ceux qui croient devoir le justifier ? » Et même s'il y a des péchés qui ne peuvent pas être lavés par les larmes du repentir – écrivait Ambroise en une autre occasion, avec une éloquence mémorable – « c'est ta mère l'Église qui pleurera pour toi, elle qui intervient pour chacun comme une mère veuve pour son fils unique. En effet, elle éprouve de la compassion, par une sorte de douleur spirituelle innée, lorsqu'elle voit ses enfants se diriger vers la mort à cause de leurs vices mortels (In Lucam 5, 92).

Théodose obéit au Pasteur, dont il dit ensuite : « Il n'y a qu'un évêque au monde : Ambroise. » Et son repentir sincère lui mérita de la part de l'évêque de Milan une approbation comme on en rencontre peu dans les annales de l'histoire : « Oui – dit le saint Évêque dans l'éloge funèbre de l'empereur – j'ai aimé cet homme qui préféra à ses adulateurs celui qui le reprenait. Il jeta à terre tous les insignes des dignités impériales, il pleura publiquement dans l'Église le péché dans lequel on l'avait traîné perfidement, et il en implora le pardon avec des larmes et des gémissements. De simples courtisans se laissent détourner par la honte, et un empereur n'a pas rougi d'accomplir une pénitence publique, et à partir de ce moment pas un seul jour ne passa pour lui sans qu'il regrette sa faute. »

Ambroise eut un sens du péché très vif parce qu'il avait compris à fond la miséricorde de Dieu. Au point de faire de la miséricorde la seule clé pour comprendre le plan éternel de salut de Dieu. « Saint Ambroise – écrit le cardinal Biffi – est sûr que l'homme doit être sauvé ; son optimisme est un optimisme théologique, qui n'ignore aucunement le péché et sa gravité. Mais dans son optimisme, Ambroise va plus loin que tous les autres : d'après lui, notre misère elle-même fait partie d'un projet d'élévation, si bien qu'il y a paradoxalement quelque chose de positif dans la faute, car Dieu la voit comme prémisses nécessaires à la manifestation de sa miséricorde, miséricorde qui pour Ambroise est le sens ultime et la raison décisive de toute l'action créatrice. »

Dans son Hexameron, Ambroise écrit : « Je remercie notre Seigneur Dieu qui a créé une œuvre aussi merveilleuse, dans laquelle trouver son repos. Il créa le ciel, et je ne lis pas qu'il s'y soit reposé ; il créa la terre, et je ne lis pas qu'il s'y soit reposé ; il créa le soleil, la lune et les étoiles, et je ne lis pas qu'il s'y soit reposé ; mais je lis qu'il a créé l'homme, et qu'à ce moment il s'est reposé, ayant un être auquel remettre ses péchés. » Finalement Dieu avait trouvé ce qu'il voulait, un homme à qui il pouvait pardonner. « De

*cela – écrit encore le cardinal Biffi – on ne peut pas déduire que l'on peut pécher, et même faire le plus de péchés possible afin d'être pardonné : au contraire, il faut déduire la nécessité de se repentir, de faire beaucoup d'actes de repentir afin que la miséricorde du Seigneur puisse arriver à nous toucher. Nous avons été créés au moyen du Christ, et c'est au moyen du Christ que nous avons été rachetés. »*

À cause de cette nécessité du repentir, quand il écoutait la confession d'un pécheur, Ambroise versait tellement de larmes qu'il faisait pleurer avec lui celui qui était venu confesser ses fautes. « *Il semblait – écrit son biographe Paulin – qu'il était tombé lui-même avec celui qui avait fauté.* » Ainsi priait, à ce propos, le grand Évêque : « *Chaque fois qu'il s'agit du péché d'un homme qui est tombé, accorde-moi, ô Dieu, d'en éprouver de la compassion et de ne pas le réprimander avec hauteur, mais de gémir et de pleurer, afin que quand je pleure sur un autre, je pleure sur moi-même.* »

À la chrétienté postmoderne, qui a perdu le sens du péché et semble ne comprendre que le langage évanescant d'une miséricorde indéfinissable et fluctuante, Ambroise de Milan a beaucoup à apprendre. Mais

peut-être le message le plus actuel du saint Évêque de Milan est-il d'avoir parfaitement centré l'amour du prochain, qui semble aujourd'hui éclipser l'amour de Dieu au nom d'une miséricorde toujours plus extravagante. Notre « premier prochain » est le Seigneur Jésus, qui n'est éloigné d'aucun homme, c'est même Lui qui est le plus proche de nous, car c'est de Lui que nous recevons la miséricorde.

« *Il est le prochain – dit saint Ambroise – le prochain de tous : Lui qui a accordé miséricorde à tous en enlevant le péché du monde. C'est Jésus qui est le plus proche. Par conséquent lorsqu'on parle du commandement de l'amour il ne faut pas mettre en opposition l'amour pour le Christ et l'amour pour le prochain. Parce qu'il est proche avant tout autre et plus que tout autre. Comme personne n'est plus proche que Celui qui guérit nos blessures, aimons-le comme Seigneur, mais aimons-le aussi comme prochain. Rien en effet, n'est aussi proche des membres que leur Chef.* ». C'est par amour de ce Chef qu'Ambroise conduisit miséricordieusement Théodose vers la pénitence et le ramena au bercail du seul Pasteur.

**Cristiana de Magistris**

Traduit du site : *Corrispondenza Romana*, 16/12/ 2015

## LA MISÉRICORDE SANS LA « CRAINTE DE DIEU »

Sainteté,

Aujourd'hui, après avoir entendu et lu de nombreux commentaires sur l'ouverture de l'Année Sainte « de la miséricorde », j'ai lu ce passage de l'Évangile de Jean :

« Et tout comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut aussi que le Fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle. En effet, Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est pas jugé, mais celui qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et voici quel est ce jugement : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière parce que leur manière d'agir était mauvaise. En effet, toute personne qui fait le mal déteste la lumière, et elle ne vient pas à la lumière pour éviter que ses actes soient dévoilés. Mais celui qui agit conformément à la vérité vient à la lumière afin qu'il soit évident que ce qu'il a fait, il l'a fait en Dieu. »

(Jean 3 h 14-21)

Et je réfléchissais. Il est vrai que la miséricorde de Dieu est infinie en soi. Mais dans quelle mesure sommes-nous certains qu'elle l'est aussi dans ses effets ? Dieu **peut pardonner**, toujours, une infinité de fois, mais sommes-nous certains qu'il nous **pardonne-ra** une infinité de fois ?

Je pensais : Dieu, tout en étant depuis toujours infini-

ment miséricordieux, a permis la damnation de l'ange rebelle et de ses troupes, et il l'a fait au premier péché commis par eux.

Et j'ai continué à réfléchir : il est vrai que Dieu est miséricordieux, mais est-il vrai qu'il est juste, ou non ? **La fameuse « crainte de Dieu » ne servait-elle pas à nous faire abandonner l'illusion que nous pouvons abuser de sa miséricorde, en continuant à l'offenser ?**

Pourquoi ne pas expliquer aussi cela ? Je rappelle de mémoire quelques phrases célèbres.

Saint Basile a écrit que se référer à Dieu miséricordieux, et non pas également juste, signifie le considérer comme complice de nos iniquités.

Saint Augustin a dit que le seul espoir de la miséricorde a trompé et a perdu beaucoup d'âmes.

Saint Alphonse de Liguori a dit que la certitude de la miséricorde de Dieu envoie plus d'âmes en enfer que Sa justice, parce que se fier imprudemment à sa miséricorde, sans se repentir et lutter contre le péché, entraîne la perte.

« *Deus non irridetur* » (on ne se moque pas de Dieu). **Alors pourquoi ne pas enseigner que la miséricorde de Dieu consiste accueillir le pécheur repentant ? Est-ce implicite, Sainteté ?**

Avec dévouement, votre

**Ettore Gotti Tedeschi**

Site de *Sandro Magister* (le 9 décembre 2015).

Traduction du site : *Un œil sur Rome*

## RÉFORME EXPRESSE DU PAPE FRANÇOIS : L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE EN PÉRIL

*Tandis que toute l'attention des medias se focalisait sur le synode qui devait débattre de l'accès aux sacrements des divorcés-remariés, est survenu à Rome un événement d'une importance aussi majeure que dramatique et qui malheureusement est passé dans une quasi-indifférence générale. Le 8 septembre dernier, en effet, par un **Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus** destiné à être appliqué à toute l'Église catholique, le Pape François a modifié de fond en comble les normes canoniques réglant les procès en nullité de mariage.*

Pour mieux saisir la nature et l'ampleur de cette réforme, il faut tout d'abord rappeler des éléments essentiels de la pratique de l'Église en la matière. Il est clair que s'il y a bien un point de doctrine qui ne peut être remis en cause par un catholique, c'est celui de l'indissolubilité du mariage. Le mariage entre deux baptisés est un sacrement et il ne peut être dissous par aucune autorité sur terre, pas même le souverain pontife.

Cependant le mariage étant un contrat dont la spécificité est déterminée par le droit naturel intangible, il arrive parfois qu'on puisse légitimement douter du sérieux ou de la régularité des dispositions qu'avaient certains époux au moment du mariage et ainsi douter de la validité ou réalité du lien matrimonial alors établi. Par exemple telle personne prétend avoir contracté mariage sous la menace d'un grave dommage. Dans ce cas l'Église a, dans ses attributions, le droit et le devoir d'examiner cette situation pour tenter de régler le litige. Dans ce but, elle a institué des tribunaux avec des règles ancestrales destinées à établir avec le plus de certitude possible ce qu'il en est de la validité du lien matrimonial en question. Le sérieux de ces organes judiciaires est d'une importance capitale pour la vie de l'Église et sa sainteté. Il ne s'agit pas simplement de faire justice à telle ou telle personne mais de protéger le bien commun en ne prenant pas le risque de dissoudre publiquement ce qui de droit divin est absolument indissoluble.

De façon très résumée, la procédure se déroule ainsi : un premier tribunal collégial de trois juges est réuni. Il juge en première instance de la validité ou non du mariage en question. S'il conclut à la nullité, il faut alors réunir un deuxième tribunal collégial, dans un autre diocèse différent du premier, dont le rôle sera de statuer à son tour en seconde instance de la validité du mariage. Ce n'est que lorsque ce second tribunal rend une sentence confirmant la nullité du premier que le mariage pourra être considéré publiquement comme invalide et que les deux parties en cause pourront chacune de leur côté, si elles le désirent, se marier, puisqu'ils ne l'avaient en fait jamais été.

Si la seconde instance conclut à la validité en contredisant le premier jugement, le seul recours possible est le tribunal pontifical de la Rote au Vatican qui statue en dernière instance.

Pendant le déroulement de toutes ces instances, des témoignages sont écoutés, les preuves apportées par les parties analysées de près, les déclarations des époux étudiées, ces dernières ne pouvant être retenues comme probantes que si elles sont corroborées par des faits indiscutables.

Dans chaque affaire examinée, en effet, les juges engagent la crédibilité de l'Église et de son enseignement. D'où la nécessité d'un examen minutieux et extrêmement rigoureux des preuves objectives ; ce qui ne peut se faire dans la précipitation. La responsabilité d'ailleurs de l'Église face au risque de déclarer nul un mariage sacrement indissoluble est telle qu'en cas de doute, les juges sont tenus de conclure en faveur de la validité du mariage. L'adage dit : *le mariage jouit de la faveur du droit*. En résumé il y a présomption pour le lien jusqu'à preuve du contraire.

Les canons du droit de l'Église précisent dans le détail chacune des raisons de nullité qu'un tribunal peut évoquer et éventuellement retenir. Il n'est jamais laissé aux juges la possibilité d'inventer des causes pouvant rendre nul un contrat de mariage.

La réforme du droit canonique issue du concile Vatican II a malheureusement introduit des motifs extrêmement subjectifs et non traditionnels permettant de considérer nul un mariage qui autrefois ne l'aurait jamais été.

Cependant, même avec ces adoucissements post-conciliaires – sur le papier au moins – les règles des tribunaux jusqu'à aujourd'hui restaient encore « relativement » sévères.

### Une procédure de divorce catholique qui ne dit pas son nom

C'est donc toute cette organisation législative que, d'un trait de plume, le pape François vient de faire voler en éclats en refondant entièrement le chapitre du code de droit canonique consacré au procès de nullité de mariage.

Le paradoxe est que le Souverain Pontife lui-même est conscient que cette réforme est dangereuse, particulièrement quand il introduit, comme nous le verrons plus loin, une nouvelle procédure accélérée : « Il ne nous a toutefois pas échappé qu'une procédure raccourcie peut mettre en danger le principe de l'indissolubilité du mariage » affirme-t-il au début du document ! Et en cela il voit tout à fait juste : C'est d'ailleurs ce que **Mgr Bernard Fellay** a récemment souligné au nom de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X dans une *Supplique adressée au Souverain Pontife* : « les récentes dispositions canoniques du *Motu proprio* facilitant des déclarations de nullité accélérées, vont ouvrir la porte de facto à une procédure de "divorce catholique" qui ne dit pas son nom ».

### Les points clefs de cette réforme « franciscaine »

Notons en préambule qu'il n'est plus question pour le

juge de tenter d'amener les époux à reprendre la vie conjugale comme le demandait encore la législation précédente ; dans la réforme du pape François on se contente de lui demander de s'assurer que le mariage a irrémédiablement échoué. On ne tente pas de réparer, on constate simplement l'échec : voilà qui n'est guère pastoral !

Le premier élément notoire de la réforme est que désormais un seul jugement d'invalidité suffira pour permettre un remariage si les époux consentent à ne pas faire appel de ce jugement. C'est l'abandon d'une coutume prudentielle qui remonte à plus de trois siècles, et qui s'explique par la gravité qu'il y a à juger un mariage sacrement qui de par sa nature est indissoluble. Le simple fait de cet abandon est une manifestation d'une légèreté bien peu catholique.

**L'autre point gravissime** est la permission largement généralisée et pouvant devenir systématique de la constitution d'un tribunal de première instance composé d'un unique juge. Cette possibilité qui avait été introduite après le Concile était limitée à des cas peu fréquents où il restait impossible de former un tribunal collégial. Ce changement joint à la réduction du jugement à une unique instance (comme vu plus haut), fera que fréquemment des fidèles seront déliés du mariage par un seul jugement porté par un unique juge. Quand on sait qu'une sentence de nullité pouvait demander jusqu'à trois instances et donc parfois neuf juges, on voit la distance qui a été parcourue et le danger planant désormais sur l'objectivité de la déclaration de nullité suite à ce *Motu Proprio*.

Mais cela ne semble pas encore suffisant au nouveau législateur qui veut aller encore plus loin et encore plus vite. Un procès bref ou accéléré est introduit par la réforme de François. L'évêque du diocèse devient dans ce cas le juge ultime et unique. Le recours à cette procédure abrégée (moins de deux mois selon certains experts) est permis « dans les cas où l'affirmation selon laquelle le mariage serait entaché de nullité est soutenue par des arguments particulièrement évidents ».

En lisant l'ensemble du *Motu Proprio*, il apparaît clairement que **le recours à cette procédure abrégée est non seulement autorisé mais encouragé**. La liste des exemples de circonstances justifiant cette procédure donnée par le document est stupéfiante ! Citons parmi d'autres : le manque de foi des époux, la brièveté de la vie commune, la grossesse imprévue ayant justifié le mariage, l'obstination dans une relation extraconjugale, l'avortement provoqué dans le but d'empêcher la procréation. La liste se termine par un « etc... » – très étonnant dans un texte juridique – qui incite à ajouter d'autres exemples du même acabit à volonté. Jamais dans la pratique canonique de telles circonstances ne peuvent donner une évidence de la nullité de mariage, même si elles peuvent servir d'indices.

### Primauté au subjectivisme

Autre véritable révolution et sans doute la plus grave à notre avis car elle va affecter directement le jugement même du tribunal : la valeur suffisante donnée aux déclarations des époux. Jusqu'à aujourd'hui, les déclarations

des époux putatifs ne pouvaient avoir une valeur probante plénière à moins qu'il n'y ait d'autres éléments qui les corroborent pleinement. Le pape François décide désormais que les déclarations des parties peuvent avoir pleine valeur probante. Qu'elles peuvent « éventuellement » être soutenues par des témoignages, et ne seront rejetées que s'il y a des éléments qui les infirment. Quand on connaît la subjectivité des déclarations des époux, qui témoignent en général dans un moment où leur mariage a fait naufrage et où ils tentent d'obtenir une nullité, on reste sans voix. Enfin le Souverain Pontife fait entrer les laïcs en masse dans les tribunaux de mariage. La nullité d'un mariage pourra être déclarée par un tribunal majoritairement composé de laïcs.

### Des conséquences désastreuses pour les fidèles

Que va-t-il donc se passer à partir de l'entrée vigoureuse de ce *Motu proprio* dans quelques semaines ? Tout d'abord une multiplication des divorcés remariés qui auront obtenu très aisément le droit de se remarier à l'église. Mais aussi introduction dans l'esprit des fiancés et de la jeunesse de l'idée que finalement l'engagement au mariage n'est pas si contraignant puisqu'on peut de façon rapide en obtenir la nullité. Et même des doutes chez de nombreux couples légitimement mariés car s'il est si facile d'obtenir une nullité c'est qu'il doit être vraiment difficile de contracter un vrai mariage. Et que dire de ceux qui pour une vraie raison auront eu recours aux tribunaux et obtenu une nullité ? Quelle certitude auront-ils que leur affaire n'aura pas été bâclée ? Où est le bien de l'Église et des fidèles dans tout cela, où est la miséricorde tant prétextée ?

### Une senteur schismatique...

Mais il faut tenter de mieux saisir ce qui sous-tend la pensée du Pape François dans cette réforme. Son problème est de trouver une voie pour admettre les désormais si nombreux divorcés-remariés aux sacrements sans déroger au dogme de l'Église. Comme beaucoup de prélats et de théologiens qui se sont fait entendre au pré-Synode de 2014, François semble en cela fasciné par le modèle du mariage des églises orthodoxes.

Le théologien orthodoxe Russe **Vladimir Golovanow**, résume la position de l'Orthodoxie : « Chez les orthodoxes, le mariage est indissoluble comme pour les catholiques. Mais l'Église orthodoxe applique à la faiblesse humaine ce que l'on appelle "l'économie". (...) L'Église est consciente que, parfois, les règles sont trop strictes pour les hommes. Alors, quand il y a un échec dans la vie personnelle de l'homme ou de la femme, c'est à l'évêque de voir s'il n'y a pas une possibilité de donner une deuxième chance. »

Et de fait dans l'Orthodoxie les remariages à l'église avec bénédiction sont fréquents et extrêmement faciles à obtenir.

Il n'est donc pas étonnant que ces mêmes orthodoxes – qui déjà avaient reconnu que l'Église catholique avait introduit de facto par le canon sur l'immatrité une sorte de divorce catholique – puissent désormais affirmer que « le Pape impose aux Catholiques le modèle orthodoxe

pour la fin du mariage. La réforme du droit canonique introduite par le pape François (...) ouvre la possibilité d'un processus d'annulation abrégé sous la responsabilité de l'évêque, "pour des cas évidents", ce qui reprend pratiquement la procédure orthodoxe », déclare le même auteur.

### Dans la ligne d'Assise et de la Nouvelle Messe

À partir du 8 décembre 2015, date d'entrée en vigueur de la réforme du Pape François, quel catholique marié pourra en conscience demander à l'autorité ecclésiastique officielle d'examiner la validité de son mariage et se soumettre sans crainte à sa décision ?

Le *Motu proprio* du pape François est de la même gravité que *l'introduction de la nouvelle liturgie en 1969* ou du nouvel *esprit d'Assise* lancé en 1986. **Cela touche au dogme... et cela vient du pape.**

Désormais c'est l'idée même d'une indissolubilité du mariage à géométrie variable qui va envahir l'Église. « La permissivité actuelle du successeur de Pierre est dramatique, nous disait récemment un avocat défenseur du lien dans un tribunal ecclésiastique romain, **par ce Motu Proprio toutes les digues qui protégeaient l'indissolubilité du mariage vont céder...** »

Abbé Denis Puga

Le Chardonnet n° 312 de novembre 2015

## LA BASILIQUE AURAIT-ELLE VOULU DIRE À SAINT PIERRE QU'IL S'ÉTAIT TROMPÉ ?

Il était habituel de représenter, à l'extérieur des cathédrales gothiques, des figures monstrueuses, celles que l'on appelait « gargouilles ». On a débattu et on débat encore pour en comprendre la signification. Certains ont dit qu'elles avaient une fonction apotropaïque (dans ce cas chasser le mal par le mal) ; mais en réalité cette explication n'« explique » pas grand-chose. L'explication la plus vraisemblable est différente. Avec ces étranges figures, on voulait faire passer un message bien précis : la construction sainte (la cathédrale) marque la présence de l'espace sacré à l'intérieur de l'espace profane, plus vaste. En entrant dans la cathédrale, on quitte la dimension profane pour entrer dans celle de l'éternel. Ce n'est pas un hasard, en effet, si durant le haut Moyen Âge on avait l'habitude de construire des églises sur un plan octogonal, dont les huit côtés servaient à représenter les huit jours du réel considéré dans sa totalité : les sept jours de la semaine du temps et... le huitième jour de l'éternité.

Mais revenons à la cathédrale. Dans la mentalité de l'époque, elle devait être un signe clair du passage et de la distinction entre *profane* et *sacré*. Par conséquent la présence des gargouilles répondait à une idée bien précise : la monstruosité du péché est une constante de la dimension profane, mais une fois que l'on entre dans la cathédrale, c'est-à-dire dans l'espace de la dimension sacrée, cette monstruosité disparaît.

Cette prémisse est utile pour pouvoir formuler quelques considérations au sujet de ce qui s'est produit le 8 décembre dernier avec le spectacle « Fiat lux », qui a vu la projection de clichés de célèbres photographes sur la façade de la basilique Saint Pierre. On a déjà beaucoup écrit à ce sujet (et je suis d'accord avec l'essentiel de ce qui s'est dit), surtout sur les contenus de ces images, et certains ont dit avec raison qu'il ne s'agissait pas d'autre chose que d'une « projection » d'une religiosité néopaienne, mondialiste et environnementaliste. Je voudrais toutefois m'arrêter sur un autre élément, à savoir la signification symbolique d'un tel événement.

Aujourd'hui, une grande partie des orientations pasto-

rales sont concentrées sur les problèmes du monde. La préoccupation est toute orientée sur la réparation des injustices et des problèmes qui, dans cette vie, se succèdent et dégénèrent. Et bien un spectacle de ce genre a certainement eu le « mérite » de symboliser quelque chose d'important, mais quoi ? Le renversement total de ce qui devrait être la présence de l'unique et de la véritable Église du Christ dans le monde ; une présence pour sauver le monde et non pour devenir sa courtisane.

Quelles sont les images qui ont été projetées ? Des images de la nature asservie par l'homme, ou bien la nature telle qu'elle est, à l'état sauvage. Et les images ont été projetées en leur donnant volontairement un sens positif. Voilà donc le renversement symbolique. Tandis que dans les anciennes cathédrales ce qui « était représenté à l'extérieur devait servir pour comprendre ce qu'il fallait quitter et de quoi on se libérait en entrant dans le saint édifice, ici au contraire ce qui était représenté a servi à faire comprendre une chose très différente : l'Église doit accueillir les instances de la nature telles qu'elles sont, avec le paradoxe de transformer l'extérieur de l'édifice sacré en son intérieur, c'est-à-dire son sanctuaire.

Le message, encore une fois, est clair : il faut effacer la différence Église-Monde, effacer la différence Sacré-Profane. Et ce en parfaite « cohérence » avec une pastorale dans laquelle on parle de tout sauf de la vie de la Grâce, dans laquelle le mal le plus grave n'est plus le péché mais le non-fonctionnement des mécanismes du monde, et dans laquelle l'homme devrait trouver la raison de lui-même et de son destin dans un « ici et maintenant » insatisfaisant et donc désespérant.

Et on s'étonne ensuite que le message chrétien ne fascine plus ? On s'étonne que les jeunes préfèrent suivre d'autres chemins ? Eux (les jeunes) qui ressentent en eux la nécessité de tendre vers quelque chose de grand, de définitif, d'immuable, et de se dépenser pour tout cela. Mais de quoi l'homme a-t-il vraiment besoin ? Une scène de l'Évangile nous donne la clé. Jésus est sur le point de partir, et Pierre, qui était pourtant un homme simple, et

qui ignorait encore le mystère de cette présence et de ses conséquences, saisit Jésus et lui dit : « *Seigneur, à qui irions-nous ? Vous seul avez les paroles de la vie éternelle !* » (Jean 6, 68).

Quelle responsabilité de la part de ceux qui devraient enseigner !

Quelle responsabilité de la part de ceux qui devraient parler et ne parlent pas !

Quelle responsabilité nous sommes en train d'assumer devant Dieu, occupés à convaincre Pierre qu'il se trompait en disant ces paroles à Jésus, et qu'en réalité il avait besoin d'autre chose : non pas de l'éternel, mais de ce qui est transitoire, qui passe, qui s'évanouit... comme un « clic » d'une photo qui apparaît puis disparaît.

**Corrado Gnerre**

Traduit du site : *Tre sentieri*

## SAINT-PIERRE : UNE BASILIQUE OUTRAGÉE

L'image qui restera liée à l'ouverture du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde n'est pas la cérémonie anti-triomphe célébrée par le Pape François dans la matinée du 8 décembre, mais le spectacle grandiloquent *Fiat lux : Illuminating Our Common Home*, qui a conclu cette même journée, inondant de sons et de lumières la façade et la Coupole de Saint-Pierre. Au cours du *Show*, offert par le *World Bank Group*, les images de gigantesques lions, tigres et léopards se sont superposées à Saint-Pierre, **qui s'élève exactement sur les ruines du cirque de Néron, où les bêtes sauvages dévoraient les chrétiens**. Grâce au jeu des lumières, la basilique a semblé ensuite chavirer, se dissoudre, s'immerger dans l'eau, tandis que sur sa façade apparaissaient des *poissons-clowns* et des tortues de mer, comme pour évoquer la liquéfaction des structures de l'Église, sans aucun élément de solidité. Un énorme hibou et d'étranges volatiles lumineux voltigeaient sur la Coupole, tandis que les moines bouddhistes en marche semblaient indiquer une voie de salut alternative au christianisme. **Aucun symbole religieux, aucune référence au christianisme, l'Église cédait le pas à la nature souveraine.**

*Andrea Tornielli* a écrit que nous ne devrions pas être scandalisés parce que, comme l'illustre l'historien de l'art Sandro Barbagallo dans son livre *Gli animali nell'arte religiosa. La Basilica di San Pietro* (Libreria Editrice Vaticana, 2008), de nombreux artistes au cours des siècles, ont représenté une faune luxuriante autour de la tombe de Pierre. Mais si la Basilique Saint-Pierre est un « Zoo sacré », comme la définit irrévérencieusement l'auteur de cette œuvre, ce n'est pas parce que les animaux représentés dans la Basilique sont enfermés dans une enceinte sacrée, mais parce que la signification que l'art a attribuée à ces animaux est sacrée, c'est-à-dire ordonnée à une fin transcendante. Dans le christianisme, en effet, les animaux ne sont pas divinisés, mais appréciés pour leur fin, qui est d'être utilisés par Dieu au service de l'homme. Le Psaume récite : « *Tu as placé l'homme en haut des œuvres de tes mains, Tu as mis à ses pieds, moutons et bœufs, et les bêtes de la campagne encore, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer* » (Ps 8, 7-9). L'homme a été placé par Dieu comme sommet et roi de la création, à qui tout doit être ordonné afin qu'il ordonne tout à Dieu, en qualité de représentant de l'univers (Genèse 1: 26-27). Dieu est la fin ultime de l'univers, mais la fin immédiate de l'univers physique est l'homme. « Nous sommes nous aussi dans un sens la fin de toutes choses », dit saint Thomas <sup>1</sup>,

parce que « Dieu a fait toutes choses pour l'homme » <sup>2</sup>.

La symbolique chrétienne attribue en outre aux animaux une signification emblématique. Le christianisme ne s'intéresse pas à l'extinction des animaux et à leur bien-être, mais au sens ultime et profond de leur présence. Le lion symbolise la force et l'agneau la douceur, pour nous rappeler l'existence de différentes vertus et perfections, que seul Dieu possède dans son intégralité. Sur la terre, une échelle prodigieuse d'êtres créés, à partir de la matière inorganique jusqu'à l'homme, a une essence et une perfection intime qui sont exprimées par le langage des symboles.

**L'écologisme se présente comme une vision du monde qui renverse cette échelle hiérarchique, éliminant Dieu et détrônant l'homme. L'homme est placé sur le plan d'une égalité absolue avec la nature, dans une relation d'interdépendance non seulement avec les animaux, mais aussi avec les composants inanimés de l'environnement qui l'entoure : montagnes, fleuves, mers, paysages, chaînes alimentaires, écosystèmes.** Le présumé de cette vision cosmologique est la dissolution de toutes les frontières entre l'homme et le monde. La Terre avec sa biosphère forment une sorte d'entité cosmique unitaire géo-écologique. Elle devient quelque chose de plus qu'une « maison commune » : elle représente une divinité.

Lorsqu'il y a cinquante ans, le Concile Vatican II prit fin, le thème dominant de cette saison historique semblait être un « culte de l'homme », contenu dans la formule « humanisme intégral » de Jacques Maritain. Le livre du philosophe français, avec ce titre, date de 1936, mais il a connu sa plus grande influence surtout quand son lecteur enthousiaste, Giovanni Battista Montini, qui devint pape sous le nom de Paul VI, voulut en faire une boussole de son pontificat. Le 7 décembre 1965, dans l'homélie de la Messe, le pape Paul VI rappela qu'à Vatican II s'était produit la rencontre entre « la religion du Dieu qui s'est fait homme » et « la religion (car c'est ce qu'elle est) de l'homme qui se fait Dieu ».

**Cinquante ans plus tard, nous assistons au passage de l'humanisme intégral à écologie intégrale, de la Charte des droits de l'homme à celle des droits de la nature.**

1. In *II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, sed contra.

2. *Super Symb. Apostolorum*, art. 1.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, l'humanisme avait rejeté la civilisation chrétienne médiévale au nom de l'anthropocentrisme. La tentative de construire la cité de l'homme sur les ruines de celle de Dieu a tragiquement échoué au XX<sup>e</sup> siècle et les tentatives de christianiser l'anthropocentrisme sous le nom d'humanisme intégral n'ont rien valu. À la religion de l'homme se substitue celle de la terre : à l'anthropocentrisme, critiqué pour ses « déviations », se substitue une nouvelle vision éco-centrique. La théorie du *Gender* qui dissout chaque identité et chaque essence, s'insère dans cette perspective panthéiste et égalitaire.

Il s'agit d'une conception radicalement évolutionniste, qui coïncide en grande partie avec celle de Teilhard de Chardin. Dieu est l'« autoconscience » de l'univers lequel, en évoluant, devient conscient de son évolution. Ce n'est pas un hasard si Teilhard est cité au paragraphe 83 de « *Laudato si* », l'encyclique du pape François dont des philosophes comme *Enrico Maria Radelli* et Arnaldo Xavier da Silveira ont souligné les points en contradiction avec la Tradition catholique. Et le spectacle *Fiat Lux* a été présenté comme un « manifeste écologiste » qui veut traduire en images l'encyclique « *Laudato si* ».

Antonio Soggi, dans « *Libero* » l'a qualifié de « mélodrame gnostique et néopaien qui avait un message idéologique antichrétien bien précis », observant qu'« à Saint-Pierre, en la fête de l'Immaculée Conception, à la célébration de la Mère de Dieu, on a préféré la célébration de la Mère Terre, pour faire la propagande de l'idéologie dominante, cette "religion climatiste et écologiste", néopaienne et néomalthusienne qui est soutenue par les pouvoirs forts du monde ». Une profanation spirituelle (aussi parce que ce lieu – rappelons-le – est un lieu de martyr chrétien). Et une profanation culturelle ».

« Donc, – a écrit à son tour *Alessandro Gnocchi sur Riscossa Cristiana* – ce n'est pas l'Isis qui a profané le cœur du christianisme, ce ne sont pas les extrémistes du credo laïc qui ont massacré la foi catholique, pas les habituels artistes blasphémateurs et atteints de coprolalie qui ont souillé la foi de nombreux chrétiens. Il n'y avait pas besoin de perquisitions et de détecteurs de métaux pour barrer aux vandales l'entrée dans la citadelle de Dieu : ils étaient déjà dans les murs et avaient déjà déclenché la bombe en multicolore et en monodivision, bien au chaud dans leur salle de contrôle. »

Les photographes, les graphistes et les publicitaires qui ont réalisé *Fiat Lux* savent ce que Saint-Pierre représente pour les catholiques, image matérielle du Corps mystique du Christ qui est l'Église. Les jeux de lumière qui ont illuminé la basilique ont eu une intention symbolique, antithétique à celle exprimée par tous les luminaires, les lampadaires, les feux, qui ont transmis au cours des siècles le sens de la lumière divine. Cette lumière était éteinte le 8 décembre. Parmi les images et les lumières projetées sur la basilique, il manquait celles de Notre Seigneur et de l'Immaculée Conception, dont on célébrait la fête. Saint-Pierre était immergé dans la fausse lumière portée par l'ange rebelle, Lucifer, prince de ce monde et roi des ténèbres.

Le mot lumière divine n'est pas seulement une métaphore, mais une réalité, tout comme les ténèbres qui enveloppent le monde aujourd'hui sont une réalité. Et en cette veille de Noël, l'humanité attend le moment où la nuit s'illuminera comme le jour, « *nox sicut dies illuminabitur* » (Psaume 11), et où s'accompliront les promesses faites par l'Immaculée à Fatima.

**Roberto de Mattei**

Site: *Un œil sur Rome*, 12 décembre 2015

## UNE QUESTION POUR COMPRENDRE L'HOMME : SAC VIDE OU SAC PLEIN ?

Les faits récents liés au terrorisme islamique ont enclenché un débat sur les causes de ces événements. On a surtout constaté une évidence : des jeunes sont prêts à se faire exploser. Pourquoi le font-ils ? Et à cet égard, deux « lectures » complémentaires ont vu le jour.

La première : le terrorisme serait le résultat d'un manque de culture, d'où l'on peut déduire que plus il y a de culture, moins il y a de terrorisme. Le Président de la République italienne Sergio Mattarella l'a affirmé clairement : cette vague d'« obscurantisme » ne peut être combattue que par un nouvel humanisme. Et le Président du Conseil Matteo Renzi lui a fait écho en disant plus ou moins les mêmes choses, et même en proposant que pour chaque euro dépensé pour la sécurité, il faudra dépenser un euro pour que les jeunes aient davantage confiance en la culture. En somme, bombardons... mais à la place de bombes utilisons les volumes de l'encyclopédie Treccani.

La seconde : le terrorisme trouverait sa cause essentiellement dans la pauvreté. Le Pape lui aussi l'a dit dans son

premier discours à son arrivée au Kenya. Il suffirait donc d'un peu plus d'argent et... plus de terrorisme. Un beau plan Marshall, des paquets de pâtes et de bonbons, un bon travail pour tous et le problème serait à peu près résolu.

Pour ma part je ne suis pas du tout convaincu par ces interprétations, et je vais vous expliquer pourquoi.

Commençons par la première : le terrorisme comme effet du manque de culture. Il y a au moins deux aspects qui permettent de comprendre à quel point cette thèse est naïve, et même dangereuse. Le premier est la condition sociale de ceux qui ont commis des actes terroristes jusqu'à présent. Il s'agit de jeunes non seulement parfaitement intégrés (leur vie n'était absolument pas différente de la vie habituelle des jeunes de nos villes) mais même assez acculturés. Ils n'étaient pas élèves d'académies ou étudiants modèles, mais certainement pas de grossiers analphabètes. Et si l'on veut regarder en arrière, il faut rappeler que le chef des auteurs des attentats des Twin

Towers, Mohamed Atta, avait un diplôme d'ingénierie en bâtiment, avec des études non seulement à l'université du Caire, mais aussi à celle de Hambourg.

Le second aspect qui nous fait comprendre à quel point l'équation terrorisme-absence de culture est naïve est le niveau culturel de ceux qui aux cours des deux derniers siècles se sont livrés à des massacres et des génocides. Robespierre, celui qui mit en place la Terreur jacobine, était un avocat, de province et sans grande renommée, certes, mais avocat tout de même. Même si Hitler, dans sa jeunesse, se partageait entre un humble travail de peintre sans talent et sa passion pour la peinture, il ne manquait absolument pas de culture, il suffit de penser aux discours avec lesquels il entretenait ses commensaux. Staline avait étudié au séminaire, qui n'est pas un endroit où, culturellement parlant, on reste les mains dans les poches. Pol Pot, le sanguinaire chef des Khmers rouges cambodgiens qui – dit-on – sur 6 millions de ses compatriotes en a assassiné 3 millions, avait obtenu une bourse pour aller étudier la radio-ingénierie à l'EFREI de Paris. Il venait d'une bonne famille (avec fréquentation d'environnements réels) qui l'envoya étudier en France. Là, il s'enthousiasma pour le marxisme et surtout pour le maoïsme, adoptant le philosophe Jean-Paul Sartre pour mentor et inspirateur. Il retourna ensuite au Cambodge, s'unit aux Khmers Rouges, prit le pouvoir et appliqua la révolution culturelle maoïste en perpétrant massacres sur massacres. Il ordonna que l'on jette en prison même les gens qui avaient une marque de lunettes, car cela signifiait qu'ils savaient lire et par conséquent qu'ils étaient certainement entrés en contact avec la culture occidentale et capitaliste, d'où la nécessité d'être « purifiés ». En somme, même ceux qui veulent aller contre la culture doivent toujours posséder la « culture » pour pouvoir juger ce qui est culturellement bon et ce qui est culturellement mauvais, ce qu'il faut conserver et ce qu'il faut éliminer. Même ceux qui, au sein de Daesh, détruisent la culture antique le font parce qu'ils sont pleins de leur culture (fausse) qui les porte à juger et donc à refuser tout ce qu'ils considèrent négatif.

Mais comme je le disais plus tôt, l'équation terrorisme-pauvreté ne convainc pas davantage. Pour revenir à Mohamed Atta, le chef des terroristes des Twin Towers, celui-ci n'était pas seulement ingénieur, mais aussi le fils d'un célèbre avocat pénaliste égyptien, si bien que, dès son enfance, il avait bénéficié d'un bien-être matériel très au-dessus de la moyenne. Il en est de même pour d'autres terroristes.

Alors si ces thèses n'expliquent rien, quelle interprétation devons-nous utiliser ? Ici – je le répète – nous avons des jeunes qui ont le courage (et non l'héroïsme car il y a une différence entre le héros et le courageux) de se faire exploser. Avant tout il y a une explication à chercher dans l'Islam lui-même. Ces jeunes sont convaincus de trouver, à leur mort, un paradis « terrestrié » par les plaisirs de la vie portés à l'extrême. De plus ils sont convaincus de pouvoir accéder immédiatement à ce paradis. Il y a un élément de la doctrine islamique que peu de gens connaissent : il n'y a pas de vie après la mort, mais on tombe dans le néant pour être ensuite ressuscité au

moment du jugement universel ; toutefois une seule catégorie de personnes bénéficiera d'une arrivée au paradis sans passer par le long tunnel de la mort : ceux qui meurent au jihad, involontairement ou volontairement, peu importe.

Mais cette explication est insuffisante. On doit en ajouter une autre beaucoup plus importante. L'homme a besoin de vivre et de se dépenser pour de grandes choses. Même ces faits terribles démontrent paradoxalement une positivité, c'est-à-dire que l'homme ne peut pas se contenter d'une simple satisfaction du ventre, il a au contraire besoin de beaucoup plus, parce que sa nature n'est pas seulement corporelle mais aussi spirituelle. Dans une très belle poésie, Trilussa saisit la grandeur de l'homme en parlant d'une bougie (la poésie s'intitule d'ailleurs « La bougie »). De même que la bougie est vouée à se consumer, de même l'homme se réalise pleinement en se dépensant pour quelque chose. À un certain moment, Trilussa dit : « *Chi non arde, non vive* » (« *Celui qui ne brûle pas ne vit pas* »).

Un autre élément à considérer est que l'homme, outre la nécessité de se dépenser, a besoin de trouver aussi quelque chose de fort pour lequel il vaille la peine de se sacrifier. Quelque chose qui ne se dissout pas dans le cours du temps, qui ne s'éteigne pas avec la pure relativité des opinions, ni avec des émotions transitoires et passagères. On comprend par conséquent la grave erreur présente dans la culture dominante : croire que des valeurs fortes puissent être, précisément en tant que telles, dangereuses pour la cohabitation sociale. Alors qu'au contraire la dangerosité des « valeurs » ne se trouve pas dans leur force (au contraire !) mais dans leur contenu.

Voilà pourquoi il y a deux positions vouées à l'échec, et donc dangereuses. La première est d'avoir des valeurs fortes au contenu rationnellement erroné, c'est-à-dire contre l'ordre rationnel des choses. La seconde est de prétendre fasciner l'homme par la valeur des non-valeurs, c'est-à-dire par un pur relativisme.

Je prends une image pour me faire mieux comprendre. Le sac peut être vide ou il peut être plein, mais quand il est plein il peut contenir une matière de rebut ou une matière noble.

Si le sac ne contient rien, il reste avachi par terre, on ne comprend pas à quoi il peut servir, il n'est même plus reconnaissable en tant que sac. À cette image correspond l'homme qui devrait se contenter de ce qui est relatif, qui devrait se remplir de ce qui paradoxalement ne peut pas le remplir. Qu'est-ce, en effet, que la « pensée faible », si ce n'est la prétention de répondre aux angoisses de la vie par ce qui, volontairement, ne se présente pas comme une réponse ? Dans cette perspective l'homme est un « sac vide », incapable de rester debout dans l'aventure de son existence, incapable d'affronter virilement les difficultés qui se présentent à lui, incapable de s'orienter et de trouver la réponse au pourquoi de son existence. Un sac avachi à terre ne répond pas à l'être de sa nature.

Si le sac contient des détritiques il tient debout, on reconnaît un sac, mais il dégage une mauvaise odeur. A cette

image correspond l'homme qui remplit sa vie de valeurs fortes, mais celles-ci ont un contenu non naturel, insensé, erroné, injuste. L'homme, de cette façon, tient debout, il fait face à la vie, il la gouverne même jusqu'à l'« offrir » pour quelque chose, mais cela se traduit par un danger pour lui et pour les autres. Comme le sac qui est plein de fumier : il tient debout, on reconnaît un sac, il fait son « métier », mais il faut l'éloigner car il dégage une mauvaise odeur. Il est néfaste pour tout le monde.

La troisième image est celle où le sac est plein de matière noble, par exemple de l'or. À cette image correspond l'homme qui remplit sa vie de valeurs fortes, mais celles-ci ont un contenu qui répond à ce qui est naturellement et rationnellement vrai. De cette façon l'homme reste debout et grâce au contenu de ses valeurs il répond pleinement à ses propres exigences et à celles des autres.

Pour conclure, je dirai ceci : si l'on me demande de pleurer pour ceux qui sont morts dans les récents attentats, je pleure. Si l'on me demande de prier pour eux, je prie. Mais si l'on me demande de chanter la Marseillaise, je ne la chante pas. Parce qu'il s'agit d'un hymne qui est

l'expression d'un monde qui s'est construit sur un mensonge : celui qui consiste à affirmer que l'homme peut se satisfaire de devenir simplement un « sac vide ». Les « valeurs » qui sont celles des Lumières, et donc qui sont spécifiquement modernes, ne sont pas autre chose que le triomphe du vide antimétaphysique sur lequel on a voulu que l'homme organise son existence. Et c'est justement ce vide qui crée chez les jeunes ce « gap » qui les porte à chercher de façon spasmodique des valeurs fortes mais qui, dans l'actuel « supermarché des religions » où toutes les « offres » de sacré sont proposées à pied d'égalité dans le même rayon, peuvent aussi avoir un contenu déraisonnable et inhumain... et même démoniaque.

Ce qu'il faut offrir aux jeunes ce ne sont pas des valeurs faibles, ni des valeurs fortes avec de faux contenus... mais de valeurs fortes avec des contenus véritables.

*In Cordibus Jesu et Mariae*

**Corrado Gnerre**

Traduit du site : *Tre sentieri*



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 585

MENSUEL

Février 2016

Le numéro 4 €

## « POUR LA PREMIÈRE FOIS »

1. Après Jean-Paul II (le 13 avril 1986) et Benoît XVI (le 17 janvier 2010), François est le troisième successeur de saint Pierre à s'être rendu officiellement à la Synagogue de Rome, le 17 janvier 2016. Il est vrai que, dans le discours prononcé à cette occasion, le Pape a déclaré faire cette première visite de son pontificat « en tant qu'évêque de Rome ». Mais cette ambiguïté troublante, qui pèse de plus en plus sur la conscience des fidèles catholiques, depuis l'élection de mars 2013<sup>1</sup>, laisse malheureusement encore entier, aux yeux de tout l'univers, l'impact de la démarche entreprise par le Souverain Pontife. Et d'autant plus que François déclare sans aucune gêne : « À Buenos Aires déjà, j'avais l'habitude de me rendre dans les synagogues pour y rencontrer les communautés qui s'y réunissent, suivre de près les fêtes et les commémorations juives et rendre grâce au Seigneur qui nous donne la vie et qui nous accompagne sur le chemin de l'histoire »<sup>2</sup>. Le scandale – car c'en est un – n'est donc pas nouveau, ni chez les successeurs de Jean XXIII et de Paul VI, ni même chez le quatrième d'entre eux.

2. Faisant allusion au cinquantième anniversaire de la déclaration conciliaire *Nostra aetate*, François affirme que « Dieu mérite une gratitude particulière pour la véritable transformation qu'a subie, au cours de ces 50 années, la relation entre les chrétiens et les juifs ». Transformation sans doute de prime abord pratique, et qui s'est

1. Pour un aperçu plus détaillé des difficultés soulevées par l'usage quasi exclusif de ce titre dans la bouche du nouveau Pape, on peut se reporter à l'étude parue dans le numéro de mai 2014 du *Courrier de Rome*.

2. FRANÇOIS, *Discours à la Synagogue de Rome*, le 17 janvier 2016.

### SOMMAIRE

- « Pour la première fois » - Abbé Jean-Michel Gleize - p. 1.
- « Seulement le Magistère » ? - Abbé Jean-Michel Gleize - p. 4.
- L'occupant du Saint-Siège de Rome est-il aujourd'hui réellement Pape ? - Abbé Jean-Michel Gleize - p. 8.

manifestée dans le cadre des relations interreligieuses, mais transformation beaucoup plus fondamentalement théorique, qui a eu lieu dès le Concile, au niveau même des principes doctrinaux. En effet, dit encore le Pape, « *Nostra aetate* a défini théologiquement **pour la première fois**, de façon explicite, les relations de l'Église catholique avec le judaïsme ». L'un des principaux aspects de cette définition théologique serait que « l'Église, tout en professant le salut par la foi dans le Christ, reconnaît le caractère irrévocable de l'Ancienne Alliance ».

3. Lorsque François nous dit que *Nostra aetate* définit « pour la première fois », cela doit bien sûr s'entendre tout d'abord d'une nouveauté au sens absolu du terme, c'est-à-dire d'une doctrine dont nulle trace ne s'était trouvée jusqu'ici dans l'enseignement de l'Église. « Si on lit attentivement le texte, on constate en effet que la déclaration ne fait référence à aucun concile, aucun Père de l'Église, aucun Pape. C'est une situation inédite si on la compare aux textes habituels du magistère, y compris à ceux du concile Vatican II. [...] Dans l'immédiat, la déclaration, par l'absence de toute référence à des documents officiels de l'histoire de l'Église, révèle un fait troublant. On ne peut pas s'appuyer pour la justifier sur

### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - Site : [www.courrierderome.org](http://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

des textes officiels antérieurs »<sup>3</sup>. Mais « pour la première fois » doit s'entendre aussi d'une nouveauté au sens relatif du terme, c'est-à-dire d'une doctrine qui affirme le contraire de ce qu'avait jusqu'ici enseigné la Tradition de l'Église. « Les pères conciliaires [à Vatican II] se trouvent devant une carence, mais en même temps ils sont en quelque sorte confrontés à un trop-plein non moins encombrant. [...] Le trop-plein, ce sont évidemment les canons disciplinaires de plusieurs conciles œcuméniques, ceux de Latran IV en particulier, les innombrables décisions et jugements négatifs des conciles régionaux et provinciaux, l'enseignement de trop nombreux Pères de l'Église, dont l'influence avait été profonde, on ne peut pas le contester, jusqu'à Vatican II. Sur la carence, une théorie, jamais définie comme telle, mais communément admise, s'était développée. Nous la connaissons sous le titre de théorie de la substitution<sup>4</sup>. » L'auteur que nous avons cité jusqu'ici en rappelle les termes de la manière suivante : « Le peuple juif, en refusant de reconnaître la messianité de Jésus, s'est révélé gravement infidèle à Dieu, décide, diront certains Pères. À cause de cette faute, il a été rejeté par Dieu et c'est pourquoi il est condamné à l'errance. Cette dispersion est le signe permanent de son péché<sup>5</sup>. » Saint Augustin résumait quant à lui les choses en disant du peuple juif, dans son *Commentaire* sur le Psaume 58 : « Testes iniquitatis suæ et veritatis nostræ<sup>6</sup>. » Les Juifs, dit-il, sont « les témoins à la fois et de leur propre iniquité et de la vérité du christianisme ». Désormais, François affirme à la suite de Vatican II et de ses deux prédécesseurs immédiats que « l'Église, tout en professant le salut par la foi dans le Christ, reconnaît le caractère irrévocable de l'Ancienne Alliance, et l'amour constant et fidèle de Dieu pour Israël ».

4. Vatican II a donc introduit un changement radical dans la doctrine, une véritable « transformation », pour reprendre l'expression utilisée par François. Ce fait, parfaitement avéré, a pu faire l'objet d'une thèse doctorale, soutenue en avril 2005 à Aix-en-Provence, par un protestant, le Docteur Jorge Ruiz, pasteur réformé en Espagne. Celui-ci a le mérite de préciser en quoi consiste précisément le changement. Le thème de sa recherche était intitulé : « L'ancienne alliance est-elle révoquée ? L'élection du peuple juif selon la nouvelle théologie catholique romaine et la théologie réformée classique. » La substance s'en trouve résumée et synthétisée dans un article paru peu après : « La nouvelle théologie catholique romaine sur Israël. Sens et portée d'un changement doctrinal<sup>7</sup>. »

3. JEAN DUJARDIN, de l'Oratoire, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2003, p. 302-303. Né en 1936, Jean Dujardin est devenu oratorien après des études de philosophie, de théologie et d'histoire. Il a été Supérieur général de l'Oratoire de France de 1984 à 1999. Secrétaire du Comité épiscopal français pour les relations avec le Judaïsme de 1987 à 1999, il est aujourd'hui expert auprès de ce comité.

4. ID, *ibidem*.

5. ID, *ibidem*, p. 541, note 17.

6. Cité par DUJARDIN, *ibidem*, p. 541, note 21.

7. JORGE RUIZ, « La nouvelle théologie catholique romaine sur Israël. Sens et portée d'un changement doctrinal » dans *La Revue réformée* (revue de théologie de la Faculté Jean Calvin),

Cet article indique, dès son titre, qu'il y a eu un changement de doctrine, dans l'Église catholique, à partir de Vatican II. Et, pour un regard extérieur, tel que celui d'un protestant, un enseignement acquiert la valeur d'une doctrine officielle dans l'Église catholique romaine, la valeur d'un enseignement donné par l'Église en tant que telle, la valeur d'une affirmation proprement catholique, à partir du moment où il se reflète en deux domaines : la liturgie et le Magistère.

5. La liturgie tout d'abord. Comme l'indique en effet le vieux dicton latin *lex orandi, lex credendi*, la loi de la prière est la loi de la foi. Dans le cadre liturgique, les changements concernant les Juifs ont été majeurs. Il suffit de comparer les deux prières du Vendredi Saint, la prière traditionnelle, utilisée intégralement pendant plus d'un millénaire jusqu'à 1959, et la nouvelle prière approuvée par Paul VI et introduite dans la nouvelle liturgie entrée en vigueur en 1970. La première est « une demande explicite pour qu'Israël soit converti au Christ. De plus, elle affirme sans ambages que l'Israël actuel sans le Christ se trouve dans l'endurcissement et dans les ténèbres »<sup>8</sup>. Dans la seconde, « aucune mention n'est faite de l'état d'endurcissement d'Israël ; on n'y demande pas explicitement sa conversion, même si le texte pourrait être compris dans ce sens. Pourtant, on fait mention de l'élection d'Abraham et de sa descendance. Ainsi, cette prière est ambiguë : tout Juif qui refuse de croire en Christ peut dire tranquillement *Amen* à toutes les demandes. De plus, chose surprenante, la portée trinitaire de cette prière est certainement amoindrie par rapport à la prière traditionnelle »<sup>9</sup>. Lorsque, par un décret du 4 février 2008, Benoît XVI a introduit une modification dans le texte traditionnel de l'oraison pour les Juifs du Vendredi Saint (c'est-à-dire dans ce que le Vatican considère désormais comme « la forme extraordinaire » du rite romain), les mêmes omissions ont acquis droit de cité dans la forme ainsi rénovée du Missel de saint Pie V. Même si on y demande encore que les juifs reconnaissent Jésus-Christ comme Sauveur de tous les hommes (ce que doivent faire non seulement tous ceux qui ne sont pas encore chrétiens, mais même tous ceux qui le sont déjà), il n'est plus question d'ôter le voile du cœur des juifs, de prier pour ce peuple victime de son aveuglement en demandant à Dieu de l'arracher aux ténèbres dont il s'est rendu captif.

6. Le second domaine qui reflète la foi de l'Église catholique romaine et qui témoigne de ce changement doctrinal est le Magistère. Pendant presque deux mille ans, l'Église catholique romaine a affirmé l'abrogation de l'Ancienne Alliance, ce qui implique qu'à l'ancien peuple de Dieu a été substitué le nouveau, l'Église, peuple qui est maintenant la descendance spirituelle d'Abraham, peuple composé des croyants en Jésus-

n° 235, t. LVI (novembre 2005), disponible sur le site internet <http://larevue reformee.net/>. Je suis redevable de ces références à Monsieur Jean-Marc Berthoud, pasteur de l'église réformée de Lausanne, et tiens à lui exprimer ici ma reconnaissance pour cette dette.

8. ID, *article cité*.

9. ID, *article cité*.

Christ, tant Juifs que Gentils. Condamnant l'antisémitisme, l'ancien Saint-Office a précisément défini celui-ci comme « la haine de la race **jadis** élue par Dieu »<sup>10</sup>. Comme le souligne notre pasteur, « la présence de l'adverbe *jadis* est révélatrice de toute une théologie, la théologie de la substitution, car il est superflu d'affirmer que l'élection d'Israël a été faite dans le passé, si c'est pour seulement laisser à penser que cette élection est maintenant révoquée »<sup>11</sup>. Le concile Vatican II a, quant à lui, adopté un tout autre langage. Le n° 16 de la Constitution *Lumen gentium* affirme en parlant des Juifs : « Quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (Rm, IX, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (Rm, XI, 28-29). » Le n° 4 de la Déclaration *Nostra aetate* affirme, toujours à propos des mêmes : « S'il est vrai que l'Église est le nouveau peuple de Dieu, les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. »

7. Dans le droit fil de ces textes conciliaires, adressant la parole à la communauté juive de Mayence, le 17 novembre 1980<sup>12</sup>, Jean-Paul II a désigné le peuple juif actuel comme « le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu ». Le texte écrit justifiait cette affirmation avec la citation biblique (entre parenthèses) de Romains XI, 29, où saint Paul affirme que les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables. Et lors de sa visite à la Synagogue de Rome, en 1986, le Pape polonais précisa encore : « Il n'est pas permis de dire, malgré la conscience que l'Église a de son identité propre, que les juifs sont réprouvés ou maudits, comme si cela était enseigné ou pouvait être déduit des Écritures saintes (cf. *Nostra aetate*, n° 4) de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Et au contraire, dans ce même passage de *Nostra aetate* mais aussi dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* (n° 6) le Concile avait déjà dit, en citant saint Paul dans la Lettre aux Romains (XI, 28) que les juifs demeurent très chers à Dieu, qui les appelés d'une « vocation irrévocable » »<sup>13</sup>. Quant au pape Benoît XVI, il a eu l'occasion privilégiée de rappeler les enseignements de *Nostra aetate* et de confirmer la lecture qu'en avait faite son prédécesseur, lors de la visite à la Synagogue de Cologne, le 19 août 2005. « Avec l'apôtre Paul, les chrétiens sont convaincus que les dons de Dieu et son appel sont irrévocables (Rm XI, 29 ; IX, 6-11). Étant donné les racines juives du christianisme (cf. Rm XI, 16-

24), mon vénéré prédécesseur, confirmant un jugement des évêques allemands, a affirmé : "Qui rencontre Jésus-Christ rencontre le judaïsme"<sup>14</sup>. » Ce caractère irrévocable de l'Ancienne Alliance est encore maintenu en principe par François, dans son récent discours à la synagogue de Rome.

8. Il y a donc, non seulement dans la liturgie, mais encore dans le Magistère une différence considérable, qui atteste un changement profond de doctrine. « Avoir cité Romains XI, 29 est d'une importance extrême. En effet, l'écrivain, d'origine juive convertie au catholicisme, Denise Judant affirmait en 1969, dans son livre *Christianisme et Judaïsme*, l'existence d'un consensus unanime parmi tous les Pères de l'Église, mais d'un consensus unanime contraire à l'affirmation du pape actuel : "Jamais les Pères n'ont pensé que le verset de saint Paul puisse s'appliquer à la partie infidèle du peuple juif, et nous n'hésitons pas à assurer qu'il y a, sur ce point qui constitue une interprétation de l'Écriture, un consensus unanime des Pères. [...] Parmi tous les écrivains grecs et latins des cinq premiers siècles, nous n'en avons trouvé aucun qui applique ce verset à l'Israël infidèle"<sup>15, 16</sup>. » Pourtant, Jean-Paul II n'a pas hésité à qualifier l'importance de la Déclaration *Nostra aetate* en disant qu'il y a là « un enseignement qu'il est nécessaire d'accepter non seulement comme une chose convenable, mais beaucoup plus comme une expression de la foi, comme une inspiration de l'Esprit-Saint, comme une parole de la Sagesse divine »<sup>17</sup>.

9. La conclusion qui s'impose au terme de l'enquête est bien la suivante : « Il est donc manifeste qu'il y a eu un vrai changement de doctrine dans l'Église catholique romaine à propos des Juifs, et ce changement va à l'encontre d'un consensus unanime des Pères<sup>18</sup>. » Pour mesurer la portée de ce changement, n'oublions pas ce qu'il est désormais « nécessaire d'accepter non seulement comme une chose convenable, mais beaucoup plus comme une expression de la foi, comme une inspiration de l'Esprit-Saint, comme une parole de la Sagesse divine »<sup>19</sup> : c'est le fait que « les juifs demeurent très chers à Dieu, qui les appelés d'une vocation irrévocable »<sup>20</sup> ; c'est le fait que « l'Église, tout en professant le salut par la foi dans le Christ, reconnaît le caractère irrévocable de l'Ancienne Alliance »<sup>21</sup>. Refuser la nécessité d'un pareil

14. BENOÎT XVI, « Allocution lors de la visite à la synagogue de Cologne, le 19 août 2005 » dans *DC* n° 2343 (2 octobre 2005), p. 891.

15. DENISE JUDANT, *Christianisme et Judaïsme*, Éditions du Cèdre, 1969, p. 263.

16. JORGE RUIZ, *article cité*.

17. JEAN-PAUL II, « Allocution du 15 février 1985 aux dirigeants de l'American Jewish Committee » dans *DC* n° 1893 (7 avril 1985), p. 373.

18. JORGE RUIZ, *article cité*.

19. JEAN-PAUL II, « Allocution du 15 février 1985 aux dirigeants de l'American Jewish Committee » dans *DC* n° 1893 (7 avril 1985), p. 373.

20. ID, « Allocution du 13 avril 1986 lors de la visite à la synagogue de Rome » dans *DC*, n° 1917 (4 mai 1986), p. 438.

21. FRANÇOIS, *Discours à la Synagogue de Rome*, le 17 janvier 2016.

10. *Décret du Saint-Office du 25 mars 1928*. Cf. l'article de FÉLIX VERNET, « Juifs et chrétiens » dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. II, col 1 725 et suivantes.

11. JORGE RUIZ, *article cité*.

12. JEAN-PAUL II, « Allocution à la communauté juive de Mayence, le 17 novembre 1980 » dans *DC* n° 1798 (21 décembre 1980), p. 1148-1 149. Erratum dans *DC* n° 1807 (3 mai 1981), p. 427.

13. JEAN-PAUL II, « Allocution du 13 avril 1986 lors de la visite à la synagogue de Rome » dans *DC*, n° 1917 (4 mai 1986), p. 438.

enseignement, ce ne serait pas seulement se mettre en opposition avec les données nouvelles du Magistère issu de Vatican II. Ce serait se rendre coupable d'antisémitisme, si l'on entend par « antisémitisme » le refus de ce caractère irrévocable de la vocation du peuple juif. En ce sens, « on ne combattra jamais profondément l'antisémitisme d'un point de vue chrétien si on ne reconnaît pas, sans équivoque, dans le Juif la permanence de son élection, de sa vocation d'homme aimé et choisi par Dieu »<sup>22</sup>.

10. Et l'enseignement de la Déclaration *Nostra aetate* oblige justement à conclure en ce sens. Il y est dit en effet que « l'Église, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs ». Si l'on définit l'antisémitisme comme une simple forme de racisme, le motif qui doit déterminer les chrétiens à le condamner est en réalité celui de la loi naturelle, et non un motif d'ordre surnaturel. Cela s'explique, si l'on admet que l'antisémitisme s'en prend en tant que tel à la réalité historique de la race juive, telle qu'elle demeure après le Christ. Si on dit que l'antisémitisme est condamnable au nom de la charité, on dit que la réalité à laquelle il s'en prend est une réalité surnaturelle et divine, et on fait du judaïsme actuel ce qu'il a cessé d'être : un peuple toujours élu, encore très cher à Dieu, qui l'a appelé d'une vocation irrévocable. Et l'antisémitisme devient alors le refus d'admettre la permanence de cette vocation. « Dans cette perspective nouvelle, la Shoah aurait un sens déterminant ; elle contribuerait au salut de l'humanité par une expiation complémentaire de celle du Christ, nous révélant ainsi le mensonge de tout ce que nous avons cru auparavant. Dans cette perspective nouvelle, Israël en tant que nation continuerait avec l'Église à avoir un rôle déterminant à jouer dans le salut futur du monde<sup>23</sup>. » C'est d'ailleurs ainsi que Jean-Paul II avait explicité le sens de la Déclaration conciliaire : « À la malice morale de tout génocide s'ajoute, avec la Shoah, la malice d'une haine qui s'en prend au plan salvifique de Dieu sur l'histoire. Par cette haine, l'Église se sait, elle aussi, directement visée<sup>24</sup>. » Le Pape polonais situe ainsi la Shoah comme un événement qui ferait partie intégrante de l'économie du salut.

22. JEAN DUJARDIN, de l'Oratoire, *l'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2003, p. 170-171.

23. JORGE RUIZ, *article cité*.

24. JEAN-PAUL II, « Discours du 31 octobre 1997 aux participants au Colloque sur les racines de l'antijudaïsme en milieu chrétien » dans la *Documentation catholique* n° 2171 du 7 décembre 1997, p. 1004.

Cet épisode historique prend alors la valeur d'un fait surnaturel. Cette valeur est nécessaire, si le peuple juif reste toujours porteur de l'élection et de l'alliance promises à Abraham. Et le pasteur Jorge Ruiz rapproche justement cette interprétation quasi officielle de celle déjà avancée en son temps par le philosophe français Jacques Maritain. Les deux lectures se rejoignent, car « elles placent le génocide juif dans la perspective catholique romaine de la *communio sanctorum* »<sup>25</sup>.

11. Allons même plus loin. Si l'on part de cette idée qu'à travers la figure du juif, l'antisémitisme exprime « le refus de l'identité religieuse de l'autre telle qu'elle lui a été conférée par Dieu »<sup>26</sup>, refus qui serait lui-même « la conséquence de la non-acceptation de l'élection permanente du peuple d'Israël »<sup>27</sup>, il est alors hors de doute que la lutte contre l'antisémitisme passe nécessairement par le respect réciproque de la liberté de religion. Et c'est justement là le but que le Pape François assigne au dialogue interreligieux : « le respect réciproque est la condition et, dans le même temps, le but du dialogue interreligieux : respecter le droit d'autrui à la vie, à l'intégrité physique, aux libertés fondamentales, c'est-à-dire la liberté de conscience, de pensée, d'expression et de religion<sup>28</sup>. » Un tel dialogue pourrait donc bien apparaître, sinon dans l'intention profonde du Pape, du moins dans la logique de l'auteur que nous avons cité, comme l'une des expressions majeures de la lutte contre l'antisémitisme. Et la condamnation de ce même dialogue apparaîtrait à l'inverse tout aussi logiquement comme l'une des expressions majeures de l'antisémitisme, celui-ci étant de ce point de vue « un mal métaphysique et religieux qui a quelque chose à voir avec l'idolâtrie qui s'empare d'une société lorsqu'elle devient exclusive »<sup>29</sup>. Mais alors, un tel exclusivisme n'aurait-il pas été le grand péché de tous les Papes d'avant le dernier Concile, lorsqu'ils prêchaient en lui conservant encore toute la plénitude de sa signification le dogme « Hors de l'Église point de salut » ? Grand péché de l'antisémitisme, dont Jean-Paul II aurait voulu faire repentance à l'occasion du Grand Jubilé de l'an deux mille ? En tout état de cause, si le libéralisme n'est plus un péché, c'est l'antisémitisme, au sens indéfini, qui le devient. Du moins logiquement.

Abbé Jean-Michel Gleize

25. JORGE RUIZ, *article cité*, note 7. Sur ce point, le PÈRE DUJARDIN (*op. cit.* p. 499) fait référence à l'article de B. Suchecky, « La christianisation de la Shoah », dans *Esprit*, n° 5 de mai 1989.

26. DUJARDIN, *ibidem*, p. 170.

27. ID, *ibidem*.

28. FRANÇOIS, « Audience du 28 octobre 2015 ».

29. DUJARDIN, *ibidem*.

## « SEULEMENT LE MAGISTÈRE » ?

### - 1 - POUR UNE CRITIQUE DE LA CRITIQUE

1. La transformation profonde dont nous avons fait état dans l'article précédent<sup>1</sup> n'est pas passée inaperçue aux yeux des protestants. L'article que nous avons cité<sup>2</sup> en

prend occasion pour soulever un redoutable problème :

1. « Pour la première fois », n° 9.

2. « Pour la première fois », n° 4, note 7.

« En principe, un tel changement est, à proprement parler, unimaginable. On ne peut se débarrasser si facilement, en un si court laps de temps, d'un enseignement constant et pratiquement unanime durant presque deux millénaires. [...] Après presque deux mille ans, nous nous rendrions enfin compte, avec quelque surprise, que tout le monde se serait trompé ! Le magistère actuel de l'Église catholique romaine vient dire que la chrétienté elle-même a vécu un long et effrayant mensonge. Et les acteurs catholiques romains, théologiens ou ecclésiastiques, auraient eux-mêmes participé et contribué à ce mensonge universel. Ce qu'on affirme aujourd'hui, c'est que l'Église n'aurait jamais dû quitter la synagogue. Toute la tradition chrétienne est également mise en question, de façon radicale »<sup>3</sup>. Et ce premier constat en amène vite un deuxième : « Ce revirement doctrinal sur les Juifs nous place devant un nouveau type de catholicisme romain. Autrement dit, nous nous trouvons devant un nouveau concept tant de la catholicité que de la romanité de l'Église, ou, si l'on veut, nous avons affaire à un nouveau concept tant de la Tradition que du Magistère »<sup>4</sup>. »

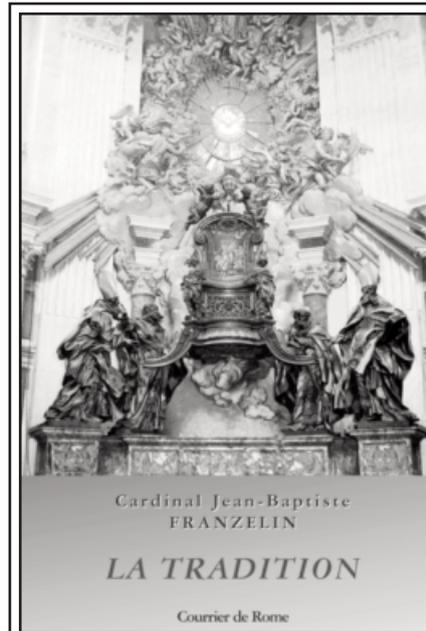
2. Disons même : un nouveau concept de la religion chrétienne. Car le Magistère fait partie intégrante du christianisme, lequel s'identifie adéquatement au catholicisme romain. Dès lors, tout se tient : seule une nouvelle idée du christianisme saurait expliquer cette nouvelle idée du Magistère et de l'Église, voulus par le Christ, idée qui s'impose de fait, puisqu'elle est justement à la racine de toutes les nouveautés malheureusement introduites par le concile Vatican II. Prendre ces nouveautés pour une altération du catholicisme romain devrait conduire tôt ou tard à faire le constat d'une faillite radicale du christianisme, et donc aussi de la Réforme qui s'en réclame. C'est sur ce point que la critique entreprise par Jorge Ruiz, quels que soient ses mérites réels, reste grevée d'une lourde équivoque.

3. Selon lui en effet, les nouveautés introduites par le concile Vatican II manifesteraient que le Magistère se trouve « intronisé sur la tradition et l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament. Si la position de la Réforme était la *Sola Scriptura*, maintenant la position du catholicisme romain est *seul le magistère*. Le magistère est le pouvoir absolu, incontesté dans l'Église. Il juge de tout et il n'est jugé par personne »<sup>5</sup>. Le ver était donc dans le fruit : la critique à laquelle peut se livrer ici un protestant n'est pas si inconditionnelle qu'elle pourrait le paraître. Elle reste en tout cas, dans son principe comme dans son aboutissement, foncièrement étrangère à la démarche suivie par les catholiques dits « traditionalistes ». Plus exactement – et même au prix d'un paradoxe qui ne serait qu'apparent – elle ne serait pas si éloignée qu'elle le pense des présupposés qu'elle entend récuser. Expliquons-nous.

3. JORGE RUIZ, « La nouvelle théologie catholique romaine sur Israël. Sens et portée d'un changement doctrinal » dans *La Revue réformée* (revue de théologie de la Faculté Jean Calvin), n° 235, t. LVI (novembre 2005).

4. ID., *article cité*.

5. ID., *article cité*.



*La chaire de saint Pierre au Vatican, par Le Bernin (1657-1666).*

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

Élevé au cardinalat par le pape Pie IX en 1876, Jean-Baptiste Franzelin (1816-1886) enseigna

pendant vingt ans la théologie dogmatique, au collège jésuite de Rome. Théologien écouté lors du premier concile du Vatican en 1870, il publia cette même année un traité sur la tradition, le *De traditione divina*, qui l'a rendu célèbre et que l'on considère à juste titre comme l'ouvrage de référence sur la question. Franzelin ne se contenta pas d'y déployer, avec une érudition parfaitement maîtrisée, toutes les ressources de la patrologie grecque et latine. Son traité est construit comme doit l'être une œuvre proprement scientifique. Les deux fonctions, positive et spéculative, de la théologie y sont mises à contribution pour définir avec précision le concept de tradition, dans la dépendance la plus étroite des sources de la révélation. L'ouvrage de Franzelin met ainsi le doigt sur le vice radical du système protestant, qui repose en grande partie sur le refus de ce dogme catholique de la Tradition divine. Il garde surtout toute son actualité, à l'heure où la fausse notion de tradition vivante, qui est au centre des enseignements du concile Vatican II, est à l'origine des confusions doctrinales dont pâtissent bien des fidèles de l'Église catholique (400 pages, 21 € ou 24 €, port inclus).

## - 2 - LE MAGISTÈRE, PRINCIPE D'UNITÉ ET D'UNIVERSALITÉ

4. Pie XII affirme que le Magistère a été « institué par le Christ Notre Seigneur pour garder et interpréter le dépôt divin révélé », moyennant quoi, « ce Magistère, en matière de foi et de mœurs, doit être pour tout théologien la règle prochaine et universelle de vérité, puisque le Seigneur Christ lui a confié le dépôt de la foi – les Saintes Écritures et la divine Tradition – pour le conserver, le défendre et l'interpréter »<sup>6</sup>. Ce faisant, remarque Franzelin<sup>7</sup>, le Christ a établi un principe d'unité et d'universa-

6. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950.

7. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse VI, n° 67-90,

lité. Ce sont en effet là les deux propriétés essentielles et nécessaires de la religion chrétienne. Elles sont si clairement indiquées dans l'Évangile, que tous les chrétiens, même non catholiques, sont obligés d'en convenir. Et, à l'instar de toute propriété, celles-ci doivent découler de l'essence du christianisme, comme les effets découlent de leur cause. La religion chrétienne doit donc se définir comme un principe d'unité. Et ce principe est justement celui d'un Magistère divinement institué, tel qu'il s'exerce pour conserver et transmettre l'intégrité de la révélation, « pour garder et interpréter le dépôt divin révélé ».

5. La nécessité de ce principe peut se démontrer *a priori*, c'est-à-dire en partant de la volonté divine du Christ qui en est la cause, telle qu'elle s'exprime dans les sources de la révélation, non seulement la sainte Écriture mais aussi la Tradition, qui inclut en particulier les enseignements du Magistère<sup>8</sup>. On peut aussi l'établir *a posteriori*, ou à partir de ses effets, lorsque l'on part du fait de l'unité et de l'universalité de la religion chrétienne, pour remonter à l'existence d'un Magistère divinement institué, qui en est la seule cause possible, dans l'Église catholique romaine. Cette double démonstration *a priori* et *a posteriori*, démonstration du même et par sa cause et par ses effets, trouve sa confirmation si l'on vérifie que, partout et toujours dans le protestantisme, on observe simultanément l'absence d'unité et d'universalité et l'absence d'un Magistère divinement institué.

### - 3 - DE LA TRADITION AU MAGISTÈRE

6. La Tradition peut s'entendre de différentes manières<sup>9</sup> : le mot est analogue. Il désigne au sens premier et objectif « ce qui est transmis », c'est-à-dire l'ensemble de toutes les vérités révélées par Dieu et que le Magistère a la charge de conserver et d'interpréter. Dans un second sens actif, le même mot désigne la manière dont les vérités révélées sont transmises, c'est-à-dire l'acte même de leur transmission, et l'on parle à ce sujet d'une double Tradition : la Tradition écrite des saintes Écritures et la Tradition non écrite. Dans un troisième sens, le même mot désigne encore l'organe ou le sujet qui a reçu de Dieu la charge de transmettre autrement que par l'écrit les vérités révélées par Dieu. La Tradition entendue au second sens d'une transmission non écrite ne correspond pas adéquatement à la transmission accomplie par la Tradition entendue au troisième sens de l'organe divinement institué. En effet, elle correspond aussi à la

Courrier de Rome 2008, p. 71-83.

8. Il n'y a ici aucune pétition de principe à démontrer le Magistère à partir du Magistère ou la Tradition à partir de la Tradition, puisqu'en dépit d'une identité matérielle ou nominale, ce n'est pas formellement la même réalité qui intervient à la fois comme conclusion et comme preuve. La valeur du Magistère ou de la Tradition, prise comme celle d'un argument dogmatique, est établie par le moyen du Magistère ou de la Tradition, pris comme un argument apologétique : un témoignage crédible aux yeux de la raison (argument apologétique) sert à prouver le bien fondé d'une autorité (argument dogmatique). Cf. FRANZELIN, *ibidem*, thèse VII, n° 105-113, p. 89-92.

9. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèses I-II-III, n° 1-26, Courrier de Rome 2008, p. 33-47.

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.

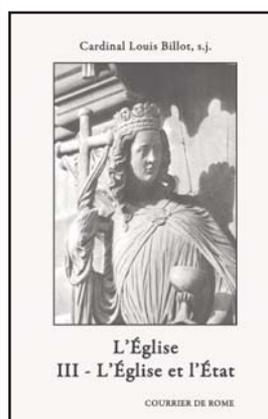
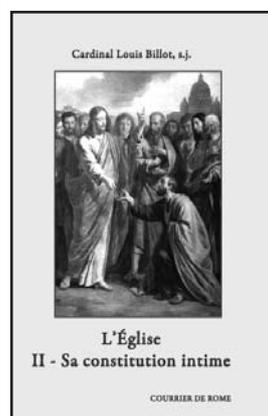
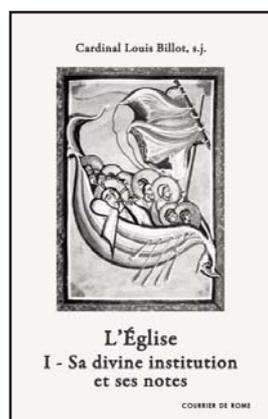
La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

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 (épuisé, réédition en 2016).

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 (épuisé, réédition en 2016)



transmission accomplie par les Pères de l'Église et les théologiens, qui sont non pas les organes mais les critères de la Tradition. Elle correspond aussi à la transmission accomplie par la profession de foi unanime des simples fidèles catholiques, qui représente elle aussi un critère. La Tradition non écrite entendue au second sens englobe donc à la fois l'acte de la transmission accomplie par les membres de la hiérarchie enseignante et celui de la transmission accomplie par les membres de l'Église enseignée, Pères de l'Église, théologien et simples fidèles, tels qu'unanimes dans leur adhésion au dépôt des vérités révélées.

7. Le Magistère peut désigner lui aussi différentes réalités, en des sens également analogues<sup>10</sup>. Au premier sens, il s'agit de l'organe ou du sujet établi par Dieu pour conserver et interpréter les vérités divinement révélées, sujet qui n'est autre que la hiérarchie enseignante. Au second sens, il s'agit de l'acte authentique par lequel ces vérités sont conservées et interprétées par les membres de la hiérarchie enseignante. Au troisième sens, il s'agit de l'objet de cet enseignement authentique et donc de ces mêmes vérités révélées, conservées et interprétées, toujours dans la même signification.

8. Il y a donc un lien très étroit entre la Tradition et le Magistère. Pour exprimer ce lien, les manuels classiques de la théologie<sup>11</sup> disaient que le Magistère est « l'organe de la Tradition ». Cela s'entend du Magistère entendu au sens d'un sujet transmetteur, par rapport à la Tradition entendue au sens d'un objet transmis. Et si nous envisageons l'acte même de la transmission, la Tradition entendue au sens actif d'une transmission non écrite correspond principalement à l'acte d'enseignement authentique du Magistère mais aussi, secondairement, à l'acte de la croyance et de la profession de foi de l'Église enseignée.

#### **- 4 - LA TRADITION ET LE MAGISTÈRE VIVANT : À LA RACINE PROFONDE D'UNE CONFUSION**

9. La nature même de la Tradition explique donc aussi celle du Magistère. Puisqu'il s'agit en effet dans les deux cas d'une transmission, la vérité révélée par Dieu, pour être éternelle et immuable dans sa signification, est soumise à une succession temporelle, du point de vue de la proposition qui en est faite aux hommes. Le Magistère est donc vivant au sens où, loin de se réduire aux membres de la hiérarchie d'une époque donnée, l'organe de la Tradition s'identifie à l'ensemble de tous les représentants du Christ, Papes et évêques, qui se

succèdent au cours du temps. Chacun d'entre eux n'est ni plus ni moins organe que tous les autres, et il l'est dans la mesure exacte où il se fait le témoin fidèle de la vérité révélée par Dieu. Rendre témoignage à une autre vérité, jusqu'ici inédite, ne serait plus que la transmission d'une opinion personnelle, un acte qui ne saurait revêtir aucune valeur magistérielle, ni même celle d'un quelconque critère. Ce serait un acte des hommes d'Église, non un acte d'Église. Un tel acte isolé, du fait même qu'il serait isolé, ne saurait s'inscrire dans la Tradition de l'Église, ni correspondre non plus à l'exercice de son Magistère vivant.

10. Alors « Seulement le Magistère »?... Le pasteur Jorge Ruiz réduit le Magistère vivant au pseudo-magistère de l'heure présente, préalablement isolé de toute la Tradition de l'Église. Et cette idée faussée qu'il se fait du Magistère est justement celle qu'ont adoptée les représentants de ce « nouveau type de catholicisme romain » qui fait l'objet de sa critique. Le nouveau concept de la Tradition et du Magistère n'existe que parce qu'on l'invente de toutes pièces, soit pour le cautionner, soit pour le critiquer. L'Écriture seule est l'Écriture telle qu'elle parle à la conscience d'un homme de ce temps. Le Magistère seul est le Magistère tel qu'il parle à la conscience des hommes de ce temps. Le présumé reste le même dans les deux situations, car c'est la conscience, individuelle ou collective, qui juge de tout et n'est jugée par personne, du fait même qu'elle s'isole de toute la Tradition, pour se cantonner dans la parole, écrite ou parlée, de l'unique instant présent. Pas plus dans un cas que dans l'autre il ne saurait y avoir le principe d'une véritable unité ni celui d'une authentique universalité. Dans un cas comme dans l'autre, le principe de la libre inspiration, individuelle ou communautaire, a pour conséquence inéluctable l'émiettement ou la discontinuité.

11. Le Magistère vivant de la sainte Église catholique et romaine n'est pas « seulement le Magistère » du temps présent, « seulement le Magistère » de l'après Vatican II. Il est le Magistère de toujours, le Magistère traditionnel de tous les temps, qui se juge lui-même, du fait même qu'il reste fidèle à lui-même, en transmettant constamment ce qu'il a reçu, comme les apôtres. Ce Magistère n'est jamais le « seul Magistère » d'un moment, puisqu'il peut dire comme saint Paul : « Tradidi quod et accepi ». S'il existe un nouveau type de magistère et de tradition, il ne saurait exister un nouveau type de catholicisme romain. Il y a seulement un nouveau type de protestantisme, le modernisme, qui s'est introduit dans l'Église à la faveur du concile Vatican II, qui affecte depuis la mentalité des hommes d'Église et qui a donné naissance à ce nouveau type de magistère, à cette nouvelle tradition vivante, subjective et évolutionniste. La déclaration *Nostra aetate* s'inscrit à cet égard dans le contexte de ce que l'on a pu appeler à juste titre une protestantisation de l'Église.

**Abbé Jean-Michel Gleize**

10. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèses IV-V, n° 27-66, Courrier de Rome 2008, p. 49-70.

11. ID., *Ibid.*, thèse IX, n° 140-159, Courrier de Rome 2008, p. 113-121 ; LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, question 10, thèse 16, Courrier de Rome, 2010, n° 519-566, p. 135-181. JOACHIM SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, thèse 19, n° 774 distingue entre l'organe primaire de la Tradition, qui serait l'Église enseignante et l'organe secondaire, qui serait l'Église enseignée, mais cette manière d'exprimer les choses est nouvelle et ne s'accorde pas avec celle suivie jusqu'ici par les auteurs, qui distinguent plutôt entre l'organe et les critères de la Tradition.

## L'OCCUPANT DU SAINT-SIÈGE DE ROME EST-IL AUJOURD'HUI RÉELLEMENT PAPE ?

### ARGUMENTS POUR OU CONTRE

#### IL SEMBLE QUE NON

1. Premièrement, les anciens théologiens disent tous qu'un pape hérétique ou schismatique perd le souverain pontificat. Or, dans la mesure où il persévère à imposer dans l'Église les nouveautés du concile Vatican II, qui vont contre la foi et la morale catholiques, l'actuel occupant du Saint-Siège de Rome est, sinon hérétique du moins schismatique. Donc, il n'est pas réellement pape.

2. Deuxièmement, nul sujet désigné pape ayant une intention habituelle et objective contraire au bien commun de l'Église ne peut recevoir le souverain pontificat ; or tous les sujets désignés papes depuis Vatican II sont des sujets ayant une intention habituelle et objective contraire au bien commun de l'Église ; donc nul sujet désigné pape depuis Vatican II n'a pu recevoir le souverain pontificat. Preuve de la majeure : le souverain pontificat est formellement la relation du sujet désigné pape au Christ, fondée sur le fait que le Christ communique à l'élu le pouvoir de tête-vicaire de l'Église ; si cette relation est, l'élu est ordonné au bien commun de l'Église et si l'élu n'est pas ordonné à ce bien commun, il y a là le signe que cette relation n'est pas et que donc le sujet désigné n'a pas reçu le souverain pontificat<sup>1</sup>. Preuve de la mineure : elle se prouve par induction. La proposition de nouvelles doctrines fondées sur les principes dissolvants du modernisme a provoqué un gigantesque recul de la foi ; la réforme liturgique a ruiné la piété ; la réforme canonique a dissous la discipline de l'Église ; l'œcuménisme a répandu l'indifférentisme ; le faux principe de la liberté religieuse a privé l'Église des moyens de promouvoir efficacement le règne du Christ. Or, les papes conciliaires ont reconnu à plusieurs reprises le rapport qui existe entre les réformes qu'ils promeuvent et la crise dans laquelle s'enfonce l'Église, et ils n'en persévèrent pas moins dans ces réformes. C'est pourquoi, bien qu'il appartienne à Dieu seul de juger s'il y a ignorance ou malice et si l'ignorance est coupable ou non – car l'Église ne juge qu'au for externe – il est évident que les papes conciliaires ont une intention habituelle et objective contraire au bien commun de l'Église.

3. Troisièmement, il n'est pas possible qu'une autorité infaillible promulgue un acte non-infaillible puisque de fait erroné ; autrement dit, si Paul VI avait été formellement pape au moment de la promulgation de la doctrine de la liberté religieuse, il eût été impossible, en vertu de l'infaillibilité du magistère ordinaire et universel, que cette doctrine fût non-infaillible, puisqu'en opposition avec un enseignement infaillible de l'Église. Or, cette opposition s'est produite. C'est bien la preuve que Paul

VI n'était pas formellement pape. Et donc ses successeurs, invalidement créés cardinaux par lui, ne le sont pas non plus.

4. Quatrièmement, Jorge Mario Bergoglio était hérétique dès avant son élection au souverain pontificat. Or, la Constitution *Cum ex Apostolatus officio* de Paul IV définit l'invalidité de l'élection d'un hérétique au souverain pontificat et le § 4 du canon 188 du Code de 1917 dit que le clerc apostat est déchu de son office. Donc, Bergoglio n'a jamais été pape : son élection fut invalide dès le départ.

#### IL SEMBLE QUE OUI

5. Cinquièmement, le schisme consiste à refuser par principe de se comporter comme une partie de l'Église, et donc à refuser par principe de se comporter vis-à-vis de l'évêque de Rome comme à l'égard du chef de toute l'Église. Il représente un péché grave contre l'unité de l'Église, fruit de la charité. Or, refuser de se comporter à l'égard de l'occupant actuel du Saint-Siège de Rome comme à l'égard de celui qui est réellement pape équivaut à commettre ce péché de schisme et c'est d'ailleurs entre autres la position du sédévacantisme. L'on doit donc reconnaître sous peine de péché grave de schisme que l'occupant du Siège apostolique est aujourd'hui réellement pape.

6. Sixièmement, l'hérésie consiste à refuser de professer que l'évêque de Rome est le chef de toute l'Église et représente un péché grave contre la foi. Or, tenir que l'occupant du Saint-Siège de Rome n'est pas aujourd'hui réellement le chef de toute l'Église équivaut à commettre ce péché d'hérésie, puisque le primat de l'évêque de Rome est un dogme de foi catholique, et c'est d'ailleurs entre autres la position du sédévacantisme. L'on doit donc reconnaître sous peine de péché grave d'hérésie que l'occupant du Siège apostolique est aujourd'hui réellement pape.

7. Septièmement, de l'avis unanime des théologiens, l'adhésion de toute l'Église à l'élection du souverain pontife est le signe infaillible de la légitimité de cette

1. Telle est en résumé la thèse développée par le PÈRE GUÉRARD DES LAURIERS (ou *thèse de Cassiciacum*).

2. LOUIS BILLOT, *Traité de l'Église du Christ*, question 14, thèse 29, 3<sup>e</sup> partie, p. 612-613, n° 950 de la traduction du Courrier de Rome. Billot applique d'ailleurs ce principe pour éclaircir la difficulté suscitée par l'affaire Savonarole. « Ce principe vaut notamment pour réfuter ceux qui voudraient justifier les agissements schismatiques qui eurent lieu à l'époque d'Alexandre VI. Le principal protagoniste de l'histoire, disent-ils, ne cessait de répéter qu'il avait des preuves absolument certaines de l'hérésie d'Alexandre VI et qu'il les produirait lors d'un concile général. Mais pour omettre d'autres arguments grâce auxquels on pourrait facilement réduire cette explication à néant, il nous suffira ici d'un seul : il est certain qu'au moment où Jérôme Savonarole adressait ses lettres aux chefs d'États, toute la chrétienté reconnaissait Alexandre VI et lui obéissait comme au véritable pape. Donc, par le fait même, Alexandre VI n'était pas un pseudo-pape, mais il était le pape

élection <sup>2</sup>. Or, depuis Vatican II, les élus au souverain pontificat ont tous bénéficié de l'adhésion de toute l'Église. Donc, depuis Vatican II, les papes ont tous été légitimement élus.

8. Huitièmement, l'unité visible de l'Église est indéfectible. Or, elle ne le serait pas si l'Église était privée de son chef visible : « La question de la visibilité de l'Église est trop nécessaire à son existence pour que Dieu puisse l'omettre durant des décades ; le raisonnement de ceux qui affirment l'inexistence du pape met l'Église dans une situation inextricable <sup>3</sup>. » Donc l'Église ne saurait être privée de son chef visible depuis le concile Vatican II et c'est pourquoi les occupants du Siège apostolique sont réellement papes depuis ce concile.

9. Neuvièmement, l'adage tiré du Droit, *melior est conditio possidentis*, fonde une probabilité suffisante. Or, il s'applique au cas qui nous occupe, comme en a témoigné Mgr Lefebvre : « Tant que je n'ai pas l'évidence que le pape ne serait pas le pape, et bien, j'ai la présomption pour lui, pour le pape. Je ne dis pas qu'il ne puisse pas y avoir des arguments qui peuvent mettre en doute dans certains cas. Mais il faut avoir l'évidence que ce n'est pas seulement un doute, un doute valable. Si l'argument était douteux, on n'a pas le droit de tirer de conséquences énormes ! <sup>4</sup> » ; « Si vous avez l'évidence de la déchéance juridique du pape Paul VI, je comprends votre logique subséquente. Mais personnellement j'ai un doute sérieux et non une évidence absolue <sup>5</sup> ». C'est pourquoi, il est probable que les occupants du Siège apostolique sont réellement papes depuis ce concile.

10. Dixièmement, prétendre que l'occupant du Siège apostolique n'est pas réellement pape entraîne plus d'inconvénients que d'avantages, comme en a témoigné Mgr Lefebvre : « Dans l'attitude pratique, ce n'est pas l'inexistence du pape qui fonde ma conduite, mais la défense de ma foi catholique. Or vous croyez en conscience devoir partir de ce principe qui malheureusement jette le trouble et cause des divisions violentes, ce que je tiens à éviter <sup>6</sup>. » Or, ce qui entraîne plus d'inconvénients que d'avantages n'est pas prudent. C'est pourquoi, il n'est pas prudent de tenir que les occupants du Siège apostolique ne sont pas réellement papes depuis ce concile.

### PRINCIPE DE RÉPONSE

11. La raison humaine a pour objet de connaître l'ordre d'une chose en regard d'une autre et celui-ci peut se présenter de deux façons. Premièrement, il existe entre les parties d'un tout ou d'une multitude, à la manière dont les parties d'une maison sont ordonnées entre elles. Deuxièmement, il existe comme celui que les choses

entretiennent avec leur fin. « Et cet ordre-ci », remarque le docteur angélique, « est plus important que le premier. Car, comme le Philosophe le dit, au onzième livre de la *Métaphysique*, l'ordre entre les parties de l'armée a pour cause celui qu'entretient l'ensemble de l'armée avec son chef ». Par ailleurs, cet ordre est objet de la considération de la raison de quatre manières : il y a, en effet, un ordre que la raison ne fait pas, mais qu'elle ne fait qu'observer, comme il en est de l'ordre des choses naturelles ; il existe ensuite un autre ordre, que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte, par exemple, lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les mots dotés de sens ; il y a encore un troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté ; il y a enfin un quatrième ordre que la raison, en y pensant, met dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison. Il appartient à la philosophie naturelle d'observer l'ordre des choses que la raison humaine observe mais ne fait pas, en comprenant aussi, sous la philosophie naturelle, la métaphysique. Ensuite, l'ordre que la raison, quand elle pense, met dans son acte propre, appartient à la philosophie rationnelle, à laquelle il appartient d'observer l'ordre entre les parties du discours, et l'ordre entre les principes, et des principes aux conclusions. Ensuite, l'ordre des actions volontaires appartient à la réflexion de la philosophie morale. Enfin, l'ordre que la raison met, en y pensant, dans les choses extérieures constituées par la raison humaine, appartient aux arts mécaniques. Remarquons donc en particulier que le propre de la philosophie morale est de traiter des opérations humaines, en autant qu'elles sont ordonnées entre elles et à une fin. Le sujet de la philosophie morale est l'opération humaine ordonnée à une fin, ou même l'homme pour autant qu'il est en train d'agir volontairement en vue d'une fin <sup>7</sup>.

12. Il y a donc une grande différence entre différents types de certitudes, qui correspondent à différents types de connaissances et d'ordres connus. La philosophie naturelle et la métaphysique ainsi que la logique ont pour corollaire une certitude spéculative : celle-ci caractérise la raison lorsqu'elle considère un ordre nécessaire, c'est-à-dire un ordre qui existe déjà indépendamment de la raison et que celle-ci ne peut ni établir ni modifier (pour la philosophie naturelle et la métaphysique) ou un ordre que la raison établit de façon uniforme, en se réglant sur des principes immuables (pour la logique). L'art et la morale ont pour corollaire une certitude pratique ou une sûreté : celle-ci caractérise la raison lorsqu'elle considère un ordre contingent, c'est-à-dire un ordre que la raison établit de façon variable, quoiqu'en se réglant sur des principes nécessaires. La certitude spéculative d'une conclusion n'est donc pas la même chose que sa sûreté <sup>8</sup>. La première fait abstraction des circonstances, tandis que la seconde en tient compte. Car nous sommes dans des

légitime. Et donc, il n'était pas hérétique, du moins pas coupable de l'hérésie qui fait que l'on n'est plus membre de l'Église et qui en conséquence fait perdre nécessairement le pouvoir de la papauté, ou toute autre juridiction ordinaire ».

3. MGR LEFEBVRE, *Conférence à Écône*, le 5 octobre 1978.

4. ID., *Ibid.*, le 16 janvier 1979.

5. ID., *Réponse écrite au père Guérard des Lauriers*.

6. ID., *Ibid.*

7. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre I, leçon 1, n° 1-3.

8. JACQUES RAMIREZ, *De fide*, n° 128, p. 111 ; JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 12, n° 248-255 *Courrier de Rome*, 2008, p. 164-168.

domaines différents. La certitude spéculative a lieu lorsque l'intellect est adéquat à la réalité telle qu'elle est en soi, nécessairement, de manière absolue et abstraite, toujours et partout. La certitude pratique, ou sûreté, a lieu lorsque l'appétit précède le jugement de l'intellect et est lui-même adéquat à la fin, qui commande chez l'intellect le juste choix des moyens, compte tenu des circonstances. Lorsque la certitude spéculative existe, elle doit coïncider avec la certitude pratique, puisqu'une vérité abstraite qui s'impose comme un universel doit pouvoir se vérifier toujours et partout, quelles que soient les circonstances. La sûreté ne peut pas aller de pair avec une erreur (ou une incertitude) spéculative. Par exemple, il est spéculativement certain que l'on doit se confesser au moins une fois par an ; et en même temps, il est sûr (ou pratiquement certain) qu'il vaut mieux se confesser plus souvent. Lorsque la certitude spéculative n'existe pas, on a affaire à des opinions spéculatives plus ou moins probables, ou même à un doute au sens strict. Et la certitude pratique équivalente consiste en ce que le jugement de l'intellect pratique énonçant ce qu'il faut faire compte tenu des circonstances soit conforme à l'appétit droit qui porte à la fois sur la fin nécessaire et les moyens contingents. Ce jugement pratique est l'objet de la vertu de prudence. Il est par définition relatif aux circonstances, et reste distinct du jugement spéculatif de la science ou de l'opinion.

13. Que le pape soit hérétique (ou schismatique) ou favorise l'hérésie (ou le schisme) peut avoir lieu de manières diverses : ce fait est contingent. Et qu'il perde ou non le pontificat en une telle rencontre ne fait pas l'objet d'un jugement spéculatif nécessaire et certain, puisque l'enseignement de la Révélation, tel que proposé par le Magistère, reste muet sur ce point. En revanche, il reste toujours possible de tirer une conclusion pratique, eu égard aux circonstances dans lesquelles se présente cette situation. Pareille conclusion sera sûre, à défaut d'être certaine. Les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons depuis le concile Vatican II sont telles qu'aux yeux de Mgr Lefebvre et de la Fraternité Saint-Pie X le parti le plus sûr est de considérer que l'occupant du Saint-Siège est réellement pape, jusqu'à preuve du contraire. Ce jugement n'est pas l'acte d'une connaissance spéculative (science ni même opinion). Il est l'acte d'une prudence.

### RÉPONSE AUX ARGUMENTS

14. Au premier, pour ce qui est de la preuve de la première prémisse, nous disons que tel est certes la conclusion spéculative la plus commune des anciens théologiens (Cajetan, saint Robert Bellarmin, Suarez et même Billot). Cependant, ces théologiens n'ont pas pu envisager l'intention contraire au bien commun de l'Église telle qu'elle est inspirée par le modernisme, erreur subtile entre toutes et dans le contexte de Vatican II. Leur explication est vraisemblable compte tenu des circonstances dont ils avaient connaissance, mais ces circonstances ne sont pas les mêmes aujourd'hui. En l'absence d'une autre conclusion spéculative dûment établie, la prudence peut nous conduire à poser un jugement pratique (au moins provisoirement) différent de celui qu'aurait commandé

leur conclusion spéculative. Pour ce qui est de la deuxième prémisse, nous disons que pour le présent, aucune déclaration canonique n'est encore survenue pour déclarer juridiquement la notoriété de ce qui serait l'hérésie ou le schisme des papes conciliaires. Peut-on parler tout de même d'une hérésie ou d'un schisme occulte ? Il est au moins hors de doute que l'attitude de ces papes obéit aux présupposés du libéralisme et du modernisme, qui ont été condamnés par le magistère, et que ces papes favorisent ainsi l'hérésie ou le schisme, dans la mesure où ils prêchent et mettent en pratique les enseignements du concile Vatican II et accomplissent toutes les réformes qui en découlent.

15. Au deuxième, nous répondons en faisant une distinction dans la première prémisse. Lorsque l'objectant avance que « nul sujet ayant une intention habituelle et objective contraire au bien commun de l'Église ne peut recevoir le souverain pontificat », si cette intention est canoniquement notoire antérieurement à l'élection, nous l'accordons, car elle représente un signe nécessaire et suffisamment de par le droit de l'Église. Si cette intention n'est pas canoniquement notoire antérieurement à l'élection, nous la nions. Si elle est occulte, avant comme après l'élection, nous la nions aussi. Si elle est publique, postérieurement à l'élection, nous affirmons que cette prémisse est objet de controverse et n'est ni nécessaire ni certaine. En effet, l'ordination de l'élu déjà désigné au bien commun de l'Église exprime seulement le rapport qui existe vis-à-vis d'une cause finale, dans l'ordre de l'opération. Et donc, l'absence de cette ordination signifie ni plus ni moins que l'élu déjà désigné n'agit pas en tant que souverain pontife. Elle ne signifie pas nécessairement qu'il n'est pas souverain pontife. On ne saurait donc raisonner *a posteriori* en passant successivement de « l'élu n'agit quasiment jamais en vue du bien commun [vrai] » à « l'élu ne peut pas agir en vue du bien commun [faux] » et enfin à « l'élu n'a pas reçu le souverain pontificat [faux] ». Nous faisons ensuite une distinction dans la deuxième prémisse. Lorsque l'objectant avance que « tous les sujets désignés papes depuis Vatican II sont des sujets ayant une intention habituelle et objective contraire au bien commun de l'Église », s'il s'agit d'une intention canoniquement notoire et antérieure à l'élection, nous la nions. S'il s'agit d'une intention publique, antérieure ou postérieure à l'élection, nous distinguons encore : il est possible et probable que les experts ou les gens avisés s'en aperçoivent, mais il est difficile et improbable que le commun des mortels s'en rende parfaitement compte. Et nous ajoutons qu'il serait invraisemblable que, en raison d'une intention que le commun des mortels ne saurait vérifier, l'élu désigné au Saint-Siège ne soit pas en possession du souverain pontificat et ce, sans que la plupart des membres de l'Église aient la possibilité de s'en apercevoir. S'il s'agit d'une intention occulte, (avant comme après l'élection), nous ne pouvons rien en conclure, car Dieu seul peut en juger.

16. Au troisième, nous répondons que la pièce maîtresse de cet argument est que Vatican II a bénéficié de l'infaillibilité dans la mesure où il a correspondu à l'exercice du magistère ordinaire universel. Or ce pré-

supposé ne tient pas <sup>9</sup>. Par définition, il ne peut pas y avoir exercice d'un magistère ordinaire universel dans le cadre d'un concile, puisque le magistère ordinaire universel se définit comme l'exercice du magistère de l'épiscopat dispersé, par opposition à l'exercice du magistère de l'épiscopat réuni en concile. Pour que l'argument qui soutient la thèse soit probant, il faudrait : soit que Vatican II n'eût pas été la réunion des évêques en concile ; soit que Vatican II eût été infaillible en tant qu'exercice d'un magistère solennel. La première hypothèse nie l'évidence. La deuxième a été démentie par Paul VI <sup>10</sup>. Il est donc clair que les enseignements du concile Vatican II ne correspondent pas à l'enseignement d'un magistère infaillible et que la thèse ne tient pas.

17. Au quatrième, nous répondons premièrement que la première prémisse de cet argument suppose que le cardinal Bergoglio a publiquement abdicé la foi catholique avant même son élection au souverain pontificat. Or, les règles canoniques sont d'interprétation stricte, de sorte que, pour conclure au terme du raisonnement de l'objectant, et déduire que Bergoglio a renoncé tacitement au pontificat, il faut que la première prémisse soit absolument nécessaire et certaine, et établir sans doute possible que Bergoglio a vraiment et notoirement abdicé la foi catholique. Ce fait n'est pas suffisamment prouvé, puisque ni Jean-Paul II ni Benoît XVI n'ont jamais déclaré l'apostasie de Bergoglio. La première prémisse de l'argument n'est donc pas suffisamment établie. Nous répondons deuxièmement que la deuxième prémisse n'énonce pas non plus une nécessité. Contrairement à ce qu'affirme l'objectant, Paul IV n'affirme pas que les dispositions qu'il prend appartiennent au dépôt révélé. Il n'est donc pas absolument certain que ces dispositions touchent immédiatement au droit divin. Il y a au moins un doute. On ne pourrait donc dans ce cas, considérer ces mesures que comme des lois ecclésiastiques, positives et non comme un dogme. Il faut noter à ce propos que les mots « valable à perpétuité » n'indiquent pas du tout que la disposition ne pourra pas être abrogée par l'autorité compétente dans le futur, mais simplement qu'elle n'est pas établie pour une durée limitée *a priori* et fixée dans le temps. De soi, en dehors d'une nouvelle intervention de l'autorité, cette disposition « valable à perpétuité » demeure ; mais concrètement, une réforme peut l'abroger. On pourrait faire l'analogie avec la bulle *Quo primum* sur la « canonisation » de la messe de saint Pie V : l'intention du pape saint Pie V n'était pas de rendre par avance impossible la réforme de Pie XII. Or, certaines dispositions canoniques de Paul IV ne sont pas reprises dans le Code de droit canonique de 1917 et sont par le fait même abrogées <sup>11</sup>. Il n'en reste que les dispositions

du § 4 du canon 188 : « En vertu de la renonciation tacite admise ipso jure, sont vacants 'ipso facto' et sans aucune déclaration, quelque office que ce soit si le clerc apostasie publiquement la foi catholique » ; et celles du § 1 du canon 2314 <sup>12</sup>. C'est donc à ces deux textes et non à la Constitution de 1559 que l'on doit se référer pour connaître de droit en vigueur <sup>13</sup>. En conséquence, l'autorité de la bulle *Cum ex apostolatus* est certainement abrogée dans l'Église depuis 1917, et la possibilité de recourir à cette Constitution est exclue par le canon 6 <sup>14</sup>. D'autre part, la constitution *Vacante sede apostolica*, de saint Pie X (25 décembre 1904) déclare nulle toute censure pouvant enlever la voix active ou passive aux cardinaux du conclave. Or le canon 160 du code déclare que l'élection du pape est réglée uniquement par cette constitution. La bulle de Paul IV aurait donc été certainement abrogée par cette disposition, en vertu du canon 22 qui affirme qu'une loi postérieure abroge une loi antérieure si elle réorganise entièrement la matière. La constitution de Pie XII *Vacantis apostolicæ sedis* qui remplace celle de saint Pie X le 8 décembre 1945 reprend les mêmes dispositions à ce sujet : « Aucun cardinal ne peut être exclu en aucune manière de l'élection active ou passive du souverain pontife, sous aucun prétexte ni pour cause d'excommunication, de suspense, d'interdit ou d'autre empêchement ecclésiastique. Nous levons l'effet des censures pour ce genre d'élection seulement, leur conservant leur vigueur pour tout le reste » (§ 4). La deuxième prémisse de l'argument avancé par l'objectant s'écroule donc elle aussi.

18. Au cinquième, nous répondons que la position

ne viennent pas à résipiscence, qu'on les prive de tout bénéfice, dignité, pension, office ou autre charge, s'ils en avaient dans l'Église, et qu'on les déclare infâmes ; après deux monitions, ceux qui sont clercs doivent être déposés. S'ils ont donné leur nom à une secte non catholique ou y ont publiquement adhéré, ils sont infâmes par le fait même ; en tenant compte de la prescription du canon 188, § 4, que les clercs, après une monition inefficace, soient dégradés »

13. On trouve une explicitation de cette question dans *Le Sel de la Terre* n° 33 (été 2000), p. 67. Pour démontrer que cette Constitution est encore en vigueur, il faudrait prouver : 1) qu'elle n'est pas une loi pénale mais une prescription disciplinaire (car les lois pénales ne restent valides que si elles ont été maintenues explicitement) et 2) qu'elle a été maintenue explicitement dans le Code de 1917. Il suffit que l'une des deux conditions manque pour que la Constitution soit abrogée. Or précisément, les deux font défaut. 1) En effet, la disposition de la bulle de Paul IV qui invalide l'élection d'un hérétique est manifestement une loi pénale et non pas une loi disciplinaire puisqu'elle inflige la privation d'un office ecclésiastique ; 2) elle n'est pas contenue implicitement dans le code de droit canon. En effet, on ne voit pas quel canon du code pourrait présupposer que cette constitution est toujours en vigueur. La référence en note de cette Constitution dans quelques canons du code ne signifie pas que l'ensemble de la législation soit repris (c'est l'opinion la plus fiable des canonistes Naz, Creusen, Van Hove, Coache, des Gravières...). Voir aussi : *Le Sel de la terre* n° 36, printemps 2001, p. 113-117.

14. Il existe aussi une opinion selon laquelle c'est le cardinal Gasparri, imbu d'esprit maçonnique, qui aurait opéré subrepticement cette soustraction de la Bulle de Paul IV contre la volonté de saint Pie X. Cela reste à prouver.

9. Voir les numéros de février 2008 et septembre 2009 du journal « Courrier de Rome ».

10. « Discours de clôture du Concile, le 7 décembre 1965 » dans *DC* n° 1462 (2 janvier 1966), col. 64 ; « Audience du 12 janvier 1966 » dans *DC* n° 1466 (6 mars 1966), col. 418-420.

11. Cf. le canon 6 du *Code de 1917*.

12. « Tous les apostats de la foi chrétienne, tous les hérétiques ou schismatiques et chacun d'eux si après monition, ils

sédévacantiste équivaut à un refus non de principe mais de fait, car il s'explique en raison des circonstances consécutives au concile Vatican II. Le sédévacantisme se définit précisément comme le refus d'être en communion avec l'occupant actuel du Saint-Siège de Rome, c'est-à-dire non pas avec tout occupant de ce Saint-Siège, mais avec ceux de ses occupants qui ont actuellement une intention habituelle et objective contraire au bien commun de l'Église. Une telle attitude n'est donc pas proprement un schisme. Elle représente tout au plus un péché contre la prudence. Elle ne représente pas un péché direct et immédiat contre l'unité de l'Église, fruit de la charité, même si, chez ceux qui l'adoptent, elle peut entraîner un état d'esprit schismatique et occasionner à la longue un schisme proprement dit.

19. Au sixième, nous répondons que l'hérésie consisterait ici à nier une proposition universelle et nécessaire, car elle professerait que nul évêque de Rome n'est chef de toute l'Église. La position sédévacantiste nie quant à elle une proposition particulière et contingente, car elle exprime un jugement relatif à des circonstances. L'hérésie affirme par principe que l'évêque de Rome ne peut pas être le chef de l'Église. Le sédévacantisme affirme que de fait tel élu désigné évêque de Rome n'a pas reçu

le souverain pontificat. Il ne nie pas qu'il puisse ensuite le recevoir ni que d'autres aient pu le recevoir et l'aient reçu en effet. Une telle position n'est donc pas proprement hérétique. Elle représente tout au plus un péché contre la prudence, non un péché contre la foi.

20. Au septième, nous répondons que la reconnaissance pacifique de l'élection est non la cause mais le signe de la légitimité du pape. C'est pourquoi, l'argument ne saurait conclure ni plus ni moins qu'à une probabilité et exprimer la sûreté d'une prudence.

21. Au huitième, nous répondons que, pour être complet, cet argument devrait conclure à une alternative et affirmer qu'en l'état actuel des choses soit l'occupant du Saint-Siège est réellement pape, soit il ne l'est pas et il est nécessaire de procéder à l'élection d'un vrai pape, comme l'ont fait les tenants de la thèse dite « conclaviste ». La suite de l'argument consiste à établir que ces derniers n'offrent aucune crédibilité et que, dans les circonstances présentes, leur initiative s'avère imprudente.

22. Nous accordons le neuvième et le dixième, pour autant qu'ils aboutissent à une conclusion prudente.

**Abbé Jean-Michel Gleize**



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 586

MENSUEL

Mars 2016

Le numéro 4 €

## LA SUPPRESSION DE LA FSSPX EN 1975 ÉTAIT-ELLE LÉGITIME ? NON.

### RÉPONSE AU PROFESSEUR GUIDO FERRO CANALE

Professeur Paolo Pasqualucci

*Sommaire : 1. La thèse du prof. Guido Ferro Canale. 2. L'argumentation du prof. Ferro Canale en résumé. Son volontarisme. 3. L'approbation en forme spécifique. 4. Pourquoi Paul VI voulait-il supprimer la FSSPX ? 4.1. L'abus de pouvoir de Mgr Mamie. 4.2. La Lettre de la Commission des trois cardinaux ne démontre pas l'existence d'une autorisation en forme spécifique. 4.3. Les Adnotationes de la Signature dans l'interprétation de Ferro Canale : leur non-pertinence substantielle. 5. Critique supplémentaire de l'interprétation volontariste de l'Auctoritas pontificale.*

#### 1. La thèse du prof. Guido Ferro Canale

Dans un article datant d'il y a quelques mois, paru sur *Radio Spada*<sup>1</sup>, Guido Ferro Canale me fait l'honneur de me nommer parmi ceux qu'il critique pour avoir soutenu que la suppression de la FSSPX en 1975 était totalement illégale. En effet cette suppression, sans parler d'autres graves irrégularités, a eu lieu sans l'approbation en forme spécifique par le Pontife Romain, requise dans cette circonstance par le droit canon sous peine de nullité. Étant une *société (congrégation, dans l'usage courant) de vie commune sans vœux (publics) de prêtres et de religieuses*, consacrée au maintien du Séminaire traditionnel et de la sainte Messe de rite ancien, dite tridentine, et non pas une *pia unio* consacrée à de bonnes

œuvres, ou à promouvoir le culte marial (comme les *Figlie di Maria*) ou les principes catholiques en politique (comme l'*Action catholique*), la FSSPX était soustraite à la compétence de l'Ordinaire diocésain quant à sa suppression, réservée au Pontife. L'Ordinaire local ne pouvait procéder à cette suppression que par un mandat exprès du Pape à ce sujet, certifié par l'« approbation en forme spécifique » du décret dudit Ordinaire. D'après Ferro Canale, Paul VI aurait en réalité donné cette fameuse approbation (sous une forme plutôt atypique) dans une célèbre lettre privée adressée à Mgr Marcel Lefebvre, après la fin de la procédure de suppression, en réponse sur un ton très dur aux remontrances et suppliques répétées de ce dernier. Cette lettre devint célèbre entre autres parce que Paul VI était allé jusqu'à y affirmer que Vatican II avait été un Concile « par certains aspects encore plus important que le Concile de Nicée » !<sup>2</sup>

La thèse de Ferro Canale est à mon avis *infondée*, et je vais chercher à le démontrer ici.

Il s'agit d'une question comportant des aspects juridiques

2. « Vous laissez invoquer en votre faveur le cas de saint Athanase. Il est vrai que ce grand Évêque demeura pratiquement seul à défendre la vraie foi, dans les contradictions qui lui venaient de toutes parts. Mais, précisément, il s'agissait de la défense de la foi du récent Concile de Nicée [...] Comment aujourd'hui quelqu'un pourrait-il se comparer à saint Athanase, en osant combattre un Concile comme le deuxième Concile du Vatican, qui ne fait pas moins autorité, qui est même sous certains aspects plus important encore que celui de Nicée ? » (*La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, numéro spécial de 531

1. Intitulé : *Segnatura Apostolica, anno 1975. Una disamina canonistica di quello che è successo (con documenti esclusivi)* [Signature Apostolique, année 1975. Un examen canonique de ce qui s'est passé (avec des documents exclusifs)], de 7 pages.

#### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail** : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site** : [www.courrierderome.org](http://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

subtils, et ces aspects sont d'un intérêt limité pour le public. Ils sont toutefois importants, car la thèse de Ferro Canale, en niant son illicéité, induirait à justifier la suppression de la FSSPX, acte injuste et odieux, qui exerce encore son influence maligne et pernicieuse, sur le plan juridique mais aussi sur d'autres plans. Je vais chercher à résumer la question dans les termes les plus simples, en m'appuyant sur l'introduction de Ferro Canale lui-même.

« Le déroulement de l'affaire est connu : l'évêque de Fribourg [en Suisse] révoque l'érection canonique de la Fraternité, décidée par son prédécesseur ; Mgr Lefebvre intente un recours auprès de la Signature ; celle-ci le rejette *in limine*, en relevant que la décision a été confirmée par le Pape *en forme spécifique*, donc il s'agirait de juger sur un acte *du Pape en personne*, ce qui n'est possible dans aucun Tribunal. Mgr Lefebvre fait appel, en demandant la preuve de cette approbation ; mais l'appel n'est pas traité. » L'approbation en forme spécifique transformait l'acte de l'évêque diocésain en acte du Pape, et le Pape ne peut être jugé par personne (c. 1 556 du Codex Iuris Canonici de 1917, alors en vigueur ; c. 1 404 du CIC de 1983). Mais l'affirmation de l'existence d'une approbation spécifique de la part du Pape rendait impossible l'examen de l'appel visant à s'assurer de son existence, sans l'autorisation du Pape à ce sujet.

Le monde traditionaliste – poursuit Ferro Canale – et les partisans de la Fraternité contestent, depuis toujours, la légitimité de la décision de suppression, en se référant à trois ordres (reproposés récemment entre autres par Paolo Pasqualucci) : carence de pouvoir chez l'Évêque diocésain, parce que la Fraternité serait une « congrégation », que seul le Saint Siège aurait pu supprimer ; défaut de preuve de l'approbation *en forme spécifique* par le Pape ; mais surtout, absurdité d'un acte de ce genre, parce que la Fraternité combattait l'hérésie déferlante (on peut développer l'argument comme nullité de la suppression pour cause d'opposition au droit divin, légitimité de la résistance ou « état de nécessité »). Le troisième argument ne sera pas ici objet d'examen. Mais il est singulier qu'à propos des deux premiers, pour autant que je sache, personne n'ait cherché une réponse dans le texte du décret de la Signature, ou dans un examen de la notion d'approbation *en forme spécifique*. Je voudrais, autant qu'il est possible, remédier ici [dans l'article paru sur *Radio Spada*] à cette double omission ».

Face à ces affirmations je dois préciser tout d'abord ce qui suit :

1) Ferro Canale écrit que la FSSPX « *serait* une congrégation ». En réalité la Fraternité « *était et est encore une congrégation ou société de vie commune sans vœux (publics)* ». Les congrégations de ce type s'appellent maintenant, dans le nouveau Code, *sociétés de vie apostolique*, assimilées « aux instituts de vie consacrée » (c. 731 ss, CIC 1983), nouvelle dénomination des *congrégations religieuses au sens strict* ou *religions* d'autrefois. Pendant les négociations sans succès du printemps 1988 entre le cardinal Ratzinger et Mgr Lefebvre pour trouver un accord sur le nom d'un évêque ami de la Tradition qui puisse lui succéder, on pré-

voyait comme une chose évidente et pacifique que la Fraternité aurait un régime juridique semblable à celui des *sociétés de vie apostolique* dans le nouveau code, et non à celui des « associations de fidèles » (c. 298 ss), qui comprenaient aussi les pieuses unions d'autrefois.

Les statuts de la FSSPX sont en effet ceux d'une congrégation et non ceux d'une pieuse union même si, conformément à une pratique alors répandue, elle fut érigée au titre (provisoire) de pieuse union par l'évêque diocésain territorialement compétent. En l'érigeant « au titre de pieuse union » (ce qu'elle n'était pas), l'Ordinaire de Lausanne, Genève et Fribourg n'avait pas besoin de demander l'autorisation du Vatican, où, à l'époque, des personnalités nettement hostiles à Mgr Lefebvre se trouvaient en situation de pouvoir<sup>3</sup>. À cet aspect, concernant *la vraie nature juridique de la Fraternité*, j'ai consacré un chapitre de l'un de mes récents essais<sup>4</sup>. Pour supprimer la Fraternité, que devait-on supprimer, l'entité fictive, la *pia unio* qui n'avait jamais existé ni dans les statuts ni dans les faits, ou *l'entité réelle*, la congrégation de vie commune sans vœux ? Comme il fallait manifestement supprimer l'entité réelle, c'est-à-dire l'entité selon sa nature juridique effective, confirmée dans la praxis par les comportements de ses membres, il fallait une autorisation ad hoc du Pape, l'évêque diocésain n'ayant pas compétence en la matière. La preuve que cette autorisation selon les formes prescrites par le droit ait effectivement existé n'a jamais été fournie<sup>5</sup>.

2) De plus, toujours dans la même étude, je me suis inévitablement arrêté aussi sur de l'« approbation en forme spécifique », en elle-même et en relation à l'histoire de la FSSPX<sup>6</sup>.

Ceci étant dit (je demande pardon d'avoir dû me citer moi-même *ad abundantiam*), j'en viens à la présentation synthétique des arguments de l'auteur.

## 2. L'argumentation du prof. Ferro Canale en résumé. Son volontarisme

Après avoir expliqué la notion de l'« approbation en forme spécifique », le prof. Ferro Canale rapporte le décret par lequel le Tribunal de la Signature Apostolique, en pratique son Préfet, le cardinal Dino Staffa, refusa d'examiner le recours présenté par Mgr Lefebvre, pour le motif que l'entiè-

3. Sur la Congrégation érigée selon la praxis de la fictive « *pia unio* » sur le conseil de cardinaux favorables à Mgr Lefebvre et à son initiative, voir : BERNARD TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre. Une vie*, Clovis, 2002, p. 459-460.

4. P. PASQUALUCCI, *La persecuzione dei « lefebvrismi » ovvero la soppressione illegale della Fraternità Sacerdotale San Pio X (La persécution des « lefebvrismes » ou la suppression illégale de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X)*, Solfanelli, Chieti, 2014, pp. 148 ; chap. III : *La vera natura giuridica della Fraternità (La vraie nature juridique de la Fraternité)*.

5. Sur les différences entre pieuses unions et congrégations, je renvoie à P. PASQUALUCCI, *op. cit.*, chap. III cit., pp. 86-96 et à la littérature citée. Les « pieuses unions », toujours soumises à l'Ordinaire local et instituées par lui, plus que par le Pape, étaient des associations de laïcs mais aussi parfois de clercs (totalement ou en partie), consacrées à des œuvres de charité, ou de culte, ou à des œuvres sociales. Elles appartenaient à la catégorie des « tiers ordres » et des « confréries ». À l'inverse des congrégations, ses membres n'avaient pas de vie commune, ne professaient pas les trois vœux (obéissance, pauvreté, chasteté) ou l'un d'eux, même en privé. Il entrait dans les pouvoirs de l'Ordinaire de dissoudre une *pia unio*.

6. P. PASQUALUCCI, *op. cit.*, pp. 26-29 ; pp. 76-84.

pages de la revue *Itinéraires*, avril 1977, qui rassemblait, par les soins de son directeur Jean Madiran, 63 documents sur toute l'affaire, accompagnés d'introductions, commentaires et notes de ce dernier : doc. n. 14, *Lettre de Paul VI à Mgr Lefebvre*, 29 juin 1975, pp. 64-68 ; p. 67). Mais Paul VI ne précisait pas quels étaient ces « aspects ».

re procédure avait été approuvée « en forme spécifique » par le Pape. Fait unique, note-t-il, la Signature apposa des *Adnotationes* (sommaires) au texte de son décret, pour documenter les raisons du refus. L'auteur indique très opportunément que le décret et les *Adnotationes* peuvent être trouvés sur Internet. Ces deux textes constituent les « documents exclusifs » mentionnés dans le titre de son article, textes que personne n'aurait utilisés jusqu'à présent. Cette approbation, affirment les *Adnotationes*, est rappelée deux fois dans la lettre envoyée à Mgr Lefebvre par les trois cardinaux de la Commission Spéciale nommée par le Pape pour s'occuper de ce cas, pour l'informer de la suppression (« révocation du décret d'érection ») de la Fraternité. Cela démontrerait que « l'acte saisi [par Mgr Lefebvre] n'est pas autre chose que l'exécution de décisions prises par la Commission Spéciale des trois Pères Cardinaux, approuvées en forme spécifique par le Souverain Pontife »<sup>7</sup>.

Mais l'élément probatoire utilisé par la Signature pour démontrer l'existence de cette approbation en forme spécifique n'était pas *direct*. Comme le précise l'auteur, le cardinal Staffa « parlait d'une approbation *en forme spécifique* qui émergerait des actes mais ne rapportait aucune donnée textuelle corroborant cette affirmation »<sup>8</sup>. La preuve était donc *indirecte*, c'est-à-dire qu'elle ne consistait qu'en le témoignage des cardinaux de la Commission Spéciale, dont on citait deux passages, contenus dans la lettre à Mgr Lefebvre rappelée ci-dessus. Sur la base de quel critère la Signature pouvait-elle se fier au seul témoignage des cardinaux pour établir que la décision dramatique et cruelle de suppression de la Fraternité était bien une décision du Pape et non de la Commission ou de l'Ordinaire local ? Le critère venait du c. 239 § 1, n. 17 du CIC de 1917, qui établissait, parmi toute une série de *facultates* accordées aux cardinaux, la suivante : « Fidem faciendi in foro externo, de oraculo pontificio testantes. » Comme le traduit Ferro Canale, « ils font foi en for externe quand ils attestent un *oraculum vivæ vocis* du Pontife Romain »<sup>9</sup>.

Autrement dit : la faculté était accordée aux cardinaux d'attester par une déclaration « en for externe » l'existence d'un « oracle pontifical » dont ils auraient eu directement connaissance ; un « *oraculum vivæ vocis* », une déclaration verbale que le Pontife leur aurait adressée en privé ou dans un contexte non ouvert au public, par exemple un bureau de la Curie. Leur déclaration devait être considérée comme attestant la volonté du Pape qui y était contenue. Donc : si les trois cardinaux de la Commission spéciale affirmaient qu'il y avait eu approbation en forme spécifique de la procédure engagée par eux, il fallait croire que cette approbation avait effectivement eu lieu, même si aucune preuve documentaire n'était fournie (une date, le numéro de protocole d'un document, la teneur des déclarations verbales du Pape, contenant une des formules utilisées dans cette approbation particulière).

Outre les déclarations de la Commission Spéciale, la Signature mentionnait aussi la déclaration d'un autre cardinal, qui n'était toutefois pas nommé, en vertu de laquelle la Signature se sentait renforcée dans sa conviction. Le cardinal

non nommé était Jean Villot, Secrétaire d'État, lequel, dans une lettre au cardinal Staffa, en argumentant vraisemblablement sur la fameuse approbation, enjoignait de ne pas recevoir l'appel de Mgr Lefebvre<sup>10</sup>.

Toutefois, Guido Ferro Canale laisse comprendre que les déclarations de la Signature ne résolvait pas la question parce que les deux citations de la lettre de la Commission Spéciale étaient « deux extraits documentaires qui peuvent sembler contradictoires »<sup>11</sup>, quant à la démonstration effective de l'incompétence de la Signature pour prendre le recours en considération.

Nous examinerons cet aspect par la suite. Ici, en guise de présentation de l'article de Ferro Canale, je conclus en faisant remarquer que l'auteur doit affirmer, à la fin, que la démonstration de l'existence effective de la fameuse approbation « en forme spécifique » résulterait *uniquement* de la lettre que Paul VI écrivit le 29 juin 1975 à Mgr Lefebvre, et où il revendiquait sa prise personnelle de responsabilité dans toute l'affaire. Aux déclarations contenues dans cette lettre *privée*, l'auteur donne même cette signification dirimante : la volonté qui apparaît dans la lettre du Pape (supprimer *illico et immediate* la FSSPX), « si elle ne tient pas lieu de confirmation, tient lieu de décision en elle-même »<sup>12</sup>. Si j'ai bien compris : si elle ne tient pas lieu de confirmation d'une approbation en forme spécifique jusqu'alors non prouvée, « elle tient lieu de décision en elle-même » : parce qu'elle *constitue* elle-même cette approbation, ou bien parce qu'elle la *remplace*, fermant la question ? Et ce sur la base du principe, avec une référence à Brian Tierney, illustre canoniste anglais, selon lequel « dans les choses que le Pape veut, la volonté tient la place de la raison [...] et il n'y a personne qui puisse dire : "pourquoi agissez-vous ainsi ?" »<sup>13</sup>.

Le principe du « *stat pro ratione voluntas* », proclamé de façon aussi absolue, rappelle toutefois (à mon humble avis), plus que l'esprit du droit canonique, l'esprit de l'organisation juridique telle que l'entend Hobbes, le plus grand théoricien de l'absolutisme, dans son livre sur l'État, le *Léviathan* (1651). Le Pape n'est pas un souverain absolu de type hobbesien, pour lequel la loi se fonde uniquement sur son autorité et donc exclusivement sur sa volonté (principe de la *volonté pure*). Le Pape, après avoir accepté son élection, tient son pouvoir directement de Dieu (c. 219 CIC de 1917) et toutefois ce pouvoir a des limites. De droit, dans la *loi naturelle et divine positive*, qu'il ne peut pas violer : une décision viciée en ce sens serait intrinsèquement invalide. Une décision d'une autorité ecclésiastique, même avalisée par le Pape, ou encore émise par le Pape, par laquelle, même de

10. La lettre fut montrée par le cardinal Staffa à l'avocat de Mgr Lefebvre. Pour cette affaire : BERNARD TISSIER DE MALLERAI, *op. cit.*, p. 509. Voir aussi : P. PASQUALUCCI, *op. cit.*, pp. 74-75.

11. G. FERRO CANALE, *op. cit.*, p. 5.

12. *Op. cit.*, p. 7.

13. *Op. cit.*, p. 6. Du texte de Tierney cité on déduit toutefois que la citation vient de la *Glossa ordinaria* aux *Décrétales*, c'est-à-dire d'un auteur médiéval théoricien de l'absolutisme papal, et elle ne semble pas partagée par le canoniste anglais. Voir : BRIAN TIERNEY, *Post Scriptum*, in ID., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625 (L'idée des droits naturels. Droits naturels, loi naturelle et droit canonique 1150-1625)*, 1997, trad. it. de Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologne, 2002, pp. 281-292 ; p. 285. La citation de la *Glossa* a lieu dans le cadre de certaines réflexions de Tierney sur la pensée politique d'Ockham.

7. *Decretum* de la Signature, incluant les *Adnotationes*, de 3 pages, p. 1. D'après les données fournies par FERRO CANALE : doc 01409920150316165908 (1<sup>ère</sup> partie). Pour la 2<sup>e</sup> partie : doc 01410020150316170405.

8. FERRO CANALE, *op. cit.*, p. 5.

9. *Op. cit.*, *ibid.*

manière indirecte, on violerait le principe de l'indissolubilité du mariage, devrait être considérée *intrinsèquement invalide* parce que contraire à la loi *divine naturelle* sur le mariage, et à la loi *divine positive*, c'est-à-dire au *dictum* de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a révélé que le mariage est et doit être considéré comme une communauté de vie entre l'homme et la femme, monogame et indissoluble, sanctifiée par Lui comme Sacrement qui scelle pour toujours ces caractères.

Mais il n'est pas question ici des limites expresses de droit à l'action du Pape, ni de celles qui existent *de facto*, et qui consistent en le respect des rapports de force déterminés ou des formes consacrées de la Tradition, respect qui ne produit pas de conséquences juridiques s'il n'est pas observé, mais des réactions d'un autre type, même graves, sur le plan moral ou politique. Nous parlons au contraire des limites posées par le principe du *respect de la forme* constituée *ad substantiam* pour la validité d'un acte juridique, tel que peut l'être une approbation qui transforme en acte du Pape le décret d'une autorité subordonnée. Si cette forme n'est pas respectée par le Pape, un recours est possible contre l'acte devenu illégitime par défaut de la forme requise par le droit, acte qu'une instance inférieure à l'instance pétrinienne peut déclarer invalide. Aux termes de la loi, l'existence d'une approbation en forme spécifique n'étant pas démontrée par les documents, le cardinal Staffa aurait dû accepter le recours de Mgr Lefebvre, c'est-à-dire ouvrir une procédure qui aurait pu mener à l'invalidation, pour défaut de compétence, de l'acte de révocation de l'érection de la Fraternité signé par l'évêque de Fribourg, territorialement compétent.

Le Pape peut naturellement régulariser l'acte illégitime, ou même le valider tel quel (et on voit en cela le caractère « suprême » et « immédiat » de sa *potestas iurisdictionis* sur toute l'Église), mais agissant publiquement comme source du droit, comme législateur suprême, ce qu'il est, en plus d'être le gouvernant suprême ; il prend ainsi la responsabilité d'une décision ad hoc, donnée *motu proprio*, et non par une déclaration privée de volonté dans une lettre privée, déclaration informelle, qui (comme nous le verrons) ne fait pas référence à une approbation précédente, datée, en forme spécifique, et ne permet pas de distinguer avec clarté quel type d'approbation il aurait donné à toute la procédure, approbation en forme commune ou en forme spécifique. La limite évoquée ici ne contredit pas, à mon avis, le caractère *suprême* de la *summa potestas* pontificale, car celui-ci ressort déjà du fait que le Pape peut valider un acte imparfait ou vicié même sans être obligé d'en régulariser les vices, pourvu que son intervention se fasse avec les formules qui indiquent que cet acte est devenu un acte du Pape (*ex certa scientia, re mature perpensa*, etc.). Toutefois lui aussi est tenu d'observer certaines formes quand elles sont prescrites pour déterminer la nature juridique de l'acte, comme précisément ici les formules d'usage pour indiquer que l'acte devient acte du Pape, et que ce n'est plus un acte de l'autorité subordonnée. Tout cela étant posé, j'en viens maintenant à la notion de l'« approbation en forme spécifique » telle qu'elle est exposée par le prof. Ferro Canale.

### 3. L'approbation en forme spécifique

Le Pape, explique Ferro Canale, « jouit de la *plenitudo potestatis*, limitée seulement par le droit divin ; les différents organes de la Curie agissent par pouvoir délégué, c'est-à-dire qu'ils jouissent de cette même plénitude de pouvoir dans leur

domaine de compétence ; le Pape peut toujours déroger à la répartition des compétences, sans nécessité d'émettre des actes législatifs, l'expression non équivoque de l'autorité souveraine étant suffisante ; les décisions peuvent être les plus disparates, dans les contenus et dans les noms (sauf le respect de certaines règles très générales de procédure), parce qu'elles visent à réaliser l'*œquitas canonica*, la solution la plus juste, du point de vue summatuel, *pour ce cas spécifique*. Si le Pape a décidé de confier une charge spécifique – faculté spéciale, mandat – à un Cardinal, un acte écrit n'est pas nécessaire, encore moins sous peine de nullité : l'attestation du Cardinal lui-même fait foi en for externe, pour celui-là comme pour tous les *oracula vive vocis* du Pontife romain<sup>14</sup>. »

La nécessité de l'approbation papale pour les décisions de la Curie vient du fait que la *Prima Sedes* (le Pontife Romain) doit pouvoir contrôler de quelle façon la Curie exerce le « pouvoir délégué » dont elle jouit. Le pouvoir *délégué* est celui qui représente le pouvoir pontifical en s'y substituant dans son exercice. En effet la Curie, précise Ferro Canale, « agit au nom du Pape, mais en propre. Se pose donc le problème de savoir comment permettre au Pape de contrôler que la Curie n'abuse pas de ce pouvoir qui lui est délégué. La solution traditionnelle [...] consiste à soumettre *tous* les actes des Dicastères à l'approbation ou confirmation du Pontife Romain<sup>15</sup>. » Cette approbation peut se configurer sous deux formes : *commune* et *spécifique*, élaborées par la doctrine canoniste. En effet, si les actes de l'autorité subordonnée, « parce qu'approuvés, devaient être considérés *papaux* au sens strict, l'institution même du pouvoir délégué tomberait, et toute forme de contrôle sur les décisions de la Curie serait exclue », car elles deviendraient toutes des décisions *du Pape*<sup>16</sup>.

La doctrine a donc distingué entre « confirmation/approbation simple, *in forma communi*, et *in forma specifica* ou *ex certa scientia* ». La première est « un simple procédé de contrôle et n'a pas un effet de régularisation ». Si « elle fait suite à un acte invalide, par volonté du Pontife lui-même, il faut la considérer comme non admise ». Cette approbation « ne vaut pas ratification de l'acte de l'autorité inférieure ». Le juge peut donc évaluer la légitimité de l'acte approuvé en forme commune et éventuellement saisi. Comme l'ont toujours dit les canonistes : « le décret approuvé seulement *in forma communi* reste un décret de la sacrée congrégation, ni plus ni moins ». L'approbation (en général dans la forme : *approbavit et confirmavit*) lui confère une plus grande « force morale » et une plus grande « valeur » du point de vue juridique, sans toutefois le transformer « en un acte du Pape au sens strict »<sup>17</sup>. (En revanche, je le répète encore une fois, pour la suppression de la congrégation qu'était la FSSPX, il fallait un acte démontrant valablement qu'il était « un acte du Pape au sens strict »).

Dans le cas de l'approbation *en forme spécifique*, continue Ferro Canale, les effets sont « diamétralement opposés parce qu'avec elle, le Pape devient, en tout et pour tout, auteur de l'acte, donc il le ratifie au cas où il y aurait défaut d'autorité chez l'auteur originel, il en régularise les vices (selon l'opinion la plus commune) ou manifeste la volonté de le maintenir malgré tout vice possible (ainsi le canoniste De Luca) ;

14. FERRO CANALE, *Op. cit.*, p. 2.

15. *Op. cit.*, *ibid.*

16. *Op. cit.*, *ibid.* *Vicarius*, dans le latin classique, est le *représentant, le substitut, le remplaçant*.

17. *Op. cit.*, pp. 2-3.

on présuppose en effet la *certa scientia*, c'est-à-dire que celui qui confirme est pleinement informé de tous les éléments et les circonstances du cas »<sup>18</sup>.

La *confirmatio* donnée en forme spécifique possède une force comparée par le passé à celle de la « *res iudicata* ». C'est si vrai, rappelle l'auteur, que « la validité de la confirmation elle-même perdure même si le présupposé ne correspond pas au vrai ». Pour étudier cet aspect, en effet, c'est-à-dire pour entrer dans le vif du sujet des circonstances invoquées pour des actes approuvés en forme spécifique, le juge a besoin d'une autorisation expresse de la part du Pape, comme il ressort du c. 1 683 du CIC de 1917, repris par le CIC de 1983, c. 1405, § 2<sup>19</sup>.

De plus, puisque par l'intermédiaire de ce type d'approbation le Pape peut aussi « accorder un nouveau *ius* », que le juge ne peut pas contrôler « sur cette base », il n'est pas nécessaire que l'acte approuvé soit antérieur à l'approbation elle-même. Du moins c'est ce que considère une partie de la doctrine. Autrement dit, « l'exigence de l'antériorité de l'acte n'était pas si pacifique »<sup>20</sup>. Toutefois une sentence de la Rota, en 1923, établit que l'approbation en forme spécifique présuppose l'acte « *iam perfectum* »<sup>21</sup>.

Et que se passe-t-il lorsqu'on ne sait pas clairement de quelle approbation il s'agit ? La majorité des auteurs suit Suarez en considérant que, dans le doute, l'approbation doit être considérée comme donnée *in forma communi*<sup>22</sup>. En conclusion : pour qu'il y ait approbation en forme spécifique, « il suffit donc qu'apparaisse la *certa scientia* du Pape, qui peut résulter de clauses spéciales (justement *ex certa scientia*, ou même *potestatis plenitudine*, *motu proprio* etc.), de la reproduction textuelle de l'acte confirmé, ou bien de la teneur générale du document, ou encore de témoins »<sup>23</sup>.

Tous ces cas de figure sont d'élaboration canoniste. Tirées de la praxis curiale, ils exercent ensuite leur influence sur celle-ci. Dans les différentes formes attestant l'approbation en forme spécifique, l'auteur inclut « la teneur générale du document » et « le témoignage », on suppose de cardinaux (voir *supra*). Pour ces deux dernières formes, il renvoie à l'opinion du canoniste Gomez-Iglesias. Mais cette opinion est-elle partagée par la majeure partie de la doctrine ? Et comment doit-on comprendre l'expression : « reproduction textuelle de l'acte confirmé » ?

Un éclaircissement sur ce point peut venir de la définition de l'institution donnée par Palazzini dans son célèbre Dictionnaire.

« L'approbation en forme spécifique ne doit pas être présumée mais démontrée. Elle existe quand le rescrit par lequel on l'accorde résume à nouveau l'acte ou le document tout entier, ou quand on emploie certaines formules (par exemple l'acte est confirmé *ex certa scientia*, *motu proprio*, *ex pleni-*

*tudine potestatis*). Dans le doute, l'approbation est présumée être en forme commune »<sup>24</sup>.

La « reproduction textuelle de l'acte confirmé » est donc constituée par le résumé, dans le rescrit, de l'acte ou document tout entier auquel le Pape manifeste ladite approbation. En alternative à ce résumé doivent apparaître les formules susmentionnées, lesquelles, à bien y regarder, en plus de faire foi de la *connaissance* détaillée de la question par le Pape, font aussi foi de la *volonté* du Pape de s'attribuer à lui-même la paternité du document, bien que celui-ci provienne d'une autorité subordonnée, d'un dicastère de la Curie.

Que sont les *rescrits*, ou *rescripta* ? Ce sont « ces documents que l'autorité émet en forme écrite à la suite de l'instance d'un fidèle (qui ne se trouve pas frappé de censure) ou bien *motu proprio*. Le contenu des rescrits peut être des plus variés. Selon leur contenu, on peut classer les rescrits comme admissions, concessions, autorisations, approbations, etc., de même que l'on classe les actes administratifs dans le droit séculier. Mais il faut observer qu'un rescrit peut aussi contenir une sentence (rescrit de justice). Souvent, le contenu d'un rescrit est la concession d'un *privilegium* ou d'une *dispense* (rescrit de grâce), mais il peut aussi être l'imposition d'un *praeceptum*, c'est-à-dire d'un commandement spécifique »<sup>25</sup>.

L'existence d'une approbation en forme spécifique apparaît donc toujours liée à un acte écrit de l'autorité, dans lequel se trouve la « reproduction textuelle de tout l'acte ou document confirmé », en général sous forme de résumé. En alternative doivent apparaître dans le rescrit les formules citées ci-dessus, qui constituent la *preuve* de la *confirmatio in forma specifica*.

Dans la pratique, l'approbation en forme spécifique se manifeste souvent (pour le public) de cette façon, à la fin d'un document officiel du Saint Siège, par exemple une *Instruction* : « Le Souverain Pontife, en date du..., a approuvé en forme spécifique la présente Instruction et en a ordonné la promulgation »<sup>26</sup>.

Autre exemple, dû à Mgr Lefebvre lui-même. « Dans le dossier de l'abbé Coache, condamné peu de temps après moi, se trouve la formule suivante : "Le 1<sup>er</sup> mars 1975 s'est réunie une commission cardinalice spéciale que le Saint Père a nommée par lettre de la Secrétairerie d'État n. 265 485 du 4 novembre 1974 pour réexaminer ex novo etc. Le présent décret a été soumis à l'examen de sa Sainteté le Pape Paul

24. PIETRO PALAZZINI, *Dictionarium morale et canonicum*, Rome, 1962, p. 264, entrée : *Aperitio oris*. Voir aussi la même entrée dans le *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. NAZ, I., col. 634-639 ; ainsi que les entrées *Congrégations Romaines*, *Compétence*, IV, col. 211-214, et *Curie Romaine*, *ibid.* col. 1002-1003. Une autre formule est : *re mature perpensa*, que nous pouvons traduire par : « ayant soigneusement soupesé la question. »

25. VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico (Notions de droit canonique)*, avec la collaboration du prof. Gaetano Catalano, Giuffrè, Milano, 1970, 12<sup>e</sup> édition entièrement revue et mise à jour, p. 173. L'institution du *rescrit* est réglementée par le code : cc. 36-62 CIC 1917 et cc. 59-75 CIC 1983.

26. *La documentation catholique*, n. 2 171, 7 décembre 1997, p. 1019. Les *Instructions* sont en général des actes des Sacrées Congrégations et, généralement, des offices de la Curie romaine ou *dicasteria*. En fonction de leur objet, elles prennent le nom de : *decreta*, *declarationes*, *instructiones*, *monita*, *notificationes*, etc. (V. DEL GIUDICE, *op. cit.*, p. 173, cit.).

18. FERRO CANALE, *Op. cit.*, p. 3.

19. *Op. cit.*, *ibid.* Le c. 1 683 du CIC 1917 affirme : « *Iudex inferior de confirmatione, a Romano Pontifice actui vel instrumento adiecta, videre non potest, nisi Apostolicæ Sedis præceserit mandatam* ».

20. *Op. cit.*, *ibid.*

21. *Op. cit.*, pp. 3-4. La sentence déduit cela du c. 1 683, qui illustre une « *confirmatio... adiecta* », c'est-à-dire *ajoutée* par le Pontife Romain « à l'acte ou l'instrument ».

22. *Op. cit.*, p. 3.

23. *Op. cit.*, *ibid.*

VI, lequel, *re mature perpensa*, l'a approuvé *in omnibus et singulis* en date du 7 juin 1975, ordonnant de le notifier dès que possible aux parties<sup>27</sup>. » L'abbé Louis Coache, titulaire d'une paroisse, avait rencontré l'hostilité de son évêque pour avoir voulu rester fidèle à la Tradition de l'Église, entre autres en rétablissant la procession du Saint Sacrement. L'évêque l'avait suspendu « ab officio », puis destitué en 1969. À cause de l'opposition du prêtre, qui en avait appelé à Rome, commença une procédure qui dura plusieurs années, jusqu'à ce que, en 1975, la Commission Spéciale de cardinaux nommés par le Pape confirme sa destitution, par le décret approuvé par le Pape en forme spécifique – comme le démontre la formule *re mature perpensa* – cité par Mgr Lefebvre : c'était finalement Paul VI qui destituait l'abbé Coache de sa charge de curé, et la destitution devenait sans appel. Intervenant tout de suite après celle de Mgr Lefebvre, la destitution de l'abbé Coache fut effectuée avec toutes les preuves documentaires, écrites, requises par la loi pour l'approbation en forme spécifique<sup>28</sup>.

Le Pape, comme le rappelle Ferro Canale, n'est pas obligé à utiliser la forme écrite pour conférer la fameuse approbation ; toutefois, même s'il a donné cette approbation oralement, ne doit-elle pas résulter d'un document écrit qui l'atteste, avec date et numéro de protocole ? Sinon, comment peut-on dire qu'elle a été prouvée, et non simplement pré-supposée ? Les exemples avancés démontrent quoi qu'il en soit qu'un document écrit de l'approbation en forme spécifique était toujours régulièrement fourni, et que tout apparaissait clairement dans les actes. Or dans l'affaire de la suppression de la Fraternité, un rescrit ou un document démontrant l'existence de cette fameuse approbation a-t-il été produit ? Non, jamais. Palazzini, conformément à la doctrine dominante, affirme clairement que ce type d'approbation ne peut jamais être présumé, il doit toujours être *prouvé*. Se fier au seul témoignage, comme le soutiennent certains et comme l'a fait le cardinal Staffa, fût-ce au témoignage de cardinaux, sans jamais faire apparaître aucune vérification documentaire spécifique, signifie rester dans l'indétermination d'une preuve *seulement présumée et donc totalement insuffisante*.

#### 4. Pourquoi Paul VI voulait-il supprimer la FSSPX ?

Avant d'examiner l'interprétation des *Adnotationes* du cardinal Staffa fournie par Ferro Canale, il est nécessaire ici de rappeler de façon synthétique les modalités de la condamnation d'Écône et de toute la Fraternité. Pourquoi Paul VI voulait-il la supprimer ? C'est simple : à cause du refus public de Mgr Lefebvre de célébrer la nouvelle Messe ; de sa prise de position contre les « réformes » issues du Concile, qui, dit-il, « détruisaient l'Église », et nous voyons bien aujourd'hui à quel point il avait raison ; de sa volonté de maintenir un séminaire qui forme les prêtres suivant la doctrine thomiste

traditionnelle, sans aucune « ouverture » à la pensée et à la mentalité modernes<sup>29</sup>.

Mais pourquoi Mgr Lefebvre fit-il certaines déclarations ? Ne pouvait-il pas se tenir tranquille ? Sa Fraternité, régulièrement érigée par Mgr François Charrière, Ordinaire compétent, le 1<sup>er</sup> novembre 1970, prospérait, et le séminaire comptait désormais une centaine d'étudiants. Le 18 février 1971 était arrivée la *littera laudis* prévue par la procédure, par laquelle était manifestée par le cardinal John Wright, Préfet de la Sacrée Congrégation pour le Clergé, l'approbation du Saint Siège à l'égard de l'œuvre de Mgr Lefebvre et de l'évêque local, louant l'initiative. Cette lettre était le premier pas vers le *decretum laudis* par lequel le Saint Siège (à la fin des six années accordées *ad experimentum* au moment de l'érection au titre – provisoire – de « pia unio ») allait transformer la *societas* de droit diocésain (c'est-à-dire soumise à l'autorité de l'évêque local) en société de droit pontifical, c'est-à-dire soumise à la juridiction directe du Pape.

Mais survinrent les événements suivants. Tout d'abord la réforme liturgique et la Messe en langue vulgaire, structurellement réformée de la façon que nous savons. Le 10 juin 1971, Mgr Lefebvre, avec l'accord unanime des prêtres d'Écône, annonça de façon officielle son refus d'adopter le *Novus Ordo Missæ*, en vigueur depuis environ deux ans. Son séminaire prospérait alors que, pour donner un exemple, l'affluence dans les séminaires français, réformés par le cardinal Gabriel-Marie Garrone selon le nouveau cours « modernisé », s'était effondrée de 21 713 à 8 391 étudiants dans la période allant de 1963 à 1971. Selon la praxis, deux Visiteurs Apostoliques furent envoyés (du 11 au 13 novembre 1974) pour inspecter la Fraternité. Les deux *monsignori*, Descamps et Onclin, belges, en interrogeant les séminaristes pour sonder leur préparation, se laissèrent aller à d'étranges et scandaleuses affirmations : que l'on en viendrait à ordonner des hommes mariés, que l'Église n'était pas la seule dépositaire de la vérité, que la Résurrection de Notre-Seigneur n'était pas une certitude. Face au trouble des jeunes, Mgr Lefebvre dut prendre position, ce qu'il fit avec la célèbre (à l'époque) *Déclaration du 21 novembre 1974*.

Après avoir réaffirmé que « nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi », il affirmait : « nous refusons par contre et avons toujours refusé de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le Concile Vatican II et après le Concile dans toutes les réformes qui en sont issues. Toutes ces réformes, en effet, ont contribué et contribuent encore à la démolition de l'Église, à la ruine du Sacerdoce, à l'anéantissement du Sacrifice et des Sacrements, à la disparition de la vie religieuse, à un enseignement naturaliste et teilhardien dans les Universités, les Séminaires [...] Nous faisons la sourde oreille aux nouveautés destructrices de l'Église. »

Cette déclaration énergique et catégorique « mit le feu aux poudres », comme on peut bien l'imaginer. Quelle fut la réponse de Rome ? Mgr Lefebvre reçut une lettre d'une Commission de trois cardinaux (leurs éminences Garrone, Tabera et Wright), respectivement Préfet de la Sacrée Congrégation pour les Séminaires, les Religieux, le Clergé, dans laquelle on l'invitait courtoisement à Rome le

27. *NON. Entretiens de José Hanu avec Mgr Lefebvre*, Stock, Paris, 1977, p. 28.

28. La chose fut notée par JEAN MADIRAN, à la p. 79 n. 6 de *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, cit. Après le chahut provoqué par le « cas Lefebvre », le Saint Siège et les membres de la Curie firent bien attention à ne pas s'attirer d'autres ennuis et, lorsqu'ils traitèrent le cas du P. Coache, ils observèrent la loi scrupuleusement.

29. Pour toute cette reconstruction, je me fonde sur P. PASQUA-LUCCI, op. cit., chap. II : *L'illegale procedura di soppressione della Fraternità (La procédure illégale de suppression de la*

*Fraternité)*, pp. 31-75, avec les sources qui y sont citées.

12 février 1975, pour un échange de vues sur certains points du Rapport des deux Visiteurs, « qui nous laissent une certaine perplexité » et dont « nous devons rendre compte au Saint Père ». Mais la Commission lui parla à peine, et en bien d'ailleurs, du Séminaire, dans lequel tout apparaissait parfaitement en ordre, à part le refus de la nouvelle liturgie et la présence d'un esprit hostile au Concile, choses du reste déjà bien connues. Pour le reste, les cardinaux Garrone (français) et Tabera soumièrent Mgr Lefebvre (ainsi le rapporta-t-il) à une violente réprimande pour sa déclaration du 21 novembre, en le traitant carrément de fou, et en l'accusant de « vouloir faire l'Athanase ». Le 3 mars suivant eut lieu une autre rencontre, beaucoup plus calme, avec la Commission, au cours de laquelle fut proposée la possibilité de fournir à Mgr Lefebvre les enregistrements des deux séances, possibilité qui ne se concrétisa jamais.

À ce propos il faut rappeler qu'aucun procès-verbal des deux rencontres de Mgr Lefebvre avec la Commission ne fut jamais produit. Il faut aussi rappeler que, légalement, Mgr Lefebvre aurait dû recevoir une copie du Rapport des Visiteurs, copie qui ne lui parvint jamais, pour pouvoir répondre à d'éventuelles observations. Lesquels Visiteurs, autre irrégularité, ne signèrent même pas le « protocole de Visite », à la fin de leur Visite, signature prescrite elle aussi par la loi.

Tous ces manquements, comme il fut démontré à l'époque, n'étaient pas de pure forme et donc sans importance. Ils portaient préjudice au droit de Mgr Lefebvre à se défendre des accusations qui lui étaient portées. La Commission Spéciale des trois cardinaux se comporta à l'égard de Mgr Lefebvre comme si elle était un tribunal chargé de le soumettre à un jugement pour ses opinions sur le Concile et son refus d'appliquer les réformes faites dans l'esprit de celui-ci. Mais cette Commission fut nommée pour ainsi dire de façon privée par le Pape et sans que ses pouvoirs ne soient jamais définis. Se référant à la lettre que lui avait adressée la Commission, dans laquelle on l'informait de la suppression de la Fraternité, Mgr Lefebvre émit cette juste plainte : « Dans un document de cette importance [qui supprimait avec effet immédiat une congrégation saine et vivante], n'aurait-on pas dû produire l'acte pontifical par lequel la "commission" affirmait avoir été instituée, sans lequel elle était dépourvue de tout pouvoir de décision ? À quelle date, sous quelle forme, qui en avait été notifié ? Et pourquoi, dans les deux comparutions devant les trois cardinaux, le 12 février et le 3 mars, m'avoir caché qu'il s'agissait d'un organe investi de compétences extraordinaires ? La Lettre (toujours une simple lettre et non un décret), qui aurait dû contenir en elle-même la preuve de sa régularité, ne répondait à aucune des questions ci-dessus<sup>30</sup>. »

Pourquoi la Commission était-elle « dépourvue de tout pouvoir de décision », si elle ne démontrait pas qu'elle avait été régulièrement constituée par le Pape, par un mandat ad hoc ? Parce que, d'après le c. 1 557 § 1, 3° du CIC de 1917, « est réservé au Pontife Romain le pouvoir de juger en matière pénale des évêques, mêmes s'ils ne sont que titulaires », c'est-à-dire sans siège effectif. Le cardinal Garrone, président de la Commission, ne possédait pas en soi ce pouvoir. Il n'aurait pu l'exercer que si le Pape lui en avait

conféré la possibilité, c'est-à-dire s'il avait démontré qu'il était en possession d'un mandat pontifical ad hoc, en bonne et due forme. Pour cette raison la Commission des trois cardinaux aurait dû être constituée par un acte formel.

De ce mandat il n'y a aucune trace dans notre affaire, de même qu'il n'y a aucune trace de la date à laquelle ladite Commission avait été instituée. L'absence de mandat ad hoc doit donc être considérée comme une *cause de nullité* de la procédure, puisque cette absence comporte cette simple conséquence pour le droit : le cardinal Garrone *n'avait pas le pouvoir* de convoquer Mgr Lefebvre pour l'appeler à répondre *in penalibus*, c'est-à-dire de déclarations et d'actes qui pour le droit de l'Église peuvent constituer des délits. Et s'il n'en avait pas le pouvoir, le jugement émis par la Commission, comportant la suppression de la Fraternité, doit donc être considéré *nul*<sup>31</sup>. Une autre cause de nullité *ex lege* fut le fait de n'avoir pas fait rédiger un procès-verbal des deux séances par un « notaire ecclésiastique », procès-verbal qui, conformément à la loi, aurait ensuite dû être signé par l'accusé, Mgr Lefebvre<sup>32</sup>.

#### 4.1 L'abus de pouvoir de Mgr Mamie

Peu de temps après la rencontre avec la Commission, Mgr Lefebvre reçut la lettre de l'évêque de Fribourg, Mgr Pierre Mamie, datée du 6 mai 1975, qui supprimait *avec exécution immédiate* la Fraternité et le Séminaire, affirmant avoir l'approbation de la Commission cardinalice. Au même moment, il reçut, également datée du 6 mai, une lettre de la part de ladite Commission, confirmant la missive de Mgr Mamie. Et tout cela, remarqua Mgr Lefebvre, « sans que n'ait jamais été formulée une accusation formelle et précise ». Mgr Lefebvre aurait dû renvoyer chez eux 104 séminaristes, 13 professeurs et le personnel non enseignant. Les motifs d'invalidité de cette procédure, exprimés dans le recours immédiatement présenté par Mgr Lefebvre au Tribunal de la Signature Apostolique, étaient donc au moins au nombre de trois : 1. l'incompétence de Mgr Mamie pour dissoudre une congrégation sans le mandat ad hoc du Pape, manifesté par une autorisation en forme spécifique ; 2. l'invalidité du « procès » que lui avait intenté la Commission cardinalice, dont les pouvoirs n'apparaissaient pas définis, et quoi qu'il en soit incompétente pour juger ses opinions personnelles sur le Concile, qui auraient dû éventuellement le soumettre (si elles avaient été condamnables) au jugement de l'ex Saint Office ; 3. l'illicéité de l'utilisation de motifs qui concernaient la seule personne du fondateur, sans incidence sur la régularité du fonctionnement de la Fraternité et du

31. P. PASQUALUCCI, *op. cit.*, pp. 67-68. Le 9 novembre 1974, avant la fameuse Déclaration du 21 novembre suivant, Mgr Lefebvre fut informé par la Nonciature de Berne qu'« une Commission désignée par le Pape et composée des trois cardinaux Préfets des Congrégations intéressées allait nous envoyer trois Visiteurs Apostoliques » (*op. cit.*, p. 60). Dans les différentes lettres et circulaires par lesquelles il informa clergé et fidèles de la suppression de la Fraternité, Mgr Mamie fit référence à une « désignation » pontificale de la Commission en juin 1974 (*op. cit.*, p. 66).

32. Toutes ces causes de nullité *ex lege*, que ce soit par l'absence de pouvoir de la Commission, ou par l'absence des procès-verbaux, furent, entre autres, mises en relief par MGR ARTURO DE IORIO, à l'époque juge de la Sacrée Rota, dans un article paru sous le pseudonyme de *Ulpianus* dans *Si Si No No* (I) 9, 1975, pp. 4-5 (voir *Si Si No No* (XXXI) 20, 30 novembre 2005), p. 3) ; article que j'ai largement utilisé.

30. P. PASQUALUCCI, *op. cit.*, p. 65, avec les sources qui y sont citées

séminaire, pour supprimer une société (florissante) de vie commune sans vœux, ainsi que son Séminaire et ses différentes maisons. Agir de cette façon n'était pas dans la tradition de l'Église.

La lettre de Mgr Mamie à Mgr Lefebvre, et celle de la Commission cardinalice à Mgr Lefebvre, montrent-elles la présence de cette fameuse autorisation ?

Après avoir dit : « je retire les actes et les concessions effectués par mon prédécesseur », Mgr Mamie précisait que Mgr Lefebvre allait recevoir une lettre de la Commission cardinalice ad hoc. « J'ai donc pris la décision en question en plein accord avec le Saint Siège, en particulier en conformité avec une réponse reçue du cardinal A. Tabera, préfet la Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers. »

Agir « en plein accord » est une expression à caractère général, qui indique la présence d'un accord de fait, non d'une autorisation spécifique conférée par un acte formel, aux effets juridiques précis et dirimants. Mgr Mamie justifiait ensuite son action par l'hostilité de Mgr Lefebvre à l'égard du Concile et de ses réformes, et à l'égard du Pape, ajoutait-il. Dans une communication qu'il fit aux fidèles, le prélat parlait toujours d'action faite « en accord » avec les autorités romaines, jamais d'« autorisation ». Dans une lettre circulaire aux prêtres de son diocèse du 15 mai 1975, il réaffirmait qu'il avait agi « en plein accord avec le Saint Siège » et faisait savoir que Mgr Lefebvre avait reçu du Saint Siège une lettre [celle de la Commission cardinalice] qui confirmait que « le Pape Paul VI en personne approuvait mon jugement et mon comportement ». Donc, d'après Mgr Mamie, la lettre de la Commission cardinalice devait contenir cette « approbation » papale de son « jugement et comportement ». De quel type était cette approbation, aucune information.

On remarque ici une divergence, relevée aussi par Ferro Canale, par rapport aux *Annotations* du cardinal Staffa, qui écrivit que l'évêque diocésain avait été le simple exécuteur de « décisions prises par la Commission cardinalice et approuvées en forme spécifique par le Pape ». Mgr Mamie, au contraire, écrivit qu'il avait décidé le premier, conforté par un avis du cardinal Tabera, avec l'accord ou l'approbation du Pape, approbation qui aurait dû être documentée par la lettre envoyée par la Commission cardinalice à Mgr Lefebvre.

Dans la lettre par laquelle il supprimait la Fraternité, Mgr Mamie disait donc qu'il avait été particulièrement conforté dans son action par une réponse du cardinal Tabera, membre de la fameuse Commission. Réponse à une lettre dans laquelle Mgr Mamie avait écrit : « je vous demande humblement, sur la base de règles prévues par le droit – et j'espère que celles-ci me le permettront – de m'autoriser à révoquer l'approbation de mon prédécesseur [de l'érection de la FSSPX]. » Question : s'il considérait que la Fraternité était effectivement une *pia unio*, pourquoi demandait-il au Préfet de la S.C. pour les Religieux de l'autoriser à la supprimer ? Cet acte n'était-il pas de la compétence directe de l'Ordinaire diocésain ? Quel besoin y avait-il d'une requête de ce genre ? Si au contraire il considérait qu'il avait affaire à une congrégation, alors il fallait s'adresser au Saint Siège pour obtenir l'autorisation ad hoc.

Comment répondit le cardinal Tabera, le 25 avril 1975 ? De la façon suivante : « En ce qui concerne la compétence de cette Sacrée Congrégation [pour les Religieux], Votre

Excellence sait qu'elle possède l'autorité nécessaire pour révoquer les actes et les concessions effectués par son prédécesseur. » Autrement dit : l'évêque sait qu'il possède l'autorité nécessaire pour supprimer la Fraternité (et alors pourquoi vient-il me le demander à moi, Préfet, etc ?). Le cardinal Tabera n'autorisa pas (au nom du Pape) Mgr Mamie à supprimer la Fraternité, il se limita à *constater* que l'Ordinaire possédait l'autorité nécessaire, et à l'encourager à en user. Dans la suite de la lettre, le cardinal manifestait « le plein accord de la S. Congrégation » dont il était titulaire « pour la suppression de la FSSPX », qui devait même être faite au plus vite. C'était donc là « le plein accord » avec le Saint Siège, dont Mgr Mamie parlait dans son « décret » de suppression. Il n'eut jamais l'autorisation d'agir mais seulement « le plein accord » du Saint Siège pour exercer les pouvoirs qu'il possédait institutionnellement. Si cette autorisation avait existé, le cardinal Tabera aurait dû s'exprimer plus ou moins de la façon suivante : sa Congrégation, sur mandat explicite du Pape, conféré en date du etc. *ex certa scientia*, autorisait Mgr Mamie à retirer etc. Dans tous ces échanges épistolaires, il n'y a en réalité aucune trace d'autorisation en forme spécifique. Et en avait-on besoin, si, formellement, il s'agissait de supprimer une simple *pia unio* ? Mais s'il en était ainsi, je le répète, pourquoi demander l'autorisation au cardinal Tabera, comme si l'évêque était incompetent ?

#### 4.2 La lettre de la Commission des trois cardinaux ne démontre pas l'existence d'une autorisation en forme spécifique

Dans cette lettre, la fameuse approbation n'apparaît pas, malgré l'*annotation* du cardinal Staffa, selon laquelle « hæc adprobatio bis memoratur in litteris eorumdem Cardinalium ad Exc. mum recurrentem ». Les deux passages cités par le cardinal Staffa sont, dans l'ordre, les suivants :

« la Commission ne pouvait que remettre au Saint Père ses conclusions absolument unanimes et le dossier complet de cette affaire pour qu'il puisse juger par lui-même. C'est avec l'entière approbation de Sa Sainteté que nous vous faisons part des décisions suivantes » ;

« c'est au nom de la Commission cardinalice et par mandat exprès du Saint Père que nous vous écrivons »<sup>33</sup>.

On remarque ici une curieuse inversion. La seconde citation est en réalité *la première* dans la lettre, car elle correspond à l'incipit de cette lettre. Les trois cardinaux annonçaient à Mgr Lefebvre qu'ils écrivaient non à titre personnel mais en tant que membres de la Commission cardinalice, ajoutant que c'était le Pape en personne qui leur avait ordonné d'écrire la lettre. Le « mandat exprès » du Pape se référerait ici *uniquement à l'envoi de la lettre*, sa mention permettait de comprendre que les trois cardinaux, en écrivant, obéissaient à un ordre du Pape. On ne comprend pas comment ce texte clair pourrait être interprété comme contenant une autorisation en forme spécifique de la suppression de la Fraternité : il est évident que « le mandat » du Pontife ici mentionné se réfère *exclusivement* au fait matériel d'écrire la lettre. Et pourquoi l'inversion de l'ordre des deux phrases ? Peut-être pour faire apparaître « le mandat exprès » du Pape pour écrire, conséquence de son « entière approbation » qui démontrerait l'existence de l'approbation en forme spéci-

33. P. PASQUALUCCI, *op. cit.*, p. 49 ss (voir *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, pp. 22 et 24).

fique ? Mystère.

Mais l'autre citation rapportée par le cardinal Staffa ne permet pas non plus d'arriver à la moindre conclusion.

Après l'ouverture mentionnée ci-dessus, la lettre cardinalice poursuivait en attaquant Mgr Lefebvre pour sa célèbre « déclaration publique » du 21 novembre 1974, qui était considérée comme « inacceptable en tous points », et l'accusait de vouloir soumettre les directives du Pontife à son jugement *personnel*, à la manière des protestants. Après avoir constaté la fermeté du prélat français sur ses positions, la lettre poursuivait ainsi, avec le passage repris par le cardinal Staffa :

« Dans ces conditions, la Commission ne pouvait pas faire autrement que de remettre au Saint Père ses conclusions, absolument unanimes, et le dossier complet de cette affaire pour qu'il puisse juger par lui-même. C'est avec l'entière approbation de Sa Sainteté que nous vous faisons part des décisions suivantes », qui sont au nombre de trois. Avant de les énumérer, j'observe ceci : à quoi se réfère « l'entière approbation » du Pape ? La syntaxe ne permet pas le doute, à mon humble avis : elle montre que l'approbation se réfère au fait de faire part à Mgr Lefebvre des trois décisions qui étaient énumérées aussitôt après dans la lettre. Les trois cardinaux faisaient savoir au destinataire de leur lettre que le Pontife était « entièrement » d'accord sur le fait que toutes les décisions prises par eux devaient être portées par eux à la connaissance de Mgr Lefebvre. Rien à voir avec une approbation pontificale exprimant une *confirmatio in forma specifica* dont, du reste, manquaient les formules classiques.

Et si l'on veut, en forçant la syntaxe, que l'expression « *entière approbation* » se réfère aux décisions prises, il me semble évident que le mot « entière » se réfère à l'approbation des trois décisions. Mais « approbation », comment ? De plus, remarque Jean Madiran, le texte ne fait pas bien comprendre par qui sont prises les « décisions » mentionnées : par le Pape, ou par la Commission ? Le texte fut envoyé au Pape pour qu'il « puisse juger par lui-même ». Mais ce jugement personnel du Pape, où était-il ?<sup>34</sup> En d'autres termes : il ne résulte pas du texte que Paul VI ait pris lui-même les décisions rapportées entre guillemets par la Commission. Et encore moins qu'il les ait approuvées en forme spécifique.

Les « décisions » étaient les suivantes :

1. « On enverra une lettre à Mgr Mamie, lui reconnaissant le droit de retirer l'approbation donnée par son prédécesseur à la Fraternité et à ses statuts ». Cela a été fait [poursuivait la lettre] par la lettre de S. Em. Le cardinal Tabera [c'est la lettre analysée au § 1.4 de cette étude].

2. Une fois la Fraternité supprimée, puisque cette dernière « n'a plus de base juridique, ses fondations perdent immédiatement le droit d'exister, et en particulier le Séminaire d'Écône ».

3. Il est évident – nous sommes invités [par qui ?] à le dire clairement – « que l'on ne pourra plus fournir à Mgr Lefebvre aucun appui tant que les idées contenues dans le Manifeste du 21 novembre 1974 constitueront la norme de son action »<sup>35</sup>.

Or au point n. 1, l'autorité citée anonymement entre guillemets avait décidé qu'il fallait envoyer une lettre à Mgr Mamie « lui reconnaissant le droit de retirer l'approba-

tion donnée par son prédécesseur à la Fraternité et à ses statuts ». Mais « reconnaître » un droit à un sujet ne signifie aucunement l'autoriser au sens juridique, technique, étant donné que par l'autorisation on ne manifeste pas un simple accord ou une reconnaissance, mais *on confère un pouvoir, ad actum* ou bien *habitualiter* : pour l'exercice d'un acte particulier, ou institutionnellement.

Cette déclaration, au contraire, semblait simplement prendre acte de l'existence d'un pouvoir qu'un sujet (ici l'Ordinaire territorialement compétent) possédait déjà en soi. Et si l'on se limite à prendre acte d'un pouvoir que le sujet en question possède déjà selon le droit, on n'accorde évidemment aucune autorisation de l'exercer comme s'il s'agissait d'une compétence extraordinaire. La simple reconnaissance n'est pas l'attribution de pouvoir, et donc elle n'*autorise* en aucune façon. Et l'autorisation n'est pas non plus un *accord*, car on peut très bien agir sans l'accord de qui que ce soit, si l'on a l'autorisation, qui seule confère – si formellement prévue – l'exercice légitime d'un pouvoir. Pour la validité de cette action, l'accord est *sans incidence*, alors que l'autorisation est *déterminante*.

Ce qui est déclaré ici par l'autorité anonyme citée entre guillemets fut ensuite effectivement exécuté par le cardinal Tabera par la lettre que nous avons vue. Il transmet fidèlement la notion exprimée au point n. 1, qui ne fut pas l'attribution d'un pouvoir extraordinaire à l'évêque pour qu'il agisse ad hoc, mais la « reconnaissance » du droit *déjà possédé par l'évêque*, comme si l'évêque avait justement affaire à une *pia unio*. Le cardinal a certainement été un fidèle exécuteur, puisqu'il n'a pas conféré d'autorisation, que l'instance supérieure anonyme ne donna pas dans les faits. Dans la question qui nous intéresse – l'existence effective de l'autorisation pontificale – la lettre des trois cardinaux n'apporte donc non plus aucune contribution, étant donné qu'elle n'en fournit pas la preuve.

#### 4.3 Les Adnotationes de la Signature dans l'interprétation de Ferro Canale : leur non-pertinence substantielle

Étant donné l'absence d'une « donnée textuelle » démontrant, dans le *Decretum* du Tribunal de la Signature, l'existence de l'approbation en forme spécifique, Ferro Canale reconnaît que Mgr Lefebvre eut « complètement raison » de proposer le 14 juin 1975 un appel demandant la présentation de la « donnée textuelle » certifiant l'existence de la fameuse approbation<sup>36</sup>.

Mais l'appel « ne fut pas traité ». Et pour quelle raison ? L'auteur émet deux hypothèses à caractère technique : « l'incompétence à *aperire mentem Pontificis* » de la part de la Signature, à qui il aurait fallu une autorisation ad hoc de la part du Pontife lui-même ; ou bien « une question procédurale », sur laquelle il me semble superflu de m'arrêter, car elle n'a pas d'importance effective pour notre sujet<sup>37</sup>. La réalité est, à mon humble avis, beaucoup plus simple : si l'appel ne fut pas traité, c'est à cause de la lettre du Secrétaire d'État, le cardinal Villot, qui interdit formellement de le traiter. Que vient faire ici le Secrétaire d'État ? Après la réforme de la Curie mise en œuvre par Paul VI (un Pape « politique » par vocation et nullement « théologien »), le Secrétaire d'État est devenu le numéro 2 de la Hiérarchie vaticane, son bureau

34. *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, pp. 24-25, note 7.  
35. *Op. cit.*, pp. 24-26.

36. FERRO CANALE, *op. cit.* p. 5.

37. *Op. cit.*, *ibid.*

ayant pris la place de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en tant qu'organe central de supervision et de contrôle de la Curie, de fait également dans le domaine théologique. Par cette intervention brutale, le cardinal Villot intimida le Préfet de la Signature, bloquant ainsi tout développement ultérieur du procès. Le 27 octobre 1975, Villot informa les Conférences Épiscopales de l'issue du cas Lefebvre, résumant les faits dans une lettre circulaire dans laquelle, entre autres, il s'étonnait de l'absence de soumission du vieux prélat français. Pour la question qui nous intéresse, il écrivit que la Commission cardinalice avait été instituée par le Pape, sans indiquer de date, et que la décision de supprimer la Fraternité était sans appel possible, « puisque chacun de ses points fut approuvé "in forma specifica" par l'Autorité Suprême », réaffirmant donc (toujours sans preuve) une notion certainement déjà exprimée dans la lettre d'intimidation envoyée au cardinal Staffa<sup>38</sup>.

Mais venons-en aux *Adnotationes*. Selon l'auteur, celles-ci démontrent que « les doléances de Mgr Lefebvre ont reçu une réponse, on ne peut plus amiable, de la part du Suprême Tribunal »<sup>39</sup>. Cette réponse, tout à fait négative à l'égard de Mgr Lefebvre, se fonde, comme nous le savons, sur deux « extraits » de la lettre de la Commission des trois cardinaux. Ces « extraits » (voir *supra*), toutefois, « se révèlent contradictoires ». *Contradictaires*, manifestement, par rapport à la thèse que la Signature voulait soutenir en s'appuyant sur eux. Et pour quelle raison ? Voyons cela.

La première citation mentionne, comme on l'a vu, des « conclusions » remises au Pape afin qu'il puisse « juger par lui-même », ajoutant que l'on écrit pour « informer des décisions suivantes » Mgr Lefebvre, « avec l'entière approbation du Pape ». Elle ne permet toutefois pas de comprendre si les décisions communiquées étaient celles du Pape. Si c'étaient celles du Pape, note Ferro Canale, alors nous aurions une décision *directe* du Pape (et non sous la forme d'une approbation en forme spécifique d'une décision de quelqu'un d'autre). Nous aurions donc ce que les canonistes appellent « approbation par promulgation » (*promulgation* directe du pouvoir suprême de juridiction du Pape). Dans ce cas, « la Signature serait quoi qu'il en soit incompétente, sauf *aperitio oris* en sa faveur, c'est-à-dire sauf une autorisation ad hoc du Pape<sup>40</sup>. Le passage cité, bien qu'ambigu, autoriserait à considérer la Signature incompétente. Et n'était-ce pas précisément ce que voulait le cardinal Staffa ? Où est alors la contradiction ? Celle-ci se manifesterait dans l'autre citation, qui démontrerait une compétence autonome de la Commission cardinalice, susceptible d'appel justement auprès de la Signature, contre l'intention du cardinal Staffa.

Le second passage rapporté est celui dans lequel les trois cardinaux disent « Nous vous écrivons au nom de la Commission cardinalice et par mandat exprès du Saint Père ». Tout en agissant sur « mandat » du Pape, la Commission, explique Ferro Canale, ne perd pas son autonomie. En effet « dans ce cas, il doit s'agir d'une *décision autonome*, parce que la Commission écrit *en son nom propre* ». En son nom et

non au nom du Pape. Cela signifie, poursuit l'auteur, qu'elle « invoque sa *propre* autorité ; comme le veut la logique, celui qui exécute une décision du Pape agit au nom du Pape. En revanche celui qui décide, fût-ce par mandat spécial attesté par lui-même, décide *en propre*, parce qu'une chose est d'accorder le pouvoir décisionnel, une autre chose est de faire sienne la décision prise ». Alors, de cette seconde citation, on pourrait déduire que les fameuses « décisions » auraient été prises « en propre » par la Commission et non par le Pape, qui les aurait ensuite approuvées. « Dans cette seconde hypothèse – conclut Ferro Canale – la Signature serait compétente, parce que la Commission *ad hoc* est assimilée à un Dicastère de la Curie – ce point n'a pas suscité de controverse – en tant que moyen normal de gérer des cas de la compétence de plusieurs Dicastères »<sup>41</sup>.

Conclusion inattaquable. Toutefois je me demande ceci : cette conclusion est-elle encore valable une fois que l'on s'est rendu compte que la phrase en question, placée dans l'incipit de la lettre, a un sens de pure information pour le destinataire, pour lui faire savoir que la Commission lui écrivait sur ordre du Pape ?

Ne disposant manifestement pas du texte intégral de la lettre<sup>42</sup>, Ferro Canale ne s'est pas rendu compte de l'inversion de l'ordre d'apparition des deux phrases citées dans les *Adnotationes*. Au début de la lettre, les trois cardinaux se limitaient à informer Mgr Lefebvre qu'ils lui écrivaient en tant que membres d'une Commission (donc non à titre personnel), dont l'autorité était assimilée justement à celle d'un Dicastère curial (comme nous l'explique Ferro Canale) et par ordre explicite du Pape. Le « mandat » papal se limitant à l'acte d'écrire une lettre, comment peut-on y inclure des questions relatives à la compétence de la Commission à l'égard de la suppression de la Fraternité ?

La « réponse » de la Signature à Mgr Lefebvre ne clarifiait rien, non seulement à l'égard de l'*incompétence* invoquée par la Signature elle-même pour prendre une décision au sujet du recours, mais aussi sur la question de savoir qui, de la Commission ou du Pape directement, avait effectivement décidé la suppression de la Fraternité. Et elle ne pouvait rien clarifier, à bien y regarder, étant donné que, dans le texte même des trois cardinaux, cette clarté fait défaut (voir *supra*, 4.2). Dans cette affaire embrouillée, le nœud gordien serait alors tranché par la fameuse lettre privée de Paul VI à Mgr Lefebvre, du 29 juin 1975. D'après Ferro Canale, il y aurait ici « l'attestation sans équivoque de la confirmation *in forma specifica* »<sup>43</sup>.

Le passage décisif de la lettre montinienne, pleine de rancœur à l'égard de Mgr Lefebvre, dont on n'attendait qu'une soumission rapide et explicite au brutal « décret » de suppression, serait, d'après l'auteur, le suivant :

« Bien que strictement parlant, une mise au point ne soit absolument pas nécessaire, Nous jugeons toutefois opportun de vous faire savoir que Nous avons tenu être personnellement informé depuis le commencement de tout le déroulement de l'enquête sur la Fraternité. La Commission cardinalice que nous avons instituée Nous a informé régulièrement et scrupuleusement de son travail. À la fin, les conclusions

38. La lettre aux Conférences Épiscopales est rapportée et commentée par JEAN MADIRAN, en tant que document n. 18, dans *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, cit., pp. 76-83 ; p. 80.

39. Ferro Canale, *op. cit.*, p. 5.

40. *Op. cit.*, *ibid.* L'autorisation était requise par le c. 1 683 du CIC de 1917, repris, comme on l'a dit, dans le c. 1 405 § 2 du CIC de 1983.

41. *Op. cit.*, *ibid.*

42. Rapportée par JEAN MADIRAN en tant que document n. 5. Voir : *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, pp. 22-27.

43. FERRO CANALE, *op. cit.*, p. 6.

qu'elle nous a proposées, Nous les avons faites nôtres toutes et chacune, et Nous avons personnellement ordonné leur entrée en vigueur immédiate<sup>44</sup>. »

D'après Ferro Canale, la teneur de cette déclaration ne peut laisser subsister aucun doute, il n'est même pas nécessaire de l'analyser spécifiquement. « Étant donné ce qui est dit dans le texte, il ne me semble pas que le doute soit possible : cette lettre – autographe du Pape – atteste une approbation *en forme spécifique* ». En effet, « quelqu'un peut-il sincèrement douter du fait que Paul VI, répondant dans les termes qui viennent d'être rapportés, ait manifesté sa volonté dans le sens de maintenir la décision prise, malgré tous les arguments avancés par Mgr Lefebvre ? Ou douter qu'il atteste sa propre *certa scientia* ?<sup>45</sup>. »

Avec tout le respect possible, je dois dire que je fais partie de ceux qui se permettent de douter. À mon humble avis, pour manifester l'existence de cette fameuse approbation, le Pape aurait dû écrire : « [...] nous les avons faites nôtres toutes et chacune *ex certa scientia* à la date du..., ordonnant [le même jour] leur entrée en vigueur immédiate. » Cette approbation, le Pape ne la donne certainement pas dans la lettre à Mgr Lefebvre. Il parle d'un fait du passé, susceptible de rendre nul, s'il est prouvé, le recours du prélat français. Il parle donc d'un fait qui doit s'être produit par l'œuvre du Pontife lui-même pendant le « travail » de la Commission. Nous savons (voir *supra*, Palazzini ; voir formule du décret final contre le P. Coache) que cette approbation doit résulter d'un écrit officiel (et non d'une lettre privée), dans lequel apparaît soit le résumé de toute la procédure, soit l'une des formules consacrées par la tradition. *Tant l'un que l'autre sont absents ici*. Ou bien devons-nous considérer que la phrase « nous les avons faites nôtres toutes et chacune » remplace l'une de ces formules *ex certa scientia, ou motu proprio, re mature perpensa, ex plenitudine potestatis* ? D'après moi, si l'on admettait ceci, alors on ne pourrait plus distinguer entre approbation en forme commune et approbation en forme spécifique. En effet, même quand le Pape approuve en forme commune, il faut bien supposer qu'il a soigneusement « étudié le dossier », se trouvant à la fin en accord avec ce que le document affirme. Qu'est-ce qui distingue vraiment les deux formes d'approbation : une grande différence dans la connaissance « des documents », ou la volonté du Pape de faire sien le document, chose très importante sur le plan des conséquences juridiques pour les tiers, car cette appropriation rend le document non susceptible de recours ? Il faut naturellement supposer que cette volonté se fonde sur une *scientia* extrêmement approfondie, et toutefois les formules traditionnelles dont elle résulte servent en même temps à montrer explicitement la *volonté* du pape de s'attribuer l'acte ainsi paraphé. Dans un domaine aussi délicat, le respect de la forme, établie *ad substantiam*, ne peut qu'être absolu. Dans sa réponse à Mgr Lefebvre, Paul VI aurait dû être en mesure d'indiquer un *rescrit*, doté de la formule *ad hoc*, et d'une date. Tout cela étant absent, sa manifestation épistolaire de volonté montre seulement qu'il était d'accord avec le jugement de la Commission, elle démontre un simple *accord de fait*. Si cette interprétation semble excessive, il faut toutefois admettre que s'applique ici le critère toujours

professé par la doctrine, à savoir que, *dans le doute*, quand on ne parvient pas à bien déterminer de quel type d'approbation il s'agit, il faut opter pour *l'approbation en forme commune*, forme d'approbation qui ne constituait aucun obstacle au recours de Mgr Lefebvre.

### 5. Une critique supplémentaire de l'interprétation volontariste de l'auctoritas pontificale

En conclusion de son étude, l'auteur, comme on l'a déjà dit, montre qu'il partage une conception de l'*auctoritas* pontificale qui semble d'un *volontarisme extrême* (voir *supra* § 2). Paul VI, note-t-il, aurait pu accorder au cardinal Staffa l'autorisation de réexaminer le cas. Mais il ne le fit pas. Et pour quelle raison ? C'est simple : il voulait se débarrasser de Mgr Lefebvre et de sa création le plus vite possible.

« Paul VI *voulait* qu'Écône ferme, et qu'il ferme tout de suite. Cela suffit pour dire : même si l'Évêque diocésain avait été incompétent [...] ; même si la Commission avait commis des irrégularités, quelles qu'elles soient ; même si l'acte confirmé avait été inexistant ; *la volonté du Pape apparaît de toute façon*, volonté qui, si elle ne vaut pas confirmation, vaut décision en elle-même. Tombent ainsi les arguments formels par lesquels la Fraternité revendique l'illégitimité de la suppression<sup>46</sup>. »

La Fraternité fut supprimée par effet immédiat de la lettre de Mgr Mamie. Cela correspondait à la volonté du Pape, comme il ressort clairement de la lettre adressée par ce dernier à Mgr Lefebvre. Ce qui compte, alors, c'est que le Pape ait affirmé cette volonté, que l'on doit considérer déterminante dans l'absolu, même si la Commission avait commis (et elle en a commis) des irrégularités « quelles qu'elles soient ». Nous savons que cette conclusion est correcte, mais seulement en supposant que le Pape a effectivement sanctionné les décisions de la Commission par une approbation en forme spécifique en bonne et due forme (voir *supra*). La priorité absolue de la volonté du Pape (ici la volonté de dissoudre l'entité juridique qu'était la FSSPX) ne peut se fonder uniquement sur elle-même, c'est-à-dire sur le principe de la *pure volonté*. En tant que souverain de droit divin, le Pape peut imposer sa volonté de façon unilatérale, mais pas de façon absolument informelle, c'est-à-dire sans même devoir observer les formes prévues par le droit, quand elles sont prévues comme obligatoires *pour la validité de l'acte qui manifeste la priorité de cette volonté*.

Apparaît également inacceptable l'affirmation : « même si l'acte confirmé avait été inexistant ». Comment devons-nous comprendre cela ? Est-ce un raisonnement par l'absurde ? Il semble que non, puisqu'il se réfère aussi à cette doctrine qui soutient qu'il peut y avoir *confirmatio in forma specifica* – celle-ci pouvant en tant que telle produire un nouveau droit – même *avant* l'acte qu'elle approuve. Je me pose une question : comment peut-on « confirmer » un *acte inexistant* ? Si l'acte n'existe pas encore, que confirme le Pape ? *Rien* ? Et la confirmation d'un acte inexistant ne serait-elle pas nulle par *erreur matérielle* ? Et soutenir que la *confirmatio in forma specifica* peut venir *avant* l'acte même qu'elle doit confirmer, n'est-ce pas contredire (voir *supra*) ce qui est affirmé par le Tribunal de la *Rota*, pour lequel ladite *confirmatio* présuppose toujours « l'acte accompli » ? *L'acte accompli* dans sa procédure juridique, et non un acte incomplet ou dont on considère qu'il

44. FERRO CANALE, *op. cit.*, *ibid.* L'auteur rapporte le texte français original extrait de *Documentation catholique* 1689 [1976], pp. 33-34.

45. *Id.*, *op. cit. ibid.*

46. *Id.*, *op. cit.*, p. 7.

existe par erreur, ou même qu'il peut exister après la *confirmatio*, comme si celle-ci le tirait du néant. De plus, la *confirmatio* présuppose la *certa scientia* du Pape sur la matière qui en est l'objet ; si l'acte à confirmer n'existe pas encore, sur quoi cette *scientia* s'exerce-t-elle ?

Et je reviens sur la phrase finale : la déclaration contenue dans la lettre à Mgr Lefebvre, « si elle ne vaut pas confirmation, vaut décision en elle-même ». Si, par hypothèse, avaient raison ceux qui soutiennent que les déclarations papales de la lettre à Mgr Lefebvre ne valent pas « confirmation » en forme spécifique de la suppression de la Fraternité, il n'en reste pas moins, d'après Ferro Canale, qu'ici la volonté du Pape « vaut décision en elle-même ». En tant que pure volonté du détenteur de la *suprema potestas*, elle vaut « décision en elle-même » clôturant le sujet, quelle que soit la façon dont elle s'est manifestée. Et donc elle vaut comme décision qui, par sa force intrinsèque de décision, produit les effets juridiques voulus par le Pape, c'est-à-dire la suppression d'Écône, en constituant elle-même l'approbation en forme spécifique ou en se substituant à celle-ci, comme pur « sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas ». Conclusion inacceptable, qui penche vers le *décisionisme*. Cette conclusion affirme que la volonté du Pape produit les effets juridiques qu'elle vise, même en faisant complètement abstraction des formes prescrites par le droit pour pouvoir produire ces mêmes effets, lorsque ces formes doivent être observées sous peine de nullité. Dans cette perspective, il n'y aurait plus aucune différence entre une lettre privée du Pape et un rescrit, en tant que sources du droit. La lettre du 29 juin 1975 adressée par Paul VI à Mgr Lefebvre ne pouvait en réalité valoir que comme *source de connaissance*, dans la mesure où elle aurait démontré que tout s'était déroulé régulièrement : que le Pape avait en son temps approuvé la décision selon les formes prescrites par le droit, c'est-à-dire en forme spécifique.

Le recours au *volontarisme* le plus radical semble l'ultima Thulé de ceux qui veulent soutenir que la suppression de la Fraternité doit quoi qu'il en soit être considérée légitime. Mais il y a un autre argument qui concourt à démontrer l'inexistence de la fameuse approbation en forme spécifique.

Dans les « conclusions » de la lettre des trois cardinaux, que Paul VI (toujours dans la lettre du 29 juin à Mgr Lefebvre) affirme avoir partagées, celui-ci dit, comme on l'a vu : « On enverra une lettre à Mgr Mamie, lui reconnaissant le droit de retirer l'approbation etc. ». La lettre fut ensuite envoyée par le cardinal Tabera. Dans cette lettre, celui-ci fournit certainement dans toute son authenticité la notion de « reconnaissance du droit de retirer l'approbation donnée », quand il écrivit : « Votre Excellence sait qu'Elle possède l'autorité nécessaire pour révoquer les actes etc. ». Donc : Paul VI était d'accord avec ceux qui considéraient que Mgr Mamie avait le pouvoir de supprimer la Fraternité sans mandat pontifical ad hoc, comme si l'on avait affaire à une simple *pia unio*. Si telle était la conviction de Paul VI, comme on peut le déduire des textes, alors il n'était pas nécessaire qu'il donne une *confirmatio in forma specifica*, qui en effet n'apparaît en aucune façon dans les actes.

Mais Paul VI et les autres dignitaires de la Curie considéraient-ils vraiment la Fraternité comme une simple *Pia unio* ? Ne s'étaient-ils pas rendu compte qu'il s'agissait d'une congrégation, au sens spécifié ci-dessus ? L'impression de l'observateur est que l'on voulait supprimer la Fraternité d'une façon brutale dans les modalités d'exécution, sans

exposer le Pape à assumer ouvertement la responsabilité d'un acte aussi odieux, par une approbation en forme spécifique. Le responsable de la suppression restait ainsi l'évêque diocésain. Il est vrai que Paul VI dut finalement prendre ses responsabilités, ne serait-ce que ses responsabilités morales, face à Mgr Lefebvre. Mais cela n'arriva qu'après l'esclandre que le coriace prélat français suscita par ses recours, et la défense tenace de son action qu'il exprima dans les médias, seul contre tous.

Le fait que la Fraternité ait été une simple *pia unio* semble être également l'opinion de Ferro Canale, qui cite à l'appui la même conviction de Mgr Bernard Tissier de Mallerais, pour qui l'évêque diocésain avait le pouvoir de « retirer l'approbation » donnée par son prédécesseur<sup>47</sup>. Ce n'était pas l'opinion de Mgr Lefebvre, et ce n'est pas non plus celle de Mgr Bernard Fellay, actuel Supérieur de la Fraternité. Selon moi, cette conviction exprime une conception *légaliste* et *formaliste* du droit, qui finit par prévaloir abusivement sur la donnée objective fournie par la *réalité juridique concrète*.

Ferro Canale conclut son article ainsi :

« Tombent ainsi les arguments formels par lesquels la Fraternité revendique l'illégitimité de la suppression. Reste l'argument substantiel : est-il permis de s'opposer à une décision du Pape, quand il est *moralement certain* que celle-ci causera du tort aux âmes ? En quels termes, et dans quelle mesure ? Je crois donc que l'utilité de cet article consiste surtout à déblayer le domaine des aspects préliminaires, pour laisser émerger le cœur du problème<sup>48</sup>. »

Les aspects juridiques de cette affaire seraient donc des aspects « préliminaires » à « déblayer » pour laisser le champ libre au véritable « aspect substantiel », consistant à justifier l'opposition à l'injuste décision du Pape, en invoquant uniquement le « tort causé aux âmes » que la décision aurait entraîné ? Assurément, c'est aussi pour cette raison que Mgr Lefebvre s'est opposé à la suppression de la Fraternité, étant conscient qu'il y avait une situation grave de nécessité. À plusieurs reprises, il écrivit que l'on ne peut pas « obéir au risque de perdre la foi »<sup>49</sup>. Mais cela l'a-t-il empêché de se servir des instruments offerts par le droit même de l'Église pour faire valoir ses raisons les plus fondées ? L'irrégularité de la procédure était manifeste, l'injustice évidente, les modalités d'exécution extrêmement brutales, et les conséquences désastreuses sur une grande échelle, en premier lieu pour les âmes des séminaristes. Pourquoi renoncer à faire valoir son droit, injustement lésé, avec les instruments propres au droit ? À quoi sert, alors, l'existence des lois, des codes, des tribunaux ? Et n'est-ce pas justement une légitime bataille juridique, celle qui permet, si elle est victorieuse, de réaliser le *bien des âmes* en empêchant la disparition de la Fraternité et de son Séminaire ? L'aspect « formel » et l'aspect « substantiel » sont en réalité liés l'un à l'autre, et vouloir les séparer est totalement arbitraire.

47. FERRO CANALE, *op. cit.*, p. 7, avec la citation du passage (à la p. 548) de la biographie de Mgr Lefebvre écrite par le prélat français, déjà citée.

48. *Id.*, *op. cit.*, p. 7.

49. Voir par exemple la *Lettre aux Amis et Bienfaiteurs* d'octobre 1975, dans *La condamnation sauvage de Mgr Lefebvre*, cit., pp. 84-94 ; p. 85 : « ce dilemme martyrisant : ou obéir au risque de perdre la foi, ou désobéir et garder sa foi intacte ; ou obéir et collaborer à la destruction de l'Église ; ou accepter l'Église réformée et libérale, ou maintenir son appartenance à l'Église catholique. »



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 587

MENSUEL

Avril 2016

Le numéro 4 €

## NON INFALLIBLE ?

1. Dans l'Encyclique *Humani generis*, Pie XII affirme que le Magistère a été institué par le Christ « pour garder et interpréter le dépôt divin révélé »<sup>1</sup>. Le Pape nous indique ici la raison profonde qui explique la nature et les propriétés du Magistère ecclésiastique. En l'occurrence, du fait même qu'elle a été voulue par Dieu afin de transmettre fidèlement les vérités révélées nécessaires au salut, cette fonction d'enseignement (« *munus docendi* ») a été voulue par Dieu comme un Magistère infallible. En effet, l'Église est indéfectible, en raison des promesses divines<sup>2</sup>. Or, elle ne saurait l'être si son Magistère n'assurait pas fidèlement la transmission du dépôt de la foi, c'est-à-dire s'il était possible qu'il commît quelque erreur, dans cette transmission. Voilà donc pourquoi le Magistère ecclésiastique est infallible : il l'est lorsqu'il donne l'expression définitive de la vérité révélée, en matière de foi et de mœurs<sup>3</sup>, précisément parce qu'il doit la donner et pour pouvoir la donner, en toute fidélité.

2. En définitive, cette infallibilité du Magistère est le moyen requis pour que se conserve indéfectiblement l'unité de l'Église. C'est d'ailleurs la raison que donne la constitution *Pastor aeternus* du concile Vatican I : « Tel est donc le charisme qui a été conféré divinement à Pierre et à ceux qui doivent lui succéder dans cette chaire [...] de sorte que, le péril de la division ayant été écarté, toute l'Église se conserve une<sup>4</sup>. » Saint Thomas indique lui aussi le même motif<sup>5</sup>. C'est donc la cause finale de l'activité du Magistère qui explique son infallibilité. Le Magistère n'est pas infallible comme tel, dans ce qui le définit formellement ; il l'est dans tel ou tel de ses actes, c'est-à-dire dans ceux de ses actes par

### SOMMAIRE

Articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize :  
Non infallible ?, p. 1 - Assentiment ou soumission ?, p. 3 - Magistère et obéissance, p. 5 - « Obéir ou assentir », p. 7 - Rien de bien nouveau, p. 9.

lesquels il conserve l'Église dans son être et dans son unité, être et unité de la profession sociale de la foi et des mœurs.

3. Cet exercice infallible du Magistère se présente sous une double modalité : solennel et ordinaire. L'exercice infallible du Magistère solennel a lieu lorsque le Pape définit comme divinement révélée une doctrine de foi et de mœurs, ce qu'il fait tantôt seul *ex cathedra*, tantôt comme chef du corps épiscopal rassemblé, c'est-à-dire à la tête du concile œcuménique. L'exercice infallible du Magistère ordinaire universel a lieu lorsque, sous l'autorité suprême du Pape, l'ensemble de tout le corps épiscopal dispersé transmet de manière unanime la même doctrine divinement révélée, en matière de foi et de mœurs. La constitution *Dei Filius* du concile Vatican I (DS 3 011) déclare en effet que, tout comme le Magistère solennel, le Magistère ordinaire universel est le critère de la doctrine de foi divine et catholique. Un critère de connaissance est un moyen grâce auquel il est possible de faire la différence entre un objet de connaissance et un autre. Le critère de la vérité révélée est le moyen de faire la différence entre ce qui est à croire comme révélé et ce qui ne l'est pas. Ceci dit, un acte d'enseignement est un critère, mais tout critère n'est pas acte d'enseignement. Le Magistère solennel est le critère d'un acte d'enseignement ayant à lui seul toute l'autorité requise. En revanche, le Magistère ordinaire universel est le critère d'un signe, parce qu'il consiste dans l'unanimité d'une pluralité d'actes d'enseignement. Les deux critères sont infallibles, mais chacun en son genre. Le premier équivaut à un seul acte infallible d'enseignement, tandis que le second équivaut à

1. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950.

2. *Mt, XVI, 18* : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ».

3. TIMOTHÉE ZAPELENA, S.J., *De Ecclesia Christi*, t. II, Rome, 1954, thèse XVI, p. 119-171, notamment p. 142.

4. *DS* 3 071.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 1, article 10.

### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail** : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site** : [www.courrierderome.org](http://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

une unanimité qui prend la valeur d'un signe infaillible.

4. Ces actes infaillibles du Magistère réclament de la part de toute l'Église enseignée un assentiment absolu, qui est celui de la foi divine et catholique. Ce sont eux qui s'imposent en pratique le plus souvent à la conscience des catholiques. En effet, même si les définitions infaillibles du Pape parlant *ex cathedra* ou des conciles œcuméniques sont rares, les catholiques peuvent toujours s'appuyer pour professer leur foi sur le critère infaillible que représente pour eux la prédication unanime du Magistère ordinaire universel : ils croient ce que l'Église enseignée a toujours cru et partout, et qui équivaut à ce que l'Église enseignante a toujours prêché et partout. Cette prédication ordinaire de la hiérarchie ecclésiastique, du fait même qu'elle est constante et unanime, représente un signe infaillible, car elle est garantie de toute erreur, grâce au « charisme certain de la vérité qui est, qui a été et qui sera toujours "dans la succession de l'épiscopat depuis les apôtres", non pas pour qu'on tienne ce qu'il semble meilleur et plus adapté à la culture de chaque âge de pouvoir tenir, mais pour que "jamais on ne croie autre chose, ni qu'on ne comprenne autrement la vérité absolue et immuable prêchée depuis le commencement par les apôtres" <sup>6</sup>. » Nous avons ici affaire à un autre type d'assistance divine, bien distinct du charisme « de la vérité et de la foi indéfaillante », départi à saint Pierre et à ses successeurs et dont il est question dans la constitution *Pastor æternus* <sup>7</sup>. Avec cet autre type d'assistance, c'est toute la hiérarchie de l'Église enseignante, non seulement le Pape, mais aussi tous les évêques, qui bénéficient d'un « charisme certain de vérité », grâce auquel l'Église enseignée peut s'appuyer sur la prédication ordinaire du Magistère de tout l'épiscopat, sans aucun risque d'erreur pour sa croyance.

5. Cette croyance unanime de l'Église enseignée, telle qu'elle résulte de la prédication ordinaire de la hiérarchie, en devient même elle aussi un critère, et un critère infaillible. Franzelin l'explique, lorsqu'il indique en quel sens il convient d'entendre le canon de saint Vincent de Lérins. « Si, à un moment ou à un autre, l'Église tout entière s'accorde à reconnaître un dogme comme doctrine de foi, cet accord est un critère qui permet de reconnaître une doctrine de tradition divine. C'est pourquoi, il n'y a aucun doute : lorsque toute l'Église s'accorde ainsi dans le passé, et lorsque, d'une façon on ne peut plus éclatante, on observe cet accord à toutes les époques, cette unanimité démontre l'existence d'une tradition divine. De la sorte, ce qui a été cru en tous lieux et en tous temps par tous les fidèles ne peut pas ne pas être révélé et faire l'objet d'une tradition divine <sup>8</sup>. » L'unanimité requise dans la croyance est donc celle qui survient « à un moment ou à un autre » et pas seulement dans le moment présent. Elle prend la valeur d'un signe infaillible, dans la mesure où elle découle de l'enseignement du Magistère, auquel elle renvoie.

6. Il existe certes d'autres actes non infaillibles du Magistère : les théologiens l'enseignent communément <sup>9</sup>. Cependant, ces actes non infaillibles sont plutôt rares. Un évêque peut prêcher une opinion isolée, qui, sans être formellement contredite par les autres, ne sera pas non plus prêchée unanimement par tous les autres ; mais le plus souvent, un évêque prêche ce que tous les autres ont déjà prêché ou prêchent en même temps que lui, à l'unanimité, dans la dépendance du Pape. Un Pape peut prêcher sans faire de définition et en donnant un enseignement qui n'est pas systématiquement repris de manière unanime par tous les évêques ; il y a sans doute là une possibilité, mais dans les faits, le plus souvent, le Pape exerce son Magistère ordinaire comme chef du Magistère des évêques, qui répètent eux-mêmes à l'unanimité cet enseignement du Pasteur suprême. Et nous voyons bien que, depuis plus de deux siècles, les Encycliques sont devenues le moyen d'expression le plus courant du Magistère ordinaire du Pape, grâce auquel les enseignements du chef de toute l'Église sont facilement repris à l'unanimité par tout le corps épiscopal. C'est d'ailleurs ce que signifie l'étymologie même du mot « encyclique » : un message qui est destiné à faire rapidement le tour des évêques, et donc du monde.

7. On a pu parler jadis, non sans quelque perfidie, d'une véritable « inflation » à propos de l'infaillibilité du Magistère ecclésiastique, « comme si entre l'infailliblement vrai et l'erreur il n'existait pas un immense domaine de vérités partielles, de certitudes probables, de recherches ou d'approximations, voire de très précieuse vérité non garantie des risques de la finitude humaine » <sup>10</sup>. C'était oublier un peu vite que l'inflation est une notion relative, et que l'on aurait tort de passer trop facilement de l'infaillibilité en général à l'infaillibilité du Magistère ecclésiastique. Celle-ci correspond en effet à un profil très particulier, qui s'explique, comme nous l'avons indiqué, en raison d'une cause finale unique en son genre. L'inconvénient de l'inflation si redoutée s'y trouve conjuré d'autant et la fréquence avec laquelle le Magistère ordinaire universel dispense ses enseignements infaillibles représente bien plutôt l'avantage d'une grande sécurité. L'on pourrait plutôt dénoncer, avec bien plus de raisons, aujourd'hui, l'inflation de ce qui est présent, depuis le concile Vatican II, comme un « Magistère simplement authentique », réputé non-infaillible. La persévérance avec laquelle les théologiens se penchent de plus en plus sur le statut épistémologique de ce type de Magistère, dont l'exercice est réputé majoritaire, est le signe non équivoque d'une situation inédite. Avant d'en donner quelque analyse, il convient de rappeler en quoi consistait, jusqu'à il y a peu, c'est-à-dire avant le dernier concile Vatican II, la situation de cet exercice non infaillible, au sein même du Magistère traditionnel de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

6. SAINT PIE X, *Motu proprio Sacrorum antistitum* (Serment antimoderniste), DS 3 549 : « de charismate veritatis certo ».

7. CONCILE VATICAN I, constitution *Pastor æternus*, chapitre IV, DS 3071 : « Veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro ejusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum. » Il s'agit du « charisme de la vérité et de la foi qui ne défaille jamais, donné par Dieu à saint Pierre et à tous ceux qui doivent lui succéder dans cette chaire », celle du Primat de l'évêque de Rome.

8. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse 24, n° 502, p. 354.

9. La référence de base reste : Jean-Baptiste Franzelin, *De divina traditione*, 4<sup>e</sup> édition de 1896, thèse XII, 1<sup>er</sup> appendice, 7<sup>e</sup> principe et ses corollaires, p. 118-141. Traduction française : *La Tradition*, thèse 12, n° 248-276, Courrier de Rome, 2008, p. 164-187. On peut lui ajouter : DUBLANCHY, article « Infaillibilité du pape » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, 2<sup>e</sup> partie, col. 1 711-1 712 ; STRAUB, *De Ecclesia*, n° 968 et sq ; LUCIEN CHOUPIN S.J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Beauchesne, 1913, p. 87-92.

10. Y. CONGAR, O.P., « Infaillibilité et indéfectibilité » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 54 (octobre 1970), p. 608.

## ASSENTIMENT OU SOUMISSION ?

1. Pie IX, saint Pie X et Pie XII disent tout d'abord que le Magistère non-infaillible de l'Église correspond aux enseignements du Saint-Siège, c'est-à-dire aux enseignements qui sont donnés dans les décrets des sacrées congrégations. Par exemple, dans *Tuas Libenter* (1863), Pie IX fait la distinction entre d'une part « les dogmes de l'Église », qu'il est nécessaire « de recevoir et de révéler » et d'autre part « les décisions touchant la doctrine qui sont édictées par les Congrégations pontificales »<sup>11</sup>. Dans *Quanta cura* (1864), Pie IX fait encore la distinction entre « les jugements et décrets du Siège apostolique dont il est déclaré que leur objet a trait au bien général de l'Église, ainsi qu'à ses droits et à sa discipline » et d'autre part « les dogmes de la foi et des mœurs »<sup>12</sup>. La constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I (1870) distingue d'une part « la perversion de l'hérésie », avec « les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins » et d'autre part les opinions perverses « proscrites et défendues par le Saint-Siège » par le moyen de ses constitutions et décrets<sup>13</sup>. Saint Pie X, à son tour, dans le Motu proprio *Præstantia scripturæ* (1911), mentionne « les décisions de la Commission biblique pontificale » ainsi que « les décrets des Sacrées Congrégations qui ont trait à la doctrine et qui ont été approuvés par le souverain pontife »<sup>14</sup>, dont le refus n'est pas de même nature que celui qui s'opposerait aux dogmes de foi définie. Enfin, Pie XII, dans *Humani generis* (1950), en citant d'ailleurs le Code de droit canonique de 1917 (canon 1 324), évoque « les constitutions et les décrets par lesquels le Saint-Siège proscrit et interdit ces opinions qui faussent les esprits »<sup>15</sup>.

2. Les Sacrées Congrégations<sup>16</sup> sont des organes ordinaires de gouvernement, et elles constituent ce qu'il est convenu d'appeler la Curie romaine ou le Saint-Siège. Le Code de 1917, au canon 242, précise que la Congrégation ou le Dicastère est le premier des trois groupes d'organismes qui, avec les Tribunaux et les Offices, seconde le Pape de façon permanente dans l'exercice de sa souveraineté<sup>17</sup>. Leur sont assimilées la Commission Biblique, la Secrétairerie d'État, la Sacrée Pénitencerie. Leurs décisions portent le titre générique de décrets. Leur pouvoir est un pouvoir de juridic-

tion mais non pas au sens propre : le canon 244 limite ce pouvoir en subordonnant son exercice à une intervention directe du pape dans toutes les affaires graves ou extraordinaires ; et ordinairement tous les actes des Congrégations doivent recevoir confirmation du pape pour pouvoir s'imposer à l'Église universelle. D'eux-mêmes, ces actes ne donnent de décisions strictement obligatoires que dans les cas particuliers qu'ils visent<sup>18</sup>.

3. Les actes des Sacrées Congrégations peuvent se contenter d'énoncer une décision pratique, et ils sont alors à ranger dans la catégorie des décrets disciplinaires, qui ne sauraient jamais bénéficier de l'infaillibilité au sens strict. Les décrets des Sacrées Congrégations peuvent aussi proposer une vérité spéculative en obligeant les fidèles à son égard : on parle alors de décrets doctrinaux et ce sont eux qui peuvent rentrer dans le cadre d'un Magistère ordinaire proprement papal, infaillible ou non. Car ils sont toujours publiés avec l'approbation du Souverain Pontife. Celle-ci peut revêtir cependant deux formes. La première est dite approbation sous forme commune : un décret ainsi approuvé reste le produit de la Sacrée Congrégation, et n'est pas repris à son compte par le Magistère personnel du Souverain Pontife. C'est un acte du Saint-Siège et non du Pape. Ces décrets peuvent tout au plus être par la suite publiés sous forme de citation ou d'allusion dans les actes du Magistère ordinaire du pape. Par exemple, on trouve ce genre de citations dans la bulle *Ex Omnibus afflictionibus* de saint Pie V condamnant les erreurs de Michel Baïus (1<sup>er</sup> octobre 1567) ; dans la bulle *Cum occasione* d'Innocent X condamnant les jansénistes (31 mai 1653). Ou encore, ils peuvent être insérés dans le cadre d'une encyclique : par exemple, dans la lettre *Eximiam* de Pie IX condamnant les erreurs de Günther<sup>19</sup> (15 juin 1857) ; dans la lettre *Gravissimas* du même Pontife condamnant les erreurs de Frohschammer<sup>20</sup> (11 décembre 1862). La deuxième forme d'approbation est la forme solennelle ou spécifique : un décret ainsi approuvé est repris spécialement à son compte par le Souverain Pontife. C'est un acte du Pape. Il est donc à ranger parmi les actes qui font partie du Magistère ordinaire du Souverain Pontife. Un tel acte pourra dès lors bénéficier ou non de l'infaillibilité, selon que le pape en fera ou non l'objet d'une définition dans le cadre de son Magistère solennel ou même dans celui du Magistère ordinaire universel. En effet, « le pape ne peut pas communiquer l'autorité de l'infaillibilité à d'autres comme à des ministres qui agiraient en son nom. Si donc on parle d'une définition infaillible en disant quelle émane d'une Sacrée Congrégation du Saint-Siège, ce n'est pas un langage approprié. Car dans cette hypothèse, la Congrégation joue le rôle d'un conseiller, tandis que seul le pape fait la définition »<sup>21</sup>. [...] « Ainsi, le

11. DS 2 880.

12. DS 2 895.

13. DS 3 045.

14. DS 3 503.

15. DS 3 884.

16. Code de droit canonique de 1917, canons 242 à 264.

17. À l'origine, le rôle de ces Congrégations était rempli par le *presbyterium romanum*, puis il le fut par le consistoire des cardinaux. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle la complexité des affaires rendit nécessaire la mise sur pied d'organismes appropriés. La première organisation est promulguée le 22 janvier 1588, par la constitution apostolique *Immensa æterni Dei* de Sixte V et le 29 juin 1908, par la constitution apostolique *Sapienti consilio* le pape saint Pie X révisé cette organisation primitive. Le 15 août 1967 par la constitution apostolique *Regimini universæ Ecclesiæ* de Paul VI ; puis le 29 juin 1988 par la constitution apostolique *Pastor bonus* de Jean-Paul II, l'organisation du Saint-Siège est revue et corrigée en fonction de la nouvelle optique de l'*aggiornamento* : le changement principal survenu après Vatican II est l'importance donnée au Secrétariat d'État et la diminution du rôle du Saint-Office, devenu la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi et dont le Pape n'est plus lui-même le préfet.

18. Une seule exception est faite pour les décrets généraux de la Sacrée Congrégation des Rites (en vertu d'un rescrit donné par elle-même et confirmé par Pie IX le 17 juillet 1846) : les décrets de cette congrégation ont la même autorité que s'ils émanaient immédiatement du pape.

19. Il est fait allusion à « la doctrine déjà condamnée ».

20. « Et ayant pris l'avis de Nos vénérables Frères les cardinaux de la sainte Église romaine de la Congrégation chargée de l'examen des livres. »

21. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse XII, n° 250, Courrier de Rome, 2008, p. 165.

pape ne peut pas confirmer un décret doctrinal sans faire usage de son autorité suprême, qui est la sienne propre ; mais il peut le faire sans exercer son autorité et son magistère avec toute sa force possible, car cela a lieu seulement lorsqu'il fait des définitions *ex cathedra* <sup>22</sup>. »

4. Les précisions données par Pie IX, saint Pie X et Pie XII que nous avons rapportées plus haut visent donc principalement les décrets doctrinaux des Sacrées Congrégations, approuvés sous forme commune. Encore faut-il distinguer, du point de vue du but que se propose le décret. On parle à cet égard de décrets doctrinaux tantôt directs et tantôt indirects.

5. Les décrets directs ont pour but de proposer une doctrine comme spéculativement vraie, dans la mesure où celle-ci est nécessaire à la conservation du dépôt de la révélation. Ces décrets enseignent donc davantage que de simples opinions théologiques, mais restent en deçà du dogme proprement dit. On peut d'ailleurs considérer ce type d'enseignement non infaillible, mais authentique, comme une étape en vue d'un enseignement infaillible. Et de fait, le plus souvent, les décrets doctrinaux directs sont ensuite repris dans le cadre de l'enseignement du Magistère infaillible du pape. S'il fallait encore recourir à un exemple, nous pourrions observer ceci : de la même manière que le Magistère ordinaire universel répare le jugement solennel, les décrets doctrinaux directs préparent le Magistère ordinaire universel. C'est ainsi par exemple que le décret *Lamentabili* de juillet 1907 a préparé l'encyclique *Pascendi* de septembre suivant.

6. Les décrets indirects ont pour but de proposer une doctrine comme pratiquement vraie ou sûre <sup>23</sup>. Une doctrine est « pratiquement vraie » lorsque la prudence commande de s'y tenir, au moins provisoirement, compte tenu des circonstances, même si elle n'a pu encore être solidement établie au moyen des arguments démonstratifs normalement requis. L'assentiment donné à une vérité de ce type n'est ni la science, ni même l'opinion probable. Il est celui de la prudence. Il est en effet quelquefois nécessaire de s'en tenir à une vérité pour le simple motif que l'on évite ainsi une occasion de scandale. C'est ainsi que, par exemple, le 22 juin 1633 le Saint-Siège condamne en raison des circonstances les nouvelles théories scientifiques défendues par Galilée <sup>24</sup>, non pas comme fausses sur le plan scientifique <sup>25</sup>, mais comme dan-

gereuses pour la Sainte Écriture <sup>26</sup>. C'était une position prudentielle, réformable et qui a été réformée par le pape Pie VII, le 25 septembre 1822.

7. Les papes enseignent que les actes du magistère non infaillible réclament un assentiment religieux interne, c'est-à-dire un acte interne d'adhésion de l'intellect, sous la motion de la volonté. C'est un acte intellectuel de prudence, mais tel qu'impéré par un acte d'obéissance de la volonté. Dans *Tuas Libenter*, Pie IX parle de la « **soumission** qui oblige en conscience tous les catholiques » et il précise qu'il est « nécessaire de se soumettre aux décisions touchant la doctrine qui sont édictées par les congrégations pontificales » <sup>27</sup>. Dans *Quanta cura*, Pie IX réprovoque « l'audace de ceux qui affirment que pour les jugements et décrets du Siège apostolique dont il est déclaré que leur objet a trait au bien général de l'Église, ainsi qu'à ses droits et à sa discipline, dès lors qu'ils ne touchent pas aux dogmes de la foi et des mœurs, on peut refuser **d'y adhérer et de leur obéir** sans péché et sans aucun détrimement aucun pour la profession de la foi catholique » <sup>28</sup>. Dans le Motu proprio *Præstantia Scripturæ*, saint Pie X déclare et ordonne expressément que « tous sans exception **sont tenus en conscience d'obéir** aux décisions de la Commission biblique pontificale, à celles qui ont été émises comme à celles qui le seront, de la même manière qu'aux décrets des Sacrées Congrégations qui ont trait à la doctrine et qui ont été approuvées par le souverain pontife ; que tous ceux qui, en paroles ou par des écrits, attaqueront ces décisions ne pourront **éviter la note de désobéissance ou de témérité, et se chargeront la conscience d'une faute grave**, sans parler du scandale qu'ils peuvent causer et d'autres responsabilités qu'ils peuvent encourir devant Dieu pour leurs propos différents, téméraires et erronés, comme souvent, en ces matières » <sup>29</sup>. Enfin, dans l'Encyclique *Casti connubii* (1930) Pie XI affirme que « les fidèles doivent nécessairement **pratiquer cette obéissance** non seulement à l'égard des définitions les plus solennelles de l'Église, mais aussi, proportion gardée, à l'égard des autres constitutions et décrets qui proscrivent ou condamnent certaines opinions comme dangereuses ou mauvaises ». L'enseignement des théologiens confirme sur ce point celui du Magistère <sup>30</sup>.

poids dans l'Église, expliquent ces passages autrement et c'est pourquoi je me range à leur avis, sans rougir de soumettre mon intelligence sur ce point. Je ne pense pas pour autant que cet avis constitue un article de foi ; et autant que je sache, eux-mêmes ne l'ont jamais prétendu, et nulle part dans toute l'Église cela n'a été promulgué ni reçu. Mais j'estime que contredire leur jugement ne serait pas d'une petite conséquence auprès des fidèles. »

26. « On ne doit pas s'étonner de constater que, surtout à une époque où sévissait partout la manie de tordre les Écritures en tous sens, et où les protestants semaient le désordre dans toute la chrétienté en produisant de fausses interprétations, on ne doit pas s'étonner dis-je si la sacrée Congrégation de l'Index a condamné par cette censure d'ordre pratique une opinion en faveur de laquelle aucun argument décisif ne parlait encore et qui pour cette raison contredisait sans fondement suffisant le sens littéral que, d'un commun accord, aussi bien les philosophes que les théologiens des siècles passés avaient attribué à l'Écriture » (LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, thèse 19, n° 642, Courrier de Rome, 2008, p. 234.

27. *DS* 2 880.

28. *DS* 2 895.

29. *DS* 3 503.

30. JEAN DE TORQUEMADA, O.P. (1388-1468), *Summa de Ecclesia*,

22. *Id.*, *ibidem*, n° 253, p. 166. Voir aussi LOUIS BILLOT, *De Ecclesia Christi*, question X, thèse 10, SALAVERRI, *De Ecclesia*, thèse 15, § 661-664.

23. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse XII, n° 24, Courrier de Rome, 2008, p. 164.

24. *Id.*, *ibidem.*, thèse XII, n° 276, Courrier de Rome, 2008, p. 185-186. « On touchait là à une question scientifique qui se posait dans un contexte particulier, et dont la solution n'était pas encore éclaircie. Comme on n'avait pas encore établi la vérité de cette explication astronomique, elle ne pouvait pas servir de base solide pour interpréter les passages de l'Écriture en leur donnant un sens différent du sens obvie. »

25. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN (*ibidem*, thèse XII, n° 276, note 146, p. 187) cite avec raison ces réflexions de PIERRE GASSENDI (1592-1655) : « Il se peut, comme l'observent Copernic et ses disciples, que les passages de l'Écriture où l'on dit que la terre est fixe ou immobile et que le soleil se déplace, doivent s'entendre, selon leur expression, en fonction de ce qui apparaît aux sens et dans la mesure où le récit s'adapte à l'intelligence et au langage du vulgaire. [...] Cependant, ces cardinaux, dont l'autorité est d'un si grand

8. L'assentiment et la soumission sont deux choses différentes. Et les Papes indiquent les deux.

9. L'assentiment est l'acte de l'intelligence qui donne son adhésion à la vérité. Sur ce plan proprement intellectuel, l'adhésion peut s'expliquer pour un motif d'ordre spéculatif : lorsque la vérité s'impose en raison de son évidence, plus ou moins grande, l'acte de l'adhésion intellectuelle correspond alors à la science ou à l'opinion ; lorsque la vérité inévidente s'impose en raison d'un témoignage autorisé, l'acte de l'adhésion intellectuelle correspond à la foi. L'adhésion peut encore s'expliquer, toujours sur ce même plan intellectuel, pour un motif d'ordre pratique, lorsque la vérité que l'on cherche à établir est celle qui doit s'imposer comme le moyen proportionné au bien que recherche la volonté. L'acte de l'adhésion intellectuelle correspond alors à la prudence<sup>31</sup>.

10. Ceci dit, l'acte de prudence incombe à celui auquel il revient de rechercher le bien, qui se tient comme un principe à l'égard de la vérité pratique. Lorsque ce bien est celui de toute l'Église, dont le Pape a la responsabilité en tant que pasteur suprême, l'acte de la prudence qui doit déterminer les vérités pratiques requises par la conservation de ce bien appartient au Pape et à lui seul, car c'est l'acte de la prudence du chef de toute la société ecclésiastique<sup>32</sup>. Il n'appartient pas aux autres membres de l'Église de déterminer par eux-mêmes ce type de vérités, en faisant œuvre de ce qui serait leur propre prudence. En tant que tels, les sujets reçoivent de leur chef la détermination de ces vérités pratiques, auxquelles ils devront se soumettre, en leur donnant leur adhésion par un acte de prudence obéissante, et non pas prescri-

livre II, chapitre 108 ; SAINT ROBERT BELLARMIN, S.J. (1542-1621), *De Romano Pontifice*, livre IV, chapitre II ; DOMINIQUE BANNEZ, O.P. (1528-1604), *Commentaria scholastica* in 2a2æ, q 1, art 10, dubium 2 ; JEAN BAPTISTE FRANZELIN (1816-1886), *De divina traditione* 4<sup>e</sup> édition de 1896, thèse XII, 1<sup>er</sup> appendice, 7<sup>e</sup> principe et ses corollaires, p. 118-141. Traduction française : *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse XII, n° 248-276, p. 164-187.

31. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote*, livre VI, leçon 2, n° 7-9.

32. ID., *Somme théologique*, 2a2æ, question 47, article 11.

## MAGISTÈRE ET OBÉISSANCE

1. Les thèses certaines et communément admises en théologie sont les suivantes. Premièrement, il y a dans l'Église un pouvoir essentiellement double, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Deuxièmement, le pouvoir d'ordre est l'autorité sacerdotale qui sanctifie les actes internes des sujets en leur communiquant la grâce par les sacrements. Troisièmement, le pouvoir de juridiction entendu au sens large et en tant que distinct du pouvoir d'ordre, est l'autorité sociale qui dirige les actes de ses sujets en leur proposant l'enseignement formel de la Révélation divine (droit divin) et toutes les directives pratiques qui s'y rattachent (droit ecclésiastique). Quatrièmement, le pouvoir de juridiction entendu au sens strict est le pouvoir du gouvernement, qui se distingue comme tel du pouvoir de magistère et pouvoir de gouvernement ou de juridiction au sens strict.

2. Le point qui fait l'objet de la dispute entre les théologiens<sup>35</sup> est de savoir quelle la nature exacte de la distinction qui existe, à l'intérieur du pouvoir de juridiction au sens large, entre le pouvoir de magistère et le pouvoir de gouver-

vante<sup>33</sup>. C'est de cette seule manière que l'intelligence des simples fidèles, en tant que fidèles, peut donner un assentiment à ces vérités, requises par la conservation de la foi et l'obtention du salut, que leur communique le Pape. Ils ne sauraient y adhérer par un acte de prudence propre et personnelle. Ils y adhèrent dans la dépendance et dans la réception de la prudence propre du Pape Car cette part de prudence est celle qui appartient à des sujets, ce n'est pas celle d'un chef. « En effet », remarque le docteur angélique, « tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, et il lui convient dans cette mesure de posséder la prudence ; aussi est-il manifeste que la prudence est dans le chef à la façon d'un art architectonique, et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution<sup>34</sup>. » Cette prudence des simples fidèles est donc réglée par celle du Pape. Le rapport entre les deux est le rapport (analogique) de soumission qui existe entre ceux qui obéissent et celui qui commande. Le Pape peut en effet commander aux membres de l'Église un acte de prudence : celui-ci sera donc le fruit d'une obéissance. Lorsque le fidèle catholique adhère aux enseignements non infaillibles du Magistère, son intelligence accomplit un acte de prudence pour donner son assentiment à la vérité qui lui est proposée. Mais cet acte est en même temps un acte d'obéissance, par lequel la volonté, se soumet à l'autorité du Magistère. Les deux ne s'excluent pas, mais se compénètrent dans l'unité d'une même réponse au Magistère non infaillible. Faudrait-il dire ici que l'acte d'obéissance impère l'acte de prudence ? Nous préfererions dire que la prudence se dit ici, selon une analogie d'attribution, à la fois et de l'acte propre du chef qui commande et de l'acte propre du sujet qui obéit. Mais nous disons cela *salvo meliori iudicio*.

11. Voilà qui soulève désormais une nouvelle question : à quel titre en effet une fonction d'enseignement pourrait-elle réclamer l'obéissance ?

Abbé Jean-Michel Gleize

33. ID., *ibidem*, article 12, corpus et ad 1.

34. ID., *ibidem*, corpus.

35. RAYMOND VAILLANCOURT, « Le sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques » dans *Laval philosophique et théologique*, 1966/2, p. 248-303 ; YVES CONGAR, O.P., « Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1983, p. 97-116 ; JOACHIM SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, livre III, chapitre IV, § 1284-1344, p. 953-976 ; TIMOTHÉE ZAPELENA, *De Ecclesia - pars secunda dogmatica*, thèse XVI : « De habitudine potestatis magisterialis ad potestatem jurisdictionis », p. 151-170 ; JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, thesis V, Editio altera, Rome, 1907, p. 46-63 ; CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I « La Hiérarchie apostolique », ch. IV,

Billot, Anger, D'Herbigny, Tromp, Salaverri, Congar. Sont pour la division bipartite : Torquemada, Lercher, Palmieri, De Groot, Schultes, Zapelena, Journet. Chacune de ces deux opinions est solidement probable, eu égard à l'autorité théologique extrinsèque qui l'accompagne. Reste à examiner la valeur intrinsèque des arguments.

### Arguments de l'hypothèse de la division bipartite

3. Le pouvoir de juridiction se distingue inadéquatement (ou selon une division analogue et non univoque) en pouvoir de magistère et pouvoir de gouvernement. On distingue en effet en fonction de l'objet proposé qui est soit la Loi divine soit la loi ecclésiastique ; or, la Loi divine et la loi ecclésiastique ne sont pas adéquatement distinctes ; donc le magistère et le gouvernement ne le sont pas non plus. En effet, la Loi divine est la fin de la loi ecclésiastique ; or le bien se distingue inadéquatement (ou analogiquement) entre fin et moyen. Le pouvoir de magistère est donc formellement juridictionnel, au sens strict. Dans cette optique, Journet préfère parler de « pouvoir déclaratif » pour désigner le magistère et de « pouvoir canonique ou législatif » pour désigner le gouvernement, l'un et l'autre divisant inadéquatement le pouvoir de juridiction. Car les vérités de foi sont proposées par le pouvoir de magistère non pas comme un pur spéculable mais aussi comme un opérable<sup>36</sup>. Le magistère les propose comme devant être professées extérieurement dans le cadre d'une activité sociale, en vue d'une fin commune qui est l'unité de foi et de culte. De la sorte, le pouvoir de juridiction doit être considéré comme un tout potentiel, qui intègre comme parties : plus principalement ou *per prius* le magistère et par voie de conséquence ou *per posterius* le gouvernement. Le pouvoir canonique sort du pouvoir déclaratif comme de sa cause ; la loi divine positive, qui est l'objet du magistère, donne en effet de la loi une expression plus éloignée et universelle que la loi ecclésiastique qui est l'objet du gouvernement, lequel donne de cette loi une expression plus prochaine et particularisée.

### Arguments de l'hypothèse de la division tripartite

4. Les auteurs qui défendent la division tripartite, comme le cardinal Billot<sup>37</sup>, reconnaissent que dans le concret (ou existentiellement), le pouvoir de magistère n'est jamais attribué à son sujet sans le pouvoir de gouvernement. La juridiction comporte donc toujours les deux. Cependant, pour n'être jamais séparés, les deux pouvoirs sont formellement distincts, de sorte que le magistère ne soit pas un pouvoir juridictionnel au sens strict. En effet, le pouvoir de juridiction au sens strict n'oblige comme tel que les seuls baptisés, tandis que le pouvoir de magistère oblige tout homme. Ou plus exactement, le pouvoir de magistère comporte deux aspects : premièrement il lui incombe de prêcher la vérité et de ce point de vue il s'adresse au genre humain tout entier ; deuxièmement, il lui incombe de conserver la vérité là où elle a été reçue et de ce point de vue il s'adresse seulement aux baptisés<sup>38</sup>. Saint Paul dit bien qu'il n'a pas à se mêler de juger

ceux qui sont hors de l'Église<sup>39</sup>. D'autre part, la constitution *Pastor aeternus* qualifie le pouvoir de juridiction que le pape possède sur toute l'Église en disant dans le chapitre III que les fidèles sont tenus de s'y soumettre « non seulement dans les matières qui touchent à la foi et aux mœurs, mais même dans ces matières qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue par toute la terre »<sup>40</sup>. Le pouvoir de juridiction a pour objet non pas directement les matières de foi et de mœurs (ce qui est l'objet du magistère) mais ce qui y touche. Son objet est donc distinct de celui du magistère. Celui-ci est qualifié dans le chapitre IV, lorsqu'il est dit que « dans la même prérogative du primat apostolique, que le pontife de Rome obtient comme successeur de Pierre, prince des apôtres, sur l'Église entière, est aussi compris le pouvoir suprême de magistère »<sup>41</sup>. Distinction adéquate est ainsi faite entre juridiction et magistère qui composent l'un et l'autre la prérogative du primat.

### Magistère et obéissance

5. Si on examine l'enracinement de ces deux explications théologiques dans les données de la révélation, nous pouvons dire que le magistère ecclésiastique est fondé à réclamer l'obéissance et que cette exigence représente une thèse qui mériterait d'être évaluée comme « proxima fidei ». En effet, dans son traité *De la tradition divine*, à la thèse 25<sup>42</sup>, Jean-Baptiste Franzelin remarque à juste titre que les expressions révélées utilisées par saint Paul vont dans le sens de cette exigence. Expliquant le fameux passage de l'épître aux Éphésiens, chapitre IV, verset 11, Franzelin fait état du commentaire de saint Augustin et de celui de saint Jérôme. « Quant aux pasteurs et aux docteurs », dit saint Augustin, « entre lesquels, surtout, vous voulez que je fasse une différence, je pense comme vous qu'il n'y a pas entre eux de différence, et que nous devons les considérer comme tout un. Mais saint Paul, après avoir parlé des "pasteurs" a ajouté les "docteurs", pour faire comprendre aux pasteurs que l'enseignement faisait partie de leur devoir. Car il ne dit pas ici que le Christ a établi "les uns pasteurs, les autres docteurs", alors qu'il faisait si haut la différence, en recourant à ce genre d'expression, disant que le Christ a établi "les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangelistes". Non, ici, il comprend **la même réalité sous deux noms différents**, c'est-à-dire "d'autres pasteurs et docteurs"<sup>43</sup>. » Saint Jérôme raisonne de la même manière : « Ne pensons pas que saint Paul ait distingué chez les pasteurs et les docteurs deux fonctions différentes, tout comme il le fit avec les trois autres fonctions précédentes, en distinguant les apôtres, les prophètes et les évangelistes. En effet, il ne dit pas : "Les uns sont pasteurs, les autres docteurs", mais : "les autres sont pasteurs et docteurs", au sens où celui qui est pasteur doit être aussi docteur<sup>44</sup>. » Et Franzelin conclut : « De par l'institution même du Christ, la charge du docteur fait partie de celle du pasteur. [...] Il est évident que les deux charges de pasteur et de docteur authentique, instituées par le Christ, sont inséparables :

39. *I Cor*, V, 12-13.

40. *DS* 3 060.

41. *DS* 3 065.

42. CARDINAL JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, octobre 2008, n° 512-513, p. 360-361.

43. SAINT AUGUSTIN, *Lettre 149 à Paulin*, chapitre II, n° 11 dans PL, 33, 635.

44. SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur l'épître de saint Paul aux Éphésiens*, chapitre IV, verset 11 dans PL, 26, 500.

2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, 1955, p. 206-210.

36. *Somme théologique*, 2a2æ, question 4, article 2, ad 3 : la foi est premièrement dans l'intellect spéculatif mais aussi deuxièmement dans l'intellect pratique.

37. LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, question 8, n° 494-496, Courrier de Rome, 2010, p. 115-117.

38. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, thesis V, § IV, 3°, Editio altera, Rome, 1907, p. 57.

cela ressort de la fonction même du pasteur, ainsi que des paroles citées dans l'épître aux Éphésiens ». Les deux charges sont inséparables : elles sont donc conjointes de fait dans leur exercice, et ce de par la volonté même du Christ. La fonction d'enseignement voulue par Dieu dans son Église réclame donc comme telle l'obéissance, quoi qu'il en soit de sa nature juridictionnelle.

6. Nous attirerons simplement l'attention sur un point. Le fait que le magistère oblige tout homme et pas seulement les baptisés peut également s'expliquer dans les deux hypothèses. Ce fait ne saurait donc constituer un argument pour l'une et contre l'autre. Les deux explications s'accordent pour dire que, en tant que tel, le magistère ecclésiastique propose infailliblement la révélation divine et que l'on est obligé de recevoir la vérité qu'il propose. Aux yeux du cardinal Billot, partisan de la division tripartite, cette obligation ne découle pas du pouvoir de magistère en tant que tel ; elle découle du droit divin naturel, dans la mesure où la loi naturelle exige que l'on croie à une révélation dès qu'elle apparaît clairement à la raison comme venant de Dieu et dès que son

objet est suffisamment proposé. C'est de cette façon que le magistère ecclésiastique oblige en conscience les non-baptisés : non en tant que tel, mais en vertu de la loi naturelle. Par ailleurs, le magistère oblige les baptisés en vertu de la loi divine positive, dans la mesure où le Christ a révélé qu'il fallait obéir à tout ce que les apôtres et leurs successeurs enseigneraient. Et (toujours d'après le cardinal Billot) cette obéissance serait due non au magistère en tant que tel mais au pouvoir de gouverner conjoint à ce magistère. Si en revanche on considère le magistère comme une partie potentielle de la juridiction, dans l'optique d'une division bipartite, il réclame en tant que tel l'obéissance de la foi de la part de tout homme, baptisé ou non. Cette exigence peut déjà être perçue à la lumière naturelle de la raison (le magistère est crédible car la raison voit qu'il parle au nom de Dieu) et à plus forte raison l'est-elle à la lumière de la foi. Quant au pouvoir de gouvernement, il ne réclame l'obéissance que de la part des baptisés.

Abbé Jean-Michel Gleize

## « OBÉIR OU ASSENTIR ? »

1. Comme nous l'observions plus haut <sup>45</sup>, la persévérance avec laquelle, dans la postérité du concile Vatican II, les théologiens se penchent de plus en plus sur le statut épistémologique de l'exercice non-infaillible du Magistère, réputé majoritaire, est le signe non équivoque d'une situation inédite. L'on doit reconnaître au Père Augustin-Marie Aubry, de la Fraternité Saint-Vincent-Ferrier, le mérite d'avoir tenté d'en rendre théologiquement compte, dans son livre <sup>46</sup> *Obéir ou assentir ?* paru l'an dernier (2015) aux Éditions Desclée de Brouwer. Le sous-titre : *De la « soumission religieuse » au Magistère simplement authentique* en véhicule déjà toute la problématique. La répartition adoptée par la table des matières aussi.

2. Trois chapitres divisent en effet le propos du livre. Tout d'abord, la genèse de l'adhésion requise au titre de l'obsequium religiosum ; puis sa postérité ; et enfin le problème que ce type d'adhésion pose aux yeux du théologien, avec les solutions possibles, dont celle de l'auteur.

3. La genèse qui fait l'objet du premier chapitre est envisagée par l'auteur en référence au concile Vatican II, précisément dans la dépendance de l'élaboration du numéro 25 de la constitution *Lumen gentium* sur l'Église, numéro qui traite de la question du Magistère et de l'adhésion qu'il requiert de la part des fidèles. C'est pourquoi, ce premier chapitre se divise à son tour en deux sections, la première étant consacrée à l'élaboration du schéma qui devait être proposé par la Commission théologique préparatoire à l'examen des pères conciliaires, et la seconde portant sur l'élaboration proprement dite du numéro 25 de la constitution conciliaire.

4. Entre le mois de février 1961 et le mois de juin 1962, dom Carlo Colombo fut chargé de la rédaction du chapitre sur le Magistère de l'Église, futur chapitre VII du schéma. Son travail reprend la doctrine traditionnelle, et réaffirme la nécessité d'une soumission de l'intelligence et de la volonté, à l'égard des enseignements du Magistère non infaillible.

Comme le souligne justement le père Aubry, la reprise de cette doctrine fit l'objet d'un débat critique, lors des deux séances du 13 puis du 19 juin 1962 <sup>47</sup>. Les membres de la Commission théologique s'interrogent en effet sur la nature et la portée de l'obligation requise par les enseignements du Magistère simplement authentique. On retiendra surtout une importante modification, due à l'intervention des cardinaux Frings et Döpfner. Le texte initialement rédigé incluait une citation de l'encyclique *Humani generis*, où Pie XII indique jusqu'où s'étend l'autorité du magistère ordinaire pontifical, lorsqu'il s'exerce en dehors des limites de l'infaillibilité *ex cathedra* : « Que si dans leurs Actes, les Souverains Pontifes portent à dessein un jugement sur une question jusqu'alors disputée, il apparaît donc à tous que, conformément à l'esprit et à la volonté de ces mêmes Pontifes, cette question ne peut plus être tenue pour une question libre entre théologiens <sup>48</sup>. » Au lieu de cela, les cardinaux allemands demandèrent d'abord (lors de la séance du 13 juin) que l'on ajoute la clause : « jusqu'à ce que soient faites des découvertes supplémentaires et mises à jour de nouvelles raisons » <sup>49</sup> ; puis, lors de la séance du 19 juin, ils proposèrent que l'on adopte plutôt la phrase suivante : « La sentence donnée dans ces sortes de documents par les souverains pontifes au sujet de questions jusqu'alors controversées demande l'assentiment religieux [assensum religiosum] et la matière traitée ne peut être mise à nouveau en discussion parmi les théologiens à moins de raisons graves [nonnisi gravibus causis] <sup>50</sup>. » C'était « prendre l'affirmation d'*Humani generis* à contre-pied » <sup>51</sup>. Mais c'était aussi confondre la valeur doctrinale des enseignements d'ordre spéculatif avec celle des directives pratiques et prudentielles <sup>52</sup>. Confusion qui obéit au présupposé d'une vérité essentiellement relative et évolutive. Il fut finalement décidé de modifier la citation d'*Huma-*

47. *AMA*, p. 51-63.

48. *DS* 3 884-5.

49. *AMA*, p. 52.

50. *AMA*, p. 60.

51. *AMA*, ibidem.

52. Cf. notre article précédent, dans ce même numéro du Courrier de Rome, « Assentiment ou soumission ? », n° 5-6.

45. Dans l'article « Non infaillible ? » du présent numéro du Courrier de Rome, n° 7.

46. Désormais abrégé en *AMA*.

*ni generis*, mais d'une manière encore différente. « En place de l'interdiction de la discussion libre d'une question déjà tranchée par le magistère pontifical, le texte du schéma portera une interdiction de la discussion publique. La porte était ainsi laissée ouverte à la discussion entre théologiens ou entre théologiens et le magistère<sup>53</sup>. » Cependant, la version définitive du schéma *De Ecclesia* distribuée aux pères conciliaires en novembre 1963, ne correspondait pas à cette version adoptée à la fin de la période préparatoire : l'importante correction qui vient d'être signalée ne figurera pas dans ce texte proposé lors de la session du concile Vatican II. Même si l'histoire de cet ultime rebondissement n'a pas encore été écrite<sup>54</sup>, nous pouvons déjà voir là un aspect non négligeable de l'antagonisme qui se déclarera ouvertement lors du concile et qui mettra aux prises d'un côté les hommes de la Curie (représentés par le cardinal Ottaviani) et de l'autre ceux de la fameuse « alliance du Rhin »<sup>55</sup>.

5. Le cheminement de la doctrine qui aboutira avec le numéro 25 de *Lumen gentium* est retracé avec précision par le père Aubry<sup>56</sup>. L'historique, au demeurant fort intéressant, de cette élaboration est jugé « étrange » par le père dominicain. Étrangeté qui est la rançon normale de l'antagonisme auquel nous venons de faire allusion. Sans nous y arrêter davantage, nous voudrions insister sur la portée de cette doctrine et sur l'explication qu'en donne le père Aubry.

6. Le n° 25 de la constitution *Lumen gentium* du concile Vatican II précise que les fidèles doivent donner aux enseignements du Magistère « la soumission religieuse de leur esprit » [ei religioso animi obsequio adherere debent], c'est-à-dire une « soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence, due à un titre singulier » [religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione præstandum]. Cette donnée initiale sera régulièrement reprise et réaffirmée dans les documents subséquents du Saint-Siège, spécialement de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. C'est ainsi que la déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973 affirme que les fidèles doivent « se soumettre » [obsequi debent] aux enseignements du Magistère, même non infaillibles, « à la mesure de l'autorité engagée » [congrua mensuræ auctoritatis] (n° 2). Pareillement, l'instruction *Donum veritatis* du 24 mai 1990 affirme que les enseignements non infaillibles du magistère réclament « l'assentiment » des fidèles (n° 17) et que les enseignements non définitifs « requièrent une soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence » (n° 23). Le Catéchisme de l'Église catholique de 1992 reprend dans son n° 892 les expressions mêmes du n° 25 de *Lumen gentium*. Enfin, le Nouveau Code de droit canonique de 1983, au canon 218, ainsi qu'aux canons 752-753, utilise la même expression de la « soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté » pour qualifier l'adhésion requise aux enseignements non définitifs du magistère non infaillible. La même terminologie se retrouve encore au 3<sup>e</sup> paragraphe de la nouvelle Profession de foi de 1989, dans le Motu proprio *Ad tuendam fidem* du 18 mai 1998 et dans la Note *Inde ab*

*ipsis*, émanée de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 29 mai 1998, pour donner l'interprétation et de la Profession de foi de 1989 et du Motu proprio *Ad tuendam fidem*.

7. L'expression récurrente est donc celle de l'« obsequium religiosum » et elle se distingue comme telle de celle de l'« obsequium fidei ». Le Magistère infaillible, donnant l'expression définitive de la doctrine révélée par Dieu, réclame la soumission même de l'acte de foi. Les enseignements du Magistère non infaillible réclament une soumission d'un autre type, qui est celle à la fois de l'intelligence et de la volonté. « On peut bien envisager une priorité de la volonté dans l'ordre de l'exercice, tout en réservant la priorité de l'intelligence dans l'ordre de la spécification. La distinction est connue et éclairante. Mais ce qui est en question dans notre travail, c'est l'objet formel spécifiant de l'acte de soumission religieuse<sup>57</sup>. » Il nous semble pourtant que la question devrait être déjà résolue, pour qui s'en tient aux enseignements magistérielles que nous avons indiqués plus haut<sup>58</sup>. Bien entendu, tous les actes humains réalisent, en tant que tels et de manière générique, le double aspect de spécification et d'exercice signalé par le père Aubry. Mais chacun de ces actes comporte en outre un aspect spécifique, qui le distingue de tous les autres. L'aspect (ou l'objet) formel spécifiant de l'acte de soumission religieuse ne devrait faire aucun doute, car les papes l'indiquent clairement. Cet objet est formellement, en tant que spécifiant, celui d'un assentiment de l'intellect. Autant dire que l'acte de soumission religieuse est élicité (ou immédiatement produit) par cette faculté de l'intellect. En l'occurrence, puisqu'il s'agit d'un enseignement non infaillible, l'adhésion requise de la part de l'intellect ne serait être celle de la foi théologale. À la suite du père Ramirez, d'ailleurs cité avec justesse par le père Aubry, nous qualifierions volontiers cette adhésion comme étant celle de « la prudence surnaturelle infuse, selon cette partie quasi intégrale qu'est la docilité »<sup>59</sup>. Mais à condition de ne pas oublier cependant le double statut très particulier de la prudence.

8. D'une part, celle-ci n'est pas une vertu purement intellectuelle, comme les autres, car elle ne peut pas exister sans les vertus morales<sup>60</sup>. On doit même la classer dans la catégorie des vertus cardinales, qui sont des vertus morales : la prudence est en effet « en quelque sorte » une vertu morale, par sa matière et dans la mesure où elle requiert la rectitude de l'appétit<sup>61</sup>. D'autre part, à l'échelle de l'Église et du Magistère, la prudence dont nous parlons et qui est requise de la part des membres de l'Église enseignée est la prudence des sujets, prudence au sens élargi et si l'on veut impropre, dans la mesure où il y a là non point la vertu propre de celui qui commande et se détermine lui-même, fût-ce avec l'auxiliaire d'un conseil, mais où il y a plutôt la vertu de celui qui exécute le commandement du chef et qui reçoit la régulation d'un supérieur. Ce double aspect particulier de la prudence, telle qu'elle est requise de la part de ceux qui adhèrent aux enseignements d'un Magistère non infaillible, réputé « sim-

53. *AMA*, p. 64.

54. À la page 64 de son livre, le père Aubry le constate seulement, sans en donner aucune explication, hormis celle d'un point d'exclamation étonné.

55. Sur cet aspect, le lecteur pourra se reporter à l'étude bien connue de RALPH WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Éditions du Cèdre, 1973.

56. *AMA*, p. 89-137.

57. *AMA*, p. 152-153.

58. Cf. dans ce même numéro du Courrier de Rome, l'article « Assentiment ou soumission », n° 7-10.

59. JACQUES RAMIREZ, *De fide divina*, n° 532, p. 430, cité par *AMA*, p. 318-319.

60. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ, question 58, article 5.

61. *Id.*, *ibidem*, question 61, article 1.

plement authentique » explique pourquoi cet acte d'adhésion rend nécessaire une intervention de la volonté, qui impère l'acte intellectuel de prudence, acte volontaire qui doit se qualifier comme celui d'une obéissance, terme français qui est la traduction exacte du mot latin « obsequium ». Nous ne pensons donc pas que, dans le cas précis du « religiosum obsequium mentis et voluntatis » « la volonté, quoique présente, n'est pas essentielle à la réalisation de l'acte »<sup>62</sup>. Les papes ont trop qualifié cet acte comme correspond à une obéissance formelle pour que l'on puisse le réduire à une démarche exclusivement intellectuelle. La citation déjà faite plus haut du père Ramirez continue d'ailleurs en précisant que « l'autorité de l'Église en effet comme quelque sage, aux paroles duquel il faut s'arrêter »<sup>63</sup>. La prudence requise de la part de l'Église enseignée est donc ici une prudence obéissante, la prudence d'un disciple qui procède, dit saint Thomas, à la manière d'un art manuel d'exécution »<sup>64</sup>.

9. La solution que nous proposons, à la lumière des ensei-

62. *AMA*, p. 317.

63. Cité par *AMA*, p. 319.

gnements de l'Aquinate, n'a pas seulement pour avantage d'échapper au dilemme qui écartèle la problématique de l'*obsequium religiosum* entre une solution volontariste, jugée maximaliste, et une autre solution purement intellectualiste, que nous qualifierions de minimaliste<sup>65</sup>. Elle nous fait aussi entrevoir le danger d'une conception unilatérale de la prudence, qui méconnaîtrait trop facilement l'une des données pourtant essentielles du traité thomiste de la prudence. Car on y courrait certainement le risque de réduire le rôle du Magistère à celui d'un simple conseil : conseil autorisé et de qualité sans doute supérieure, nécessairement requis à l'œuvre collective de la communion ecclésiale, mais simple conseil. Or, nous le savons, le Souverain Pontife est à l'endroit du Corps mystique du Christ beaucoup plus qu'un simple conseiller, puisqu'il reste indissociablement « Pasteur et Docteur » de tous les chrétiens, lors même que ses enseignements ne sont pas revêtus de l'infaillibilité.

Abbé Jean-Michel Gleize

64. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 47., article 12, corpus et ad 1.

65. Cf. *AMA*, p. 252-294.

## RIEN DE BIEN NOUVEAU

1. Dans un récent entretien du 25 février dernier (publié par l'Agence de presse Zénit), Mgr Guido Pozzo, secrétaire de la Commission pontificale *Ecclesia Dei* revient encore une fois sur la question des rapports entre la Fraternité Saint Pie X et le Saint Siège. Y aurait-il quelque chose de fondamentalement nouveau, depuis un an ?

2. En 2015, faisant déjà le point sur l'état de nos relations avec le Vatican<sup>66</sup>, Mgr Pozzo déclarait que le but de ces relations serait que la Fraternité puisse « atteindre la pleine communion avec le Siège apostolique ». Un an plus tard, en 2016, il affirme encore que « les membres de la FSSPX sont catholiques dans le chemin vers la pleine communion avec le Saint-Siège ». Sur ce point, le discours n'a donc pas changé. Le but visé par le Vatican reste le même. But malheureusement inacceptable. Comme nous l'écrivions en effet il y a un an, la « pleine communion » souhaitée par le secrétaire d'*Ecclesia Dei* est un leurre et une imposture, car elle s'inscrit dans une ecclésiologie étrangère au dogme catholique. Dans l'esprit de Mgr Pozzo, les relations, aussi bien doctrinales et diplomatiques, telles qu'elles sont menées par Rome, obéissent à un présupposé que nous ne saurions admettre. Car c'est le présupposé de la nouvelle ecclésiologie. Or, il n'est pas question pour nous d'une communion à géométrie variable. Le but que nous visons à travers tous ces échanges n'est pas de nous situer dans une quelconque « pleine communion » avec le Saint Siège. Car on est ou on n'est pas catholique - et donc en communion ou non avec le Pape, et donc dans l'Église ou non - selon que l'on réalise ou non la triple condition rappelée par Pie XII dans *Mystici corporis* et qui est 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 condi-

tion. Elle est donc catholique, elle est donc en communion avec le Pape et elle fait donc partie de l'Église. Il ne saurait y avoir de communion pleine ou partielle, parfaite ou imparfaite. Si seulement l'une des trois conditions énumérées par Pie XII manque, l'on n'est plus catholique, l'on n'est plus en communion avec le Pape et l'on n'est plus dans l'Église. « Nous n'avons jamais mis en cause notre pleine communion, mais l'adjectif "pleine" nous le balayons, en disant tout simplement : "nous sommes en communion" selon le terme classique utilisé dans l'Église ; nous sommes catholiques ; si nous sommes catholiques nous sommes en communion, parce que la rupture de communion c'est le schisme précisément »<sup>67</sup>.

3. Au nom du présupposé de Vatican II, contenu dans la constitution *Lumen gentium*, avec le principe du *Subsistit* énoncé au n° 8, Mgr Pozzo estime qu'il y aurait une communion imparfaite et non pleine, à côté d'une communion parfaite et pleine. Et la Fraternité serait, toujours selon lui, dans une communion encore imparfaite avec le Pape. Autant dire que le terme même de « communion », qui est censé servir de point de repère au dialogue, est équivoque, puisque Mgr Pozzo l'entend dans un autre sens que nous, dans un sens différent de celui rappelé par Pie XII, dans un sens opposé à celui qu'ont enseigné tous les Papes, durant deux mille ans de Tradition catholique. Ce sens opposé est celui d'un latitudinarisme subtilement renouvelé, qui en vient à nier, de manière très sournoise, le dogme « Hors de l'Église point de salut ». La Congrégation pour la Doctrine de la Foi en a donné l'expression dénuée de toute ambiguïté, avec les *Responsa* de 2007, qui donnent l'interprétation authentique du *Subsistit*. Pour ce faire, il lui suffit de revenir aux deux passages clés du Concile. « Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de

66. Propos parus dans l'Agence de presse I. Media et relatés par le journal *La Croix*, le 20 mars 2015. Pour une analyse de ces propos, le lecteur pourra se reporter au *Courrier de Rome* d'avril 2015, à l'article intitulé « Entrer dans l'Église », p. 4-8 (consultable sur le site [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)).

67. MGR FELLAY, « Entretien du 4 mars 2016 » publié par *Dici* du 21 mars 2016.

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). 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 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). Quant à la Fraternité, elle est dans l'Église catholique, identique à l'Église du Christ, et elle entend y rester. « Ce qui est important, c'est de rester dans l'Église... dans l'Église, c'est-à-dire dans la foi catholique de toujours et dans le vrai sacerdoce, et dans la véritable messe, et dans les véritables sacrements, dans le catéchisme de toujours, avec la Bible de toujours. C'est cela qui nous intéresse. C'est cela qui est l'Église<sup>68</sup>. »

4. Mgr Pozzo affirme aussi : « Souvent, dans les discussions avec la FSSPX, l'opposition n'est pas au Concile, mais à l'esprit du Concile, qui utilise certaines expressions ou formulations des documents conciliaires pour ouvrir la voie à des interprétations et des positions qui sont éloignées de la vraie pensée conciliaire et qui parfois abusent d'elle. » Le secrétaire d'*Ecclesia Dei* est en effet convaincu que le Concile serait conforme en tous points à la doctrine catholique. Il y aurait, selon lui, une distinction, qu'il regarde comme « fondamentale et absolument décisive » entre « la mens ou la *docendi intentio* de Vatican II », telle que « la montrent les Actes officiels du Concile » et ce qu'il voudrait désigner comme « le "para-concile", à savoir l'ensemble de lignes directrices théologiques et attitudes pratiques, qui ont accompagné le cours du Concile lui-même, avec la prétention ensuite de se couvrir de son nom, et qui se confondent souvent avec la vraie pensée du Concile dans l'esprit du public, grâce à l'influence des mass médias ». Nous en revenons toujours à la même explication, héritée par Mgr Pozzo du Discours de 2005. Le Pape Benoît XVI y dénonce une

« herméneutique de la rupture », qui aurait défiguré le vrai visage du Concile et empêché sa réception. La solution serait de revenir à une herméneutique « du renouveau dans la continuité ». La fameuse distinction entre les deux herméneutiques, la bonne et la mauvaise, n'est que l'aboutissement d'une réflexion menée pendant près de vingt ans par le cardinal Ratzinger : les *Entretiens sur la foi* de 1984, puis le discours adressé à la Conférence épiscopale chilienne en 1988 développent déjà la même idée, d'après laquelle les enseignements de Vatican II, étant conformes à la Tradition de l'Église, ne seraient pas à réformer ; il faudrait seulement en réviser l'application (ou la « réception ») en mettant un terme à de simples abus. Car, pensait déjà le futur Benoît XVI en 1984, « de nombreuses présentations donnent l'impression qu'avec Vatican II tout ait changé et que ce qui l'a précédé n'a plus de valeur ».

5. Or, cette explication ne résiste pas à un examen tant soit peu sérieux des textes du Concile. La doctrine traditionnelle de l'Église a en effet été gravement mise en cause depuis le dernier Concile, en raison des enseignements même de Vatican II. Ainsi que le démontre l'article de novembre 1988 du *Courrier de Rome* - qui titrait : « Le cardinal Ratzinger démontre l'état de nécessité dans l'Église » - « certains textes du Concile sont réellement séparés de la Tradition et ne peuvent en aucun cas être conciliés avec elle. Ce n'est pas seulement que, comme le pense le cardinal Ratzinger, "de nombreuses présentations donnent l'impression qu'avec Vatican II tout ait changé et que ce qui l'a précédé n'a plus de valeur". Non. Il existe des textes du Concile qui ont constitué un changement par rapport à ce qui précédait et qui nécessitent par conséquent un choix : ou Vatican II ou la Tradition. Des textes comme *Nostra aetate* pour les religions non chrétiennes, *Unitatis redintegratio* pour l'œcuménisme, *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse conduisent effectivement et avec raison à se demander, comme le fait le cardinal Ratzinger "si l'Église d'aujourd'hui est réellement celle d'hier ou si on l'a remplacée par une autre sans même se donner la peine d'en avertir les catholiques " » (page 4).

6. Le constat de Mgr Pozzo s'inscrit donc en faux, face à la réalité historique de ce que furent les discussions doctrinales, menées lors des années 2009-2011. Un seul exemple suffit à le démontrer, et c'est justement celui qu'allègue le secrétaire d'*Ecclesia Dei* : « Ainsi en ce qui concerne la critique lefebvrisme sur la liberté religieuse, au fond de la discussion me semble que la position de la FSSPX se caractérise par la défense de la doctrine catholique traditionnelle contre la laïcité agnostique de l'État et contre la laïcité et le relativisme idéologique et non pas contre le droit qu'a la personne de ne pas être forcée ou empêchée, obstruée par l'État dans l'exercice de sa profession de foi religieuse. » Toutes les objections que la Fraternité a pu faire et fait encore valoir auprès du Saint-Siège portent pourtant sur ce point très précis : nous contestons ce fameux droit à la liberté religieuse, droit prétendu « négatif » à ne pas être empêché par les pouvoirs civils de professer la foi religieuse de son choix et nous le contestons parce qu'il est condamné par Grégoire XVI

68. MGR LEFEBVRE, *Conférence spirituelle* à Écône, le 21 décembre 1984 (Cospec 112).

69. Le lecteur pourra se reporter aux études de MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné* ; *Dubia sur la liberté religieuse*, ainsi qu'aux numéros de : février 2008 ; juillet-août 2008 ; juin 2011 ; septembre 2012 ; décembre 2012 ; juin 2013 ; décembre 2013 ; mars 2014 ; octobre 2014 du *Courrier de Rome* (consultables sur le site [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)).

dans *Mirari vos* et Pie IX dans *Quanta cura*. Le propos de Mgr Pozzo semble donc ici ne tenir ici aucun compte de la position de la Fraternité Saint Pie X<sup>69</sup>, aucun compte de ce qui a été pourtant dit et répété, tant par écrit que par oral, lors des discussions doctrinales de 2009-2011. Les archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi devraient être là pour en faire foi. Mgr Pozzo dit encore : « Les critiques concernent plutôt les déclarations ou les indications concernant le renouvellement de la pastorale dans les relations œcuméniques avec les autres religions, et certaines questions d'ordre prudentiel dans la relation de l'Église et de la société, l'Église et de l'État. » Nous avons le regret, là encore, de devoir rappeler au secrétaire d'*Ecclesia Dei* qu'il n'est absolument rien : à l'inverse de ce qu'il déclare, les critiques de la Fraternité portent sur les principes mêmes de l'œcuménisme, principes d'ordre doctrinal et pas seulement pastoral, principes qui aboutissent à donner de l'Église une nouvelle définition, contraire à l'ecclésiologie traditionnelle. Les critiques de la Fraternité portent sur le principe même de la liberté religieuse formulé dans le n° 2 de la déclaration *Dignitatis humanæ* et sur le principe même de l'autonomie du temporel, formulé dans le n° 36 de la constitution *Gaudium et spes*. De tels principes faux sont d'ordre doctrinal et pas seulement prudentiel<sup>70</sup>. Ils aboutissent à donner une nouvelle définition de l'ordre social chrétien, contraire à la doctrine traditionnelle. Il suffit pour s'en convaincre de relire les différentes interventions faites par Mgr Lefebvre lors du concile Vatican II et réunies dans le livre *J'accuse le Concile*.

7. On peut voir, à travers ces exemples, que l'opposition de la Fraternité ne porte pas seulement à une herméneutique de la rupture et à un esprit du Concile, distinct de sa lettre. La Fraternité ne conteste pas seulement « des interprétations et des positions qui sont éloignées de la vraie pensée conciliaire et qui parfois abusent d'elle ». Nous avons dit et répété, durant ces deux années de discussions, que nos objections portaient d'abord très précisément sur les textes mêmes du Concile, indépendamment des diverses interprétations subséquentes non autorisées, et indépendamment aussi de tous les abus auxquels la lettre de Vatican II a pu servir de prétexte. À la suite de Mgr Lefebvre, la Fraternité accuse donc toujours le Concile. « *J'accuse le Concile* » disait en effet l'ancien archevêque de Dakar, « me semble la réponse nécessaire au *J'excuse le Concile* du cardinal Ratzinger. Je m'explique : je soutiens et je vais le prouver que la crise de l'Église se ramène essentiellement aux réformes post-conciliaires émanant des autorités les plus officielles de l'Église et en application de la doctrine et des directives de Vatican II. Rien donc de marginal ni de souterrain dans les causes essentielles du désastre post-conciliaire »<sup>71</sup>. Car de fait, « c'est dès le Concile que l'Église ou du moins les hommes d'Église occupant les postes clés ont pris une orientation nettement opposée à la Tradition, soit au magistère officiel de l'Église »<sup>72</sup>. Il se peut que Mgr Pozzo nourrisse l'espoir que notre opposition se limite au fameux « para-concile » des médias et des théologiens. Mais cet espoir est vain car l'analyse sur laquelle il voudrait s'appuyer ne correspond

nullement à la réalité. Même si nous le regrettons pour lui, nous ne pouvons travestir ni les faits ni notre propre pensée. Nous ne pouvons pas excuser le Concile avec lui. Nous l'accusons, parce qu'il le faut, pour le bien de toute l'Église. Et la sérénité des échanges que nous entendons continuer à mener avec Rome est d'ailleurs à ce prix.

8. En effet, et c'est là le troisième aspect de sa réflexion, Mgr Pozzo souligne l'importance que revêt aussi à ses yeux « le développement d'un climat de confiance et de respect mutuel, qui doit être la base d'un processus de rapprochement ». Sans doute : à la suite de son fondateur, la Fraternité Saint Pie X a toujours voulu faire porter son appréciation critique sur les différents points du Concile qui posent de graves problèmes à la conscience des catholiques. Nous accusons le Concile, non des personnes. Cependant, la suite du propos de Mgr Pozzo laisse de côté une distinction importante. « Il faut surmonter », ajoute-t-il, « la méfiance et les raideurs qui sont compréhensibles après tant d'années de fracture, mais qui peuvent être progressivement dissipées si les changements d'attitude mutuelle et si les différences ne sont pas considérées comme des murs insurmontables, mais comme des points de discussion qui méritent d'être approfondis et réglés, dans une clarification utile à toute l'Église. » La méfiance que nous nourrissons porte précisément sur les textes du Concile, et elle est parfaitement justifiée, là où se trouvent les équivoques et les ambiguïtés, qui sont au principe de la crise dont pâtit la sainte Église depuis maintenant un demi-siècle. Cette méfiance-là ne pourra être dissipée que par un retour entier à l'expression claire et nette de la doctrine catholique. Si les différences auxquelles Mgr Pozzo fait allusion sont celles qui existent entre la Tradition catholique et les nouveautés contraires introduites par Vatican II, elles représentent bel et bien des « murs insurmontables », et la « clarification utile à toute l'Église » devra consister à abandonner ces nouveautés mortifères pour revenir à la Tradition constante de l'Église. Il n'y a pas seulement des « points de discussion », il y a surtout, comme Mgr Pozzo le reconnaît lui-même, des « points de divergence ». L'approfondissement de ces points ne peut pas consister pour nous à mettre en évidence leur impossible continuité avec la doctrine enseignée depuis toujours par le magistère de l'Église. Il ne peut consister qu'à mettre en évidence la rupture introduite par le Concile, dans les textes mêmes de Vatican II, et que Mgr Pozzo, à la suite de Benoît XVI et du Discours de 2005, voudrait imputer au fameux « para-concile ». De l'aveu même du cardinal Ratzinger, la constitution pastorale *Gaudium et spes*, véritable testament du Concile, doit être comprise comme un « contre-Syllabus »<sup>73</sup> : qu'est-ce alors, sinon une rupture ?

9. C'est pourquoi, lorsque Mgr Pozzo préconise de « passer d'une position de confrontation polémique et antagoniste, à une position d'écoute et de respect mutuel, d'estime et de confiance », il nous paraît nécessaire d'élucider une importante distinction. S'il s'agit des personnes, il est clair que la Fraternité ne nourrit aucune animosité vis-à-vis de quiconque. Mais ce sont les idées qui mènent le monde, et qui déterminent les choix faits par les personnes. Et s'agissant des idées, il est indéniable que nous ne pouvons ni respecter, ni estimer celles de Vatican II, ni leur témoigner aucune confiance, là où elles révèlent un profond et réel

70. Le n° 9 de *Dignitatis humanæ* affirme que « la doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine ».

71. MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné*, chapitre XXXII, Fidélité, 1987, p. 233.

72. MGR LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, « Notes à propos du titre », p. 9.

73. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, 1982, p. 424-425.

« antagonisme » vis-à-vis de la doctrine catholique de toujours. Et si la « polémique », au sens noble du terme utilisé par les anciens apologistes, consiste à dévoiler et à combattre l'erreur pour faire triompher la vérité, alors oui, les nouveautés introduites par le Concile appellent de notre part « une confrontation polémique et antagoniste ». Mais cela découle du fait, trop évident, que Vatican II fut « le déchaînement des forces du mal pour la ruine de l'Église »<sup>74</sup>. Si la première qualité d'une « position d'écoute » est la franchise et la clarté, c'est bien celle-là que nous voulons. C'est pourquoi, disons-nous à Rome, « si vous nous voulez, nous sommes ainsi, il faut que vous nous connaissiez, que vous ne nous disiez pas ensuite que nous vous avons caché quelque chose. Nous sommes ainsi et c'est comme cela que nous resterons. Nous resterons comme nous sommes, pourquoi ? Ce n'est pas une volonté propre, ce n'est pas que nous pensions que nous sommes les meilleurs, c'est l'Église qui a enseigné ces choses, qui a exigé ces choses, il n'y a pas seulement la foi, il y a aussi toute une discipline qui est en parfait accord avec cette foi, et c'est cela qui a fait le trésor de l'Église, qui a fait les saints dans le passé, et cela, nous ne sommes pas prêts à le lâcher »<sup>75</sup>. Et cela n'est pas nouveau, car cela fut notre attitude constante : « Ce qui nous intéresse d'abord, c'est de maintenir la foi catholique. C'est cela notre combat. Alors la question canonique, purement extérieure, publique dans l'Église, est secondaire. [...] D'être reconnu publiquement, cela est secondaire. Alors il ne faut pas rechercher le secondaire en perdant ce qui est primaire, ce qui est le premier objet de notre combat »<sup>76</sup>.

10. Pour finir, Mgr Pozzo rappelle les distinctions que nous connaissons déjà, pour les avoir rencontrées sous sa plume. Distinctions qui n'éclairent malheureusement pas grand-chose. Bien sûr, « dans le Concile Vatican II il y a des documents doctrinaux, qui ont l'intention de faire repromettre la vérité déjà définie de la foi ou de la vérité de la doctrine catholique (par exemple, la Constitution dogmatique *Dei*

*Verbum*, la Constitution dogmatique *Lumen gentium*), et il y a des documents qui ont l'intention de proposer des orientations ou des lignes directrices pour l'action pratique, qui est, pour la vie pastorale comme une application de la doctrine (la déclaration *Nostra aetate*, le décret *Unitatis redintegratio*, la déclaration *Dignitatis humanæ*) ». Bien sûr aussi, « l'adhésion aux enseignements du Magistère varie selon le degré d'autorité et de la vérité de leur propre catégorie de documents du Magistère ». Bien sûr. Mais Mgr Pozzo ne dit pas pour autant que l'adhésion globale aux enseignements du Concile sera épargnée à la Fraternité Saint Pie X. Et justement, la question que nous posons est de savoir si, pour être échelonnée, selon la nature doctrinale ou disciplinaire des enseignements, et pour être graduée, selon le degré d'autorité avec lequel le Magistère les engage, l'adhésion à tous ces textes du Concile s'avérera nécessaire et inévitable. Si oui, nous ne pouvons nous y résoudre. Car, pour nous en tenir à ces deux documents réputés d'ordre doctrinal, *Lumen gentium* contient le principe empoisonné de la nouvelle ecclésiologie œcuméniste, avec le « Subsistit », et *Dei Verbum* renferme la nouvelle théologie de la Tradition vivante. Et si l'adhésion à ces textes ne s'avère pas nécessaire, il conviendrait d'expliquer pourquoi : cela devrait conduire le Saint-Siège à reconnaître tôt ou tard que la rupture tant déplorée par le pape Benoît XVI ne se situe pas seulement au niveau d'un hypothétique « para-concile ». La Miséricorde que les fidèles catholiques sont en droit d'attendre du pape François n'est autre que celle de la vérité, entière et inamissible : vérité incompatible avec les erreurs et les équivoques disséminées dans les textes du Concile et dans les réformes qui s'en sont ensuivies. À un pape si friant d'écologie, oserions-nous rappeler, à l'occasion de ce qu'il considère comme le Jubilé des cinquante ans de Vatican II, quelles sont les attributions d'un bon jardinier ? Ce sont celles d'un homme qui commence par arracher les mauvaises herbes, avant de replanter la future moisson. « Ecce dedi verba mea in ore tuo ; ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas, ut aedifices et plantes »<sup>77</sup>.

Abbé Jean-Michel Gleize

74. MGR LEFEBVRE, « Le Concile ou le triomphe du libéralisme » dans *Fideliter* n° 59 (septembre-octobre 1987), p. 33.

75. MGR FELLAY, « Entretien du 4 mars 2016 » publié par *Dici* du 21 mars 2016.

76. MGR LEFEBVRE, *Conférence spirituelle* à Écône, le 21 décembre 1984 (Cospec 112).

77. *Jérémie*, chapitre 1, versets 9-10.



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 588

MENSUEL

Mai 2016

Le numéro 4 €

## BRÈVES CONSIDÉRATIONS SUR LE CHAPITRE 8 DE L'EXHORTATION PONTIFICALE AMORIS LÆTITIA

1. L'Exhortation apostolique frappe par son amplitude et son articulation. Elle est divisée en neuf chapitres et compte plus de 300 paragraphes. Les questions les plus sensibles sont traitées **au chapitre 8** (n° 291-312), à partir du **n° 293**. Après avoir parlé du mariage et de la famille catholiques, le document traite des « situations fragiles ». Nous nous en tiendrons ici à ce passage si attendu. Nous n'ignorons pas, bien sûr, d'autres points qui mériteraient réflexion et analyse, comme par exemple le n° 250 sur les homosexuels, la partie sur la dimension érotique de l'amour, « manifestation spécifiquement humaine de la sexualité » (n° 150-152), ainsi que les aspects positifs et plus normaux, où le document rappelle la doctrine du mariage, sa grandeur, son indissolubilité. Tout cela viendra en son temps, car, ne pouvant tout dire en une seule fois, nous distinguons et... distinguer n'est pas nier ni oublier !

2. L'Exhortation évoque tout d'abord, les unions purement civiles et le concubinage, aux n° 293-294 :

« Le choix du mariage civil ou, dans différents cas, de la simple vie en commun, n'est dans la plupart des cas pas motivé par des préjugés ou des résistances à l'égard de l'union sacramentelle, mais par des raisons culturelles ou contingentes. Dans ces situations il sera possible de mettre en valeur ces signes d'amour qui, d'une manière et d'une autre, reflètent l'amour de Dieu » [...] « Toutes ces situations doivent être affrontées d'une manière constructive, en cherchant à les transformer en occasions de cheminement vers la plénitude du mariage et de la famille à la lumière de l'Évangile. Il s'agit de les accueillir et de les accompagner avec patience et délicatesse. C'est ce qu'a fait Jésus avec la Samaritaine (cf. **Jn 4, 1-26**) : il a adressé une parole à son désir d'un amour vrai, pour la libérer de tout ce qui obscurcissait sa vie et la conduire à la joie pleine de l'Évangile. »

3. Le Pape affirme ici que les unions réputées jusqu'ici illégitimes sont des « signes d'amour qui, d'une manière et

### SOMMAIRE

Brèves considérations sur le chapitre 8 de l'exhortation pontificale *Amoris lætitia* - M. l'abbé Jean-Michel Gleize, p. 1  
Catholicisme et orthodoxie, le même christianisme ? - Corrado Gnerre, p. 3  
Tradition, Tradition catholique, fausse Tradition - Pr Paolo Pasqualucci, p. 7

d'une autre, reflètent l'amour de Dieu » et qu'elles peuvent être utilisées comme des « occasions de cheminement vers la plénitude du mariage et de la famille ». L'occasion de péché n'en serait donc plus une, mais deviendrait occasion de mariage ? Curieuse théologie ! D'où vient-elle et sur quelles justifications doctrinales François pourrait-il l'appuyer ? Le document introduit ici ce qu'il appelle le principe de gradualité dans la pastorale, et que Jean-Paul II (dans l'Exhortation *Familiaris consortio* de 1981, au n° 34) avait désigné comme une « loi de gradualité » :

« Ce n'est pas une "gradualité de la loi", mais une gradualité dans l'accomplissement prudent des actes libres de la part de sujets qui ne sont dans des conditions ni de comprendre, ni de valoriser ni d'observer pleinement les exigences objectives de la loi. »

4. **On joue sur les mots** : il est vrai que la prudence des pasteurs doit tenir compte de l'état des âmes ; cette prudence peut s'abstenir momentanément de dire aux gens qu'ils vivent mal, mais elle ne doit jamais leur dire pour autant qu'ils vivent bien. C'est une chose de ne pas dénoncer tout de suite comme tel un état de péché, mais c'en est une autre de dire que ce qui est déjà le mal est un cheminement vers le bien ou que ce qui est contraire à la charité est un signe d'amour. Qu'on le veuille ou non, la « **loi de gradualité** » entraîne ici la gradualité de la loi et le relativisme moral.

### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - Site : [www.courrierderome.org](http://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

5. Ensuite, le document s'attache à ce qu'il désigne comme des « situations irrégulières », c'est-à-dire la situation des pécheurs publics en général, spécialement les divorcés remariés, adultères publics. Le principe reste toujours le même :

« Il faut éviter des jugements qui ne tiendraient pas compte de la complexité des diverses situations » (n° 296) ; « le discernement des Pasteurs doit toujours se faire en distinguant attentivement les situations, d'un regard différencié. Nous savons qu'il n'existe pas de recettes simples » (n° 298) ; « Si l'on tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes, comme celles mentionnées auparavant, on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers, qui devrait reconnaître que, étant donné que le degré de responsabilité n'est pas le même dans tous les cas, les conséquences ou les effets d'une norme ne doivent pas nécessairement être toujours les mêmes » (n° 300).

6. S'il est vrai que la prudence peut donner des solutions diverses en fonction des circonstances, ces solutions découlent toutes d'un même principe. En ce sens, les conséquences de la norme sont toujours les mêmes, précisément au sens où elles découlent toutes de la même norme. Si par exemple nous devons sanctifier le jour du Seigneur (c'est le 3<sup>e</sup> commandement du Décalogue), l'application de cette norme aura pour effet de le sanctifier, d'une manière ou d'une autre. Ce qui peut varier, éventuellement, c'est la manière dont on va accomplir en ce jour les actes requis de la vertu de religion : en règle générale, ce sera l'acte de l'assistance à la sainte messe ; en cas d'exception où cette assistance s'avère impossible ou très difficile, ce seront des prières prolongées. Mais dans tous les cas, l'exercice de la vertu de religion s'impose nécessairement. L'accomplissement du 3<sup>e</sup> commandement restera à cet égard toujours le même. Pareillement, la situation objective des divorcés est celle d'un péché public d'adultère. Cette situation appelle de la part de tout chrétien une réprobation publique, d'une manière ou d'une autre. Quelle que soit la manière publique de réprover, la réprobation publique s'impose.

7. Tel n'est manifestement pas le point de vue adopté par le Pape. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire ce qui suit :

« Il est mesquin de se limiter seulement à considérer si l'agir d'une personne répond ou non à une loi ou à une norme générale, car cela ne suffit pas pour discerner et assurer une pleine fidélité à Dieu dans l'existence concrète d'un être humain » (n° 304).

8. Alors, tout prêtre qui exerce le ministère de la confession, et qui juge pour cela de la conformité des actes de ses pénitents vis-à-vis de la loi de Dieu, tomberait dans la mesquinerie ? Alors, quiconque accomplirait son examen de conscience en vue de faire une bonne confession devrait encourir la réprobation du pape François ? Si cela peut ne pas suffire, cela reste toujours nécessaire. Et souvent même, cela suffit. La sainte Écriture ne nous enseigne-t-elle pas que cette Loi de Dieu est « sainte et immaculée », qu'elle « convertit les âmes » et qu'elle « donne la sagesse aux petits » (*Psaume 18, verset 8*) ?

9. Mais la suite de ce même numéro 304 met en évidence le **sophisme qui est la base de toute cette pastorale renouvelée** :

« Certes, les normes générales présentent un bien qu'on ne

doit jamais ignorer ni négliger, mais dans leur formulation, elles ne peuvent pas embrasser dans l'absolu toutes les situations particulières. En même temps, il faut dire que, précisément pour cette raison, ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme. Cela, non seulement donnerait lieu à une casuistique insupportable, mais mettrait en danger les valeurs qui doivent être soigneusement préservées » (n° 304).

10. Comme toujours, le sophisme repose sur une confusion. Et pour le dissiper, il suffit de rappeler une distinction capitale. Il est vrai que la loi humaine (civile ou ecclésiastique) ne peut pas tout prévoir, qu'elle ne peut pas « embrasser dans l'absolu toutes les situations particulières » et qu'il y a des cas où l'on est obligé de remonter au principe premier de cette loi humaine (qui est la loi divine) pour en déduire la conclusion pratique non-prévue par la loi humaine, dans un cas d'exception. C'est l'exemple bien connu de la sanctification du dimanche : Dieu dit qu'il faut sanctifier ce jour et l'Église dit qu'il faut le sanctifier en assistant à la messe. En cas d'impossibilité d'assister à la messe, on sanctifie le jour du Seigneur d'une manière équivalente, par exemple en récitant son rosaire ou en lisant et méditant les textes de la messe du jour dans son missel. En revanche, dès que l'on est au niveau de la loi divine, on se trouve face à l'œuvre d'un législateur souverainement sage et infaillible, tout-puissant et tout-prévoyant. L'œuvre du législateur divin a tout prévu, absolument tout, et la prévoyance infaillible de Dieu embrasse dans l'absolu toutes les situations particulières. C'est donc dire que la loi naturelle et la loi révélée de l'Évangile, dans les principes qu'elles énoncent, ne sauraient admettre de dispense ou de recours. Or, la nécessité et l'indissolubilité du mariage font l'une et l'autre l'objet de cette loi divine. Ici, avec la morale du mariage, nous sommes sur le plan d'une loi divine (naturelle ou révélée). Cette loi porte sur des principes absolus qui ne peuvent souffrir aucune exception : le législateur qui est Dieu a tout prévu, et aucune situation concrète n'a pu échapper à sa prévoyance. Comme l'enseigne le concile de Trente, Dieu donne toujours à l'homme les moyens d'accomplir ses commandements. « Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il t'invite à faire ce que tu peux et à demander ce que tu ne peux pas, et il t'aide pour que tu le puisses. » Face à une situation particulière, le discernement pratique du pasteur se doit de conformer, tôt ou tard, les actes de ses ouailles à la norme de ce droit divin, naturel ou révélé. Et il le peut, parce que, justement, la grâce de Dieu est suffisante et efficace. C'est ce que l'Église a toujours dit et fait. Et c'est ce que l'Exhortation de François – précisément ici, dans ce passage – escamote et nie implicitement, en jouant sur les mots et en introduisant la confusion. L'expression magique d'une « casuistique insupportable » est à cet égard d'une rhétorique, qui s'exerce au préjudice du salut des âmes.

11. Le discours du Pape est ici d'une gravité sans pareille, car dans la pratique qu'il autorise, au nom d'un « regard différencié », il porte un coup mortel à la loi divine même. Mise à exécution sur tous les points signalés plus haut, cette Exhortation pastorale ne sera ni plus ni moins dans les faits qu'une exhortation au péché, c'est-à-dire un scandale, et après avoir rappelé en théorie dans les premiers chapitres (aux n° 52, 62, 83, 123) l'enseignement constant de l'Église sur l'indissolubilité du mariage et sur l'efficacité de la grâce surnaturelle, elle va en favoriser la négation en pratique. Et qu'on n'aille pas nous dire que le Pape affirme ici (au n° 299) qu'il faut « éviter le scandale », car il reste indéniable qu'en autorisant de telles

confusions, ses propos ne l'éviteront guère.

12. La suite coule de source, malheureusement. Après avoir ainsi rendu possible la relativisation pratique des principes de la morale catholique, il ne reste plus qu'à en tirer profit au bénéfice des pécheurs publics. La solution est d'avance toute trouvée pour donner libre cours aux revendications libertaires.

### 13. La norme ultime n'est plus la loi :

« Par conséquent, un Pasteur ne peut se sentir satisfait en appliquant seulement les lois morales à ceux qui vivent des situations "irrégulières", comme si elles étaient des pierres qui sont lancées à la vie des personnes » (n° 305).

14. On appréciera l'allusion : faire appliquer la loi, ce serait lapider la femme adultère, et contredire la miséricorde du Bon pasteur. Pourtant, Celui-ci lance à l'adresse de la malheureuse : « Va et ne pêche plus. » Et qu'est-ce que précisément le péché, sinon tout ce que l'on peut dire ou faire à l'encontre de la loi de Dieu ? La rhétorique du Pape devrait trouver ici ses limites. **Mais la suite est plus grave, car elle introduit dans un document pontifical le principe protestant du libre examen :**

« Dans cette même ligne, s'est exprimée la Commission Théologique Internationale : *La loi naturelle ne saurait donc être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s'imposent a priori au sujet moral, mais elle est une source d'inspiration objective pour sa démarche, éminemment personnelle, de prise de décision* » (n° 305).

15. La loi naturelle n'est donc plus une loi, énonçant un commandement obligatoire. Elle se trouve ravalée au rang d'un simple conseil, d'un stimulant ou d'une recommandation. Une source d'inspiration. Nous retrouvons ici la proposition condamnée par le Pape saint Pie X, dans le décret *Lamentabili* : « La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même, puisqu'elle se développe avec lui, en lui et par lui » (DS 3 458).

16. S'il n'y a plus de loi, il n'y a plus de péché, ou plutôt, le péché devient indiscernable, au for externe, et nulle autorité dans l'Église ni même personne dans la société ne peut en juger. Dieu seul juge. Qui sommes-nous pour juger ?... C'est bien là l'expression emblématique de François :

« Par conséquent, il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite "irrégulière" vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante » (n° 301).

17. À la rigueur, on pourrait admettre qu'il « n'est pas possible de nier que quelques-uns, parmi tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite "irrégulière", ne vivent pas dans une situation de péché mortel, et ne sont pas privés de la grâce sanctifiante ». Mais on ne saurait retenir le propos du Pape. **Il signifie qu'il est impossible de considérer les unions illégitimes comme péché ou occasion de péché.** Les divorcés remariés et les concubins ne doivent donc plus être présumés comme des pécheurs publics. C'est bien cela : qui sommes-nous pour juger ?... C'est la confusion morale la

plus complète : confusion entre le bien et le mal, au niveau des agissements publics.

18. Si la norme ultime n'est plus la loi de Dieu, c'est la conscience de l'homme qui la remplace :

« La conscience des personnes doit être mieux prise en compte par la praxis de l'Église dans certaines situations qui ne réalisent pas objectivement notre conception du mariage. [...] Cette conscience peut reconnaître sincèrement et honnêtement la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande au milieu de la complexité concrète des limitations, même si elle n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif. De toute manière, souvenons-nous que ce discernement est dynamique et doit demeurer toujours ouvert à de nouvelles étapes de croissance et à de nouvelles décisions qui permettront de réaliser l'idéal plus pleinement » (n° 303).

19. Le mariage chrétien reste peut-être un idéal, aux yeux de l'Église ; mais ce qui compte c'est l'idée que la conscience de chacun se fait de l'idéal. Ce qui est bon n'est pas ce qui est objectivement bon, c'est ce que la conscience considère comme bon. Même si l'on suppose que la conscience des gens mariés est plus éclairée que celle des autres, et se donne un meilleur idéal, c'est la conscience qui fait l'idéal. La différence entre l'idéal des gens mariés et l'idéal des autres est une différence de degré, une différence de plus ou moins grande plénitude. Nous sommes en plein subjectivisme et donc aussi en plein relativisme. Le relativisme découle de ce subjectivisme : la morale de situation, qui est une morale relativiste, découle d'une morale de la conscience. Et **c'est la nouvelle morale de François.**

20. L'une de ses conséquences possibles était fort attendue. La voici enfin :

« J'accueille les considérations de beaucoup de Pères synodaux, qui ont voulu signaler que "les baptisés divorcés et remariés civilement doivent être davantage intégrés dans les communautés chrétiennes selon les diverses façons possibles, en évitant toute occasion de scandale" » (n° 299).

21. « Selon les diverses façons possibles » : pourquoi pas, donc, en les admettant à la communion eucharistique ? S'il n'est plus possible de dire que les divorcés remariés vivent dans une situation de péché mortel (n° 301), en quoi le fait de leur donner la communion représenterait-il une occasion de scandale ? Et dès ce moment, pourquoi leur refuser la sainte communion ? L'Exhortation *Amoris lætitia* va nettement dans ce sens. Ce faisant, **elle représente en tant que telle une occasion de ruine spirituelle pour toute l'Église**, c'est-à-dire ce que les théologiens désignent au sens propre comme un « scandale ». Et ce scandale découle lui-même d'une relativisation pratique de la vérité de foi catholique, concernant la nécessité et l'indissolubilité de l'union matrimoniale sacramentelle.

Abbé Jean-Michel Gleize

*La Porte Latine du 16 avril 2016*

## CATHOLICISME ET ORTHODOXIE : LE MÊME CHRISTIANISME ?

La rencontre du Pape François avec le patriarche Kirill a fait l'objet de nombreux commentaires. Mais il est bon de faire quelques rappels, avant tout pour décrire les caractéristiques fondamentales du Christianisme orthodoxe, et donc comprendre aussi quelles sont ses différences avec le Catho-

licisme. En effet tout rapprochement doit être souhaité et réalisé dans le respect de la vérité.

### LA DÉFINITION ET LA DIFFUSION

Le Christianisme orthodoxe (« orthodoxie » signifie « opi-

nion correcte » ou « droite ») se nomme ainsi car il est convaincu d'appliquer la véritable volonté de Jésus-Christ. Il s'exprime en communautés *autocéphales* (c'est-à-dire ayant en elles-mêmes leur propre chef), qui sont habituellement érigées au rang de *patriarcat*. Ces communautés sont en communion entre elles, mais elles ne peuvent pas se définir comme auto-gouvernées au vrai sens du terme, parce que l'élection de leur *primat* est formellement approuvée par le synode de l'« église » *autocéphale* dont elles dépendent.

Il y a au sein de l'Orthodoxie plusieurs controverses juridictionnelles, et ce pour différentes raisons. Dans certains cas les questions sont liées à l'autodétermination nationale d'un peuple, comme dans le cas des « églises » ukrainienne, monténégrine et macédonienne, lesquelles sont en communion avec les principales églises orthodoxes.

Les communautés orthodoxes les plus importantes sont les communautés russe, serbe, bulgare et roumaine. Prise dans son ensemble l'Orthodoxie est numériquement la troisième confession chrétienne, comptant environ 250 millions de fidèles, que ce soit en Orient ou en Occident.

### L'HISTOIRE

Donnons quelques repères sur son histoire. Les racines du schisme (nous verrons ensuite s'il est correct ou non de parler simplement de schisme) se trouvent dans la décision de l'empereur Constantin (274-337) de faire de Constantinople (en l'an 330) la « nouvelle Rome » et d'en faire la capitale de l'Empire. C'est ainsi qu'en 381, l'Évêque de cette ville prétendit pour son siège à un primat d'honneur, immédiatement après celui de Rome. À cela s'ajouta le fait que l'empereur Théodose (347-395) s'établit à Constantinople, et à sa mort l'Empire se divisa en Empire d'Occident et Empire d'Orient. Ce dernier devint la résidence stable de l'Empereur d'Orient. Ceci accrut les prétentions de l'Évêque de Constantinople, qui, au Concile de Chalcédoine (451), obtint non seulement la confirmation de son poste d'honneur, mais aussi une juridiction effective sur les diocèses de Thrace, d'Asie, du Pont, et sur d'autres pays voisins. Cette décision fut adoptée après le départ des légats romains et ne fut jamais reconnue par la Papauté. Il n'en fut pas de même à Constantinople où, peu à peu, se développa la conviction qui contient en germe tout le « schisme » byzantin : l'Évêque de Constantinople aurait dû avoir sur le Patriarcat une autorité absolue, mais il aurait dû se reconnaître, au niveau honorifique, inférieur à l'Évêque de Rome, qui – évidemment – aurait dû lui aussi exercer une autorité absolue sur les territoires de l'Occident.

Il est évident qu'il n'y eut pas seulement, à la base de la séparation, l'ambition des patriarches de Constantinople. D'autres facteurs jouèrent également. Par exemple : la diversité culturelle latine par rapport à celle gréco-orientale, la mentalité théologique différente, la politique des empereurs d'Orient, qui, ne voyant pas d'un bon œil le fait que l'Église de leur empire dépende d'une autorité étrangère, appuyaient et stimulaient les prétentions des différents patriarches.

Après un bref schisme (863-867), opéré par le patriarche de Constantinople Photios, qui, entre autres, lança le débat du *Filioque* (dont nous parlerons bientôt), le schisme définitif eut lieu en 1054 avec le patriarche Michel Cérulaire. Celui-ci monta sur le siège de Constantinople le 25 mars 1043. Les rapports avec Rome étaient déjà suspendus depuis longtemps. La Papauté traversait l'une de ses périodes les plus tristes. De 901 à 1059, on compte une quarantaine de Papes face à seulement quinze patriarches de Constantinople. Michel Cérulaire

ne rompit pas les relations avec Rome, qui de fait n'existaient plus, ce qui voua à l'échec toute tentative de les rétablir. Il rouvrit la polémique contre les rites et les usages latins, que Photios avait commencée. Sur son ordre, toutes les églises latines de Constantinople furent fermées. Il fit ensuite lancer par Léon d'Acride un manifeste offensif contre les usages latins. Il ne restait plus au Pape Léon IX qu'à envoyer à Constantinople une délégation de légats, avec à sa tête le cardinal Humbert. La tentative échoua. À la fin, les légats pontificaux n'eurent d'autre choix que de déposer sur l'autel de la célèbre basilique Sainte Sophie la bulle d'excommunication de Michel Cérulaire. C'était le 16 juillet 1054. Cérulaire répondit bien évidemment en excommuniant les légats. De retour à Rome, le cardinal Humbert et les légats apprirent que le Pape était mort le 19 avril et que le Saint Siège était encore vacant. Mais leur sentence fut reçue par tous. À partir de ce moment le schisme était un fait accompli.

### LA DOCTRINE

La version officielle veut que le Christianisme orthodoxe soit classifié comme *schismatique* et non *hérétique*. Rappelons la différence entre *hérésie* et *schisme*. L'*hérésie* est une erreur au plan de la doctrine, alors que le *schisme* est une erreur au plan de la discipline. Étant donné que le *Christianisme orthodoxe* est surtout rappelé pour son refus de la soumission au Pape, en tant qu'Évêque de Rome ayant un pouvoir de juridiction sur tous les autres Évêques, il est considéré comme une communauté schismatique. C'est un jugement peu convaincant, et disons tout de suite pourquoi. Avant tout : le refus du *primat pétrinien* a des implications non seulement sur le plan disciplinaire mais aussi sur le plan doctrinal. Ensuite : il est réducteur de considérer que le Christianisme orthodoxe ne se différencie du Christianisme catholique que par la non-acceptation du *primat* de l'Évêque de Rome. En effet, il y existe plusieurs autres différences. Voyons lesquelles.

#### *Église et primat pétrinien*

Les orthodoxes considèrent – à propos de la constitution de l'Église – que saint Paul était à égalité avec saint Pierre (thèse du « double chef de l'Église », déjà condamnée par Innocent X). Il est évident que ceci comporte aussi le refus du dogme de l'infailibilité pontificale. Les orthodoxes considèrent que dans les premiers siècles l'Église catholique n'était pas « monarchique », et ils considèrent que le primat de l'Église Romaine ne repose pas sur des arguments valides.

#### *Dieu*

Les orthodoxes, évidemment, conçoivent Dieu d'une façon très semblable à celle des catholiques, mais attention : pas de façon identique. Les orthodoxes croient bien en un seul Dieu en trois personnes (Père, Fils et Saint-Esprit), mais en ce qui concerne le rapport entre Dieu et la création, leurs théologiens distinguent entre *essence éternelle* de Dieu et *énergies divines*. L'essence divine serait inconnaissable, alors que les *énergies* ou *actes divins* peuvent être connus. Or, une chose est de dire que le mystère de Dieu ne pourra jamais être complètement compris par l'intelligence des créatures (qu'elles soient anges ou hommes), une autre chose est d'affirmer que l'*essence divine* est complètement inconnaissable. En effet ceci peut impliquer la conviction selon laquelle Dieu ne serait pas constitutivement *logos*, mais pourrait être conçu comme une volonté pure indépendante de toute logique. Il s'agirait évidemment d'un effet du refus de la méthode analogique.

Donc cette conviction (le caractère totalement inconnaiss-

sable de l'essence divine) peut mener à des conséquences bien précises. À commencer par celle de « séparer » (et non seulement « distinguer ») le plan *naturel* du plan *supernaturel*. C'est-à-dire de considérer que le plan *naturel* est régi par des lois complètement différentes par rapport à l'essence de la réalité *supernaturelle*. C'est si vrai que l'Orthodoxie accorde peu d'attention au rapport entre foi et raison, rapport qui, au contraire, a toujours été et est encore important pour le Catholicisme. Une autre conséquence est le *césaropapisme*, c'est-à-dire la soumission du pouvoir religieux au pouvoir politique. Il est vrai que ce phénomène est lié principalement à la renonciation par l'Orthodoxie au pouvoir temporel. Mais la conception singulière de Dieu dont nous venons de parler n'y est pas étrangère.

Les orthodoxes considèrent que le dogme selon lequel le Saint-Esprit procède aussi du Fils (« *Filioque* ») n'est pas contenu dans les paroles de l'Évangile et qu'il n'a pas été accepté par la foi des anciens Pères. À la limite, ils déclarent être disposés à affirmer que le Saint-Esprit procéderait du Père à travers le Fils, mais non du Fils. Les conséquences d'une conviction de ce genre sont très importantes, et pour les connaître nous renvoyons au paragraphe « Pour approfondir : il y a amour et amour ».

### *La Vierge Marie*

En ce qui concerne la Vierge Marie, les orthodoxes nient le dogme de l'Immaculée Conception, affirmant que la Vierge aurait été conçue avec le péché originel, mais qu'elle aurait ensuite été purifiée au moment de la conception du Verbe Incarné.

En revanche on insiste beaucoup sur le fait que Marie ne commit jamais aucun péché, qu'elle demeura toujours vierge, et que bien évidemment, elle est la vraie Mère de Dieu. On affirme aussi que Marie fut élevée au ciel, mais on n'en fait pas une vérité obligatoire.

### *Les sacrements*

En ce qui concerne les sacrements, le Christianisme orthodoxe n'en a jamais défini le nombre de façon dogmatique. Récemment, il a reconnu de fait les sept sacrements de l'Église catholique, auxquels il en a ajouté d'autres, comme la tonsure monastique, la bénédiction des eaux, la consécration des icônes... En somme, l'Orthodoxie ne reconnaît pas une vraie différence entre *sacrements* et *sacramentaux*.

En ce qui concerne le Baptême, à la différence de l'Église catholique, pour laquelle celui-ci peut être administré aussi par *infusion*, dans les communautés orthodoxes il doit au contraire être administré par *immersion*.

En ce qui concerne la Confirmation, le rite orthodoxe est étendu à tout le corps, avec une série d'onctions avec le chrême béni par l'Évêque. À la différence du Catholicisme, le ministre peut aussi être un prêtre, même si le chrême doit être consacré par un évêque.

En ce qui concerne l'Eucharistie, on n'utilise pas dans l'Orthodoxie le terme de *transsubstantiation*, mais de *transmutation*. Théologiquement, cela ne change rien. L'Eucharistie est célébrée avec du pain de froment fermenté et non azyme (c'est une différence) et du vin rouge mêlé à de l'eau tiède à l'intérieur du calice. La Communion est toujours distribuée sous les deux espèces. Pour la recevoir il n'est pas exigé d'avoir la capacité de distinguer le pain commun du pain « transmué », en effet la communion peut être administrée même aux très jeunes enfants après le Baptême. Autre différence : tandis que les catholiques identifient la *transsub-*

*stantiation* avec les paroles du Christ à la dernière Cène, les orthodoxes identifient la *transmutation* avec la conclusion du canon eucharistique, c'est-à-dire avec l'*épiclese* ou invocation du Saint-Esprit.

En ce qui concerne le sacrement de Pénitence, il est très semblable au sacrement catholique. Toutefois dans l'Orthodoxie chacun doit se confesser à son « père spirituel », et sans confessionnal à grillage. Certains affirment que dans l'Orthodoxie la confession serait vue surtout comme une sorte de « thérapie de l'âme ». En effet, à la différence de ce qui se passe dans le Catholicisme, le confesseur n'« absout » pas le pénitent de ses péchés, mais récite une prière en invoquant le pardon divin.

En ce qui concerne l'Onction des malades, dans l'Orthodoxie ce sacrement peut être administré aussi à ceux qui souffrent seulement spirituellement, et il n'a jamais été réservé uniquement aux derniers moments de la vie.

En ce qui concerne l'Ordre, dans l'Orthodoxie aussi ce sacrement permet la création de ministres de l'Église, aux trois degrés suivants : évêque, prêtre et diacre. Seul l'évêque est élu parmi les célibataires (spécifiquement parmi les moines), alors que prêtres et diacres peuvent être choisis tant parmi les célibataires que parmi les hommes mariés, toutefois pour ces derniers il est nécessaire qu'ils ne soient pas en secondes noces, et qu'ils ne se marient pas après l'ordination. Les ministres sont élus uniquement parmi les hommes.

Et enfin le Mariage. Pour l'Orthodoxie, même la mort de l'un des conjoints ne peut pas dénouer le lien. Seul l'évêque peut décider s'il admet ses diocésains à de secondes ou troisièmes noces. À cela toutefois s'ajoute quelque chose qui va totalement à l'encontre de ce sacrement : on affirme que lorsque l'amour conjugal fait complètement défaut pour cause d'adultère, on peut admettre le divorce. Il s'agit d'une permission causée par une interprétation erronée de Matthieu 19, 9 : « *si quelqu'un renvoie sa femme – sauf en cas d'union illégitime – et qu'il en épouse une autre, il est adultère* ». En réalité, Jésus veut dire qu'en cas de concubinage on peut répudier sa femme, car elle n'est pas vraiment épouse, alors que les orthodoxes interprètent à tort « union illégitime » comme « adultère » et donc comme une possible exception à l'indissolubilité du mariage.

### *La négation du Purgatoire*

Les orthodoxes ne croient pas au Purgatoire, même s'ils invitent à prier pour les défunts. En réalité, on affirme qu'après la mort, en se rapprochant de Dieu, l'âme devrait dépasser des points de blocage, définis comme des « stations de péage ». Dans ce rapprochement, l'âme rencontrerait les « démons aériens » et serait jugée, éprouvée et tentée par eux. Le juste qui a vécu saintement sa vie terrestre dépasserait rapidement ces épreuves sans crainte ni terreur.

### **POUR APPROFONDIR**

#### *Il y a amour et amour*

Le mystère de la très Sainte Trinité est un mystère, et en tant que tel, il ne peut être compris. Mais il ne s'agit pas pour autant de quelque chose d'irraisonné. Dans la doctrine catholique, ce qui est mystère est indémontrable par la raison, mais ce n'est pas irrationnel, c'est-à-dire que ce n'est pas en contradiction avec la raison.

À propos de la Sainte Trinité, on affirme qu'elle est constituée par Père, le Fils et le Saint-Esprit. On ne dit pas : par le Saint-Esprit, le Fils et le Père, ou par le Fils, le Père et le

Saint-Esprit, mais : par le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le tout dans une succession *logique* mais non *chronologique*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que sans le Fils il n'y aurait pas le Saint-Esprit, et sans le Père il n'y aurait pas le Fils. Mais cela ne veut pas dire que le Père a créé le Fils et que le Fils a créé le Saint-Esprit. Car s'il en était ainsi, le Fils et le Saint-Esprit seraient des créatures, et ce n'est pas le cas.

Donc c'est une succession *logique* mais non dans le temps (*chronologique*). Le Christianisme orthodoxe est éloigné du Catholicisme non seulement parce qu'il ne reconnaît pas le primat de l'Évêque de Rome (le Pape), mais aussi parce que, à propos de la Trinité, il ne reconnaît pas la doctrine dite du *Filioque*, c'est-à-dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Le Saint-Esprit – disent les orthodoxes – procéderait seulement du Père. Question sans importance, diront certains. Ratiocinations inutiles, diront d'autres. Et bien non, la question est importante, et même très importante.

Méthodologiquement, on attribue au Père l'action de la création, au Fils celle de la rédemption, au Saint-Esprit celle de la sanctification. Cela ne veut pas dire qu'au moment de la création, le Père agissait et le Fils et le Saint-Esprit ne participaient pas, ou bien que dans la rédemption le Fils agissait mais le Père et le Saint-Esprit étaient absents... Dans la création c'est autant le Père que le Fils et le Saint-Esprit qui ont agi, et de même dans la rédemption... mais méthodologiquement nous disons ceci : le Père crée, le Fils rachète, le Saint-Esprit sanctifie.

Nous appelons aussi le Fils Verbe (Parole) pour indiquer le fait qu'Il est le Dieu qui se manifeste. Le Fils est aussi le *Logos*, la Vérité, alors que le Saint-Esprit est l'Amour. Et voilà le nœud de la question. Déjà en Dieu est pleinement respectée la procession logique vérité-amour. L'amour doit toujours être jugé par la vérité, sinon il peut devenir la chose la plus terrible en ce monde. Donnons un exemple. Un père de famille qui abandonne son foyer parce qu'il « tombe amoureux » d'une autre femme a-t-il raison ? Aujourd'hui nombreux sont ceux qui répondraient oui. Ils diraient : s'il l'a fait par amour... Mais voilà la question. L'amour, s'il n'est pas jugé par la vérité, peut devenir très dangereux. Donnons un autre exemple. Pourquoi Hitler et son entourage décidèrent-ils de persécuter les Juifs ? La réponse peut sembler paradoxale mais elle ne l'est pas : à cause d'un amour excessif envers la race arienne. Pourquoi Staline décida-t-il d'exterminer des millions et des millions de petits propriétaires ? À cause d'un amour excessif envers l'État socialiste. Pourquoi Robespierre décida-t-il de couper des têtes ? À cause d'un amour excessif envers la Révolution, qu'il sentait menacée. Voilà ce que donne l'amour détaché de la vérité. Et si l'on y réfléchit bien, c'est l'une des erreurs les plus caractéristiques de notre temps. Certains se plaignent qu'aujourd'hui il y a peu d'amour. On a envie de leur dire : non, ce n'est pas ça, aujourd'hui ce qui manque ce n'est pas l'amour, mais la connaissance de la Vérité, ce qui est une autre chose !

Il faudrait de nouveau méditer sur la nature de Dieu pour comprendre comment déjà, dans Sa nature intime, est présente cette vérité, à savoir que l'amour est vrai s'il est conforme au Vrai. Alors seulement on pourra comprendre pourquoi l'Église catholique a justement défendu la doctrine du *Filioque*.

### ***Le primat de l'Église de Rome a toujours été reconnu par les chrétiens***

Mais il nous faut maintenant dire quelque chose sur le fait

que parmi les chrétiens, il y eut tout de suite la conscience de l'autorité suprême de l'Évêque de Rome, et donc du primat universel de l'Église de Rome. Pour cela nous nous servons de l'excellent texte de la regrettée archéologue Margherita Guarducci, *Il primato della Chiesa di Roma (Le primat de l'Église de Rome)*, édité par Rizzoli en 1991. Peu de choses, mais des choses importantes.

Le premier document extra-biblique qui affirme le primat de l'évêque de Rome sur l'Église universelle remonte à la fin du I<sup>er</sup> siècle. Le Pape Clément (88-97) écrivit une lettre aux fidèles de la communauté de Corinthe, qui avaient injustement éloigné certains prêtres. Le Pape est bien conscient de son autorité. Il écrit : « *Nous vous écrivons tout cela pour reprendre.* » Il menace de sanctions spirituelles : « *Si certains n'obéissent pas à ce que par nous Il (le Christ) dit, qu'ils sachent qu'ils s'exposent non à une perte légère mais au plus grand péril.* » Autre chose attestée : les lettres du Pape Clément et des premiers pontifes étaient lues dans les liturgies dominicales des différentes églises locales.

Saint Ignace d'Antioche (mort entre 107 et 110), avant son martyre, écrivit une lettre qui est une preuve irréfutable que le primat de l'Église de Rome était déjà une conviction largement établie. Saint Ignace désigne même le Christ et l'Église de Rome comme les protecteurs de son église locale, qu'il a dû abandonner. Dans les paroles de saint Irénée (130-202), pour répondre au danger des premières hérésies, se manifeste la nécessité de se référer à l'Église de Rome, qui est définie comme la plus importante et la plus grande.

L'Évêque de Rome a tout de suite eu le pouvoir d'excommunier. Notons l'intervention de saint Irénée pour convaincre l'Évêque de Rome, Victor (mort en 199), de ne pas excommunier l'Église d'Asie pour la question de la date de Pâques. Donc l'Évêque de Rome avait bien le pouvoir d'excommunier.

Saint Irénée, toujours lui, indique que la succession des Pontifes est une garantie pour connaître la vérité du Christianisme. Il écrit ainsi (« Contre les hérésies », III, 1-3) : « (...) *la Tradition des apôtres, qui a été manifestée dans le monde entier, c'est en toute Église qu'elle peut être perçue par tous ceux qui veulent voir la vérité. Et nous pourrions énumérer les évêques qui furent établis par les apôtres dans les Églises, et leurs successeurs jusqu'à nous (...). Mais comme il serait trop long, dans un ouvrage tel que celui-ci, d'énumérer les successions de toutes les Églises, nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome ; en montrant que la Tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle annonce aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques, nous confondrons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, ou par infatuation, ou par vaine gloire, ou par aveuglement et erreur doctrinale, constituent des groupements illégitimes : car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la Tradition qui vient des apôtres. (...) Et c'est là une preuve très complète qu'elle est une et identique à elle-même, cette foi vivifiante qui, dans l'Église, depuis les apôtres jusqu'à maintenant, s'est conservée et transmise dans la vérité.* »

### ***Il faut convertir les orthodoxes***

Hélas dans de nombreux milieux catholiques s'est répandue la conviction selon laquelle il ne serait pas nécessaire de

convertir les orthodoxes, parce qu'Orthodoxie et Catholicisme seraient deux parties de l'unique Église, Corps Mystique du Christ.

Avant de voir pourquoi cette conviction est erronée, je rappelle que les saints ont toujours demandé que les orthodoxes se convertissent au Catholicisme. Nestor Caterinovitch appartenait à l'Orthodoxie russe. Lorsqu'il rencontra le saint Padre Pio de Pietrelcina, il se convertit, avec toute sa famille, à la foi catholique, et il souligna toujours le bonheur qui en découla : « *Le Padre Pio, – disait-il avec émotion à ses amis – a triomphé de notre cœur, mais par son triomphe il nous a procuré un tel bonheur que nous ne pouvons nous empêcher de nous rendre le plus souvent possible à son couvent, pour lui démontrer l'inaltérable reconnaissance de notre âme* » (cit. in K. Tangari, *Il messaggio di Padre Pio*, trad. it., Albano Laziale, p. 76<sup>1</sup>).

Voyons maintenant comment réfuter la thèse selon laquelle Église catholique et Église orthodoxe seraient deux parties d'une unique Église. Nous proposerons quelques citations importantes.

- Saint Ambroise (339-397) affirme clairement : « *Ubi ergo Petrus ibi Ecclesia* », c'est-à-dire : « *C'est pourquoi là où est Pierre, là est l'Église.* »

- La profession de foi de Michel Paléologue, acceptée par les orientaux en 1274, affirme clairement : « *la sainte Église romaine a aussi primat et autorité souveraine sur toute l'Église catholique (...). À elle sont soumises toutes les Églises, et leurs prélats lui prêtent obéissance et révérence.* »

- Dans les décrets du Concile de Florence (XV<sup>e</sup> siècle), signés par les orientaux, il est écrit : « *Nous définissons aussi que le Saint Siège apostolique et le Pontife romain possèdent le primat sur toute la terre ; que ce Pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, le chef des Apôtres et le véritable vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens ; que c'est à lui, en la personne du bienheureux Pierre, qu'a été confié par Notre-Seigneur Jésus-Christ le plein pouvoir de paître, diriger et gouverner toute l'Église, comme le disent les actes des conciles œcuméniques et les sacrés canons.* »

- Le Concile Vatican I (XIX<sup>e</sup> siècle), dans la constitution *Pastor æternus*, affirme : « *Pour que l'épiscopat fût un et non-divisé, pour que, grâce à l'union étroite et réciproque des pontifes, la multitude entière des croyants fût gardée dans l'unité de la foi et de la communion, plaçant le bienheureux Pierre au-dessus des autres Apôtres, il établit en sa personne le principe durable et le fondement visible de cette double unité.* »

- Léon XIII écrit dans l'encyclique *Satis cognitum* : « *Jésus-Christ n'a point conçu ni institué une Église formée de plusieurs communautés qui se ressembleraient par certains traits généraux, mais seraient distinctes les unes des autres, et non rattachées entre elles par ces liens, qui seuls peuvent donner à l'Église l'individualité et l'unité dont nous faisons profession dans le symbole de la foi : "Je crois à l'É-*

*glise... une*". » Et encore : « *Le rôle de Pierre est donc de supporter l'Église et de maintenir en elle la connexion, la solidité d'une cohésion indissoluble. Or, comment pourrait-il remplir un pareil rôle, s'il n'avait la puissance de commander, de défendre, de juger en un mot, un pouvoir de juridiction propre et véritable ? Il est évident que les États et les sociétés ne peuvent subsister que grâce à un pouvoir de juridiction. Une primauté d'honneur, ou encore le pouvoir si modeste de conseiller et d'avertir, qu'on appelle pouvoir de direction, sont incapables de prêter à aucune société humaine un élément bien efficace d'unité et de solidité.* »

- Pie XI est d'une clarté sans équivoque possible. Il écrit dans l'encyclique *Mortalium animos* : « *Le corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église, étant un, formé de parties liées et coordonnées, à l'instar d'un corps physique, il est absurde et ridicule de dire qu'il peut se composer de membres épars et disjoints ; par suite, quiconque ne lui est pas uni n'est pas un de ses membres et n'est pas attaché à sa tête qui est le Christ. Or, dans cette unique Église du Christ, personne ne se trouve, personne ne demeure, si, par son obéissance, il ne reconnaît et n'accepte l'autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs.* »

Pour conclure, pensons aux nombreux martyrs des Églises uniates, qui pour demeurer fidèles à Rome, ont offert leur vie. À quoi bon, si être orthodoxe équivaut à être catholique ? Le grand cardinal Joseph Slipey, prisonnier du goulag pendant dix-huit ans, le rappelle : « *Nos prédécesseurs se sont efforcés pendant mille ans de conserver le lien avec le Siège Apostolique Romain, et en 1595 et 1596 ils ont consolidé l'union avec l'Église catholique à certaines conditions, que les Papes ont solennellement promis de respecter. Pendant quatre siècles, cette union a été confirmée par un grand nombre de martyrs ukrainiens, et aujourd'hui encore cette défense de la sainte union par nos frères est glorieusement inscrite dans les annales de l'Église.* »

### **Dans l'Orthodoxie il y a une seule succession apostolique matérielle, mais non formelle et essentielle**

On ne peut certainement pas nier que dans l'Église orthodoxe il y a une réelle succession apostolique. Mais cette constatation mérite un approfondissement pour éviter de dangereuses simplifications.

Le Christ a institué une église hiérarchique et monarchique en fondant un collège apostolique sous l'autorité de Pierre. À leur tour les Apôtres ont fondé des églises locales. Au cours des siècles les successeurs des Apôtres ont reçu les pouvoirs pour gouverner ces églises. Cet aspect *matériel* de la succession des évêques ne doit toutefois pas faire passer au second plan un autre aspect, l'aspect *formel* et *essentiel*. En effet, l'épiscopat peut être reçu *matériellement* mais non *formellement* si l'on est séparé de l'Église et de son chef sur la terre, qui est l'Évêque de Rome.

Bien sûr la seule succession matérielle comporte la validité des sacrements, mais elle n'exprime pas la pureté de cette succession.

**Corrado Gnerre**

Traduit du site *Tre sentieri*

1. KATARINA TANGARI, *Le message du Padre Pio*, Éditions du Courrier de Rome, 2003.

## **TRADITION, TRADITION CATHOLIQUE, FAUSSE TRADITION**

**SOMMAIRE** : 1. La notion de tradition. 2. Tradition chrétienne et non « judéo-chrétienne ». 3. Définition de la Tradition catholique. 4. La Tradition catholique ne contient rien

de secret, elle n'est pas ésotérique. 5. La notion ésotérique de tradition est irrationnelle et fautive. 5.1 Le renversement de la signification de la Croix par Guénon.

Le sens du mot *tradition* est en général considéré par tous comme bien connu, ne nécessitant pas d'explication. Toutefois il est bon de tenter d'en donner une définition.

1. *La notion de tradition.* Tout d'abord, l'idée de tradition inclut celle de *valeurs* déterminées, transmises et maintenues au cours des générations. Transmises et maintenues, donc enseignées et présentées comme valeurs à respecter car constituant le fondement inaltérable d'une conception déterminée du monde, et donc de la façon de vivre d'une société, comprise globalement en tant que *peuple*. En effet, la tradition se matérialise dans la *coutume*. L'idée de tradition est donc connexe à celle de *valeur* et de *coutume*. Il n'y a pas de place ici pour une détermination *subjective* de ce qu'est la valeur : la valeur maintenue par la Tradition est précisément celle que l'on impose par le fait même de fonder la tradition et de lui appartenir, au-dessus et au-delà de ce que peuvent penser les individus, qui doivent la reconnaître et lui obéir. Les valeurs exprimées dans la tradition constituent la *vérité* de la tradition elle-même. Elles sont comprises comme étant dignes d'appartenir à la tradition par le fait même d'être *vraies*, parce que l'on considère que s'exprime en elles une vérité à caractère religieux et moral, ou seulement religieux, ou seulement moral, ou moral et politique, ou seulement politique, ou enfin relevant seulement de la coutume : une vérité qui est quoi qu'il en soit *objective*, qui appartient à la chose en tant que telle, indépendamment du flux et du reflux des opinions et des événements. La vérité que l'on entend dans les valeurs de la tradition équivaut à leur conformité à l'idée de la *justice* : les valeurs de la tradition sont *justes*, telle est leur vérité, et il est juste de les observer et de les conserver.

La *tradition* est donc un système cohérent de principes et de comportements qui constituent les *normes*, écrites ou non écrites, dont l'individu ne peut pas s'éloigner, sur le plan de la coutume ou sur celui des lois. Rapportée à une institution ou à une nation, la Tradition apparaît envahie par une composante *épique* : actes glorieux ou entreprises mémorables, batailles, guerres.

En tant que telle nous retrouvons la tradition dans tous les domaines de l'activité humaine, en ce sens que chacun d'eux se forge toujours une tradition à respecter ; même, par exemple, chez les criminels, si bien que nous pouvons parler de traditions bonnes ou mauvaises, comme celles des malfaiteurs s'associant pour leurs activités délictueuses. Les traditions *mauvaises*, qui sont d'un type différent, ou celles qui sont complètement *dépassées*, doivent évidemment être combattues et éliminées, et ne pas être observées, autant que cela est possible.

2. *Tradition chrétienne et non « judéo-chrétienne ».* En tant qu'expression de valeurs *positives*, morales et politiques, la tradition est aussi comprise en Occident comme cet ensemble de valeurs qui se réfèrent au Christianisme et qui sont résumées dans le célèbre slogan : « Dieu, Famille et Patrie ». Ces trois notions sont considérées depuis toujours comme *les valeurs traditionnelles par excellence*, même quand elles sont niées ; valeurs qui, en Europe, depuis l'époque où existait encore l'Empire Romain d'Occident, ont été modelées par le Christianisme, comme l'enseigne l'Église catholique. Des valeurs qui sont donc *chrétiennes*, et non *judéo-chrétiennes*, comme on le dit improprement depuis le Concile Œcuménique Vatican II. En effet, le « judéo-christianisme » n'a été qu'un moment initial et local du Christianisme, et il a rapidement disparu. On ne peut pas dire non plus que les

valeurs du Judaïsme aient concouru avec les valeurs catholiques à la formation de notre civilisation, si l'on pense seulement à la notion de Dieu dans le Judaïsme post-chrétien, figé sur le Dieu unique et le rejet du vrai Messie, et à la conception du mariage comme contrat dissoluble par le divorce, et à d'autres aspects concernant la religion et la morale [par exemple le « prêt à intérêt », admis par les Juifs à l'égard des Gentils (Dt. 23, 20) et non admis pendant plusieurs siècles par l'Église]. En réalité, dans ses *valeurs*, le Judaïsme s'est toujours posé comme antagoniste des valeurs de l'Europe chrétienne antérieure au schisme protestant. Ce n'est qu'avec les reconnaissances abusives et ambiguës de Vatican II à l'égard de la religion juive, comme si elle était encore porteuse d'une attente messianique valide, que l'on s'est mis à parler, dans le milieu catholique, de judéo-christianisme : concept *artificieux* qui falsifie à son tour le Christianisme, en le mettant sur le même plan que le Judaïsme, bien que celui-ci refuse le Christ a priori.

C'est seulement dans la mesure où ils se sont assimilés à la civilisation chrétienne que les Juifs ont partagé notre tradition. Le fait est que l'on ne peut pas placer sous un dénominateur commun des traditions différentes les unes des autres, quand elles ne sont pas opposées, en tout ou partie, en ce qui concerne les valeurs professées. Parler aujourd'hui de valeurs judéo-chrétiennes comme de valeurs positives communes aux catholiques et aux juifs, et même à tous les Européens, est particulièrement absurde, si l'on pense que la majorité des Juifs sont athées et incroyants, plongés dans le matérialisme prédominant de nos sociétés. Ils concourent activement au renversement « libéral » de notre civilisation. Des hommes politiques juifs ou pro-juifs comme Sarkozy, Cameron et Hollande, soutenus par une grande partie des rabbins et des intellectuels juifs, ont eu un rôle décisif dans la fabrication des lois infâmes par lesquelles la révolution sexuelle est imposée à nos sociétés.

La réalité de *traditions contradictoires* est impossible à nier, et elle doit au contraire être approfondie, à l'encontre du conformisme idéologique dominant, qui a fabriqué une idée complètement fautive de tradition *commune* à tous les peuples, lesquels aspireraient tous depuis toujours au vrai Dieu, à la paix universelle, à la dignité de l'homme, à la démocratie ; pseudo-vérité que l'idéologie libérale dominante impose depuis quelques décennies comme monnaie courante (et à partir de Vatican II également dans le milieu catholique).

Il faut au contraire accepter la réalité historique, qui est l'opposition *frontale* des traditions. Ainsi à la *tradition chrétienne* en général de l'Europe et des Amériques, et en particulier à la tradition catholique, s'oppose la *tradition révolutionnaire* de l'Europe et des Amériques, dans ses différentes composantes bien connues. Celle-ci met l'Humanité à la place de Dieu et de la Patrie, et le libre amour et même un hédonisme effréné et irresponsable à la place de la famille. Entre les deux traditions, aucun compromis n'est possible. Vouloir tenter un compromis, comme l'a fait l'Église catholique actuelle avec l'*aggiornamento* aux valeurs et à la mentalité du monde moderne, signifie seulement se vouer au suicide.

Mais essayons maintenant de définir la notion de *Tradition catholique* au sens strict.

3. *Définition de la Tradition catholique.* À partir de la notion de tradition telle que décrite ci-dessus, quels sont les caractères sur la base desquels nous pouvons parler de « Tra-

dition catholique » comme de quelque chose de spécifique, qui la distingue des traditions aux contenus différents ? La caractéristique de la *Tradition catholique* est de représenter les vérités et les valeurs contenues dans la doctrine et dans la pastorale de l'Église catholique, qui les propose et les enseigne comme vérités d'origine *surnaturelle*.

La Tradition catholique est catholique précisément parce qu'elle maintient la prétention de conserver et enseigner la Vérité révélée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, deuxième Personne de la très Sainte Trinité, incarnée historiquement en la personne du juif Jésus de Nazareth, qui a prouvé par ses paroles et par ses œuvres qu'il était le Messie, le Fils de Dieu annoncé dans les prophéties de l'Ancien Testament : Dieu fait homme, semblable à nous en toutes choses sauf le péché.

Du point de vue du contenu, au sens strict et authentique, la Tradition catholique est donc constituée de l'enseignement de Notre-Seigneur en ce qui concerne la foi et les mœurs, c'est-à-dire la religion et la morale, cet enseignement se trouvant dans les Évangiles et dans l'enseignement des Apôtres, initialement oral, puis mis par écrit aussitôt après. Cet enseignement est constitué des sources écrites et non écrites (corpus néotestamentaire et sources non écrites) reconnues et acceptées par l'Église, et il s'est conclu, comme l'a toujours considéré l'Église, avec la mort du dernier Apôtre. Les vérités d'origine *surnaturelle* révélées dans cet enseignement constituent depuis lors le *Dépôt de la Foi*, dont le maintien est le devoir spécifique du Souverain Pontife, des Évêques et de tous les clercs (et aussi, des fidèles, pour ce qui est de leur ressort).

Le *dépôt* ne peut être bouleversé par des enseignements qui lui sont contradictoires ou du moins incompatibles. Certaines vérités de foi et de la morale peuvent toujours être expliquées de façon plus claire, et cela est arrivé en général au cours des débats théologiques qui ont existé par le passé dans le combat contre les hérésies. Approfondissement dans la clarification du dogme, mais jamais *nouveauté*. Comme on le dit souvent, le dogme de la foi peut être énoncé *nove* (de façon « nouvelle » quant aux arguments utilisés) mais jamais en introduisant *nova*, de nouvelles choses, *des nouveautés dans le contenu même du dogme*.

Voici un exemple, sur un sujet d'actualité. L'*indissolubilité du mariage* est pour les catholiques dogme de foi, elle constitue une des vérités fondamentales toujours maintenues par la Tradition catholique. C'est ce qui est établi par la doctrine de l'Église, en accord avec l'Écriture sainte et la tradition non écrite. Cette vérité s'applique toujours, sinon elle n'aurait pas été révélée par Dieu : le mariage doit être considéré indissoluble aujourd'hui comme il l'était aux premiers temps du Christianisme, au temps des Romains de l'Antiquité. En analysant la notion, on voit que cette vérité ne peut pas changer, parce que la nature humaine est toujours restée la même, quant à ses besoins élémentaires et primaires, à ses désirs, instincts, passions (et les péchés sont demeurés toujours les mêmes, tout en variant leurs modalités d'exécution aux différentes époques, en fonction de la variation des moyens mis à disposition pour pécher).

L'homme et la femme sont toujours poussés par le même instinct vital de s'accoupler pour se reproduire, présent aussi chez les animaux. En nous, évidemment, cet instinct est sublimé par la conscience, par la sensibilité, par la culture, en somme par l'environnement spirituel dont l'homme, précisément parce qu'il possède une âme et une pensée, l'entoure, l'éduque, et cherche à le contrôler. Mais il reste le fait éternel

que la fin première du mariage transcende les personnes mêmes des époux, car il consiste en la procréation et l'éducation des enfants. Le perfectionnement réciproque des époux constitue la fin secondaire du mariage, toujours et justement subordonnée à la fin première. Sur ce fondement, l'Église a toujours enseigné la discipline de la concupiscence charnelle, dont la stimulation, si elle est incontrôlée, est hautement destructrice (comme le savait aussi la pensée classique, chez ses meilleurs représentants) ; cette concupiscence ne peut être satisfaite que dans le mariage correctement conçu.

Par conséquent la nuance de sens introduite dans la conception du mariage par la constitution conciliaire *Gaudium et spes*, sur l'Église et le monde contemporain, apparaît en contradiction avec la Tradition catholique au sens propre, ou Tradition de l'Église. En effet, on déduit de ce texte (à l'art. 48.1) que la procréation n'est pas tant la fin première de l'union, ce qui en justifie l'existence, que son « couronnement » (*fastigium*) : « l'institution du mariage et l'amour conjugal sont "ordonnés à la procréation et l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement [*iisque veluti suo fastigio coronantur*]". » Voilà pourquoi, depuis quelques décennies, dans le langage ecclésial, on parle toujours du mariage comme d'une « communauté de vie ou d'amour ouverte à la vie », et non plus justifiée par la procréation et l'éducation, c'est-à-dire par le fait de devoir s'« ouvrir à la vie ». L'expression « fin première du mariage » n'est même plus utilisée. Ainsi, l'« ouverture à la vie » ne semble-t-elle pas être posée comme une valeur secondaire par rapport au « perfectionnement réciproque des époux » dans la « communauté d'amour » qu'est (et devrait être) le mariage ? Et les effets désastreux, dans le milieu catholique, de cette modification de la conception du mariage, ne sont-ils pas sous les yeux de tous ? Il faut donc affirmer, dans tous les cas, que l'énoncé de GS 48.1 n'exprime pas une conception du mariage pleinement conforme à celle qui a toujours été enseignée par l'Église, et donc *pleinement conforme à la Tradition catholique*.

Cette déviation par rapport à la Tradition, et donc à la juste doctrine, ne comporte évidemment pas en tant que telle la reconnaissance du caractère de « mariage » aux unions de fait ou cohabitations, qui restent un concubinage, ni l'admission du divorce. Les catholiques qui divorcent et se remarient civilement sont en état d'adultère et le commerce charnel avec le nouveau conjoint retombe au niveau de la fornication. Tout catholique qui choisit de vivre dans une situation de ce genre offense Dieu gravement et commet un péché mortel. Et nous savons (car cela a été révélé) que quiconque meurt en état de péché mortel est damné éternellement.

Toutefois, le fait d'avoir mis l'accent davantage sur la communauté de vie et le perfectionnement réciproque des époux (en général compris dans la réalité crue comme liberté de profiter à fond de la sexualité pendant les premiers mois ou premières années, avec large usage de contraceptifs, pour penser ensuite seulement à avoir un enfant, qui parfois ne vient pas car Dieu ne se laisse pas jouer de Lui) a favorisé l'enracinement de conceptions hétérodoxes, bien représentées aujourd'hui dans la partie ouvertement déviée du clergé, venue se mettre avec arrogance sur le devant de la scène lors des deux récents Synodes des Évêques sur la famille (2014 et 2015), qui tendent de fait à reconnaître de façon indirecte (en accordant l'usage des Sacrements comme la sainte Communion) les « communions de vie » constituées de divorcés remariés et de concubins, y compris homosexuels !

Ces clercs et ces laïcs ne se rendent pas compte de l'absurdité de leurs demandes, inacceptables en soi par rapport à la vraie notion de Tradition catholique. Ils ne se rendent pas compte, à ce qu'il semble, que de telles reconnaissances, qui ne permettraient plus de distinguer ce qui est permis de ce qui ne l'est pas, venant ainsi à détruire le fondement même de la morale, seraient en opposition radicale avec le Dépôt de la Foi, car elles constitueraient la négation manifeste, bien qu'indirecte, de l'indissolubilité du mariage, qui serait laissée à la bonne volonté des individus, alors qu'au contraire (nous enseignons l'Église depuis deux mille ans) elle a été expressément déclarée de façon absolue et sans nuances par Notre-Seigneur et par l'enseignement des Apôtres. Et ils ne se rendent pas compte que les prises de position de l'Autorité ecclésiastique qu'ils souhaitent de façon absurde seraient dans tous les cas intrinsèquement *invalides*, étant donné que l'indissolubilité du mariage est de droit naturel et de droit divin positif (qui est celui contenu dans la Révélation), et que même le Pape ne peut aller contre le droit naturel et le droit divin, même indirectement.

4. *La Tradition catholique ne contient rien de secret, elle n'est pas ésotérique.* La Tradition catholique exprime donc au plus haut degré la valeur obligatoire de toute tradition qui se respecte. Et ce parce que ses sources sont surnaturelles, si bien que les vérités qu'elle proclame doivent être considérées à la manière de dogmes. C'est là un aspect qu'il ne faut jamais oublier. De même que le fait que cette tradition coïncide avec l'enseignement de l'Église pour ce qui concerne la foi et les mœurs. *Enseignement public et compréhensible par tous.* De même qu'était public et compréhensible par tous l'enseignement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui n'a jamais rien enseigné de secret, ni en secret. Aux gardes du Sanhédrin qui venaient le capturer dans le jardin de Gethsémani, Il dit : « Comme pour un brigand vous vous êtes mis en campagne avec des glaives et des bâtons, pour vous saisir de moi ! Tous les jours j'étais assis au Temple pour enseigner et vous ne m'avez pas arrêté » (Mt. 26, 55). Il a toujours enseigné et agi en public, en présence de témoins et d'une façon accessible à toute intelligence normale. Parfois ce qu'il disait pouvait sembler difficile à première vue, ou bien obscur, comme dans le cas des prophéties sur la fin de Jérusalem et sur la fin du monde, qu'il avait volontairement entremêlées dans un seul discours. Mais il ne s'agit pas d'obscurité et de difficultés telles que le discours tombait dans l'hermétisme pour initiés. Il existe une tradition interprétative, celle qui est reconnue par l'Église, qui a expliqué de façon satisfaisante les passages les plus difficiles des Évangiles, tandis que, en ce qui concerne les prophéties, elle nous a expliqué ce qui est suffisant pour comprendre la nécessité de notre salut.

Voilà donc un autre point important à garder à l'esprit pour la vraie notion de Tradition catholique : la Tradition catholique ne comprend pas d'enseignements secrets de Notre-Seigneur ou des Apôtres, dispensés en cachette par des discours qui n'auraient jamais été rapportés par personne, ou à travers des symboles mystérieux, dont l'interprétation serait à confier à des « initiés ». Elle n'en comprend pas, pour la simple raison qu'il n'y en a jamais eu. Dans la vraie Tradition catholique il n'y a *rien d'ésotérique*. Il n'existe pas un Christianisme pour les masses, pour les simples et les ignorants, et un autre Christianisme ésotérique (« sapientiel ») pour les initiés. Il s'agit d'une façon complètement erronée de comprendre la Tradition catholique, que nous pouvons tranquillement laisser aux francs-maçons, qui aiment se

repaître de ce genre de fantaisies. De l'Évangile de saint Jean, par exemple, ils tirent notamment les plus étranges et incroyables symboliques. La notion de tradition que nous retrouvons dans la Tradition catholique n'a donc rien à voir avec le concept ésotérique de tradition. Ceux qui croient pouvoir concilier tradition catholique et tradition au sens ésotérique se trompent lourdement.

5. *La notion ésotérique de tradition est irrationnelle et fautive.* La notion ésotérique de tradition est appelée aujourd'hui de préférence « sapientielle ». La tradition « sapientielle » se réfère manifestement à un ancien « savoir », entendu comme connaissance *originelle et supérieure*. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? De celle contenue dans les Livres saints des Juifs et des Chrétiens ? Celle-là aussi, bien qu'opportunistement interprétée à la lumière de la « vraie » connaissance, qui serait la connaissance « sapientielle ». Et quelle serait concrètement cette « vraie » connaissance, qu'il faudrait placer à la source de toute la « vraie » Tradition ? Cette connaissance serait tirée des croyances et des symboles des anciennes religions, à commencer par les religions ariennes archaïques, dont témoigne le Rig-Veda. Mais pas seulement. Ces connaissances ou traditions « primitives » (c'est incroyable) seraient conservées depuis des millénaires dans un centre initiatique mystérieux ou centre suprême occulte, situé originellement en Asie, au Tibet, et qui se serait en quelque sorte maintenu jusqu'à nos jours, bien que l'on ne sache pas très bien où. Ce « centre suprême » est identifié par les ésotéristes dans diverses localités ou cités mythiques : Agartha, Thulé, Luz, etc. nommées dans les différentes « traditions »<sup>1</sup>.

Les croyances ci-dessus révéleraient, pour qui sait les interpréter, les secrets de l'antique savoir primordial et donc la signification authentique (supposée) du monde et de la vie. Il s'agit d'une connaissance (maintenue par le mystérieux « centre initiatique ») qui demande une initiation et se fonde surtout sur l'interprétation des symboles. Cela implique de s'exprimer également en symboles. Cette initiation élabore des significations « sapientielles », c'est-à-dire sur la base d'un « savoir » non rationnel, car elle n'opère pas à travers des notions et des démonstrations rationnelles mais par « illuminations », métaphores, analogies. Elle ne se fie pas au *logos*, au discours raisonnant, mais à l'*eidōs*, à l'image, en la chargeant des significations les plus bizarres. Des significations qui ne sont évidemment pas à la portée de tous mais des seuls « initiés », de ceux qui sont en possession de la « science sacrée », de l'herméneutique (d'initiés) qui permet de (re) construire les dites significations. Chez ses différents amateurs, cette soi-disant « science » laisse aussi une large place, comme on peut l'imaginer, à des pratiques initiatiques remplies de magie et d'occultisme, avec leurs traditionnels contours libertins et homosexuels.

1. Sur ce sujet, cf. R. GUÉNON, *Le roi du monde* (1958), trad. it. Can-dian, Adelphi, Milan, 1977, avec abondance de détails. À en juger d'après cet essai, Guénon, que certains s'obstinent à considérer comme un authentique philosophe, semblait croire effectivement à l'existence d'un tel centre et à celle des « supérieurs occultes » ! Le mythe d'un centre occulte de savoir primordial ou traditionnel qui a continué à opérer en secret au cours des siècles est caractéristique de la « philosophie » ésotérique. Des ésotéristes comme REGHINI, EVOLA et DE GIORGIO considéraient, sans fournir aucune preuve, que « la tradition païenne » s'était toujours maintenue en secret en Italie, avec ses rites, sans interruptions depuis les temps anciens (sur ce point : P. DI VONA, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà (Evola et Guénon. Tradition et civilisation)*, Società Editrice Napoletana, Naples, 1985, p. 195).

Dans l'optique « sapientielle » propre à la tradition comprise dans ce sens faux et dévié, le Christianisme ne peut donc pas être conçu dans son authentique nature, qui est d'être *la source unique et absolue de la vérité*, unique et absolue parce qu'elle est la seule à provenir historiquement du vrai Dieu, Un et Trine. La Révélation chrétienne est comprise au contraire de façon totalement erronée, comme une manifestation historiquement déterminée du « savoir primordial ». Ce dernier lui serait antérieur et l'inclurait. Le Christianisme serait l'expression de cette « tradition » sapientielle et donc *quelque chose d'autre* que la vérité absolue d'origine divine qu'il prétend représenter. La Tradition catholique devrait donc être (ré) interprétée à la lumière de la « tradition primordiale ». Il s'ensuit que le « vrai » enseignement du Christ et des Apôtres doit être l'enseignement « sapientiel », ou secret, enfermé dans des symboles dont le commun des croyants ne peut pénétrer la signification.

5.1 *Le renversement de la signification de la Croix par Guénon*. Il est presque superflu de souligner que le contenu de cette « tradition primordiale » reste toujours quelque chose de vague et indéterminé, car il doit surtout résulter de l'interprétation de mythes et de symboles, lesquels renvoient toujours à une réalité ultérieure, au-delà et plus profonde, qui reste toutefois toujours indéterminée et, en substance, inconnaissable, comme une sorte de *vide* remplissable à l'infini. Ce néant fait voir toute la fausseté de l'idée ésotérique de tradition. Dans l'optique de Guénon, nous le savons, la « tradition primordiale » résulterait « de l'unité transcendante des religions », si bien que la *tradition* serait « ce que l'on conserve tel qu'au début, même si ce n'est pas dans son expression extérieure ». Cette « expression extérieure » doit être pénétrée, dans les différentes religions, au moyen d'une analyse des symboles fondée surtout sur l'*analogie*, pour remonter justement à l'unité de la tradition « primordiale », au « savoir » originel<sup>2</sup>. Toutefois cette définition de la « tradition primordiale » reste en surface. La difficulté pour la comprendre, en lui donnant une substance, apparaît aussi chez d'autres auteurs, largement influencés par Guénon, comme De Giorgio, qui écrit : « la tradition est donc la confluence de toutes les voies en Dieu et la détermination intégrative des voies qui conduisent à Dieu afin que Dieu soit vraiment le terme que l'on veut rejoindre et l'homme le point de départ de ce retour au cycle divin<sup>3</sup>. » Quant à savoir de quel Dieu il est question, ce n'est expliqué ni ici ni dans le reste du paragraphe, dans lequel demeurent obscures les notions de « confluence » et de « détermination intégrative ».

Dans une perspective de ce genre, la signification du Christianisme sera complètement bouleversée. La chose apparaît dans toute son évidence si nous considérons, par exemple, de quelle façon Guénon envisage la signification de la Croix du Christ.

« Si le Christ est mort sur la croix, écrit Guénon, c'est justement, on peut bien le dire, pour la valeur symbolique que la croix a en elle-même et qui lui a toujours été reconnue dans toutes les traditions ; et c'est pourquoi, sans vouloir diminuer sa signification historique, on peut la considérer comme une simple dérivation de cette même valeur symbolique<sup>4</sup>. » La

valeur symbolique de la croix, « signe » présent dans toutes les « traditions » sapientielles, de l'Inde ancienne et de la Chine à l'ésotérisme musulman, dont Guénon était particulièrement féru, prévaut donc sur la signification historiquement authentique de la Crucifixion, qui ne se réfère évidemment pas à la « croix » en tant que telle, mais à la *personne* de Celui qui est mort sur la Croix.

La crucifixion du Christ, en tant que fait historique, ne présente rien de symbolique, au sens évoqué par Guénon. La crucifixion était une condamnation à mort particulièrement cruelle, utilisée dans le monde antique pour punir des crimes très graves, comme la trahison et la rébellion. Les Romains ne l'infligeaient certainement pas pour son caractère symbolique, encore moins au sens « sapientiel » du terme. La mort cruelle et infâme rappelée par son image était considérée comme suffisamment dissuasive pour les traîtres et les rebelles, et quoi qu'il en soit comme une juste punition pour la gravité de leurs crimes. On se souvient de la frayeur avec laquelle Cicéron nomme ce supplice, en le définissant « *crudelissimum terribilissimumque* »<sup>5</sup>. Jésus y fut condamné à cause des fausses accusations des Pharisiens, qui le présentèrent mensongèrement à Pilate comme un rebelle envers l'autorité romaine. Du point de vue de sa signification historique, qui n'est pas du tout purement symbolique, la Croix a, pour nous croyants, la *signification salvifique* bien connue : c'est la mort injuste de l'homme-Dieu innocent, librement subie pour obéir à la volonté du Père, exigeant réparation pour le péché d'Adam ; événement qui permet à la Miséricorde divine de pardonner les péchés de tous ces hommes et ces femmes qui croient au Christ, et calquent intégralement leur vie sur Ses enseignements.

La signification intrinsèque de la Croix du Christ, et précisément en tant que fait historique, qui est expiatoire (pour le péché d'Adam), propitiatoire (parce qu'elle nous obtient miséricorde – *propitiatio* – pour nos péchés), et donc spécifiquement *salvifique*, est complètement perdue dans l'optique « sapientielle » d'un Guénon. À la façon dont ce dernier s'exprime, on a la sensation qu'il attribue à la Crucifixion la signification d'un symbole qui devait se réaliser dans le Christ, en tant que symbole admis « par toutes les traditions » ! Et en effet dans son étude, déjà citée, il fait étalage d'une vaste connaissance de tout le symbolisme ésotérique de la Croix « dans les différentes traditions », symbolisme dans lequel la vraie signification de la Croix disparaît complètement.

Guénon donne du *symbole de la croix* une interprétation qu'il définit comme *métaphysique*, et qu'il tire en particulier de l'ésotérisme islamique. En réalité, Guénon, comme à son habitude, cherche à se frayer un chemin au milieu de divers ésotérismes, en fabriquant les *analogies* les plus singulières. L'exigence qui s'exprimerait dans le symbole de la croix serait celle de la détermination-réalisation de l'« Homme Universel », dans lequel le « macrocosme » et le « microcosme » unifieraient les « différents états de l'être ». Chacun de nous ne serait que la « modalité individuelle humaine » de l'être ou « Soi ». La connexion entre le micro et le macrocosme peut donc exister en nous seulement *par analogie*, notion qui reste anodine dans l'ensemble, bien que Guénon cherche à la clarifier. L'*Homme Universel* de l'ésotérisme islamique serait l'*Adam Qadmôn* de la Kabbale et « le roi » (*Wang*) de

2. Sur ce point, voir : P. DI VONA, *op. cit.*, p. 113.

3. G. DE GIORGIO, *La tradizione romana (La tradition romaine)*, aux soins de G. de Turrís, Edizioni Mediterranee, Rome, 1989, p. 91.

4. R. GUÉNON, *Il simbolismo della Croce (Le symbolisme de la Croix)* (1931), trad. it. T. Masera, Rusconi, Milan, 1973, pp. 13-14.

5. DR G. TOSCANO, *La Sindone e la scienza medica (Le Suaire et la science médicale)*, Mimep-Docete, Pessano, s.d., pp. 49-50.

la tradition extrême-orientale. Or « l'Homme Universel n'existe que virtuellement et d'une certaine façon négativement, comme un archétype idéal, jusqu'à ce que la réalisation effective de l'être total lui confère une existence actuelle et positive ». Cette « réalisation » est « symbolisée » dans la plupart des doctrines traditionnelles par un signe qui est partout le même parce que rattachable directement à la « Tradition primordiale ». Et ce signe est justement « le signe de la croix » Et pour quelle raison est-ce précisément ce signe ? Parce que la croix, avec ses deux bras, indiquerait « la communion parfaite de la totalité des états de l'être, ordonnés hiérarchiquement en harmonie et conformité, dans l'expansion intégrale selon les deux sens de l'« amplitude » [bras horizontal] et de l'« exaltation » bras vertical]. Dans ce « signe » nous avons donc la représentation d'une « double expansion de l'être ». Horizontalement, « c'est-à-dire à un niveau ou degré d'existence déterminé, et verticalement, c'est-à-dire dans la superposition hiérarchique de tous les degrés ». Il s'ensuit que « le sens horizontal représente l'extension de l'individualité assumée comme base de la réalisation [de l'être ou Soi], extension qui consiste dans le développement indéfini d'un ensemble de possibilités sujettes à des conditions particulières de manifestation ». À l'opposé, « le sens vertical représente la hiérarchie – elle aussi à plus forte raison indéfinie – des états multiples, dont chacun, considéré dans son intégralité, représente un ensemble de possibilités correspondant à l'un des nombreux « mondes » ou degrés qui sont compris dans la synthèse totale de l'Homme Universel »<sup>6</sup>.

Dans cette construction fumeuse, qui pour Guénon serait *métaphysique*, et dans laquelle domine la *multiplicité*, comprise comme pluralité indifférenciée de symboles et significations tirés de la géométrie de la croix, la seule chose que l'on comprend clairement c'est que (je note) cette « réalisation effective de la totalité de l'être » est une forme universelle de *libération*. De quoi, de qui ? Libération au sens ésotérique, évidemment, puisqu'il s'agit de la « libération » (*Moksha*) dont parle la doctrine hindoue et que l'ésotérisme islamique appelle « identité suprême », parce que « l'Homme Universel » qui se réalise dans la totalité de l'être, représenté par l'Androgyne primordial dans le couple « Adam-Ève » aurait le numéro de Allâh, le 66, qui « est justement une expression de cette identité ». De tout cet incroyable mélange, une seule chose ressort comme évidente : Guénon interprète la création de l'homme et de la femme de la Bible comme création d'un androgyne ! En effet, il dit dans une note spécifique : « Selon la Genèse juive, l'homme, "créé homme et femme", c'est-à-dire dans un état androgynique, est "image de Dieu" [...] L'état androgynique original est l'état humain complet, dans lequel les éléments complémentaires, au lieu de s'opposer, se trouvent en parfait équilibre »<sup>7</sup>.

Par quelle logique Guénon voit-il dans la création biblique de l'homme et de la femme celle d'un « androgyne » ? On ne saurait le dire. Dans cette interprétation extravagante et blasphématoire, fabriquée en entassant tout un méli-mélo

d'« analogies » entre les symboles des différentes « traditions » ésotériques (qui sont déjà en elles-mêmes le résultat d'élucubrations et de mélanges en tous genres), ce qui est clairement mis en lumière, c'est la *charlatanerie érudite* de Guénon. Sur ces bases, comment s'étonner qu'il ait considéré à la fin la Croix du Christ comme symbole de la *déification de l'homme*, renversant complètement sa vraie signification, suivi en cela par ses disciples ?<sup>8</sup> De l'Homme Universel, s'entend, l'analogue de l'Androgyne original supposé : « Ce n'est pas l'homme individuel (qui, comme tel, ne peut rien atteindre en dehors de son propre état d'existence), mais "l'Homme Universel", que cette croix symbolise, qui est vraiment la "mesure de toutes choses", selon l'expression déjà rapportée de Protagoras »<sup>9</sup>.

Par conséquent, le célèbre passage de l'Évangile de saint Jean, dans lequel le Christ se définit comme « la voie, la vérité, la vie », peut être interprété, selon Guénon, dans le sens de sa propre *métaphysique*, c'est-à-dire en le rapportant à la Croix comme symbole de l'Homme Universel.

« En reprenant pendant un instant notre première représentation "microcosmique" et en examinant ses trois axes de coordonnées [confluant vers le centre de la croix], la "voie" (spécifique pour l'être considéré) sera représentée par l'axe vertical ; quant aux deux axes horizontaux, l'un représentera la "vérité", et l'autre la "vie". Alors que la "voie" se réfère à l'"Homme Universel", qui est identique au "Soi", la "vérité" se réfère à l'homme intellectuel, et la "vie" à l'homme corporel (bien que cette dernière puisse subir une certaine transposition) ; de ces deux termes appartenant tous deux au domaine d'un état particulier, c'est-à-dire à un même degré de l'existence universelle, le premier doit être assimilé à l'individualité intégrale, dont le second n'est qu'une modalité [...]. Ceci implique donc que le dessin de la croix en trois dimensions se réfère à l'individualité humaine terrestre, puisque c'est seulement en relation à celle-ci que nous avons pris en considération la "voie" et la "vérité" ; ce tracé représente l'action du Verbe dans la réalisation de l'être total, et son identification avec l'"Homme Universel" »<sup>10</sup>.

Dans le climat toujours plus trouble que nous connaissons aujourd'hui, une écoute semble être accordée même à ceux qui, à la vraie signification de la Croix consacrée par toute la Tradition de foi de la Catholicité (que l'on pense par exemple à des œuvres comme *L'imitation de Jésus-Christ*), superposent la fausse interprétation sapientielle ou ésotérique de la Croix elle-même comme symbole grâce auquel « on résout toutes les oppositions » et on atteint (symboliquement) une sorte d'harmonie universelle, celle du supposé « Homme Universel ». Le *syncretisme* qui caractérise la notion « sapientielle » de tradition semble viser la même fin que l'*œcuménisme* professé aujourd'hui par la Hiérarchie catholique : la réalisation de la paix dans le monde, de l'harmonie universelle dans la rencontre de toutes les « traditions », et donc de toutes les expériences religieuses. Un objectif qui, nous le savons, non seulement n'a rien de commun avec la fin de la vraie Tradition catholique, mais s'y oppose frontalement.

Pr Paolo Pasqualucci

6. GUÉNON, *op. cit.*, pp. 25-32, pour toutes les citations. Cette interprétation du symbole de la Croix dérive originellement de l'Alchimie. Voir : O. WIRTH, *Il simbolismo ermetico nei suoi rapporti con l'Alchimia e la Frammassoneria (Le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie)* (1969), trad. it. De G. Del Ninno, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991, entrée : *La Croce (La Croix)*.

7. *Op. cit.*, pp. 33-34.

8. P. DI VONA, *op. cit.*, p. 191.

9. R. GUÉNON, *op. cit.*, pp. 131-132.

10. *Op. cit.*, pp. 166-167.



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 589

MENSUEL

Juin 2016

Le numéro 4 €

## *Le Courrier de Rome vient d'éditer* **« L'explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne »** *par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul*

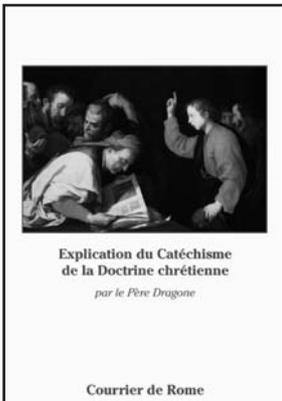


Image : Jésus et les docteurs de la Foi  
*École de José de Ribera*  
**519 p. - prix 27 € + 5€ port**

1. Dans ce volume, est condensée la matière exposée de manière plus complète dans les trois volumes du même auteur : « Explication théologique du Catéchisme de S. S. Pie X, pour la formation doctrinale des catéchistes : I. Le Credo ; II. La loi et la justice chrétienne ; III. Les moyens de grâce ».

2. Le présent manuel veut être un guide pour les catéchistes dans la préparation de leur cours. Mais qui croirait y trouver ses leçons déjà préparées en détail et n'avoir rien d'autre à faire que de lire pour son compte et répéter ce qu'il a lu aux élèves tel quel, irait au-devant d'une pénible désillusion. Nous n'avons pas préparé ce manuel afin de favoriser et de justifier la paresse. Le catéchiste devra lire, méditer, assimiler, choisir et adapter la matière à ses élèves. C'est seulement après avoir accompli ce travail, que lui seul est en mesure de faire, et après avoir prié avec ferveur Jésus le Maître, la Vérité, la Voie et la Vie, qu'il pourra être agréable et efficace dans son enseignement.

3. Nous nous sommes proposés (et plutôt au Seigneur que nous y ayons réussi) d'offrir une forme exacte, claire, vivante et relativement complète l'explication des vérités contenues dans le texte du Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de saint Pie X.

4. Les nombreux exemples insérés dans l'exposition et ajoutés après l'explication de chaque question ont un double but : aider à faire comprendre la doctrine chrétienne autant que faire se peut, et offrir au catéchiste un moyen de susciter l'intérêt et de le maintenir vivant chez les enfants.

5. Ce manuel pourra servir non seulement aux catéchistes,

mais aussi aux conférenciers, aux enseignants de religion, aux prédicateurs, aux dirigeants d'Action catholique...

6. À tous ceux qui auront ce volume entre les mains, nous demandons une indulgente compassion et la charité d'une prière pour l'auteur mais aussi afin que ce livre profite directement ou indirectement à tous ceux auxquels le divin Maître voudra le faire parvenir. (*Avertissement de la Société Saint Paul*)

### **Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés**

*CP, CE1, CE2, CMI et CM2*

Les Leçons de Doctrine chrétienne, élaborées par la Société Saint-Paul sous la direction du bienheureux Père Alberione, proposent un guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne dans les paroisses et les écoles.

La méthode cyclique utilisée permet d'expliquer chaque année les grandes parties du Catéchisme (le Credo, les commandements et les sacrements) et de les approfondir pendant cinq ans.

1<sup>er</sup>, et 2<sup>e</sup> degrés/CP et CE1, 6-7ans - 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Eléments.

3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> degrés proposent également des notions de liturgie.

*Pour les parents et les catéchistes, à la fin du livre (pages 511 ss) il y a une table de concordance entre les articles du livre du Père Dragone et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.*

**Le livre du Père Dragone ainsi que le Catéchisme de la Doctrine chrétienne et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés peuvent être commandés au Courrier de Rome :**

**B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex**  
[www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

### **Articles du numéro de juin pages suivantes**

#### **COURRIER DE ROME**

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail :** [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site :** [www.courrierderome.org](http://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

## POUR « UN CLIMAT DE CONFIANCE ET DE RESPECT MUTUEL »

1. Lors de la première session du concile Vatican II, qui se tint d'octobre à décembre 1962, les pères conciliaires donnèrent leur avis sur la première version d'un schéma *De Ecclesiae unitate*, qui devait finalement aboutir lors de la dernière session avec le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme. Au n° 3 de ce décret, il est dit en effet : « Des communautés considérables furent séparées de la pleine communion de l'Église catholique, parfois par la faute des personnes de l'une ou de l'autre partie. » Le n° 31 du tout premier schéma disait déjà la même chose, il est vrai plus explicitement : « Dans les documents qui nous font connaître l'histoire de la division de l'Église, l'on peut, hélas ! découvrir bien des faits qui semblent contraires à l'esprit de la charité fraternelle et de la compréhension mutuelle. [...] Des erreurs furent commises de part et d'autre durant le passé et les frères issus d'un même peuple chrétien se sont séparés en factions différentes. Que l'esprit de pénitence et d'expiation finisse par toucher tous les chrétiens, afin qu'ils soient tous à nouveau unis dans la même demeure paternelle, qui est l'Église. <sup>1</sup> »

2. Parmi les pères conciliaires, Mgr Luigi Maria Carli (1914-1986), évêque de Segni, présenta quelques remarques écrites sur ce schéma <sup>2</sup>, pour en souligner les insuffisances, voire les dangers. Mgr Carli devait se joindre par la suite au *Cœtus Internationalis Patrum*, lors de la deuxième session du Concile. Il est frappant de constater comment, dès le début, ce prélat dénonce déjà avec une grande perspicacité les tendances délétères, qui devaient ouvrir la voie aux grands égarements dont nous subissons encore aujourd'hui les conséquences.

3. « Les affirmations contenues sous le numéro 31 », écrit-il, « nous plaisent moins, car il semble bien qu'elles aient la saveur d'un complexe de culpabilité. La justice, l'humilité, et la charité sincère que l'on doit nourrir envers les frères séparés n'exigent point, du moins à notre avis – et il se pourrait d'ailleurs que, même si cette exigence était satisfaite, le résultat souhaité ne serait pas obtenu – que l'Église catholique se prononce, par un acte du Concile et donc le plus solennel qui soit, pour déclarer quelles furent les responsabilités encourues à propos d'un fait historique, sans doute fort douloureux, mais n'ayant rien à voir avec la foi, comme le schisme, ni qu'elle aille faire publiquement pénitence pour les erreurs qui, pour avoir été commises dans le passé par des hommes constitués en autorité, ne le furent pourtant nullement par la communauté ou l'institution ecclésiastique en tant que telle. Laissons, s'il vous plaît, aux historiens le soin d'évaluer ces responsabilités, et n'oublions pas pour autant que, bien souvent, ces jugements, que l'on voudrait présenter comme historiques,

1. Cf. *Acta synodalia concilii vaticani secundi*, vol. I, pars III, p. 538.

2. MGR CARLI, « Remarques écrites sur le schéma *De Ecclesiae unitate* », présentées à la suite de la 30<sup>e</sup> assemblée générale du 29 novembre 1962, dans *Acta synodalia concilii vaticani secundi*, vol. I, pars III, n° 4-5, p. 763-765.

### Sommaire

#### Abbé Gleize :

- Pour « un climat de confiance et de respect mutuel » - p. 2
- Mgr Pozzo, hier et aujourd'hui - p. 4
- Le vicaire du Christ - p. 5
- Une papauté démissionnaire ? - p. 7
- Le premier pape émérite - p. 9

sont sujets à des révisions successives, du fait que l'on découvre de nouveaux documents. Il suffirait donc, dans un texte du Concile, de rappeler, à des fins psychologiques, que, sous prétexte d'aimer et de défendre l'Église, un catholique ne doit pas se permettre de nier les erreurs commises par les personnes, s'il arrive que leur certitude historique soit établie. Quant à nous, qui vivons aujourd'hui, que nous soyons catholiques ou non, nous ne sommes pas responsables des erreurs commises par nos pères. Nous devons sans doute les prendre en considération, pour éviter de les répéter, et pour tâcher autant que possible de remédier à leurs conséquences. Mais pour nous, qui vivons aujourd'hui, catholiques ou non, il nous faut répondre des doctrines qui nous séparent, car ce sont elles que nous embrassons, professons et défendons, chacun de notre côté. Avec les frères séparés, c'est donc de doctrine que nous devons traiter, sans doute avec sincérité et dans une charité sincère, puisque ce sont des doctrines différentes qui nous séparent, non des faits actuels. Certains intervenants, il est vrai, sans doute, ont dit dans cette assemblée, d'une manière qui m'a paru, sauf erreur, trop générique, que certains faits sont actuellement survenus, de la part de l'Église catholique, de nature à offenser nos frères séparés et à mettre obstacle à la recherche de l'union. Je pense qu'on ne saurait mieux faire que d'indiquer aux pères conciliaires en quoi consistent concrètement ces faits, afin que les responsables puissent y porter remède. Cependant, au risque de passer pour moins prudent, j'affirme qu'en insistant trop sur ce complexe de culpabilité, à l'occasion du fait historique d'un schisme, nous courons ainsi le danger de minimiser la vraie nature de la séparation présente, qui est doctrinale. Qui plus est, nous ferions une certaine injure aux frères séparés, si nous les faisons passer pour des gens qui se sont séparés de l'Église catholique pour des raisons purement humaines, alors qu'il ne manque pas parmi eux de personnes grandement douées de vertu et de science et qui sont parfaitement renseignées sur les fondements doctrinaux de la séparation. »

4. Voilà qui suffirait déjà à remettre à sa juste place l'initiative de la repentance, inaugurée par Jean-Paul II à l'occasion du grand Jubilé de l'an 2000. Lorsque le Pape Wojtyła voulut en effet implorer la miséricorde de Dieu « pour l'Église entière, qui a voulu se rappeler les infidélités par lesquelles beaucoup de ses fils ont, au cours de l'histoire, jeté une ombre sur son visage d'Épouse du Christ » <sup>3</sup>, il ne faisait que réintroduire ce faux complexe de culpabilité déjà dénoncé par Mgr Carli.

3. Cf. la Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* du 6 janvier 2001, n° 6.

5. Mais il y a davantage. Quel que soit le souci apostolique et pastoral des hommes d'Église, il ne doit pas non plus conduire ceux-ci à mettre de côté les vrais motifs de divergence, qui sont d'ordre doctrinal. « L'examen du schéma soumis aux pères », continue Mgr Carli, « a manifesté que ce prétendu souci unioniste ou œcuméniste n'est pas compris et entendu de la même manière par tous. S'il m'était permis d'exprimer un avis sur ce point, je dirais sincèrement que certains intervenants me semblent avoir quelque peu exagéré en cette circonstance. À force de tout considérer à la lumière et à la mesure de l'union tant désirée, ils n'ont pas suffisamment observé la hiérarchie des fins du Concile, telle que le Souverain Pontife les a établies et déclarées. En effet, le Concile doit avant tout s'adresser aux fidèles catholiques, puisque, selon l'intention du Pape et conformément à ce que nous ont dit eux-mêmes les frères séparés, il représente une initiative interne à l'Église catholique, et dont les effets se font sentir en faveur du bien de l'union. »

6. « Ce souci œcuméniste et unioniste », ajoute encore l'évêque de Segni, « ne doit pas influencer outre mesure nos travaux. Car sinon, il pourrait non seulement mettre à mal l'ordre établi pour traiter les matières choisies, mais même imposer une sélection parmi les arguments à développer lors du Concile, ce qui serait absolument inadmissible. Par exemple, il s'en trouve qui voudraient qu'on ne traite d'aucun sujet dogmatique – pas même des sujets fondamentaux et dont l'urgence est importante, comme l'inerrance de la sainte Écriture, la vérité historique des Évangiles, etc. – afin de ne pas paraître retirer sa légitime liberté à l'audace des exégètes catholiques qui ont l'intention d'établir un dialogue avec les frères séparés et de rétablir les ponts avec eux. D'autres voudraient que le Concile garde le silence sur certains points de doctrine, pour ne pas, disent-ils, menacer de mort l'œcuménisme : ne parlons pas de la Tradition ni de la bienheureuse Vierge Marie, pour éviter de déplaire aux protestants ; ne parlons pas du primat du souverain pontife, pour éviter de déplaire aux schismatiques orientaux ; qu'il ne soit pas question du communisme athée et du matérialisme, afin que l'Église ne donne pas l'impression de s'ingérer dans la politique ; que l'on ne cite pas dans le Concile le Magistère ordinaire de l'Église, Dieu sait pourquoi. Cette dernière requête, qui a été exprimée publiquement dans cette assemblée, est extrêmement grave, puisque c'est surtout grâce à ce Magistère ordinaire que l'Église est infailliblement dirigée *tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle* et qu'elle est aussi instruite du vrai sens de l'Écriture ! Sait-on jamais, lorsqu'il sera question de l'ordre moral, on niera qu'il soit nécessaire de traiter *de la justice et de la chasteté et du jugement futur* (Actes, XXIV, 25) étant donné que les hommes modernes, suivant sur ce point Félix et Drusille, ne veulent pas en entendre parler ! À mon sens, nos frères séparés, avec l'amour de la vérité qui les anime et la droiture de cœur qui les caractérise, ne désirent pas du tout que nous imposions ces limites, mais réclament plutôt au contraire de nous l'exposition intégrale de la doctrine catholique. Gardons donc entière la sainte liberté de développer durant le Concile les arguments qui nous semblent nécessaires ou utiles, sans aucun complexe de crainte, ou tabou, pour parler le langage commun. Si elle reste unie à

la charité, la vérité intégrale ne pourra inspirer de crainte à personne. Bien sûr, nous devons présenter la vérité dans un sens positif et avec un esprit pastoral, d'une manière appropriée aux oreilles de notre temps. Mais même avec cela, nous devons aussi user de discernement, en évitant l'excès. Il serait dangereux et dommageable d'accorder trop d'importance au point de vue psychologique et de vouloir appliquer telle quelle, pour mettre au point les textes du Concile, la méthode correspondante. Sans doute est-elle utile et même nécessaire, lorsqu'il s'agit d'attirer chaque individu à la vérité, mais, de sa nature même, elle doit varier en fonction des conditions humaines, sans être tenue de suivre l'ordre logique. »

7. De telles considérations restent très actuelles. Elles nous remettent en tête un principe absolument fondamental. Ce principe est que l'unité de l'Église est une unité de foi, c'est-à-dire l'unité de tous ceux qui professent les mêmes vérités révélées par Dieu et nécessaires au salut. L'unité de communion dans le même gouvernement est secondaire par rapport à cette unité de foi, car elle lui est subordonnée, comme le moyen l'est à la fin. L'action apostolique de l'Église, son activité missionnaire, avec tout l'aspect prudentiel et éventuellement diplomatique qu'elle comporte, doit rester elle aussi au service de l'unité de foi. L'Église n'a jamais recherché l'union pour elle-même. Elle recherche la gloire de Dieu et le salut des âmes, et la foi est justement le commencement indispensable du salut.

8. Malheureusement, dans la logique de cet œcuménisme et de cet unionisme, dénoncés par Mgr Carli, le Concile Vatican II, et, depuis, le Magistère post-conciliaire, ont mis en avant une conception fautive de l'unité de l'Église. L'Église est devenue une « communion ». Et cette communion se réalise diversement, pleinement ou non pleinement, selon que les vérités de foi sont retenues en plénitude ou non<sup>4</sup>, comme si l'intégralité de la foi catholique n'était pas l'élément constitutif et indispensable de l'unité de l'Église. Faute de reposer d'abord et avant tout sur l'intégralité de la profession de foi catholique, l'unité de la nouvelle communion inaugurée par Vatican II repose désormais, et de plus en plus, sur la confiance psychologique et le respect mutuel des consciences. L'idéal serait alors un régime de liberté théologique, et de tolérance intellectuelle, par-delà la référence commune à un Credo fondamental, réduit au strict minimum d'un certain nombre d'articles fondamentaux<sup>5</sup>. L'unité dans la vérité en devient un idéal jamais atteint, qui sert de moteur et de stimulant à l'œcuménisme.

9. Et que serait alors le Pape, sinon le garant de cette unité des consciences, le ministre de l'unité œcuménique toujours en devenir ?

**Abbé Jean-Michel Gleize**

4. Constitution *Lumen gentium*, n° 8 ; Décret *Unitatis redintegratio*, n° 3 ; JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n° 56 ; documents de la CDF : *Communio notio* (n° 17) ; *Dominus Jesus* (n° 17) ; réponse au 4<sup>e</sup> dubium des *Responsa* de 2007.

5. Cf. *Unitatis redintegratio*, n° 11 et *Ut unum sint*, n° 19 et 37.

## Mgr POZZO, HIER ET AUJOURD'HUI

1. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner <sup>1</sup>, le Secrétaire de la Commission Pontificale *Ecclesia Dei*, Mgr Pozzo, considère que deux obstacles restent encore à surmonter, si l'on veut faire progresser et aboutir la discussion entre le Saint-Siège et la Fraternité Saint Pie X. Un premier obstacle se situerait à un niveau doctrinal, « qui concerne quelques différences sur des sujets individuels proposés par le Concile Vatican II et le magistère post-conciliaire, relativement à l'œcuménisme, à la relation entre le christianisme et les religions du monde, à la liberté religieuse, en particulier dans la relation entre l'Église et de l'État, et à certains aspects de la réforme liturgique ». Un deuxième obstacle se situerait au niveau « de l'attitude mentale et psychologique », et sa solution exigerait de « passer d'une position de confrontation polémique et antagoniste, à une position d'écoute et de respect mutuel, d'estime et de confiance, comme il se doit entre les membres du même Corps du Christ, qui est l'Église » <sup>2</sup>.

2. À la lumière des remarques formulées par Mgr Carli, au moment du Concile <sup>3</sup>, nous pouvons facilement comprendre que le deuxième obstacle n'en est pas un, à supposer qu'il existe vraiment. L'obstacle qui pourrait encore empêcher la discussion d'aboutir n'est pas là. C'est la doctrine, et seulement elle, qui nous sépare essentiellement des représentants actuels de l'autorité dans l'Église, c'est le concile Vatican II qui pose problème entre eux et nous.

3. Loin d'ignorer ce problème, Mgr Pozzo s'efforce de le poser, dans une approche dont on sent bien qu'elle se voudrait plus adaptée aux évolutions récentes. Car, avec le temps, le Saint-Siège s'est vu obligé de prendre un peu plus sérieusement en compte les arguments avancés par les continuateurs de Mgr Lefebvre <sup>4</sup>. À l'issue de la rencontre récente du 1<sup>er</sup> avril, au cours de laquelle il reçut le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X, le Secrétaire d'*Ecclesia Dei* a encore précisé que « les difficultés soulevées par la FSSPX au sujet des questions de la relation Église-État et de la liberté religieuse, de la pratique de l'œcuménisme et du dialogue avec les religions non chrétiennes, de certains aspects de la réforme liturgique et de son application concrète, demeurent objet de discussion et de clarification mais ne constituent pas un obstacle pour la reconnaissance canonique et juridique de la FSSPX » <sup>5</sup>. Faudrait-il en déduire que l'unité de communion ne dépendrait pas des nouveautés introduites lors du Concile ou après, sur tous les points indiqués ? Plus exactement, à en croire Mgr Pozzo, il semblerait que désormais la « pleine communion » souhaitée par le Saint-Siège dans la logique de la nouvelle ecclésiologie pourrait aller de pair avec un état de « discussion et de clarification » sur les points signalés. Ce qui voudrait dire que, sur tous ces

points, le Saint-Siège et la Fraternité Saint Pie X reconnaîtraient comme légitime une divergence d'opinions, et s'autoriseraient la reprise d'un débat théologique, cette fois-ci *intra muros Ecclesiae*. Mgr Pozzo a d'ailleurs confirmé cette optique nouvelle, en s'adressant à Mgr Fellay en ces termes : « Vous avez le droit de défendre votre opinion sur la liberté religieuse, sur l'œcuménisme, sur les relations avec les autres religions, exposées dans *Nostra aetate* <sup>6</sup>. » Voilà qui aura de quoi surprendre, lorsque l'on sait la valeur officiellement reconnue par Jean-Paul II – un Pape que ses deux successeurs ont voulu proposer à toute l'Église comme modèle de sainteté – à la dite Déclaration sur les religions non-chrétiennes. Il est désormais nécessaire, disait-il, d'accepter ce texte « non seulement comme une chose convenable, mais beaucoup plus comme une expression de la foi, comme une inspiration de l'Esprit-Saint, comme une parole de la Sagesse divine » <sup>7</sup>.

4. L'optique proposée par Mgr Pozzo est donc nouvelle, assurément. Changement que le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X a tâché d'évaluer en évoquant un certain désarroi probable au sein même des hommes de la Curie, « une conséquence du chaos qui est en train de s'établir dans l'Église » <sup>8</sup>. Face à la résolution de la Fraternité, les hommes qui décident à Rome finiraient-ils par douter du caractère de leurs textes fondateurs, même au prix d'une certaine herméneutique de rupture à l'égard du Magistère Pontifical d'un Pape que François a voulu canoniser ?... Seul l'avenir le dira.

5. Ce qui est sûr, pour l'heure, c'est que les propos de Mgr Pozzo ne sont plus représentatifs de l'intention du Saint-Siège, après les déclarations plus récentes du Pape et du Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui tiennent un langage différent du sien, ou qui, du moins, ne semblent pas du tout confirmer la relativisation doctrinale opérée par le Secrétaire d'*Ecclesia Dei*. Lors d'un entretien exclusif au journal *La Croix* <sup>9</sup>, le Pape François répond à Guillaume Goubert et Sébastien Maillard qui lui demandent s'il est prêt à accorder à la Fraternité Saint Pie X le statut d'une prélature personnelle, et il leur dit : « Ce serait une solution possible, mais auparavant, il faut établir un accord fondamental avec eux. Le concile Vatican II a sa valeur. » Nous ne pouvons pas non plus ne pas tenir compte des propos tenus par le cardinal Müller, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lors d'une interview parue dans le numéro de juin de la revue allemande *Herder Korrespondenz*. Si l'on veut « être pleinement catholique », a-t-il déclaré, « il faut reconnaître le Pape et le Concile Vatican II ». Selon lui, il ne serait pas acceptable de prendre certaines déclarations du Concile, qu'il qualifie de déclarations clés, et d'en reje-

1. Cf. dans le numéro d'avril 2016 du *Courrier de Rome*, l'article « Rien de bien nouveau », p. 9-12.

2. Entretien du 25 février 2016, publié par l'Agence de presse Zénit.

3. Voir l'article précédent, « Pour un climat de confiance et de respect mutuel ».

4. Cf. dans le numéro de décembre 2014 du *Courrier de Rome*, l'article « 40 ans passés autour du Concile ».

5. Propos publiés sur le site du journal *La Croix*, le 7 avril 2016.

6. Propos rapportés par MGR BERNARD FELLAY dans le *Sermon prononcé le 10 avril 2016* au Puy dans *DICI* n° 334 (22 avril 2016), p. 5.

7. JEAN-PAUL II, « Allocution du 15 février 1985 aux dirigeants de l'American Jewish Committee » dans *DC* n° 1893 (7 avril 1985), p. 373.

8. *DICI* n° 334 (22 avril 2016), p. 5.

9. Édition du mardi 17 mai 2016, p. 5.

ter d'autres. « La liberté religieuse comme droit humain fondamental, et la liberté d'une religion véridique quant à la révélation surnaturelle en Jésus-Christ, doivent être reconnues sans réserve par tous les catholiques », a-t-il dit en référence aux déclarations du Concile sur ces sujets. L'acceptation de Vatican II s'impose comme « le remède adéquat pour entrer en pleine communion avec le Pape et les évêques en communion avec lui ». Qui croire alors ?... Normalement, et en toute objectivité, les déclarations du Pape ou d'un Cardinal Préfet de Congrégation devraient prendre plus de valeur que celles d'un Secrétaire de Commission. Mais malgré ces divergences ou ces incohérences romaines, l'optique suivie par la Fraternité demeure toujours la même. Mgr Fellay entend garder « la fidélité à tout ce que l'Église a toujours enseigné ». Cette fidélité passe par le refus des nouveautés introduites par le Concile, qu'elles soient d'ordre doctrinal ou pastoral, puisqu'ici la pastorale sert de relais à la doctrine.

6. Et quand bien même Rome adopterait le profil bas suggéré par Mgr Pozzo, ayons garde d'oublier que cette fidélité passe aussi par le refus d'un processus de discussion qui ravalerait les vérités que nous défendons au rang de simples opinions théologiques. Nous ne refusons pas la discussion, mais nous ne pouvons l'accepter que dans la mesure où elle a pour unique but de faire en sorte que « la Tradition retrouve ses droits à Rome »<sup>10</sup>. Nous ne pouvons nous contenter d'un simple droit à la liberté d'expression, le droit souhaité par Mgr Pozzo de « défendre nos opinions ». Un tel droit aurait pour résultat de mettre sur pied d'égalité la vérité et l'erreur, la Tradition de l'Église et les nouveautés contraires introduites par Vatican II.

7. C'est bien ici le cas de citer les fortes paroles d'un auteur reconnu pour la sûreté de sa doctrine et dont Mgr Lefebvre recommandait la lecture aux futurs prêtres.

## LE VICAIRE DU CHRIST

1. La constitution dogmatique *Pastor aeternus* du concile Vatican I a solennellement réaffirmé le dogme de l'institution divine de la Papauté en des termes dont la clarté ne laisse rien à désirer : « Nous enseignons et Nous déclarons que, suivant les témoignages de l'Évangile, la primauté de juridiction sur toute l'Église de Dieu a été promise et donnée immédiatement et directement par le Christ notre Seigneur à l'apôtre saint Pierre » (DS 3 053). Et, comme toujours, cette affirmation de la vérité est immédiatement suivie de la condamnation de l'erreur contraire : « C'est à cette doctrine si évidente des Saintes Écritures, telle qu'elle a toujours été comprise par l'Église, que s'opposent ouvertement les sentences dévoyées de ceux qui, pervertissant la forme de gouvernement instituée par le Christ dans Son Église, [...] affirment que le Primat n'a pas été transmis immédiatement et directement au bienheureux Pierre en personne, mais à l'Église et par elle à Pierre, comme à son ministre » (DS 3 054).

### Les données révélées dans l'Évangile

2. Bien évidemment, pour autant, le Christ ne s'est pas dessaisi de son propre pouvoir. Loin de renoncer au Primat,

« La différence essentielle qui existe entre notre manière de voir et celle des libéraux consiste en ce qu'ils considèrent les apôtres de l'erreur comme de simples citoyens libres, usant de leur plein droit lorsqu'ils opinent en matière de religion autrement que nous. Par suite, ils se croient tenus de respecter l'opinion de chacun et de n'y contredire que dans les termes d'une discussion libre. Nous autres, au contraire, nous voyons en eux des ennemis déclarés de la foi que nous sommes obligés de défendre. Nous ne voyons pas dans leurs erreurs des opinions libres, mais des hérésies formelles et coupables, ainsi que nous l'enseigne la loi de Dieu. <sup>11</sup> »

8. Nous ne voyons pas dans les textes de Vatican II la matière d'un simple débat théologique, l'objet d'une question disputée. Nous y voyons des erreurs graves, inacceptables, et qui réclament une condamnation ferme et définitive, parce qu'elles sont contraires à la Tradition de l'Église et à la vérité de la foi catholique. Et le meilleur moyen d'instaurer un climat de confiance entre Rome et nous serait justement que Rome entreprenne enfin cette condamnation. C'est pourquoi, n'en déplaise à la Commission Pontificale *Ecclesia Dei*, nous revendiquons l'unique droit de l'unique vérité catholique, à l'exclusion de toutes les erreurs du Concile, qui n'ont absolument aucun droit et qui doivent disparaître à tout jamais du sein de la sainte Église, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. C'est pourquoi, Vatican II restera toujours le véritable poison, l'obstacle entre Rome et nous.

Abbé Jean-Michel Gleize

10. MGR LEFEBVRE, *Homélie de la consécration épiscopale* du 30 juin 1988 à Écône.

11. DON FÉLIX SARDA Y SALVANY, *Le Libéralisme est un péché*, Téqui, 1955, chapitre XXII, p. 112-113.

il n'a fait qu'en donner une certaine participation à celui qui devait être désormais son représentant ici bas. La preuve en est qu'au moment où il donne à saint Pierre la primauté de juridiction sur toute l'Église, le Christ s'adresse à lui en ces termes : « Pais mes brebis, pais mes agneaux » (Jn, XXI, 15-17). Le sens de l'expression est clair : saint Pierre y est désigné comme le pasteur d'un troupeau dont le Christ reste lui aussi le Pasteur. Saint Léon le Grand le dit dans un texte célèbre : « Omnes proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. <sup>1</sup> » Saint Pierre gouverne comme leur propre chef tous ceux que le Christ gouverne lui aussi comme leur chef.

### L'explication du Magistère

3. Comment caractériser une telle situation ? La réponse nous est donnée par la Bulle *Unam sanctam* du Pape Boniface VIII (18 novembre 1302), qui nous donne la juste explication du passage de l'Évangile de saint Jean, relatif à l'institution du Primat. « Cette Église une et unique n'a qu'un seul corps, une seule tête, non pas deux têtes comme

1. SAINT LÉON LE GRAND, *IV<sup>e</sup> Sermon pour sa consécration*, chapitre II, PL, LIV, 150.

pour un monstre, à savoir le Christ et le vicaire du Christ, Pierre, et le successeur de Pierre, car le Seigneur dit à Pierre lui-même : "Pais mes brebis" (Jn, XXI, 17). Il dit "mes" en général, et non telle ou telle en particulier, d'où l'on comprend que toutes lui ont été confiées » (DS 872). Le Christ et saint Pierre font donc non pas deux chefs, mais un seul et unique chef pour une seule et même Église. Et pour le comprendre, il suffit de bien entendre ce que dit le Magistère en examinant d'un peu plus près la signification de l'analogie métaphorique, qui justifie le recours à l'expression de la « tête » pour désigner le rôle tenu par le Christ, à l'égard de l'Église qui est son corps.

4. Bien sûr, un même corps physique ne saurait avoir deux têtes, au sens précis où le même organisme ne saurait dépendre de deux principes moteurs prochains ; en revanche, ce même organisme peut posséder plusieurs principes moteurs, ordonnés entre eux, de sorte que l'un dépende de l'autre<sup>2</sup>. Ainsi, bien que le corps physique ne possède pas deux têtes, il possède cependant une tête et un cœur, qui sont l'un et l'autre principe moteur, mais de manière hiérarchisée. L'Église est un corps social, et ce corps admet comme tel plusieurs principes moteurs, volontaires et libres, hiérarchisés, dont l'un dépend de l'autre. Mais à la différence de ce qui se passe dans le corps physique, on y parle de « tête » ou de chef dans un sens métaphorique. Et c'est pourquoi le même mot peut désigner à la fois le principe moteur premier et tous les autres principes moteurs seconds, qui sont dans la dépendance de ce premier. On peut donc dire que l'Église possède deux chefs humains suprêmes, d'une part le Christ et d'autre part le Pape, mais à condition de préciser tout de suite que cette situation n'aboutit pas à faire du corps de l'Église un monstre, puisque les deux chefs humains suprêmes se tiennent l'un vis-à-vis de l'autre comme le chef invisible et temporairement absent se tient vis-à-vis du chef visible et présent qui le représente pour la durée de son absence. Ces deux chefs humains composent un seul et même gouvernement humain, selon un rapport de subordination.

5. Le concept théologique le plus adéquat à cette situation a trouvé son expression avec le terme de « pouvoir vicair ». C'est d'ailleurs ce terme que le Pape Boniface VIII emploie déjà dans la Bulle citée. Et l'idée traduite par ce terme a fini par faire l'objet d'une définition solennelle, lors du concile œcuménique de Florence, dans la Bulle *Lætentur cœli* (6 juillet 1439) : « Nous définissons que [...] le Pontife romain est [...] le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Église entière » (DS 1307). Précisément, le Pape est la tête et le chef de toute l'Église dans la mesure où il est le vicaire du Christ : cette vérité doit être reconnue par tous les fidèles catholiques comme un dogme de foi définie.

### L'explication de la théologie

6. Le Pape, successeur de saint Pierre, reste donc comme ce dernier le vicaire du Christ. Le vicaire : c'est-à-dire le représentant. Et le vicaire du Christ : c'est-à-dire le représentant visible non de l'Église mais de son chef invisible. Il en va ainsi, car la révélation nous enseigne, avec tout le poids de l'autorité même de Dieu, que le chef perpétuel et permanent de l'Église est unique et que c'est le

Christ. L'Évangile dit en effet que son Église sera comparable à un unique troupeau et formera un seul bercail, dans la mesure où il y aura à la tête de ce troupeau et de ce bercail un seul pasteur<sup>3</sup>. Ce pasteur unique est le Christ, et c'est lui qui est au principe de l'unité de l'Église par son pouvoir de juridiction. Ce pouvoir se trouve en lui comme dans sa source ou son fondateur et aussi comme dans son titulaire permanent. Le Christ, explique Franzelin<sup>4</sup>, est de ce point de vue l'unique pasteur du troupeau de ses fidèles, l'unique tête de son corps mystique et l'unique chef humain de son Église<sup>5</sup>. Et bien avant Franzelin, Cajetan le soulignait déjà avec raison, en ces termes : « L'Église à l'origine a pris son point de départ et a reçu sa perfection et son pouvoir non pas par l'initiative de quelque particulier ni par celle de la société, mais par ce qu'a voulu son chef Jésus-Christ qui était présent en elle. Et c'est pourquoi le Christ a dit à son Église : "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis"<sup>6</sup>. Donc, dès son origine la nature du gouvernement ecclésiastique est telle que ce gouvernement n'appartient pas à la société, qu'il n'en procède pas non plus, qu'il n'est pas non plus confié par la société à un seul ou à plusieurs comme cela se produit dans le cadre du gouvernement de la cité humaine ; mais il est tel qu'il appartient par sa nature même à un seul chef déterminé.<sup>7</sup> » Ce chef est le Verbe Incarné, vrai Dieu et vrai homme, Jésus-Christ.

7. Cependant, dans sa sagesse, le Christ a décidé d'exercer son propre pouvoir par l'intermédiaire d'autres hommes, qui le représenteraient en son absence, depuis l'Ascension. Le pouvoir de juridiction du Christ peut donc se trouver en d'autres que le Christ, mais non pas exactement de la même manière que dans le Christ. Selon ce qu'a disposé l'institution divine, ce pouvoir se trouve tout d'abord chez ceux qui devront représenter le Christ pour un temps seulement, et donc comme pouvoir délégué : ce pouvoir est l'apostolat et il a existé au tout début de l'Église, chez les douze disciples que Notre Seigneur a voulu s'adjoindre pour achever la fondation de la nouvelle économie du salut. Le pouvoir du Christ se trouve aussi tel qu'un pouvoir non pas délégué mais ordinaire, chez ceux qui devront représenter le Christ jusqu'à la fin du monde : ce pouvoir est l'épiscopat. Chez ces derniers, le pouvoir de juridiction se réalise de manières encore diverses, puisqu'il se trouve chez l'évêque de Rome en tant que suprême et universel, ou en tant que Primat, et chez les autres évêques en tant que subordonné et restreint, ou en tant que simple épiscopat. Le pouvoir de juridiction tel que dans l'Église se distingue donc du pouvoir de

2. Cf. *Somme théologique*, 1a 2æ, question 19, article 4, ad 1.

3. *Jn*, X, 16.

4. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *Theses de Ecclesia*, thesis VIII, § II, 3°, Rome, 2<sup>e</sup> édition de 1907, p. 97.

5. *Éph*, I, 22-23 ; *Col*, I, 18.

6. *Jn*, XV, 16.

7. THOMAS DE VIO CAJETAN, *Apologie du Traité où l'on compare l'autorité du pape et celle du concile*, 1512, chapitre I, n° 451 de l'édition Pollet [« Thomas de Vio cardinalis Cajetanus, Scripta theologica, vol. I. De Comparatione auctoritatis papæ et concilii cum apologia ejusdem tractatus. Vincentius M. Jacobus Pollet editionem curavit, Romae apud institutum Angelicum, 1936], *Courrier de Rome*, 2014, p. 300.

juridiction tel que dans le Christ, comme le pouvoir ministériel se distingue du pouvoir proprement dit. Et ce pouvoir ministériel se divise entre l'apostolat, le Primat et l'épiscopat.

8. De la sorte, ainsi que le remarque encore Cajetan, « le Christ a institué saint Pierre non comme son successeur, mais comme son vicaire »<sup>8</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi l'institution de la papauté eut lieu au lendemain de la Résurrection, et fut accomplie par le Christ désormais immortel et toujours vivant. Un chef suprême toujours vivant n'a pas de successeur. Il a tout au plus un représentant, qui tient sa place en son absence, et c'est justement ce que signifie l'étymologie même du mot « vicaire », tiré du latin *vicarius*. La circonstance du moment où fut instituée la papauté manifeste donc la nature essentiellement vicairie de celle-ci. Certes, l'évêque de Rome est davantage le représentant du Christ que les autres évêques, car il le représente précisément en tant qu'il est le chef suprême de son Église. Mais comme les autres évêques, il n'en est que le représentant. Et de ce point de vue, observe toujours Cajetan, « de même que le chef de l'Église ne tient pas naturellement son pouvoir de la société ecclésiastique, ainsi, son vicaire ne tient pas non plus son pouvoir de la société ecclésiastique, mais il le tient naturellement de Jésus Christ »<sup>9</sup>.

9. Cette situation, voulue par Dieu, au niveau même de la nature du pouvoir entraîne bien sûr des conséquences au niveau de sa possession. Car, s'il est vrai que tout pouvoir vient de Dieu, le pouvoir du Pape ne vient pas seulement de Dieu, comme tous les autres pouvoirs humains d'ici-bas. L'Église est certes une société, mais elle l'est d'une manière qui n'a rien de comparable avec les autres sociétés humaines de cette terre, puisque le Christ, qui est son chef humain, est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Selon sa nature divine, le Christ exerce sur l'Église le gouvernement divin providentiel tel qu'il doit s'exercer sur toute société. Mais selon sa nature humaine, le Christ exerce en outre sur l'Église le gouvernement humain d'un chef suprême, en recourant au pouvoir ministériel des évêques de Rome, qui sont ses vicaires. Si donc le pouvoir suprême et universel de juridiction se trouve à la fois dans le Christ et dans le Pape, ce n'est pas exactement pour la même raison pour laquelle dans les autres sociétés d'ici-bas le pouvoir

suprême se trouve à la fois en Dieu et dans un homme. La même personne divine du Christ possède et exerce en effet sur l'Église à la fois le gouvernement divin d'une cause première et le gouvernement humain d'une cause seconde, subordonnée comme telle à la cause première, mais suprême dans son ordre même de cause seconde. Le gouvernement humain des hommes d'Église est quant à lui exercé par les vicaires du Christ, comme celui d'une cause subordonnée au gouvernement humain Christ<sup>10</sup>. Dans les sociétés autres que l'Église, les autres hommes que le Pape, lorsqu'ils possèdent un pouvoir, représentent seulement Dieu, et non pas un autre homme. En revanche, le pouvoir du Pape est celui du représentant d'un autre homme que le Pape, dont le Pape n'est vicaire que pour une durée limitée. Car le Christ s'est donné un représentant, précisément en tant qu'il était un homme, et pas seulement en tant qu'il était Dieu, puisque c'est précisément en tant qu'homme, ou selon sa nature humaine, que le Christ demeure à tout jamais le chef de son Église.

10. Autant dire que, si le Pape est le vicaire du Christ, la papauté est un pouvoir essentiellement vicairie, un pouvoir dont le titulaire ne saurait user que dans certaines limites. Dans le « Manifeste épiscopal » adressé au Pape Jean-Paul II, le 21 novembre 1983, Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer dénoncent, parmi les principales erreurs de l'ecclésiologie conciliaire, une « conception erronée du pouvoir du Pape »<sup>11</sup>. Conception erronée dont les différents aspects se dévoilent hélas toujours davantage et dont l'un moindre ne serait sans doute pas le statut de « Pape émérite » qu'a voulu se donner le prédécesseur démissionnaire de François. Les questions soulevées par cette situation inédite appellent à présent notre examen.

**Abbé Jean-Michel Gleize**

8. CAJETAN, *Traité où l'on compare l'autorité du Pape et celle du concile*, 1512, chapitre XI, n° 191 de l'édition Pollet, Courrier de Rome, 2014, p. 164.

9. ID., *Apologie du Traité où l'on compare l'autorité du Pape et celle du concile*, 1512, chapitre I, n° 452, Courrier de Rome, 2014, p. 301.

10. Cf. *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 6 : « Être chef de l'Église est-il le propre du Christ ? ».

11. *Fideliter* n° 36 de novembre-décembre 1983, p. 10-11.

## UNE PAPAUTÉ DÉMISSIONNAIRE ?

1. La situation très particulière de la Papauté, voulue par Dieu, au niveau même de la nature de ce pouvoir, entraîne bien sûr des conséquences au niveau de sa transmission. Succéder à saint Pierre dans le Primat revient à être investi du même pouvoir suprême et universel de juridiction que lui pour l'exercer non pas à sa place, mais à la place du Christ. Le Pape est donc le « successeur de saint Pierre », dans un sens absolument unique, puisque celui auquel il succède est lui-même un vicaire, c'est-à-dire le représentant d'un autre, qui conserve à tout jamais son pouvoir, sans que personne ne puisse lui succéder. Cet autre est le Christ. Le Pape est donc, comme saint Pierre, le vicaire et non le successeur du Christ. Et le Pape succède à saint Pierre pour exercer un pouvoir qui n'est pas le pouvoir de saint Pierre, mais qui est le pouvoir du Christ.

2. Comme toute succession, celle de saint Pierre implique toujours deux éléments : d'une part la désignation ou le choix de la personne qui recevra ensuite le pouvoir ; d'autre part, l'attribution même du pouvoir à la personne préalablement désignée. La désignation de la personne qui doit recevoir ensuite le pouvoir est l'élection. L'attribution du pouvoir est l'investiture. Et précisément, l'une n'est pas l'autre, même si celle-ci présuppose toujours celle-là.

3. L'investiture peut se définir soit en tant que telle, soit en tant que lui correspondent des conditions et des dispositions<sup>1</sup> requises chez celui qui va être investi du pouvoir.

1. Il y a une ressemblance et aussi une différence entre la **condition** et la **disposition**. La ressemblance est que l'une et l'autre

Car justement, l'investiture réclame chez le futur Pape une double disposition qui est le double fait d'avoir été désigné (par l'élection des cardinaux) comme celui qui doit devenir évêque de Rome et d'avoir accepté cette désignation. La disposition éloignée est la désignation. La disposition prochaine est l'acceptation de cette désignation par l'intéressé. Il y a donc une grande différence entre : l'investiture du Pape dans le Primat, son élection au siège de Rome, l'acceptation de cette élection par l'intéressé. L'investiture est la cause, nécessaire et suffisante, de l'attribution du Primat. L'élection et l'acceptation sont seulement des dispositions requises à l'investiture, c'est-à-dire qu'elles n'en sont pas la cause suffisante. Enfin, il existe une autre différence entre le fait d'être élu évêque de Rome, c'est-à-dire désigné comme celui qui doit normalement ensuite devenir évêque de Rome, et le fait d'être évêque de Rome. L'élection ne fait pas, à elle seule, de manière nécessaire et suffisante, que l'élu soit évêque de Rome. Elle ne fait que désigner celui qui doit ensuite le devenir, mais qui ne l'est pas encore.

4. Comme l'expliquent les théologiens<sup>2</sup>, les cardinaux qui élisent le Pape ne font que désigner le sujet à investir dans le pouvoir subordonné et particulier de juridiction sur le siège de Rome. Lorsque l'élu a accepté cette élection, il est prochainement disposé (ou suffisamment préparé) à l'investiture dans le pouvoir suprême et universel de juridiction sur toute l'Église. Puis il est investi par le Christ de ce pouvoir suprême et universel et donc pourvu en acte du Primat de juridiction, il est Pape, tout en demeurant encore en puissance à l'épiscopat romain. Enfin, il est pourvu en acte de la juridiction particulière sur Rome, en tant que celle-ci est non seulement impliquée dans la juridiction universelle (comme toute autre juridiction particulière) mais aussi conjointe au Primat<sup>3</sup>. Les trois opérations sont dans le même instant, elles coïncident, mais elles se distinguent selon une priorité logique. Le Pape est d'abord choisi par les cardinaux, puis investi par le Christ de son pouvoir de Pape et enfin investi de son pouvoir d'évêque de Rome.

5. L'élection des cardinaux n'est donc ni plus ni moins que la disposition requise à l'investiture dans le Primat. Elle précède l'investiture du point de vue de la cause matérielle, non du point de vue d'une cause efficiente. Elle cause ainsi à son niveau, d'une certaine manière, et c'est le fait de cette causalité dispositive que l'on entend désigner lorsqu'on affirme que « l'évêque de Rome est le successeur de saint Pierre dans le Primat ». L'intéressé est en effet préparé de façon prochaine à l'investiture, et donc à la succession dans le Primat, dans la mesure où il est désigné comme sujet à investir dans le pouvoir d'évêque de Rome. On remarquera d'ailleurs comment les expressions communément utilisées par le Magistère rendent compte de cette situation : elles évitent en effet d'énoncer une identité formelle entre l'évêque de Rome et le titulaire du souverain pontificat, pour affirmer seulement une coïncidence dans le devenir<sup>4</sup>. L'identité entre évêque de Rome et Pape n'est pas formelle mais temporelle : le même sujet **devient** évêque de Rome et Pape en même temps, mais il **n'est pas** sous le même rapport évêque de Rome et Pape (car la juridiction particulière et la juridiction suprême sont réellement distinctes). En revanche, en tant qu'il a été

désigné comme tel, et qu'il a accepté cette désignation, l'évêque de Rome est suffisamment disposé pour être investi du Primat : il devient Pape à l'instant même où cette disposition est réalisée en lui et il le devient « avant » (selon une priorité non pas temporelle mais logique) de devenir ensuite évêque de Rome.

6. Quant à l'investiture distincte comme telle de l'élection, le fait qu'elle soit accomplie de manière nécessaire et suffisante par le Christ et par lui seul est une thèse théologique commune, mais elle découle d'un présupposé de foi. Ce présupposé est que la papauté est un pouvoir essentiellement vicair. La conclusion que nous défendons est en effet la suivante : dans l'Église, c'est le Christ, en tant qu'homme, qui investit le Pape de son pouvoir sur toute l'Église. Et il l'investit en faisant de lui son vicaire. Et en voici la preuve. Le titulaire unique d'un pouvoir suprême est le seul qui puisse conférer l'investiture à son propre vicaire ; or, le Christ est le titulaire unique du pouvoir suprême dans l'Église ; donc le Christ est le seul qui puisse conférer à son propre vicaire, le Pape, l'investiture du Primat. La raison pour laquelle seul le Christ donne au Pape le pouvoir sur l'Église est donc que ce pouvoir n'appartient en propre qu'au Christ, le Pape étant le vicaire (c'est-à-dire le représentant temporaire) du Christ. Saint Thomas l'affirme : « Le Christ est la tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église, en quelque lieu, temps ou situation qu'ils se trouvent ; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés, comme les évêques pour leurs Églises ; ou par rapport à un temps déterminé, comme le Pape qui est tête de toute l'Église durant le temps de son pontificat ; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de voyageur sur terre.<sup>5</sup> »

7. Il résulte de tout cela que nul autre que le Christ n'a ici bas pouvoir sur le Pape, ni pour lui donner son pouvoir ni pour le lui retirer. Le fait isolé (et en principe rare) d'un

---

sont nécessaires mais non suffisantes. La différence est que la disposition est prérequise en tant que cause matérielle, tandis que la condition est prérequise en tant que cause efficiente. Bien qu'on puisse parler de « condition » dans un sens large, pour désigner toute cause éloignée ou prérequise.

2. Cf. surtout : JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, t. VII, Disputatio II de auctoritate summi pontificis, art. 1, § IX-X.

3. « L'épiscopat romain du Pape est soumis à son Souverain Pontificat, non pas au sens où le Pape se donnerait à lui-même l'investiture dans l'épiscopat romain, mais dans la mesure où il détient cet épiscopat du fait même que celui-ci est soumis au pouvoir du Souverain Pontificat » (JEAN DE SAINT-THOMAS).

4. Quiconque **succède** à Pierre dans cette chaire [romaine], celui-là **obtient**, selon ce que le Christ a lui-même établi, le Primat de Pierre sur l'Église universelle (DS 3 057) ; si donc quelqu'un dit que le Pontife romain **n'est pas le successeur** du bienheureux Pierre dans ce même Primat, qu'il soit anathème (DS 3 058) ; tous les fidèles doivent croire que le Saint-Siège Apostolique et le Pontife romain **possèdent** le Primat sur l'univers entier et que le Pontife romain lui-même **est le successeur** du bienheureux Pierre, prince des Apôtres et vrai vicaire du Christ (DS 3 059).

5. *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 6, corpus. Voir aussi SAINT ROBERT BELLARMIN, *De Romano Pontifice*, livre IV, chapitre XIII.

Pape démissionnaire ne s'oppose pas à cela <sup>6</sup>. Cette renonciation est en effet possible et valide aux yeux du droit de l'Église <sup>7</sup>. Car le lien qui rattache la papauté à la personne élue du Pape dépend toujours en dernière analyse du libre consentement que l'élu a donné à son élection.

8. Faudrait-il ou non considérer comme contraire à l'institution divine de la papauté le droit (et non plus seulement le fait) selon lequel les Papes seraient élus pour une période déterminée ? À première vue, une pareille situation resterait compatible avec la constitution de l'Église, pourvu que ce soit une démission librement consentie par l'intéressé qui mette à chaque fois un terme à l'investiture. Mais la question se pose alors (et avec acuité) de savoir s'il n'y aurait pas là quelque contradiction. Si en effet il appartient à chaque Pape de décider si oui ou non il finira par renoncer à la papauté, et si oui, au bout de combien de temps, alors le principe demeure, au niveau du droit, que le Pape est normalement élu à vie. Sa démission demeure extraordinaire, et ne peut représenter qu'un simple fait d'exception. Seules des circonstances particulières pourraient à chaque fois la justifier. En revanche, si un principe nouveau était introduit, au niveau du droit, selon lequel le Pape serait élu non plus à vie mais seulement pour une période déterminée, on voit mal comment il pourrait encore appartenir au Pape de renoncer librement à la papauté. Ou plutôt, si nous faisons la distinction classique entre la liberté d'exercice (ou liberté d'agir ou de ne pas agir) et la liberté de spécification (ou liberté de choisir l'objet de son agir), il est clair que, tout en renonçant librement, selon l'exercice, à la papauté, le Pape ne sera plus libre de cesser d'être Pape autrement que par une renonciation, ni de ne pas renoncer à la papauté après une période déterminée.

9. On objectera sans doute qu'il en va déjà ainsi lorsqu'il s'agit d'accéder à la papauté : le Pape n'est déjà plus libre de recevoir l'investiture du Christ autrement qu'en

passant par la condition, nécessaire quoique non suffisante, de l'élection des cardinaux. Mais l'objection tombe d'elle-même, si l'on remarque qu'il n'y a pas parité de situation entre l'accession et la renonciation à la papauté. Car, par définition, le droit ecclésiastique qui règle l'accession à la papauté ne saurait obliger le Pape en tant que tel, puisque celui qui se soumet à ce droit pour pouvoir devenir Pape ne l'est pas encore au moment où il s'y soumet. Le seul droit auquel le Pape se soumet, précisément au moment même où il accède à la papauté, est le droit divin, puisque c'est le Christ et lui seul qui investit l'élu en lui conférant la papauté. En revanche, le droit ecclésiastique qui réglerait la cessation de la papauté obligerait bel et bien le Pape en tant que tel, en lui imposant de ne pouvoir faire cesser en lui la fonction papale autrement que par une renonciation.

10. La question demeure alors de savoir à quel titre un tel droit purement ecclésiastique pourrait obliger le Pape. Car il est clair que, personne n'ayant pouvoir sur le Pape ici bas, le seul droit qui puisse obliger le Pape est le droit divin. Soumettre le Pape au droit ecclésiastique reviendrait à reconnaître ici-bas un pouvoir supérieur au sien. À moins de supposer que le Pape soit non seulement élu mais même investi de son pouvoir par l'Église, on ne saurait donc envisager que la papauté fût détenue par le Pape pour une période limitée, prévue par le droit ecclésiastique, droit dont le Pape ne pourrait être le juge et auquel il devrait se soumettre.

Abbé Jean-Michel Gleize

6. LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 939-940.

7. Code de 1917, canon 221. Cf. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 1, p. 625 ; WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, 2, § 451, p. 436-437.

## LE PREMIER PAPE ÉMÉRITE

1. « Dans l'histoire de l'Église », a pu remarquer avec raison Mgr Georg Ganswein <sup>1</sup>, secrétaire particulier de Benoît XVI, « il restera que, dans l'année 2013, le célèbre théologien sur le Trône de Pierre est devenu le premier "Papus emeritus" de l'histoire ». Ce fait nouveau et pour l'instant isolé d'un Pape émérite appelle la réflexion des théologiens. Et ce, avec une urgence d'autant plus grande que le même Mgr Ganswein en donne déjà une explication assurément très contestable. Car il est clair que nous ne pouvons plus donner lui raison, lorsqu'il affirme que, tout en ayant quitté le Trône pontifical, Joseph Ratzinger n'aurait pas abandonné le ministère pétrinien. Ou plus exactement, si cela était vrai, nous devrions en conclure que le fameux « ministère pétrinien » est tout autre chose que la papauté.

2. Le terme même « émérite » n'apparaît nulle part dans le Code de Droit Canonique de 1917. Il a été introduit dans le Nouveau Code de 1983. Le canon 185 affirme un principe général (« Le titre d'évêque peut être conféré à la personne qui perd son office en raison de la limite d'âge ou par renonciation acceptée ») et le § 1 du canon 402 en fait l'application particulière aux évêques (« L'évêque dont la renonciation à l'office a été acceptée garde le titre

d'évêque émérite de son diocèse et, s'il le désire, conserve sa résidence dans le diocèse, à moins que, dans certains cas et en raison de circonstances particulières, le Siège Apostolique n'y pourvoie autrement »). Il y a là une nouveauté. Si elle apparaît dans le Nouveau Code, cela s'explique du fait qu'elle se trouvait déjà dans le Concile. En effet, d'après les dires de Jean-Paul II, le Nouveau Code de 1983 est censé traduire dans un langage législatif l'ecclésiologie conciliaire <sup>2</sup>.

3. Il n'est donc pas inutile de s'en souvenir ici : la nouvelle théologie introduite par le concile Vatican II, dans le chapitre III de la constitution *Lumen gentium*, ouvre (et combien largement) la porte à une redéfinition complète

1. Conférence donnée à la Grégorienne le 24 mai 2016 et disponible sur le site internet « Benoît et moi ».

2. JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Sacræ disciplinae leges* du 25 janvier 1983 » dans *La Documentation Catholique*, n° 1847, p. 245-246. Cf. MGR LEFEBVRE, Conférence du 18 janvier 1983 à Écône : « Je lisais le nouveau Droit Canon, ces temps-ci. C'est explicite dans la présentation du Droit Canon : le nouveau code est fait dans le but de faire passer dans un langage canonique l'ecclésiologie conciliaire. »

de la papauté, dans un sens absolument contraire à la Tradition. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter d'abord au premier schéma *De Ecclesia* proposé par le cardinal Ottaviani en 1962, en vue du Concile. Ce texte traitait de la sacramentalité de l'épiscopat et de la constitution hiérarchique de l'Église en deux chapitres différents et indépendants. Cette différence était celle qui existe entre deux pouvoirs. Car l'évêque peut s'entendre en deux sens : soit comme le sujet d'un pouvoir d'ordre soit comme le sujet d'un pouvoir de juridiction. L'Église se compose en effet d'une seule et même hiérarchie, mais dont les membres sont investis de deux pouvoirs distincts. Le Code de 1917 le dit clairement au § 3 du canon 108 : « D'institution divine, la sacrée hiérarchie en tant que fondée sur le pouvoir d'ordre, se compose des évêques, des prêtres et des ministres ; en tant que fondée sur le pouvoir de juridiction, elle comprend le pontificat suprême et l'épiscopat subordonné. » Et le canon 109 explicite encore cette distinction, en indiquant qu'il existe une différence dans la manière dont les pouvoirs sont acquis. « Ceux qui sont admis dans la hiérarchie ecclésiastique sont constitués dans les degrés du pouvoir d'ordre par la sainte ordination ; [le pape est établi] dans le souverain pontificat, directement par droit divin, moyennant élection légitime et acceptation de l'élection ; [les évêques sont établis] dans les autres degrés de juridiction, par la mission canonique. »

4. Cette distinction se vérifie à plus forte raison si on admet que l'épiscopat est une partie du sacrement de l'ordre : dans ce cas, il ne saurait produire que ce qui est signifié par la forme du sacre. Or la forme nécessaire et suffisante pour produire *ex opere operato* l'épiscopat, telle que Pie XII l'a définie dans *Sacramentum ordinis* en 1947, implique sans doute possible que l'épiscopat produit par le sacre correspond à l'épiscopat pouvoir d'ordre, c'est à dire au *munus sanctificandi*, à l'exclusion de l'épiscopat pouvoir de juridiction, qui ne saurait quant à lui être produit par le sacre sinon comme une pure puissance, en appel de son acte entitatif<sup>3</sup>. Nous savons d'autre part que la juridiction est conférée aux évêques par un acte de la volonté du Pape : ainsi l'enseigne Pie XII dans *Ad sinarum gentem* (1954) et *Ad apostolorum principis* (1958), reprenant l'enseignement de *Mystici corporis* (1943). Les termes même employés dans ce dernier document sont très clairs et

3. « Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam et ornamentis totius glorificationis instructum caelestis unguenti rore sanctifica » (DS 3 860). Remarquons simplement au passage (indépendamment de la question précise de la validité) que, dans la nouvelle forme de la consécration épiscopale introduite par Paul VI en 1968, l'expression : « effunde super hunc electum eam virtutem, quæ a te est, Spiritum **principalem**, quem dedisti dilecto Filio Tuo Jesu Christo, quem ipse donavit sanctis apostolis, **qui constituerunt Ecclesiam per singula loca** » donnerait à penser que le sacrement de l'épiscopat confère en acte le pouvoir de juridiction (il est fait allusion au pouvoir du chef — le substantif *princeps* a donné l'adjectif *principalis* — en vertu duquel les apôtres ont fondé des églises locales). La réforme du nouveau rite de la consécration épiscopale (que ce rite soit valide ou pas, et même si nous opinons qu'il est valide, là n'est pas la question) est donc étroitement solidaire de l'enseignement de *Lumen gentium* sur la collégialité.

visent une véritable collation du pouvoir en soi, et non pas une simple détermination du pouvoir dans son exercice<sup>4</sup>. Il résulte de cet enseignement que, si les évêques reçoivent tous, y compris le Pape, leur pouvoir d'ordre directement de Dieu, moyennant le rite d'une consécration, en revanche, le seul sujet du pouvoir de juridiction qui le reçoive directement de Dieu est le Pape. Les autres évêques reçoivent leur juridiction directement du pape, non de Dieu. Et le Pape, puisqu'il ne reçoit pas sa juridiction par le rite d'une consécration, peut la posséder sans être encore revêtu du pouvoir d'ordre épiscopal. On voit bien que tel est le cas lors de l'élection à la Papauté d'un clerc qui n'aurait pas été encore consacré évêque : le Code de 1917 prévoit qu'en ce cas l'élu est investi de la papauté dès l'acceptation de son élection, et avant même d'avoir reçu le pouvoir d'ordre épiscopal<sup>5</sup>. Cette distinction très nette entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction signifie premièrement que les évêques et le Pape partagent également le même pouvoir de sanctifier et elle signifie deuxièmement que les évêques et le Pape ne partagent pas également le pouvoir de gouverner et d'enseigner, les évêques recevant un pouvoir subordonné et restreint à une partie du troupeau, le Pape recevant quant à lui un pouvoir suprême et universel, le pouvoir de paître les agneaux et les brebis, c'est à dire le troupeau tout entier de l'Église. Le concile Vatican I résume cette situation, qui est celle de la constitution divine de l'Église en utilisant une formule très expressive : les évêques paissent et gouvernent chacun individuellement le troupeau particulier qui leur a été assigné (*singuli singulos sibi assignatos greges pascunt et regunt*) dans la dépendance d'un seul pasteur suprême (*sub uno summo pastore*).

5. C'est justement cette distinction formelle entre l'ordre et la juridiction qui a été évacuée dans le texte de *Lumen gentium*. Le texte finalement adopté en 1964 traite les deux questions de la sacramentalité de l'épiscopat et de la nature collégiale de l'Église au même endroit, c'est-à-dire au chapitre III, n° 19-22 : après avoir posé en principe que la fonction apostolique est de nature collégiale, au n° 19 et que cette fonction doit se perpétuer, au n° 20, on traite au n° 21 de la sacramentalité de l'épiscopat, juste avant d'en venir à la question de la collégialité de l'épiscopat, au n° 22. Il y a donc ici une pensée unique et qui procède de façon rigoureusement logique. En effet, le n° 22 énonce une conséquence ; on est constitué membre du collège épiscopal, sujet juridique du pouvoir suprême, en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique qui existe entre la tête et les membres du Collège. Le n° 21 énonce le principe dont découle cette conséquen-

4. « Les évêques [...] en ce qui concerne leur propre diocèse, chacun en vrai Pasteur, fait paître et gouverne au nom du Christ le troupeau qui lui est assigné. Pourtant dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife romain, et **s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife [immediate sibi ab eodem Pontifice impertita]** » (DS 3 804)

5. Tel est bien le cas puisque selon le droit fixé par saint Pie X en 1904, les honneurs sont rendus au pape dès l'élection et avant le sacre éventuel.

ce ; la consécration épiscopale confère non seulement le pouvoir d'ordre, mais aussi le pouvoir de juridiction, avec la charge d'enseigner et de gouverner<sup>6</sup>, lesquelles, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique, avec la tête et les membres du Collège. Il y a donc une confusion entre l'ordre et la juridiction. Dans le commentaire authentique contemporain du texte de *Lumen gentium*, Joseph Ratzinger reconnaît que c'est une nouveauté étrangère à la théologie catholique traditionnelle<sup>7</sup>. Ce double pouvoir d'ordre et de juridiction appartient en propre à tout évêque sacré, quelle que soit la détermination ultérieure donnée par l'autorité hiérarchique ; car ce pouvoir est reçu immédiatement du Christ par la consécration, et en vertu du sacrement qui agit *ex opere operato*. En toute logique, l'intervention de l'autorité hiérarchique aura seulement pour effet d'en préciser le domaine d'application ; elle n'aura pas pour effet de le causer essentiellement, dans son être même de pouvoir et se bornera à déterminer seulement les conditions de son exercice, c'est-à-dire son extension.

6. Si l'on suit cette nouvelle conception, la papauté s'en trouve vidée de son contenu. Le Primat de juridiction du pape est nié pour être remplacé par un primat d'honneur. En effet, le Primat ne découle pas d'un sacrement, mais d'une élection. Or, si l'on pose en principe que le pouvoir de juridiction est conféré de manière nécessaire et suffisante par le sacre, tous les évêques partagent le même pouvoir de juridiction, suprême et universel, en vertu de leur sacre, qui les constitue comme parties du Collège, sujet juridique de ce pouvoir de suprême et universel juri-

6. « Cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi quæ tamen natura sua non nisi in hierarchica communionem cum Collegii capite et membris exerceri possunt ». Dans son commentaire de ce texte de la constitution, le père Lécuyer considère comme une « évidence » que cette consécration confère les charges d'enseigner et de gouverner en même temps que la charge de sanctifier. « L'affirmation du deuxième concile du Vatican porte donc directement sur les fonctions d'enseignement et de gouvernement qui elles aussi sont conférées par cette consécration. Ceci apparaît d'ailleurs avec évidence à quiconque a étudié les textes liturgiques concernant la consécration épiscopale » (JOSEPH LÉCUYER, « L'épiscopat comme sacrement » dans *L'Église de Vatican II*, tome III, Cerf, collection *Unam sanctam*, 51c, p. 751).

7. « Une évolution d'une portée difficile à prévoir s'exprime dans ces deux affirmations. En effet, la rigide ligne de démarcation qui s'était interposée depuis des siècles dans l'esprit de la plupart des théologiens occidentaux entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction devient franchissable et le lien étroit entre les deux réalités qui n'en sont qu'une au fond apparaît à la vue. La séparation des deux était la raison pour laquelle la théologie du Moyen Âge croyait devoir refuser de reconnaître un caractère sacramentel à la consécration épiscopale. Elle fut aussi le point de départ de la position différente que prit le droit, à propos de la structure de l'Église latine au deuxième millénaire par comparaison avec le premier. Enfin, elle a été un facteur déterminant dans le développement des rapports entre le pape et les évêques, car à la longue elle menaçait d'étouffer le sentiment collégial de l'époque patristique » (JOSEPH RATZINGER, « La collégialité : développement théologique » dans *L'Église de Vatican II*, tome III, Cerf, collection *Unam sanctam*, 51c, p. 751).

diction. Et l'évêque de Rome, désigné comme chef de ce Collège moyennant une élection, ne saurait se voir attribuer en l'occurrence qu'une simple primauté d'honneur, qui n'ajoute rien, dans la ligne de la juridiction, à ce qu'il possède déjà en vertu de son sacre. Cette conséquence est d'ailleurs parfaitement assumée dans le nouveau droit canonique réformé par Paul VI, selon lequel l'élu, non encore sacré évêque, ne serait effectivement Pape et chef du Collège qu'après sa consécration<sup>8</sup>. En ce sens, le Pape ne serait plus l'unique vicaire du Christ. Il serait seulement le chef du Collège, c'est-à-dire de l'assemblée où tous les évêques consacrés seraient à égalité les vicaires du Christ. Cette idée est déjà formulée au n° 27 de *Lumen gentium* : « Chargés des Églises particulières qui leur sont confiées, les évêques les dirigent comme vicaires et légats du Christ. » Elle est reprise et amplifiée par Jean-Paul II dans l'Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), avec référence explicite au passage du Concile : « Lorsque l'Église catholique affirme que la fonction de l'évêque de Rome répond à la volonté du Christ, elle ne sépare pas cette fonction de la mission confiée à l'ensemble des évêques, eux aussi "vicaires et légats du Christ" (*Lumen gentium*, n° 27). L'évêque de Rome appartient à leur collège et ils sont ses frères dans le ministère » (n° 95).

7. Voilà qui est absolument contraire à ce qu'affirmait l'ancien Code de Droit Canonique de 1917<sup>9</sup>, ainsi qu'à l'enseignement de Pie XII. Une fois le consentement donné à son élection, disait-ce dernier, « l'élu est immédiatement vrai Pape et il acquiert par le fait même et peut exercer une pleine et absolue juridiction sur l'univers entier. Dès lors, si quelqu'un ose attaquer des lettres ou décisions concernant n'importe quelle affaire émanant du pontife romain avant son couronnement, Nous le frappons de la peine d'excommunication à encourir *ipso facto* »<sup>10</sup>. Au moment même du concile Vatican II, les Pères membres du *Cætus Internationalis Patrum* ont d'ailleurs élevé leurs objections contre le schéma qui allait devenir le texte officiel du chapitre III de *Lumen gentium*<sup>11</sup>. Le cardinal Browne fait remarquer que l'idée selon laquelle la consécration épiscopale donne en acte ou dans leur essence les trois pouvoirs d'ordre, de magistère et de gouvernement contredit l'enseignement du magistère ordinaire suprême de Pie XII, donné à trois reprises et s'inscrit aussi en faux contre la théologie de saint Thomas. Mgr Carli fait observer que cela contredit le Droit de l'Église, relativement à la collation du Primat de juridiction du Pape, à la collation de la juridiction ordinaire des évêques résiden-

8. Cf. la Constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo* du 1<sup>er</sup> octobre 1975, n° 89, repris dans le canon 332 § 1 du nouveau Code de 1983. Les n° 90-91 précisent même que le Conclave ne se terminerait qu'avec le sacre éventuel d'un élu non consacré.

9.. Le canon 219 disait : « Celui qui a été légitimement élu évêque de Rome, dès qu'il a accepté son élection, obtient de droit divin le plein pouvoir de juridiction. »

10. PIE XII, Constitution apostolique *Vacantis apostolicae sedis* du 8 décembre 1945, n° 101.

11. Cf. dans les *Acta synodalia concilii Vaticani secundi*, vol. III, pars I, les observations écrites du CARDINAL BROWNE (p. 629-630) et celles de MGR CARLI (p. 660-661) sur le schéma *De Ecclesia*, à l'issue de la 3<sup>e</sup> session du Concile (été 1964).

tiels et même à l'absence de toute juridiction des évêques titulaires. Ce dernier prélat observe justement<sup>12</sup> que les expressions utilisées dans le texte de *Lumen gentium* sont par plus d'un endroit fautives, car elles présentent trop souvent et trop exclusivement saint Pierre et l'évêque de Rome comme le « chef du collège » et accréditent ainsi l'idée selon laquelle toute l'autorité et toute la dignité de saint Pierre résideraient dans le simple fait qu'il soit le chef du collège des apôtres, idée qui n'est pas juste, et qui correspond à l'opinion fautive de certains collégialistes. Ces protestations ont trouvé comme leur dernier écho dans la fameuse Note rédigée au nom de tous les membres du *Cœtus*, par le cardinal Larraona, et adressée au Pape Paul VI, le 18 octobre 1964<sup>13</sup>. Face à leur protestation, le pape Paul VI se vit obligé de rajouter une Note explicative, la fameuse *Nota prævia*. Mais pour escamoter les conséquences les plus extrêmes de la nouvelle doctrine de la collégialité, ce texte rajouté à la dernière minute ne remet nullement en cause le principe fondamental qui inspire toute la nouvelle définition de l'Église. Ce principe réside essentiellement dans la confusion initiale mise entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, au niveau du sacre, avec pour conséquence immédiate l'idée selon laquelle le collège des évêques, défini comme un « ordo sacratus », c'est à dire comme l'ensemble de tous ceux qui ont reçu la même consécration épiscopale, serait de droit immédiatement divin le sujet du pouvoir suprême et universel sur toute l'Église. Et l'idée s'en trouve logiquement maintenue, selon laquelle le Pape serait non plus l'unique vicaire du Christ mais seulement le chef du Collège, c'est à dire de l'assemblée où tous les évêques consacrés seraient à égalité les vicaires du Christ.

8. En tout état de cause, les faits ont correspondu à cette logique, d'autant plus que le Nouveau Code de 1983 ne reprend pas la *Nota prævia*. Puisqu'il est censé traduire dans un langage législatif l'ecclésiologie conciliaire, c'est donc lui qui donne la juste interprétation du chapitre III de *Lumen gentium*. Or, dans le texte qui promulgue cette nouvelle législation, Jean-Paul II affirme plus précisément ce qui suit : « Parmi les éléments qui caractérisent l'image réelle et authentique de l'Église, il nous faut mettre en relief surtout [...] la doctrine qui montre l'Église comme une communion et qui, **par conséquent**, indique quelles sortes de relations réciproques doivent exister entre [...] la collégialité et la primauté.<sup>14</sup> » Selon le promulgateur du Nouveau Code, la doctrine de *Lumen gentium* sur la collégialité est une conséquence ; la nouvelle définition de l'Église communion en est le principe. Il convient donc d'interpréter Vatican II dans un sens collégialiste parce que l'Église a été redéfinie comme une communion.

9. Et justement, l'idée nouvelle d'un « ministère pétrinien », entendue au sens où elle autoriserait la situation d'un « Pape émérite », s'accommoderait très bien de cette nouvelle ecclésiologie. Car, si l'évêque de Rome est seule-

ment le chef du collège épiscopal, au sens d'un président d'assemblée, s'il est un vicaire du Christ parmi les autres, tandis que le collège serait comme tel le véritable « chef » de l'Église, alors la démission d'un Pape prend un sens nouveau, qui est parfaitement dans la ligne du n° 27 de *Lumen gentium*, et du n° 95 de *Ut unum sint*, cités plus haut. Le Pape qui renonce au « ministère pétrinien » devient par le fait-même l'évêque émérite de Rome, en conformité avec les canons 185 et 402 du Nouveau Code, puisque « le titre d'évêque émérite peut être conféré à la personne qui perd son office par renonciation acceptée » et que par conséquent, « l'évêque dont la renonciation à l'office a été acceptée garde le titre d'évêque émérite de son diocèse et, s'il le désire, conserve sa résidence dans le diocèse ». Si le Pape n'est plus que l'évêque du diocèse de Rome, l'on peut bien parler d'un « Pape émérite », pour désigner adéquatement celui qui a renoncé à la papauté. Ou plutôt, au nouveau « ministère pétrinien ». Celui-ci n'est en effet qu'une variante de « la mission confiée à l'ensemble des évêques, eux aussi « vicaires et légats du Christ » (*Lumen gentium*, n° 27) ». Et il revient en propre à celui qui est précisément « l'évêque de Rome », un évêque comme les autres, au seul au titre de sa consécration épiscopale, de donner corps à cette variante.

10. Le propos de Mgr Ganswein nous en donne d'ailleurs une preuve supplémentaire. Selon lui, Benoît XVI aurait « intégré l'office personnel [de la papauté] avec une dimension collégiale et synodale, presque un ministère en commun, comme si, en faisant cela, il voulait répéter encore une fois l'invitation contenue dans la devise que le Joseph Ratzinger d'alors se donna comme archevêque de Munich et Freising et qu'ensuite il a naturellement maintenue comme évêque de Rome : *cooperatores veritatis*, qui signifie justement *coopérateurs de la vérité*. En effet, ce n'est pas un singulier, mais un pluriel, tiré de la troisième lettre de Jean, dans lequel il est écrit au verset 8 : *Nous devons accueillir ces personnes pour devenir coopérateurs de la vérité* ». Ce pluriel possède ici une signification véritablement théologique et lourde de conséquences, car il définit le ministère du successeur de Pierre dans un nouveau sens, qui n'est plus celui de la papauté, telle qu'on la comprenait jusqu'à Vatican II. Ce pluriel fait de l'évêque de Rome le premier parmi les vicaires du Christ et pour autant le chef de leur collège. Mais non le chef de l'Église.

11. Une pareille conception de la papauté tend à renverser la constitution divine de l'Église. Et pour la réfuter, il suffit à tout catholique de s'appuyer sur les enseignements du concile Vatican I. En revanche, nous ne voyons pas comment il serait possible de contredire les propos de Mgr Ganswein en s'appuyant sur les enseignements du concile Vatican II. Il est clair en effet que la constitution *Lumen gentium* est bien la source dont procède logiquement cette nouvelle idée d'un « ministère pétrinien ».

Abbé Jean-Michel Gleize

12. *Acta synodalia concilii Vaticani secundi*, vol. III, pars I, p. 660 et 668.

13. MGR LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, Éditions Saint-Gabriel, 1976, p. 60-63.

14. JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacræ disciplina leges* du 25 janvier 1983.



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 590

MENSUEL

Juillet-Août 2016

Le numéro 4 €

## Sommaire

### Abbé Gleize :

- L'Église selon Loisy p. 1
- Vatican II et le mystère de l'Église - p. 4
- Nul ne peut servir deux maîtres - p. 5
- Un nouveau Syllabus ? - p. 7
- Martyrs ? - p. 10

## L'ÉGLISE SELON LOISY

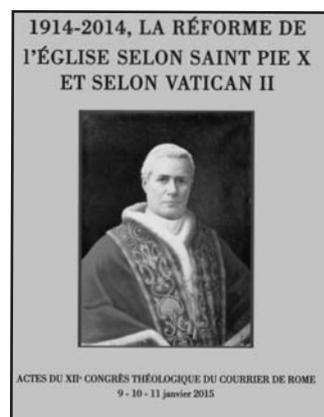
1. Le père Guillaume Wilmers (1817-1899) fut avec le père Joseph Kleutgen (1811-1883) le principal artisan du renouveau de la scolastique en Allemagne<sup>1</sup>. Jésuites l'un et l'autre, ces deux théologiens contribuèrent pour une part essentielle à l'élaboration d'une ecclésiologie renouvelée, qui s'essaya à préparer puis à confirmer les enseignements du concile Vatican I. Le père Kleutgen fut préfet des études au Collège romain (qui était la maison de formation des jésuites à Rome) et consultant du Saint-Office. Lors du concile, c'est lui qui fut chargé par le Pape de rédiger une deuxième version du schéma *De Ecclesia*, après que les pères eurent rejeté à l'unanimité le premier schéma, rédigé par le père Schrader<sup>2</sup>. Quant au père Wilmers, il se rendit également à Rome pour prendre part aux travaux du concile Vatican I, en qualité de théologien, et publia en faveur de l'infaillibilité une réponse aux objections de divers évêques allemands. Nous lui devons un *De Ecclesia*, en six livres, paru à Ratisbonne, en 1897.

2. Cette ecclésiologie insiste sur l'idée d'une Église

1. RP GRAUSEM, S.J., « Wilmers, Guillaume » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XV, 2<sup>e</sup> partie, 1950, col. 3 544.
2. Cf. le recueil des Actes du concile Vatican I publié dans la collection de Mansi, t. 51, col. 731-930.

## À paraître début septembre 2016

Actes du XII<sup>e</sup> congrès théologique du Courrier de Rome  
9 - 10 - 11 janvier 2015



prix 24 € + 5€ port

Le centenaire de la mort de saint Pie X (1914-2014) a été l'occasion d'une réflexion sur les réformes de l'Église, et plus précisément d'une comparaison entre la réforme menée à bien par le saint pape et celle voulue par le concile Vatican II. Plus personne ne nie que la crise actuelle, issue du Concile, est une des plus graves de l'histoire de l'Église : les ruines sont sous les yeux de tous. Pour

sortir de cette situation désastreuse, Rome aura besoin de s'inspirer de celui qui fut le plus grand réformateur des temps modernes, et de revenir aux principes qui l'ont guidé.

Les sujets abordés lors de ce XII<sup>e</sup> congrès du Courrier de Rome furent très variés : de la notion de réforme à la volonté réformatrice de saint Pie X, du catéchisme aux relations entre l'Église et l'État, du Droit canonique à la formation sacerdotale...

## 1967 - 2017 CÉLÉBRATION DES 50 ANS DU COURRIER DE ROME

*Sous la présidence de S.E. Mgr Bernard Fellay,  
Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X*

Paris, les 14 et 15 janvier 2017

- Samedi 14 de 9 heures à 18 heures, dans la crypte de la chapelle Notre-Dame-de-Consolation : Interventions sur les grands événements dans l'Église, du Concile à nos jours
- Dimanche 15 à 10 h 30 : Messe pontificale à Saint-Nicolas-du-Chardonnet

## COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarde de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - Site : [www.courrierderome.org](http://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

société, c'est-à-dire sur le fait que l'Église est une réalité visible, suscitée par le Christ dans le prolongement de la loi de l'Incarnation, où le don de Dieu s'harmonise avec les exigences de la nature humaine. De même que le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, de même aussi, l'Église, qui prolonge l'action du Christ, est à la fois une réalité divine, d'ordre surnaturel, et une réalité humaine, qui respecte les nécessités de l'ordre naturel.

3. Au tout début de son traité sur l'Église<sup>3</sup>, le père Wilmers commence par poser en principe cette vérité, dont la certitude absolue nous est donnée grâce aux enseignements divinement révélés. L'Église a été instituée par le Christ comme une société réelle, et non pas comme une société purement idéale. L'explication de cette vérité passe par l'élucidation de quelques notions fondamentales. Nous aurons vite fait d'en percevoir toute l'importance.

4. La société réelle se contre-distingue comme telle de la société idéale. Cette dernière n'existe pas dans la réalité ; elle équivaut seulement à un exemplaire, un archétype ou un idéal. Cet idéal est l'idée de la société, idée que les hommes se mettent sous les yeux, pour pouvoir la réaliser, et qu'ils tendent à réaliser sans jamais la réaliser. L'Église idéale est donc le principe d'un pur mouvement ou d'une évolution sans fin. On aura soin de remarquer qu'une Église, conçue comme une société idéale, est autre chose qu'une Église invisible. Les protestants, qui ont inventé une Église invisible, estiment que celle-ci existe dans la réalité et qu'elle n'est donc pas un pur idéal. Elle existe et elle se compose seulement des justes, pour Luther, ou des prédestinés, pour Calvin. À l'inverse, les modernistes, qui sont partisans d'une Église idéale, estiment que celle-ci n'existe pas comme une société réelle, mais qu'il s'agit seulement d'une idée stimulante, présente à la conscience des chrétiens. Plus exactement, cette Église idéale serait l'idée de l'Église visible, l'archétype d'une société réelle, que les membres d'une Église invisible tendent à promouvoir et à réaliser de plus en plus, sans jamais y parvenir absolument. Et il n'est pas rare que les modernistes assimilent la perfection ultime de l'Église, elle-même confondue avec la sainteté de tous ses membres, à sa perfection première, qui n'est autre que son essence et sa nature<sup>4</sup>. Ils prétendent en effet que la vraie Église n'existera jamais, puisque celle à laquelle les hommes donnent corps reste toujours en dessous de l'idéal, tout comme la réalité existante est toujours en dessous de l'idée qu'elle représente. Bref, l'Église moderniste est un mouvement, le mouvement des croyants qui tendent ensemble vers la réalisation de leur idéal. Ce mouvement est le fruit d'une conscience commune.

5. Ces réflexions du père Wilmers ont l'avantage de bien mettre en lumière la conception moderniste de l'Église. Si on l'envisage dans son principe même, cette problématique tourne en effet autour de trois notions qui sont intimement

liées : l'idée pure ou l'archétype d'une Église visible ; les membres d'une Église invisible qui tendent à donner corps à cette idée, sans jamais y parvenir ; la vraie Église visible, qui n'existera jamais et qui se confond avec la perfection toujours en progrès de ses membres. Cette problématique se rencontre chez Alfred Loisy (1857-1940), mais on la trouve déjà dans certains ouvrages apocryphes, rédigés à l'époque où vivait le Christ. Certains juifs attendaient en effet avec une grande espérance la venue d'un royaume messianique, qui n'existerait jamais ici-bas, mais qui coïnciderait selon eux avec la fin du monde. Ils ont cru que Jésus-Christ annonçait ce royaume et qu'il voulait donc dire que la fin du monde allait arriver sous peu. Nous retrouvons ici les éléments essentiels de la trilogie analysée par le père Wilmers, puisque le royaume messianique équivaut à une Église visible impossible ici-bas, dont la réalisation est réservée pour la fin du monde, et dont seul l'idéal existe dans l'attente des juifs fidèles. Ceux-ci constituent le petit groupe de l'Église invisible, qui s'efforce de donner corps à l'Église idéale, à l'archétype du royaume, du fait même qu'ils tendent vers lui et l'espèrent.

6. Les modernistes n'ont fait que reproduire en la complétant cette erreur déjà ancienne. Alfred Loisy l'expose dans son livre paru en 1902 et condamné par le Saint-Office en 1907, *L'Évangile et l'Église*. Son idée peut se résumer dans l'aphorisme célèbre : « Jésus-Christ a prêché le royaume, et c'est l'Église qui est venue. » Lorsque Jésus proclamait imminente la venue du royaume, c'est du même coup la fin du monde qu'il déclarait imminente. Il ne songeait donc nullement à perpétuer son œuvre ici-bas en fondant une Église. Ce sont les disciples qui, voyant que la fin du monde n'arrivait pas, ont inventé l'Église en corrigeant l'enseignement du Christ. Pendant le demi-siècle qui a suivi la Passion, un lent travail de la conscience chrétienne vint corriger peu à peu et « réinterpréter » les paroles de Jésus pour les mettre en harmonie avec le développement de l'Église naissante. De ce travail anonyme et collectif résulte la tradition conservée dans nos Évangiles synoptiques. Voilà pourquoi la perspective eschatologique n'y apparaît plus qu'imprécise et comme estompée. Mais le travail de la critique interne parvient à reconstituer l'Évangile historique de Jésus, l'Évangile du royaume purement eschatologique. On doit donc distinguer dans les écrits évangéliques comme deux tranches : l'une eschatologique qui a le Christ de l'histoire pour auteur ; l'autre non pas eschatologique mais plutôt ecclésiastique, qui doit être attribuée au travail des premiers chrétiens et au Christ de la foi. L'Église du Christ historique est le royaume, et c'est l'Église visible impossible ici-bas, dont la réalisation est réservée pour l'au-delà. L'Église du Christ de la foi est l'Église idéale, c'est-à-dire l'idée et l'archétype de ce royaume, présente à la conscience des disciples du Christ. Et ceux-ci constituent une Église invisible, qui tend à apparaître toujours plus comme la concrétisation de l'Église idéale, à travers un mouvement dont le terme sera le royaume eschatologique. Notons-le en passant, même s'il y a un abîme entre le royaume de Dieu tel que le Christ l'a voulu et l'Église, cependant, un lien bien réel doit rattacher l'Église à l'intention du Christ, de telle sorte que l'on puisse attribuer malgré tout l'Église au Christ comme à son fondateur.

3. GUILLAUME WILMERS, S.J., *De Ecclesia*, livre I, chapitre I, article I, n° 14, p. 28-29.

4. L'on doit distinguer entre la perfection première d'une chose, qui est sa nature (ou sa forme) et sa perfection seconde (ou dernière), qui est sa fin. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la pars, question 73, article 1.

L'Église doit être considérée comme une conséquence inattendue et imprévue mais légitime de la prédication du Christ. Par sa prédication, le Christ a été en effet l'initiateur d'un mouvement religieux, d'une prise de conscience, d'un idéal, l'idéal du royaume, lequel a donné naissance à un mouvement, le mouvement de l'Église invisible des disciples, qui tendent à réaliser l'idéal, lors de l'eschatologie. C'est pourquoi, même si le Christ n'a pas voulu fonder une société, on peut dire que l'Église est le résultat de son initiative, dans la mesure où elle équivaut à tout l'ensemble d'un dynamisme dont il a jeté les bases. Pour Loisy, l'Église n'est donc pas à proprement parler une pure invention des disciples. Elle est le prolongement normal du mouvement inauguré par le Christ. Tel est le principe et le fondement de l'ecclésiologie moderniste, condamnée par le Pape saint Pie X dans son Encyclique *Pascendi* : « Alors, qu'est-ce donc que l'Église ? Le fruit de la conscience collective autrement dit de la collection des consciences individuelles : consciences qui, en vertu de la permanence vitale, dérivent d'un premier croyant, pour les catholiques Jésus-Christ<sup>5</sup>. » Et le décret *Lamentabili* du Saint-Office précise encore le sens de cette nouvelle ecclésiologie, lorsqu'il condamne la proposition suivante : « Il fut étranger à l'esprit du Christ d'établir l'Église comme une société qui devrait durer sur terre pendant le long cours des siècles ; bien au contraire, dans l'intention du Christ le royaume des cieux devait arriver en même temps que la fin du monde, de façon imminente<sup>6</sup>. »

7. Et aujourd'hui ? L'explication de Loisy s'est elle survécue avec les enseignements du concile Vatican II ? Dans une étude théologique dont l'intention est de justifier l'un des thèmes clés de ce concile, le père Torrel remarque : « Les auteurs qui se sont attachés aux problèmes du fondement de l'Église et de ce qui relève de son ministère dans les paroles et les activités du Jésus historique ont fait d'intéressantes découvertes ; il semble en effet qu'on puisse distinguer deux périodes dans la vie publique du Christ. La première, où le Christ aurait envisagé la venue du Royaume pour une échéance assez rapprochée ; la seconde où il a déjà compris qu'un long avenir est encore à attendre et où il prépare ses disciples pour une mission

qui va durer. Cette deuxième période s'ouvre par la confession de Pierre : *Tu es le Christ* (Marc, 8, 29). Il s'agit toujours du Jésus prépaschal, mais dans la deuxième phase de son existence. Les choses sont moins claires que dans les déclarations du Jésus postpaschal où les disciples peuvent avoir projeté davantage de leur propre pratique, mais cela suffit pour fournir un point d'attache solide dans la vie terrestre du Christ à ces développements postérieurs<sup>7</sup>. » Cet auteur dit en somme que, si les épisodes postérieurs à la résurrection entremêlent le Christ de l'histoire et le Christ de la foi, les épisodes antérieurs nous font suffisamment connaître le Christ de l'histoire pour que nous puissions lui attribuer non certes l'intention de fonder une institution permanente, mais l'initiative de développements ultérieurs. Moyennant quoi, on peut dire, en s'appuyant sur les Évangiles, que la perpétuité du gouvernement de l'Église est le fruit d'une évolution dont le Christ eut l'initiative. Cette explication équivaut dans son principe même à celle de Loisy : si elle s'en différencie, c'est uniquement parce qu'elle restreint le Christ de la foi à la période postpascale. Remarquons aussi qu'elle nie implicitement la divinité du Christ, puisqu'elle présente Notre Seigneur comme un simple homme, qui aurait changé d'avis sur la conduite à tenir pour établir le Royaume de Dieu, ne comprenant pas tout de suite quelle était la démarche la mieux appropriée.

8. Le théologien que nous venons de citer à titre d'exemple est le fruit d'une génération, celle dont la réflexion a été nourrie par la constitution *Lumen gentium* sur l'Église. Le propos du père Torrel s'expliquerait-il par un lien de cause à effet ? La question reste alors posée : Vatican II a-t-il entériné, au moins dans son principe, la nouvelle ecclésiologie moderniste de Loisy ?

Abbé Jean- Michel Gleize

5. SAINT PIE X, *Pascendi*, n° 27, *Le théologien moderniste* : « L'Église ».

6. Motu proprio *Sacrorum antistitum* du 3 juillet 1907, proposition condamnée n° 52 (DS 3452).

7. JEAN-PIERRE TORREL, O.P., *Un Peuple sacerdotal*, Cerf, 2011, p. 124.

**Le Courrier de Rome vient d'éditer « L'explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne », par le Père Tomaso Dragone (Société Saint-Paul).**



Explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne par le Père Dragone

Courrier de Rome

519 p. - prix 27 € + 5€ port

Le présent manuel veut être un guide pour les catéchistes dans la préparation de leur cours. Mais qui croirait y trouver ses leçons déjà préparées en détail et n'avoir rien d'autre à faire que de lire pour son compte et répéter ce qu'il a lu aux élèves tel quel, irait au-devant d'une pénible désillusion. Nous n'avons pas préparé ce manuel afin de favoriser et de justifier la paresse. Le catéchiste devra lire, méditer, assimiler, choisir et adapter la matière à ses élèves. C'est seulement après avoir accompli ce travail, que lui seul est en mesure de faire, et après avoir prié avec ferveur Jésus le Maître, la Vérité, la Voie et la Vie, qu'il pourra être agréable et efficace dans son enseignement.

Ce livre offre sous une forme exacte, claire, vivante et relati-

vement complète l'explication des vérités contenues dans le texte du Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de saint Pie X.

Les nombreux exemples insérés dans l'exposition et ajoutés après l'explication de chaque question ont un double but : aider à faire comprendre la doctrine chrétienne autant que faire se peut, et offrir au catéchiste un moyen de susciter l'intérêt et de le maintenir vivant chez les enfants.

Ce manuel pourra servir non seulement aux catéchistes, mais aussi aux conférenciers, aux enseignants de religion, aux prédicateurs, aux dirigeants d'Action catholique... (*Avertissement de la Société Saint Paul*).

Le Courrier de Rome a publié les « **Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés** » (*CP, CE1, CE2, CMI et CM2*) guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne dans les paroisses et les écoles.

Il y a une table de concordance entre les articles du livre du Père Dragone et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.

## VATICAN II ET LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

1. Lors de la deuxième session du concile Vatican II, au mois d'octobre 1963, les pères conciliaires durent se prononcer sur le nouveau schéma *De Ecclesia*, élaboré durant l'été précédent et qui remplaçait le premier schéma préparé par la commission que présidait le cardinal Ottaviani. Ce nouveau schéma présente l'Église comme un « mystère » et ne parle quasiment plus de l'Église comme d'une société visible.

2. Plusieurs pères attirèrent l'attention sur l'insuffisance de cette nouvelle présentation, ainsi que sur les dangers qui pourraient en découler pour la saine doctrine. Voici par exemple ce que fit observer Mgr Carli : « Dans tout le schéma, le mot *société* utilisé pour désigner l'Église se rencontre à peine à trois reprises [...]. Pourquoi une telle phobie ? La notion de *société*, appliquée à l'Église, est classique, même chez les Pères : elle ramène à l'esprit un élément visible (qui est premier dans l'ordre de la connaissance), une autorité stable et une fin. D'ailleurs, les hommes d'aujourd'hui comprennent parfaitement ce qu'est une *société*, alors qu'ils ne comprennent pas aussi facilement ce qu'est un *mystère* ou un *rassemblement*. Le concept de *société* correspond mieux à ce que l'on appelle la loi de l'Incarnation <sup>1</sup>. » Mgr Carli remarque encore à propos du titre adopté par le schéma, pour le premier chapitre, que cette formulation du « mystère de l'Église » plaît moins que celle du schéma précédent, où il était question de « la nature et de la mission de l'Église ». En effet, « cette expression est ambiguë, car on peut se demander si le génitif employé dans l'expression *De mysterio Ecclesiae* est subjectif ou objectif. Le terme de mystère évoque aujourd'hui pour le commun des mortels l'idée de quelque chose d'inconnaissable. Mais dans l'Église, tout n'est pas mystère ! Il y a aussi un aspect visible et humain, aspect qui fait partie de la nature de l'Église <sup>2</sup>. »

3. Cette nouvelle manière de présenter l'Église comme un « mystère » est l'indice d'une nouvelle problématique. Et nous voyons bien que la constitution *Lumen gentium* établit une distinction assez nette entre : le Royaume de Dieu ; l'Église du Christ ; l'Église catholique. L'Église du Christ a pour mission d'annoncer le Royaume, dont elle est le germe et le commencement sur terre et à l'achèvement duquel elle aspire, dans l'au-delà (n° 6). Ce Royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement, lorsque le Christ notre vie sera apparu (n° 9). L'« Église du Christ » est un mot qui désigne le nouvel Israël de Dieu, c'est-à-dire le Peuple messianique, c'est-à-dire encore la foule des hommes appelés d'entre les juifs et les gentils pour former un tout selon la chair mais dans l'Esprit, race élue, nation sainte, sacerdoce royal. La destinée de ce Peuple, c'est le Royaume de Dieu, et c'est pourquoi ce Peuple messianique constitue pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus sûr d'unité, d'espérance et

de salut (n° 9). L'Église du Christ est encore l'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, et que Dieu a appelés pour qu'ils soient, pour tous et pour chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire (n° 9). Cette Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, tandis qu'elle est présente et agissante dans les communautés chrétiennes séparées de l'Église catholique (n° 8).

4. Les enseignements du nouveau Magistère post-conciliaire accentuent ces distinctions. Par exemple, dans l'Encyclique *Redemptoris missio* du 7 décembre 1990, Jean-Paul II réaffirme la distinction entre l'Église et le Royaume : « De même, on ne peut disjoindre le Royaume et l'Église. Certes, l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre. Le Christ a doté l'Église, son corps, de la plénitude des biens et des moyens de salut ; l'Esprit-Saint demeure en elle, la vivifie de ses dons et de ses charismes, il la sanctifie, la guide et la renouvelle sans cesse. Il en résulte une relation singulière et unique qui, sans exclure l'action du Christ et de l'Esprit-Saint hors des limites visibles de l'Église, confère à celle-ci un rôle spécifique et nécessaire. D'où aussi le lien spécial de l'Église avec le Royaume de Dieu et du Christ qu'elle a la mission d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations » (n° 18) ; « L'Église est aussi au service du Royaume quand elle répand dans le monde les valeurs évangéliques qui sont l'expression du Royaume et aident les hommes à accueillir le plan de Dieu. Il est donc vrai que la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Église, dans l'humanité entière, dans la mesure où celle-ci vit les valeurs évangéliques et s'ouvre à l'action de l'Esprit qui souffle où il veut et comme il veut (cf. Jn 3, 8) ; mais il faut ajouter aussitôt que cette dimension temporelle du Royaume est incomplète si elle ne s'articule pas avec le Règne du Christ, présent dans l'Église et destiné à la plénitude eschatologique » (n° 20).

5. Citons encore la Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Jesus*, du 6 août 2000 : « La mission de l'Église est d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre. D'un côté, l'Église est sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. Elle est donc signe et instrument du Royaume : appelée à l'annoncer et à l'instaurer. De l'autre côté, l'Église est le Peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint ; elle est ainsi le règne du Christ déjà mystérieusement présent, puisqu'elle en constitue le *germe* et le *principe*. Le Royaume de Dieu a en effet une dimension eschatologique : c'est une réalité présente dans le temps, mais elle ne se réalisera pleinement qu'à la fin ou accomplissement de l'histoire » (n° 18) ; « Affirmer l'union inséparable entre Église et Royaume ne signifie cependant pas que le Royaume de Dieu - même considéré

1. *Acta concilii vaticani secundi*, vol. II, pars I, p. 627.

2. *Acta*, vol. II, pars I, p. 630.

dans sa phase historique - s'identifie avec l'Église dans sa réalité visible et sociale. On ne doit pas oublier l'action du Christ et de l'Esprit-Saint hors des limites visibles de l'Église. On doit donc garder en mémoire que le Royaume concerne les personnes humaines, la société, le monde entier. Travailler pour le Royaume signifie reconnaître et favoriser le dynamisme divin qui est présent dans l'histoire humaine et la transforme. Construire le Royaume signifie travailler pour la libération du mal dans toutes ses formes. En un mot, le Royaume de Dieu est la manifestation et la réalisation de son dessein de salut dans sa plénitude » (n° 19).

6. Les enseignements traditionnels du Magistère de l'Église ont toujours identifié l'Église et le Royaume de Dieu, ainsi que l'Église du Christ et l'Église catholique. Pour les Papes, le Royaume est l'Église militante, telle qu'elle existe dans son achèvement formel et sa perfection indéfectible, à toutes les époques de l'histoire<sup>3</sup>. Pour les Papes, l'Église du Christ est identiquement et exclusivement l'Église catholique romaine, hors de laquelle il n'y a pas de salut. Et cette identification foncière s'explique du fait que l'Église est une société réelle, non une société idéale.

7. Si l'on conçoit l'Église comme une société idéale, non seulement il devient possible, mais il s'avère même inévitable d'en faire un mystère, dont toute la complexité va se décomposer entre les trois éléments distincts analysés par le père Wilmers. L'Église du Christ est alors l'idéal ou l'archétype de l'Église visible. Le Peuple messianique de Dieu est l'ensemble de tous les membres d'une Église invisible, qui tendent à donner corps à cette idée. Dans la mesure même où ils lui donnent corps, ils la signifient et c'est en ce sens que ce Peuple de Dieu s'identifie à l'Église catholique et se définit comme le signe et l'instrument, le sacrement, de l'Église du Christ, c'est-à-dire de l'idéal. Quant au Royaume, il est la vraie Église visible qui n'existera jamais, sinon au terme de l'eschatologie, dans l'au-delà de la terre et du temps, et vers laquelle tend le Peuple messianique.

8. Il n'est donc pas vain ni téméraire de penser que ces nouvelles distinctions établies par le nouveau Magistère de Vatican II pourraient bien correspondre au principe moderniste d'une Église idéale. Elles s'harmonisent en tout cas assez fortement avec les présupposés essentiels de l'ecclésiologie d'Alfred Loisy. L'Église telle que la conçoit Vatican II est une vie de communion, qui manifeste toujours plus l'idéal d'une conscience commune, sans jamais le réaliser parfaitement, sinon au

3. Par exemple, LÉON XIII dans *Humanum genus*, PIE XI dans *Quas Primas*, PIE XII dans *Mystici Corporis*. Cette identification est constante dans le magistère des papes.

terme d'une « eschatologie ». L'Église tend vers le Royaume dont elle est le signe et l'instrument. Elle est de ce fait un mouvement, une marche accomplie au cours d'une histoire. On comprend alors pourquoi, dans un Discours du 22 décembre 2005, le pape Benoît XVI présente l'Église comme « un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ». On comprend aussi pourquoi, selon lui, l'Église a été en quelque sorte fondée par le Christ au cours de la Cène du Jeudi Saint, avant la Passion, parce qu'« en confiant aux douze apôtres le devoir de célébrer son mémorial, Jésus indique qu'il voulait transférer à toute la communauté, en la personne de ses chefs, la mission d'être, dans l'histoire, le signe et l'instrument du rassemblement eschatologique, commencé en lui<sup>4</sup>. »

9. Et dans un autre Discours datant d'il y a deux ans, le successeur de Benoît XVI déclarait : « Aux membres de la communauté de Corinthe, marquée par des divisions, l'apôtre demande : "Le Christ est-il divisé ?" (1 Co 1, 13). [...] Aujourd'hui, c'est à nous que la même question s'adresse. Face à certaines voix qui ne reconnaissent plus comme un objectif pouvant être poursuivi l'unité pleine et visible de l'Église, nous sommes invités à ne pas renoncer à notre effort œcuménique, fidèles à ce que le Seigneur Jésus lui-même a invoqué du Père : que *tous soient un* (Jn 17, 21)<sup>5</sup>. » Et le même Pontife ajoutait encore dans une autre circonstance : « Si les chrétiens ignorent l'appel à l'unité qui leur est adressé par le Seigneur, ils risquent d'ignorer le Seigneur lui-même et le salut qu'il offre à travers son Corps, l'Église. [...] La voie vers la communion pleine et visible est un chemin qui apparaît aujourd'hui encore difficile et ardu. Mais l'Esprit nous invite à ne pas avoir peur, à aller de l'avant avec confiance, à ne pas se contenter des progrès que nous avons toutefois pu accomplir au cours de ces décennies<sup>6</sup>. » Pour François, non seulement la « communion », mais encore « l'unité » pleine et visible de l'Église demeure un idéal, une idée et un but que les chrétiens doivent garder en tête, un objectif et un appel encore non atteint.

10. Les mêmes présupposés de la même ecclésiologie se retrouvent, d'un Pape à l'autre, depuis la grande réforme entreprise par le concile Vatican II

**Abbé Jean-Michel Gleize**

4. BENOÎT XVI, « La volonté de Jésus sur l'Église et le choix des Douze », *allocution du 15 mars 2006*.

5. FRANÇOIS, *Discours à une délégation œcuménique de Finlande à l'occasion de la fête de saint Henri* (17 janvier 2014).

6. FRANÇOIS, *Discours à la délégation du Conseil œcuménique des églises* (7 mars 2014).

## NUL NE PEUT SERVIR DEUX MAÎTRES

1. Le 29 juin 2016, quarante-cinq théologiens du monde entier ont adressé au doyen du Sacré Collège, le cardinal Angelo Sodano, une étude critique de l'Exhortation post-synodale *Amoris lætitia* où 19 propositions du document romain sont censurées. Le document se termi-

ne comme suit : « Les propositions censurées ci-dessus ont été condamnées en maints documents magistériels. Il est nécessaire et urgent que leur condamnation soit répétée par le Souverain Pontife de façon définitive et sans appel et qu'il soit déclaré avec autorité qu'*Amoris*

*laetitia* ne requiert de croire ou de considérer comme vraie aucune d'entre elles. »

2. L'aveu est de taille. Quarante-cinq théologiens viennent en effet de reconnaître publiquement le bien fondé de toute la démarche entreprise par Mgr Lefebvre et la Fraternité Saint-Pie X, depuis maintenant plus de quarante ans. Nous ne pouvons que saluer le courage et la lucidité qui les inspire. Mais nous ne pouvons pas non plus oublier que cette démarche conduisit l'ancien archevêque de Dakar à contester des erreurs autrement plus graves que celles auxquelles *Amoris laetitia* fraye la voie. La récente Exhortation du Pape François autorise le relativisme moral dans la pastorale de l'Église. Mais cette relativisation de la morale, aussi grave soit-elle, n'est qu'une conséquence lointaine d'un autre relativisme, bien plus profond celui-là, puisqu'il est d'ordre doctrinal. Et c'est précisément ce relativisme-là qui est au centre de tous les enseignements du concile Vatican II : relativisme de la nouvelle ecclésiologie moderniste, conduisant au collégialisme et au latitudinarisme œcuménique, avec la constitution *Lumen gentium* et le Nouveau Code de Droit Canonique, publié en 1983 ; relativisme de la liberté religieuse, conduisant à l'indifférentisme des pouvoirs publics et à la négation du règne social du Christ, avec la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse et la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Les points essentiels de ce relativisme ont été publiquement dénoncés par Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer, dans une *Lettre ouverte* adressée au Pape Jean-Paul II, le 21 novembre 1983.

3. Il est inquiétant de constater que, parmi tous ceux qui ont émis quelques réserves sur l'Exhortation apostolique *Amoris laetitia* et dont l'opposition au relativisme moral est suffisamment connue, bien peu sont remontés jusqu'aux véritables sources du mal, quasiment personne n'a au moins mis en doute publiquement les erreurs graves et contraires à toute la Tradition de l'Église, déjà présentes dans les textes de Vatican II, erreurs qui trouvent aujourd'hui leur aboutissement logique avec *Amoris laetitia*. Pour n'en donner qu'un seul exemple, qui a songé à dénoncer l'inversion des fins du mariage, avalisée par le Nouveau Code et encouragée par toute la prédication personnaliste de Jean-Paul II ? C'est pourtant cette inversion des fins du mariage qui est au principe et au fondement de la réforme pastorale entreprise avec le dernier Synode et dont la récente Exhortation voudrait présenter la synthèse.

4. Si l'on y réfléchit un peu, la subversion de l'ordre moral tout entier est déjà contenue dans le faux principe énoncé au n° 2 de la déclaration *Dignitatis humanae* : « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. » Comme le fit remarquer l'un des pères conciliaires au moment même de

Vatican II, la thèse vraiment nouvelle et, pour ainsi dire, le point névralgique qui est sous-jacent à tout le texte [de la déclaration sur la liberté religieuse], et en constitue comme l'âme, quoique de manière seulement implicite, peut s'énoncer ainsi : « L'homme possède un droit véritable (c'est-à-dire réel et non pas putatif) et objectif (et donc pas seulement subjectif), qui est un droit naturel – car il est bien dit que le fondement de ce droit réside dans la dignité de la personne humaine, c'est-à-dire dans cet ensemble de droits que Dieu, auteur de la nature, a accordé à tout homme, de façon inaliénable – de pouvoir manifester et propager sans aucun empêchement au for externe, et même parmi des adeptes de l'unique vraie religion, ses idées religieuses et morales, bien qu'elles soient objectivement fausses et mauvaises, pourvu qu'il soit de bonne foi et agisse dans les limites établies par l'autorité civile, pour préserver l'ordre public <sup>1</sup>. » Et d'ajouter : « Que les auteurs de ce schéma n'aillent pas nous dire qu'ils ont voulu entendre la liberté religieuse seulement au sens d'un droit à l'immunité vis-à-vis de la contrainte externe. Car nous dirions alors qu'il faut leur répondre, après mûre réflexion et pour éviter de jouer sur les mots, que ce droit ainsi conçu de ne pas être empêché d'accomplir une action est un droit négatif, relatif et consécutif, qui exige absolument de trouver sa justification et son fondement dans un autre droit positif, absolu et antérieur, droit d'accomplir librement une action donnée. Par exemple, l'immunité à l'égard de toute coercition externe, ou plutôt le devoir qui oblige les autres à ne pas restreindre ma liberté d'action externe n'est que la conséquence et pour ainsi dire la protection d'un autre droit antérieur, qui reste à démontrer <sup>2</sup>. »

5. En posant en principe le droit à l'immunité, en matière religieuse, à l'égard de toute contrainte venant de toute autorité, Vatican II posait par le fait même, ou plutôt présupposait, le principe d'un droit à agir en matière religieuse indépendamment de toute autorité. Principe qui consacre à l'avance la ruine de tout l'ordre moral. En effet, cet ordre moral est en tant que tel l'ordre des actions humaines convenablement orientées vers leur fin. Or, les actions humaines sont celles d'une nature où les individus ont besoin de vivre en société pour atteindre leur fin. Et l'exercice de l'autorité est nécessaire à la vie sociale. L'exercice de l'autorité est donc une chose nécessaire, par nature, à l'ordre moral. « L'homme est par nature un animal social, si bien que dans l'état d'innocence les hommes auraient eu une vie sociale. Mais la vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun ; car plusieurs recherchent nécessairement plusieurs buts, mais un seul n'en recherche qu'un. Ce qui fait dire à Aristote : "Chaque fois que plusieurs éléments sont ordonnés à une seule fin, on en trouve toujours un qui prend la tête et qui dirige" <sup>3</sup>. » Le mot « autorité » vient d'ailleurs du sub-

1. MGR CARLI, « Allocution prononcée lors de la 128e assemblée générale du concile Vatican II, le 15 septembre 1965 », *Acta*, IV, I, p. 264.

2. ID., *ibidem*.

3. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 96, article 4, corpus.

stantif latin « auctoritas » lui-même dérivé du verbe « augere » qui signifie augmenter. L'autorité augmente, elle donne davantage de perfection parce qu'elle organise la vie en société, et ce faisant rend possible l'acquisition du bien commun, et donc du bien de chacun.

6. On objectera que ce droit à l'immunité, ce droit au non-exercice de l'autorité vaut seulement en matière religieuse. Ce serait oublier trop vite que la religion est au fondement même de l'ordre moral, puisqu'elle ordonne les actions humaines à l'égard de Celui qui est le principe même de l'ordre moral. La subversion de l'ordre moral tout entier est donc engagée dans le principe faux de *Dignitatis humanae* et elle ne peut que s'en dégager, tôt ou tard. Si nulle autorité ne peut intervenir pour empêcher les hommes d'agir en matière religieuse à l'encontre de la loi de Dieu, puisque toute morale découle de cette loi, nulle autorité ne saurait se porter garante de la morale et la faire prévaloir avec efficacité. L'homme devient alors un loup pour l'homme, non seulement dans les faits, mais dans le principe même énoncé par Vatican II. L'actualité récente le démontre amplement. Pascal disait déjà : « Mahomet remporte la victoire en tuant, Jésus-Christ en faisant tuer les siens. » Pascal veut dire que Jésus Christ a fait tuer ses disciples en leur commandant de préférer mourir plutôt que de se faire les complices des fausses religions. Les chrétiens sont morts martyrs au nom de l'unique droit de l'unique vraie religion, par conséquent parce qu'ils refusaient d'admettre le principe même de l'indifférentisme religieux. Si la Tradition de l'Église est une semence de martyrs, la liberté religieuse prônée par Vatican II rend impossible le martyre, dans son principe même : elle est une semence de libéralisme.

7. Remarquons pour finir (et pour en venir au fait qui nous importe ici) que le faux principe du droit à la liberté religieuse est celui du droit à être exempt de toute contrainte « de la part de quelque pouvoir humain que ce soit » : donc pas seulement du pouvoir temporel des autorités civiles, mais même aussi du pouvoir spirituel des autorités ecclésiastiques. Vatican II a introduit le faux droit à l'exemption de toute contrainte et donc de toute peine, de la part de toute autorité sociale, celle de l'État comme celle de l'Église. Ce faux droit est la négation même du pouvoir coercitif, qui est une composante

essentielle de l'autorité, aussi bien dans la société civile que dans la société ecclésiastique. Le même principe doit donc logiquement conduire à l'abandon des peines aussi bien spirituelles que temporelles. Par exemple, si les pécheurs publics veulent recevoir la sainte communion dans le cadre de la célébration publique du culte, le leur interdire reviendrait à les empêcher d'agir en public selon leur conscience. Le seul recours possible, pour justifier la discipline canonique jusqu'ici suivie par l'Église et encore maintenue par le Nouveau Code de 1983, serait d'invoquer les « justes limites » qui s'imposent à l'exercice du droit à la liberté en matière religieuse. Mais comme celles-ci ne sont jamais clairement définies, la porte reste ouverte à toutes les innovations possibles. N'a-t-on d'ailleurs pas dit que le concile Vatican II s'était donné pour tâche d'établir une « nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels

selon l'idée qu'il s'en fait<sup>2</sup>. » Au sens où nul ne doit être contraint d'agir contre sa conscience, cela est vrai. Au sens où nul ne doit être empêché d'agir en public conformément à sa conscience erronée, cela est faux et contraire aux enseignements constants du Magistère<sup>3</sup>.

4. « Le premier devoir de l'Église 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<sup>4</sup>. » Au sens où ce devoir n'est pas le seul et où il ne doit pas être premier dans l'intention de l'Église, cela est vrai. Au sens où ce devoir n'aurait plus de raison d'être et ne représenterait plus une priorité et une urgence immédiate dans bien des cas, cela est faux.

5. Dans la ligne du dernier concile, l'Année Jubilaire, vécue dans la miséricorde, a pour but de repousser « toute forme de discrimination »<sup>5</sup>. Au sens où les simples particuliers n'ont pas le pouvoir d'infliger de leur propre chef une sanction publique à ceux qui la méritent, cela est vrai. Au sens où les représentants de l'autorité n'ont pas le pouvoir d'infliger ce genre de sanctions, afin de préserver le bien commun du mauvais exemple et du scandale, cela est faux. La discrimination, qui est une forme de peine, est un acte de justice, qui a pour objet le bien de tous, le bien commun, car elle est le moyen requis pour préserver efficacement la vertu contre le mauvais exemple du vice. Il appartient à l'autorité d'en user avec la prudence requise.

6. Une part importante de la doctrine sociale de l'Église se trouve définie par le « primat de la miséricorde »<sup>6</sup>. S'il s'agit du for interne et privé des consciences individuelles, cela est vrai, car Dieu ne veut pas la mort du pécheur mais préfère qu'il se convertisse et qu'il vive<sup>7</sup>. S'il s'agit du for externe, il en va différemment, car de la part des hommes, l'exercice de la miséricorde, l'exercice pastoral en premier lieu, doit être réglé par la prudence surnaturelle. Lorsque cette prudence est celle de l'autorité ayant charge du bien commun, elle est au principe du bon ordre de la société. La miséricorde et la justice particulière vont en dépendre l'une et l'autre et leur juste harmonie devra se régler sur les exigences du plan divin, tel que l'Église nous le fait connaître. Ces exigences seront celle d'un « ordre social chrétien », le seul possible ici-bas, si l'on veut donner à l'homme la véritable paix. C'est en se plaçant à ce point de vue supérieur du bien commun divin que l'on ordonne comme il faut la miséricorde et la justice, au sein d'une même société.

#### LA NATURE DE LA PAPAUTÉ

7. « Vous savez que la tâche du Conclave était de don-

ner un évêque à Rome. [...] La communauté diocésaine de Rome a son évêque : merci<sup>8</sup> ! » S'il s'agit de réaliser la condition requise pour que l'élu reçoive en même temps de Dieu le pouvoir suprême et universel de juridiction sur toute l'Église, cela est vrai. S'il s'agit seulement de désigner le titulaire de la juridiction particulière sur le siège épiscopal de Rome, auquel revient la présidence du Collège des évêques, cela est faux et contraire aux enseignements du concile Vatican I dans la constitution *Pastor æternus*.

8. S'adressant aux nouveaux cardinaux pour leur commenter l'Évangile de saint Marc, chapitre X, verset 32 (« Jésus marchait devant les douze apôtres »), François leur dit : « Jésus marche devant nous aussi en ce moment. Il est toujours devant nous. [...] Merci, Frères très chers ! Merci ! Marchons ensemble derrière le Seigneur et laissons-nous toujours davantage convoquer par Lui, au milieu du peuple fidèle, du saint peuple fidèle de Dieu, de la sainte Mère Église ! Merci<sup>9</sup> ! » Au sens où le Christ est le chef de toute l'Église, et le Pasteur de tous les pasteurs, cela est vrai. Au sens où le Pape et les évêques reçoivent de manière égale la même participation au pouvoir du Christ sur toute l'Église et au sens où le Pape est seulement le chef du Collège des évêques et non l'unique pasteur suprême de tous les pasteurs et de tous les fidèles, cela est faux et contraire à l'Évangile<sup>10</sup>.

#### LA NATURE DE L'ÉGLISE

9. 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 »<sup>11</sup>. Cela est tout simplement faux, car l'accord unanime qui résulte de ce 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 sans doute tout le peuple des fidèles du Christ, mais il le fait à travers le ministère visible des membres de la hiérarchie enseignante. La connaturalité mystique avec les réalités divines, qui est l'œuvre des dons du Saint-Esprit, avec la pénétration intuitive qu'elle entraîne, suppose l'adhésion de l'intelligence à la parole des pasteurs de l'Église.

10. « Le sensus fidei empêche une séparation rigide entre *Ecclesia docens* [l'Église enseignante] et *Ecclesia discens* [l'Église enseignée], puisque le Troupeau possè-

2. FRANÇOIS, « Interview avec le fondateur du quotidien italien La Repubblica » dans *L'Osservatore romano*, édition hebdomadaire française (ORF) du 4 octobre 2013.

3. PIE IX, dans *Quanta cura* ; LÉON XIII dans *Libertas* et *Immortale Dei*.

4. FRANÇOIS, *Discours de clôture pour le Synode extraordinaire sur la famille*, le samedi 24 octobre 2015.

5. *Ibidem*, n° 23.

6. *Ibidem*, n° 20.

7. Cf. le chapitre XVIII du PROPHÈTE EZÉCHIEL.

8. FRANÇOIS, « Première bénédiction *Urbi et Orbi*, le mercredi 13 mars 2013 », *DC* n° 2509-2510, p. 345.

9. ID., « Homélie du 22 février 2014, à l'occasion du consistoire ordinaire public pour la création de nouveaux cardinaux », *DC* 2514, p. 67-68.

10. Cf. *Jn*, XXI, 15-17.

11. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, n° 119.

de aussi son propre “flair” pour discerner les nouvelles routes que le Seigneur ouvre à l’Église<sup>12</sup>. » Au sens où l’Église enseignée reçoit de la prédication de l’Église enseignante le moyen de discerner les esprits, cela est vrai. Mais cela est faux au sens où les simples fidèles auraient par eux-mêmes le moyen de discerner la vérité de Dieu, indépendamment de toute intervention du Magistère et coopéreraient avec celui-ci pour découvrir le sens de la révélation.

11. « 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) »<sup>13</sup>. Cela est vrai au sens où l’écoute ne s’accomplit pas 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 car 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. Mais au sens où « 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 », l’allégation de François tomberait sous le coup de la condamnation du décret *Lamentabili* de saint Pie X (DS 3 406).

### L’ŒCUMÉNISME

12. « Nous déplorons la perte de l’unité, conséquence de la faiblesse humaine et du péché, qui s’est produite malgré la Prière sacerdotale du Christ Sauveur : « Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu’eux aussi soient un en nous » (Jn 17, 21)<sup>14</sup>. » « Face à certaines voix qui ne reconnaissent plus comme un objectif pouvant être poursuivi l’unité pleine et visible de l’Église, nous sommes invités à ne pas renoncer à notre effort œcuménique, fidèles à ce que le Seigneur Jésus lui-même a invoqué du Père : que *tous soient un* (Jn 17, 21)<sup>15</sup>. » Au sens où l’unité pleine et visible de l’Église n’existe pas encore, ou a été perdue, cela est faux et contraire au dogme catholique de l’unité de l’Église. Au sens où cette unité « subsiste de façon inamissible dans l’Église catholique » tandis que « ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu’imparfaite, avec l’Église catholique » (*Unitatis redintegratio*, n° 3), et si cela présuppose que l’unité de l’Église du Christ se réalise de façon parfaite avec l’Église catholique et de

façon imparfaite dans les communautés chrétiennes séparées de l’Église catholique, cela est faux et ouvre la voie à une conception latitudinariste de l’unité de l’Église. Au sens où l’Église est missionnaire et doit conquérir le plus d’âme possible, l’expression est impropre et malsonnante.

14. « Catholiques et méthodistes ont beaucoup à apprendre les uns des autres sur la façon de concevoir la sainteté et de chercher à la vivre. Nous devons tous faire notre possible afin que les membres de nos paroisses respectives se rencontrent régulièrement, se connaissent à travers des échanges stimulants et s’encouragent réciproquement à chercher le Seigneur et sa grâce. Lorsque nous lisons les Écritures, seuls ou en groupe, mais toujours dans un climat de prière, nous nous ouvrons à l’amour du Père, qui nous a été donné dans son Fils et dans l’Esprit-Saint. Même là où demeurent des divergences entre nos communautés, celles-ci peuvent et doivent devenir un encouragement à la réflexion et au dialogue<sup>16</sup>. » Ce que le Pape François déclare ici n’est pas nouveau : c’est ce que l’on peut lire dans le décret *Unitatis redintegratio* de Vatican II. Et c’est aussi ce que le Pape Pie XI a justement réproposé en ces termes, dans l’Encyclique *Mortalium animos* : « En vérité, nous ne savons pas comment, à travers une si grande divergence d’opinions, la voie vers l’unité de l’Église pourrait être ouverte, quand cette unité ne peut naître que d’un Magistère unique, d’une règle unique de foi et d’une même croyance des chrétiens. En revanche, nous savons très bien que, par là, une étape est facilement franchie vers la négligence de la religion ou indifférentisme et vers ce qu’on nomme le modernisme ».

15. « Au cours des années, la Commission a examiné le concept fondamental d’Église communion, entendue comme participation à la communion entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. De cette façon, nous avons découvert que nous avons presque tout en commun : une seule foi, un seul baptême, un seul Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Nous sommes unis en vertu du baptême, qui nous a incorporés à l’unique Corps du Christ. Nous sommes unis grâce aux divers éléments communs de nos riches traditions monastiques et pratiques liturgiques. Nous sommes frères et sœurs dans le Christ. Comme cela a été observé à plusieurs reprises, ce qui nous unit est beaucoup plus grand que ce qui nous divise<sup>17</sup>. » Ce qui sépare et divise les catholiques romains et les schismatiques orthodoxes, c’est précisément le dogme de la Primauté de juridiction de l’évêque de Rome. Et ce motif total de division est plus grand que tous les motifs partiels, car c’est le principe même de l’unité de l’Église, ainsi que le remarque le Pape Pie XI, toujours dans *Mortalium animos* : « Dans cette unique Église du Christ, personne ne se trouve, personne ne demeure, si, par son obéissance, il ne reconnaît et n’accepte l’autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs. N’ont-ils pas obéi à

12. FRANÇOIS, *Discours du 17 octobre 2015*, à l’occasion du Synode sur la famille.

13. ID., *Ibidem*, à l’occasion du Synode sur la famille.

14. ID., *Déclaration commune cosignée avec Sa Sainteté Cyrille, patriarche de Moscou et de toute la Russie*, le 12 février 2016.

15. ID., *Discours à une délégation œcuménique de Finlande à l’occasion de la fête de saint Henri*, (17 janvier 2014).

16. ID., *Discours à la Délégation du Conseil méthodiste mondial*, le 7 avril 2016.

17. ID., *Discours à Sa sainteté Abuna Matthias I, patriarche de l’Église orthodoxe Tewahedo d’Éthiopie*, le 29 février 2016.

l'Évêque de Rome, Pasteur suprême des âmes, les ancêtres de ceux qui, aujourd'hui, sont enfoncés dans les erreurs de Photius et des novateurs ? Des fils ont, hélas ! déserté la maison paternelle, laquelle ne s'est point pour cela effondrée et n'a pas péri, soutenue qu'elle était par l'assistance perpétuelle de Dieu. Qu'ils reviennent donc au Père commun, qui oubliera les insultes proférées jadis contre le Siège Apostolique et les recevra avec la plus grande affection. » Les schismatiques orthodoxes n'ont pas le même Père commun que les catholiques, puisqu'ils refusent de reconnaître comme tel son représentant ici-bas, le vicaire du Christ.

### LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

16. Comme ses deux prédécesseurs, François s'est rendu en visite officielle à la Synagogue de Rome. Il a dit à cette occasion : « À Buenos Aires déjà, j'avais l'habitude de me rendre dans les synagogues pour y rencontrer les communautés qui s'y réunissent, suivre de près les fêtes et les commémorations juives et rendre grâce au Seigneur qui nous donne la vie et qui nous accompagne sur le chemin de l'histoire <sup>18</sup>. » Pourquoi donc une telle attitude ? Le Pape s'en explique en faisant référence à la déclaration conciliaire *Nostra aetate* : « l'Église, tout en professant le salut par la foi dans le Christ, reconnaît le caractère irrévocable de l'Ancienne Alliance. » Condamnant l'antisémitisme, l'ancien Saint-Office a précisément défini celui-ci comme « la haine de la race jadis élue par Dieu <sup>19</sup>. » La présence de l'adverbe *jadis* condamne implicitement l'idée fautive de *Nostra aetate* et de François. Idée fautive parce que contraire à l'enseignement de la révélation. L'épître de saint Paul aux Hébreux en est le lieu le plus important, car c'est dans ce texte que saint Paul prouve l'abrogation définitive de l'ancienne alliance. Le passage essentiel figure aux chapitres VII et VIII. Au verset 12 du chapitre VII, saint Paul affirme que le changement d'alliance est la conséquence du changement de sacerdoce et de sacrifice. Au verset 18, il explique qu'il y a un changement parce que l'ancien sacerdoce ne sert plus à rien ; en effet, il était incapable de sanctifier et ne pouvait que faire connaître à l'avance le véritable sacerdoce qui aurait le pouvoir de sanctifier. Lorsque ce dernier advient, l'ancien sacerdoce est donc abrogé. Au verset 13 du chapitre VIII, saint Paul montre comment les expressions dont se sert la révélation désignent clairement cette abrogation. On appelle l'alliance de Moïse l'alliance « ancienne » et on appelle l'alliance de l'Évangile l'alliance « nouvelle ». Or, la relation entre l'ancien et le nouveau est la relation entre ce qui est abrogé et ce qui le remplace. On peut ajouter les deux autres épîtres où saint Paul condamne l'attitude des judaïsants, c'est-à-dire de ceux qui veulent continuer à pratiquer les rites de la loi de Moïse après le Christ : l'épître aux Galates et l'épître aux Colossiens.

17. Dans la *Somme théologique*, à propos de la cessa-

tion de la Loi ancienne (1a2æ, question 103, article 3), saint Thomas donne cet argument pour expliquer l'abrogation de l'Ancienne alliance : « Professer extérieurement ce qui nie la véritable foi intérieure est péché mortel contre la foi ; or observer les rites de la loi juive après le Christ, professant que le Christ n'est pas venu, équivaut à professer extérieurement ce qui nie la véritable foi intérieure ; donc, observer les rites de la loi ancienne après le Christ est un péché mortel contre la foi. » Et dans un autre endroit, à propos des vices opposés à la religion (2a2æ, question 93, article 1), saint Thomas explique en quoi l'observance des rites de l'Ancien Testament constitue une espèce de superstition, qui est le vice contraire à la vertu de religion. « Si le culte vient à exprimer quelque chose de faux, il sera pernicieux. Or cela peut arriver de deux façons. L'une est un désaccord entre la réalité signifiée et les symboles cultuels. De cette façon, à l'âge de la loi nouvelle, l'accomplissement parfait des mystères du Christ ne permet plus d'employer les rites de l'Ancien Testament, parce que leur symbolisme regarde le mystère du Christ comme futur ».

18. La démarche de *Nostra aetate* ne saurait donc trouver aucune justification, ni à la lumière de la révélation, ni à la lumière de la théologie. Sur ce point comme sur les autres, François entretient l'illusion mortelle du Concile.

19. Illusion mortelle. Illusion introduite par le concile Vatican II. Le Pape ne fait que développer les conséquences logiques des réformes accomplies par Jean XXIII et Paul VI. Et il le fait avec une assurance d'autant plus grande qu'il appartient à la génération déjà postérieure au Concile. L'acquis de Vatican II est déjà derrière lui et il entend le dépasser pour en expliciter toutes les implications. La nouvelle pastorale du mariage dans *Amoris lætitia* en est une. Elle est désormais bien visible et provoque à elle seule bien des réactions encore saines de la part des catholiques. Mais le mal est plus profond. Le mal vient de ce que le concile Vatican II n'a pas suivi « la vérité de l'Évangile » (Épître de saint Paul aux Galates, chapitres II, verset 11-14). Reprenant l'adresse de Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer à Jean-Paul II, les catholiques doivent conjurer le Pape François de « réaffirmer les vérités catholiques contraires à ces erreurs du concile, vérités qui ont été enseignées pendant vingt siècles par la sainte Église <sup>20</sup>. »

Abbé Jean-Michel Gleize

18. FRANÇOIS, *Discours à la Synagogue de Rome*, le 17 janvier 2016.

19. *Décret du Saint-Office du 25 mars 1928*. Cf. l'article de FÉLIX VERNET, « Juifs et chrétiens » dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. 2, col 1725 et suivantes.

20. Numéro 36 de novembre-décembre 1983 de la revue *Fideliter*, p. 4.

## MARTYRS ?

1. « De la même façon que l'effusion du sang des martyrs est devenue semence de nouveaux chrétiens dans l'Église des débuts, aujourd'hui, le sang de si nombreux martyrs appartenant à toutes les Églises devient semence

de l'unité des chrétiens. Les martyrs et les saints de toutes les traditions ecclésiales sont déjà une seule chose dans le Christ ; leurs noms sont écrits dans martyrologium de l'Église de Dieu. L'œcuménisme des martyrs est

une invitation, adressée à nous ici et maintenant, à parcourir ensemble le chemin vers une unité toujours plus pleine<sup>1</sup>. »

2. Si nous partons de cette idée que le martyr est un témoignage rendu à la profession de la vraie foi, nous devons en conclure qu'il ne saurait se rencontrer en dehors de l'unique société voulue par Dieu où se professe la vraie foi, sous la direction du Magistère établi par Dieu. Saint Augustin résume cela en disant : « Un homme ne peut se sauver si ce n'est dans l'Église Catholique. En dehors de l'Église catholique, il peut tout avoir, sauf le salut. Il peut avoir l'honneur (être évêque), il peut avoir les sacrements, il peut chanter l'Alléluia, il peut répondre Amen, il peut tenir l'Évangile, il peut avoir et prêcher la foi au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, mais jamais il ne peut trouver le salut si ce n'est dans l'Église Catholique. [...] Il peut même répandre son sang, mais pas recevoir la couronne<sup>2</sup>. » Mais on objectera alors que saint Augustin parle précisément de tous ceux qui adhèrent à leur fausse religion en connaissance de cause et en rejetant explicitement la vraie Église : il s'agit des hérétiques et schismatiques formels. Il en irait différemment des âmes de bonne volonté, victimes d'une ignorance insurmontable et qui se trouvent hors de l'Église sans faute de leur part.

3. Peut-on trouver de véritables martyrs en dehors de l'Église catholique ? Peut-il y avoir martyr dans une fausse religion, dans le schisme ou dans l'hérésie ? La réponse théologique la plus fiable et la plus autorisée se trouve dans le célèbre *Traité des canonisations* de Benoît XIV<sup>3</sup>, et la doctrine en est bien résumée par l'abbé Michel dans le *Dictionnaire de théologie catholique*<sup>4</sup>.

4. Le martyr ne se définit pas seulement par son élément matériel, c'est-à-dire par le fait qu'une personne soit mise à mort en haine de la foi catholique. Le martyr se définit d'abord et surtout par son élément formel, qui est l'exemple et le témoignage bien visible de l'héroïcité de la vertu de force. Un prêtre catholique peut bien être tué par des musulmans en haine du Christ et de la religion catholique : il y a là un fait matériel. Y a-t-il pour autant un martyr ? Pas encore. L'élément matériel est nécessaire mais ne suffit pas. Il y faut encore l'élément formel : si l'on constate que ce prêtre était sérieusement attaché à sa foi catholique et a préféré endurer la mort plutôt que d'apostasier ou de faiblir dans la profession de la vraie religion, alors ce prêtre a posé un acte de force absolument héroïque, surnaturel et divin. Cet acte est surnaturel et divin, mais cela ne se voit pas directement. En revanche, ce qui se voit – et directement – c'est que cet acte a réclamé des ressources qui dépassent la mesure du

commun des mortels : cet acte est héroïque, précisément en ce sens qu'il représente, chez celui qui le pose, quelque chose d'inexplicable naturellement. Il représente donc un miracle d'ordre moral et atteste par là une intervention de Dieu en faveur de la vraie religion.

5. Pour résumer les choses, soulignons cette idée importante, mise en relief par le père de Poulpiquet dans son ouvrage classique d'apologétique<sup>5</sup> : comme tout miracle, le martyr consiste formellement non pas dans la réalité de l'effet accompli mais dans son mode physique ou moral de production, lequel est manifesté par l'examen des circonstances qui entourent la réalité de l'effet. Deux mêmes faits peuvent être matériellement identiques en tant que faits, alors qu'ils seront pourtant formellement différents en tant que faits produits, c'est-à-dire en tant qu'effets. L'identité matérielle entre un acte de martyr et un acte qui n'est pas un martyr mais qui y ressemble consiste en ce que dans les deux cas un croyant est mis à mort en haine de sa croyance. La différence formelle ne consiste pas seulement en ce qu'il y a dans le martyr la croyance vraie et la vraie religion et dans l'autre cas une croyance et une religion fausse ; il serait en effet possible que deux catholiques soient matériellement mis à mort en haine de leur foi, et qu'un seul accomplisse formellement l'acte d'un vrai martyr. Car, même dans ce dernier cas, la différence formelle consiste toujours, d'abord et avant tout, en ce que le martyr est un miracle moral et que ce miracle prouve que la foi du martyrisé est vraie et voulue par Dieu : le martyr est formellement un acte héroïque de la vertu de force, qui atteste la sainteté et donc la divinité de l'Église. En somme, ce qui fait la différence, c'est que le martyr ne peut pas s'expliquer par des motifs naturels.

6. L'héroïcité de la vertu n'est pas quelque chose de naturel. Elle est tout autre qu'une plus ou moins grande perfection naturelle, telle qu'elle peut se trouver partout ailleurs que dans l'Église. « Les martyrs », dit le père de Poulpiquet, « réalisent à un degré éminent les vertus les plus rares et les plus difficiles dans les circonstances les moins favorables à leur développement »<sup>6</sup>. En effet, l'héroïcité de la vertu découle de la charité comme de son principe nécessaire et celui-ci ne se réalise par soi que dans la seule véritable Église. Ailleurs, il ne peut pas se réaliser, sinon par accident, c'est-à-dire non par le moyen de la religion fausse, mais en raison de grâces actuelles que le Saint-Esprit distribue comme il lui plaît, et qui peuvent toujours atteindre les âmes, en dehors de l'Église, mais malgré l'obstacle que représente la religion fausse. Et c'est pourquoi le martyr n'appartient par soi qu'à la vraie religion et à la vraie Église. En dehors de l'Église, on pourra observer tout ou partie de l'élément matériel du martyr, il y aura des gens qui seront mis à mort en haine de leur foi, mais cela ne suffit pas à constituer un martyr véritable. Et si l'on observe l'élément formel du martyr, celui-ci ne pourra pas découler de la religion fausse, qui y mettrait plutôt obstacle.

1. FRANÇOIS, *Discours à Sa sainteté Abuna Matthias I, patriarche de l'Église orthodoxe Tewahedo d'Éthiopie*, le 29 février 2016.

2. SAINT AUGUSTIN, *Sermon au peuple de Césarée*, n° 6 dans PL 43/695.

3. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, livre III, chapitre 20.

4. ABBÉ MICHEL, « Martyr » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 1<sup>ère</sup> partie, col. 233.

5. PÈRE DE POULPIQUET, O.P., *L'Objet intégral de l'apologétique*, p. 85-86.

6. ID., *Ibidem*, p 154.

7. Le point litigieux soulevé par le propos de François est alors le suivant : est-il possible qu'un hérétique ou un schismatique, voire un moderniste meure pour la vraie foi ? Et si oui, y aurait-il martyre ? Benoît XIV fait plusieurs distinctions <sup>7</sup>.

8. Le premier cas est celui d'un hérétique qui adhère en parfaite connaissance de cause à son hérésie et rejette le catholicisme. S'il est mis à mort en haine du Christ, il y a là un simple fait matériel ; mais formellement, il ne peut pas y avoir chez cet hérétique formel un acte héroïque de la vertu de force, et il y aura tout au plus un acte naturel d'endurance ou de résignation. Car cet hérétique ne meurt pas pour le Christ, il meurt pour son hérésie qui est contraire à la volonté du Christ. En effet, quand bien même cet hérétique préférerait mourir plutôt que de renier la divinité du Christ qui est un article de la vraie foi catholique, il ne meurt pas pour un article de la vraie foi. Il meurt pour ce que son hérésie a retenu de la vraie foi. « Bien qu'il meure pour une vérité », remarque Benoît XIV, « il ne meurt pas pour la vérité telle que la lui propose la foi catholique, puisqu'il en est privé ». Saint Thomas <sup>8</sup> enseigne en effet que celui qui abandonne un seul des articles de foi n'a déjà plus la vertu de foi, parce qu'il a répudié l'autorité de l'Église qui enseigne la foi. Il retient ce qui est de foi sans avoir la foi. Le martyre lui reste donc impossible.

9. Le deuxième cas est celui d'un hérétique qui n'adhère que matériellement à son hérésie, car il ignore le catholicisme sans faute de sa part. Un tel individu est supposé de bonne volonté et toujours disposé à croire tous les articles de foi, qui lui seraient proposés par l'autorité de l'Église, s'il avait connaissance de celle-ci. Ses dispositions intérieures ne s'opposent donc pas à ce qu'il obtienne le mérite du martyre. Cependant, l'acte qu'il accomplira, s'il est mis à mort en haine de la vérité de la foi catholique, ne peut pas être déclaré officiellement par l'Église comme un authentique martyre et proposé comme exemple aux fidèles. En effet, l'appartenance à une religion fautive laisse normalement présumer le refus ou du moins la négation de la foi catholique. Si une âme est dans l'ignorance invincible, cela doit se prouver. Or, cela relève du for purement interne de la conscience, où les choses sont très difficiles à vérifier, à tel point qu'il reste toujours au moins un doute. L'Église ne s'en occupe pas et s'en tient seulement à ce qui se passe au for externe. Pour s'en tenir aux expressions consacrées de la théologie et du droit canonique, on dira qu'un hérétique ou un schismatique peut tout au plus être martyr aux yeux de Dieu (« coram Deo ») mais point aux yeux de l'Église (« coram Ecclesia »).

10. Le troisième cas est celui du schismatique formel, adhérant en connaissance de cause à son schisme. Il ne

saurait être véritablement martyr, étant privé de la charité. Il pourra apparemment mourir pour la foi du Christ, mais ce sera de façon purement matérielle et infructueuse. Le quatrième cas d'un schismatique matériel se ramène à celui de l'hérétique matériel : il peut avoir la charité et mourir martyr, mais Dieu seul le sait et l'Église, ne le sachant pas, n'en dit rien.

11. Le propos de François réduit l'acte du martyre à sa dimension purement matérielle, et en référence à la croyance commune d'un hypothétique pur christianisme, qui ravale la spécificité doctrinale du catholicisme au rang d'une opinion non nécessaire. Et surtout, l'élément formel du martyre est totalement absent de la perspective du Pape. Il est vrai que cet élément formel s'accommode mal de l'œcuménisme, qui reste de toute façon fort peu apologétique.

12. Et les modernistes ? Benoît XIV n'en parle pas ! Mais saint Pie X en parle, et c'est pour nous dire que le modernisme n'est point catholique. Et si aujourd'hui les catholiques (quand ils ont voulu le rester) sont devenus modernistes, c'est pour avoir été abusés par les erreurs du Concile, que relaye encore la prédication des hommes d'Église. On peut donc assimiler (par analogie) la situation des catholiques dits conciliaires à celle des gens qui se trouvent certes dans l'erreur (et l'erreur grave car contraire à la foi catholique) mais de bonne foi. Il ne nous semble pas facile, dans ces conditions, de se prononcer pour savoir si un prêtre imbu d'œcuménisme, assassiné par des musulmans en haine du christianisme, au cours de la célébration de la nouvelle liturgie, a réellement accompli un acte de martyre, un acte héroïque de la vertu surnaturelle de force, témoignant en faveur de la vraie foi. Et il ne nous semble pas non plus évident qu'il convienne de déclarer publiquement et officiellement comme un martyr cette mise à mort.

13. Le témoignage des martyrs est normalement un motif de crédibilité et un signe, qui invite les âmes de bonne volonté à la conversion à la vraie foi dans l'unique vraie Église. Les propos tenus par le Pape François n'ont pas seulement pour effet de réduire à néant le dogme « Hors de l'Église, point de salut ». Ils retirent aussi toute sa valeur apologétique au martyre. L'œcuménisme représente ainsi la négation même de la note de sainteté de l'Église. Il nie non seulement la vraie sainteté, mais aussi sa valeur démonstrative et missionnaire. Il n'est donc pas l'expression de la charité du Christ.

**Abbé Jean-Michel Gleize**

7. Au numéro 3 du passage déjà cité.

8. *Somme théologique*, 2a2æ, question 5, article 3.



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 591

MENSUEL

septembre 2016

Le numéro 4 €

## LA VISITE DU PAPE FRANÇOIS AU TEMPLE LUTHÉRIEN DE ROME

Le dimanche 15 novembre 2015, le Pape s'est rendu à l'église évangélique luthérienne de Rome, via Sicilia, et il a pris part à la liturgie dominicale célébrée par les hérétiques. Naturellement, il ne s'agit pas d'un geste nouveau, mais de la répétition d'un geste déjà accompli par Jean-Paul II en 1983, et par Benoît XVI en 2010. L'œcuménisme est désormais réduit à une espèce d'étiquette, de code de comportement qui prescrit de façon rigide toute une série d'actes ayant une valeur symbolique toujours plus grave. Ces visites de Pontifes aux temples protestants, comme celles faites aux synagogues ou aux mosquées, devraient manifester clairement le fait que désormais la paix règne entre toutes les religions, et que l'Église catholique est toujours plus fidèle aux indications sur le dialogue interreligieux et œcuménique contenues dans les textes conciliaires *Unitatis Redintegratio* et *Nostra Aetate*, en particulier.

La répétition continue de gestes comme celui que nous venons d'évoquer est tellement habituelle qu'elle nous fait glisser lentement vers une forme d'accoutumance très dangereuse : on risque, avec le temps, de ne plus accorder une juste importance à ce que le Pape et les évêques disent et font, on ne voit plus le scandale là où il y a le scandale ; si on le voit on n'est plus capable de s'indigner, et enfin si on s'indigne on n'a plus la force de dénoncer les erreurs que les membres de la hiérarchie professent impunément et publiquement. Quand même ceux qui ont la capacité de voir les erreurs qui se répandent dans l'Église se taisent, alors plus rien ne peut freiner le processus de dissolution

### Sommaire

- La visite du pape François au temple luthérien de Rome, Matteo D'Amico, p. 1
- L'éloge scandaleux de Luther fait par le Pape Bergoglio, sur la justification, Paolo Pasqualucci, p. 8
- Les martyrs de la loi naturelle, Cristiana de Magistris, p. 9

doctrinale de la foi catholique.

On est impressionné par la vigueur avec laquelle les modernistes qui infestent l'Église, et qui occupent ses sommets, à commencer par le Pape régnant, s'appliquent à détruire tout ce qui était encore intact dans l'édifice en ruines de l'Église. Il y a d'ailleurs une raison à cette vigueur : le moderniste a hâte d'instaurer le plus vite possible sa nouvelle église pneumatique et il ne peut même pas supporter le plus petit détail qui lui rappelle l'ordre passé et glorieux de l'Église de toujours. La nouvelle fausse église que ces antéchrists sont en train de construire, précisément parce qu'elle est fautive, est fragile, elle a un équilibre précaire, et n'ayant aucun contenu à enseigner réellement, elle vit comme un parasite de la destruction de l'« ancien », c'est-à-dire de l'Église de toujours. Comme les vers du bois,

### 1967 - 2017 CÉLÉBRATION DES 50 ANS DU Courrier de Rome

*Sous la présidence de S.E. Mgr Bernard Fellay,  
Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X*

Paris, les 14 et 15 janvier 2017

- Samedi 14 de 9 heures à 18 heures, dans la crypte de la chapelle Notre-Dame-de-Consolation : Interventions sur les grands événements dans l'Église, du Concile à nos jours
- Dimanche 15 à 10 h 30 : Messe pontificale à Saint-Nicolas-du-Chardonnet

### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarud de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - Site : [www.courrierderome.org](http://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, 15 € - 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, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

qui vivent en consommant jusqu'au plus profond, jusqu'au dernier reste, la substance du meuble qui les abrite, sans se préoccuper nullement de l'écroulement final de ce meuble, parce que cet écroulement est justement leur but le plus explicite. Mais il y a une autre raison à cette obsession destructrice des modernistes, dont on peut dire hélas qu'ils trouvent aujourd'hui en la personne du Pape leur représentant principal et leur guide le plus sûr, raison exprimée par l'ancienne maxime qui affirme : « la vérité peut tolérer l'erreur, mais l'erreur ne peut pas tolérer la vérité. »

Pour revenir à la participation du Pape à la liturgie dominicale des hérétiques luthériens, nous nous permettons de faire quelques observations.

Il faut tout d'abord noter que par son geste, le Pape, comme certains de ses prédécesseurs, a commis une faute grave sur le plan personnel. En effet, il n'est permis pour aucune raison à un catholique d'assister activement aux rites d'hérétiques et de schismatiques, même quand ils sont valides : la Messe dite par les gréco-schismatiques est valide, car ils ont matériellement la succession apostolique, mais il n'est pas permis d'y participer. Dans le cas des protestants, l'illicéité est encore plus marquée car leur pseudomesse n'est pas valide, ni légitime, étant donné que leurs pasteurs, n'ayant pas le sacerdoce, sont de simples laïcs sans ordination et ne peuvent donc pas consacrer de façon valide. En pratique, il s'agit d'un rite vide et stérile, aux formes dépourvues de substance. Un catholique qui participe activement à un tel faux rite d'un hérétique pêche aussi bien parce qu'il s'associe, et accrédite et donne valeur par sa présence, à un faux rite d'une fausse religion ennemie de l'Église du Christ, que parce qu'en fréquentant les hérétiques il s'expose au risque de perdre la foi, d'être tenté par leurs fausses doctrines, autrement dit parce qu'il s'expose volontairement à une occasion immédiate de péché.

Le fait que cette faute soit commise par le Pape ne la diminue ni ne l'efface, parce que si, en tant que Pierre, il est le pasteur suprême de l'Église, en tant que Simon, c'est-à-dire comme simple fidèle, il a les mêmes devoirs de prudence que tout autre catholique et il lui est rigoureusement interdit de s'exposer volontairement et sans nécessité au risque de pécher.

Et surtout, le péché personnel est aggravé par le péché de scandale public : le Pape participant à un faux rite d'une secte hérétique, avec les façons que nous allons décrire, c'est-à-dire sur un ton de grande amitié, scandalise les fidèles catholiques en tant qu'il les invite à l'imiter, et il leur fait croire que c'est une chose légitime de fréquenter un temple hérétique et de suivre les offices qui s'y déroulent. Chaque geste du Pape a en effet une valeur exemplaire et instruit aussi implicitement et indirectement tout le peuple des fidèles, et parmi eux surtout les plus simples. Scandaliser signifie pousser au mal, et le mauvais exemple donné par le Pape a été objectivement un grave scandale. Qu'y a-t-il de plus grave, en effet, que de pousser les fidèles catholiques à penser qu'il n'y a pas des différences

### Actes du XII<sup>e</sup> congrès théologique du Courrier de Rome 9 - 10 - 11 janvier 2015

1914-2014, LA RÉFORME DE  
L'ÉGLISE SELON SAINT PIE X  
ET SELON VATICAN II



ACTES DU XII<sup>e</sup> CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME  
9 - 10 - 11 janvier 2015

**prix 24 € + 5€ port**

Le centenaire de la mort de saint Pie X (1914-2014) a été l'occasion d'une réflexion sur les réformes de l'Église, et plus précisément d'une comparaison entre la réforme menée à bien par le saint pape et celle voulue par le concile Vatican II. Plus personne ne nie que la crise actuelle, issue du Concile, est une des plus graves de l'histoire de l'Église : les ruines sont sous les yeux de tous.

Pour sortir de cette situation désastreuse, Rome aura besoin de s'inspirer de celui qui fut le plus grand réformateur des temps modernes, et de revenir aux principes qui l'ont guidé.

Les sujets abordés lors de ce XII<sup>e</sup> congrès du Courrier de Rome furent très variés : de la notion de réforme à la volonté réformatrice de saint Pie X, du catéchisme aux relations entre l'Église et l'État, du Droit canonique à la formation sacerdotale :

- Introduction, *Abbé Emmanuel du Chalard de Taveau, Directeur du Courrier de Rome*
- La volonté réformatrice de saint Pie X, *Abbé Christian Thouvenot, Secrétaire général de la Fraternité Saint Pie X*
- Un pontificat réformateur, *Abbé Emmanuel du Chalard de Taveau, Directeur du Courrier de Rome*
- La lutte contre le modernisme en théologie, *Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au séminaire d'Écône (Suisse)*
- Réforme traditionnelle et aggiornamento conciliaire, *Abbé Yves le Roux, Directeur du séminaire de Winona (États-Unis)*
- L'itinéraire du modernisme : prémisses et implications philosophiques, *Professeur Gianni Turco, Université d'Udine (Italie)*
- La formation du clergé, *Abbé Patrick Troadec, Directeur du séminaire de Flavigny (France)*
- Saint Pie X et la réforme du droit canonique, *Abbé Patrice Laroche, Professeur de Droit canon au séminaire de Zaitkofen (Allemagne)*
- Le catéchisme et la vie sacramentelle, *Abbé Jean-Yves Tranchet, Professeur à l'école Saint-Michel*
- Liberté religieuse et séparation de l'Église et de l'État, *Professeur Roberto de Mattei, Université européenne de Rome (Italie)*
- Recours à la Tradition et retour aux principes, *Abbé Alain Lorans, Rédacteur de DICI*
- L'œuvre de la Fraternité Sain-Pie X dans l'esprit de la réforme selon saint Pie X, au service de l'Église, *Monseigneur Bernard Fellay, Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X*

substantielles entre catholicisme et protestantisme, entre vraie foi et hérésie ? Qu'y a-t-il de pire que de confondre l'unique Église du Christ, l'Église catholique, et les sectes hérétiques, qui se fondent sur la haine envers l'Église et envers le Pape, envers la Tradition et envers le saint sacrifice de la Messe ?

Si cela ne suffisait pas, c'est-à-dire si la simple présence d'un Pape dans une église d'hérétiques n'était pas assez grave, les paroles qu'il a prononcées pendant l'office ont une plus grande importance encore : elles appellent un bref commentaire. Une femme protestante mariée à un catholique a manifesté sa « douleur » de ne pas pouvoir partager avec son mari « la cène du Seigneur » et a demandé comment il est possible d'imaginer réaliser la communion entre catholiques et protestants sous cet aspect. Il s'agit manifestement d'une question piège soigneusement préparée à froid avant la rencontre. Un Pape brûlant de zèle pour son Église aurait pu faire une brève leçon de doctrine à cette dame, en expliquant la gravité de l'état d'hérésie, l'énormité des erreurs de Luther en matière liturgique, la non-validité de la « messe » luthérienne, la nécessité de se convertir et d'être en état de grâce pour participer à la sainte Messe catholique et pour communier.

Voici au contraire la réponse de Bergoglio : « *Le Pape a dit que cette communion aura lieu "au banquet final dans la Nouvelle Jérusalem". En attendant "Je me demande – je ne sais pas comment répondre, mais je fais mienne votre question – je me demande : partager la Cène du Seigneur (remarquer l'emploi de la définition luthérienne de la sainte Messe : en effet les "évangélistes" l'appellent "cène", n.d.r.), est-ce la fin d'un chemin, ou bien est-ce le viatique pour marcher ensemble ? Je laisse la question aux théologiens, à ceux qui comprennent. Il est vrai qu'en un certain sens, partager c'est dire qu'il n'y a pas de différences entre nous, que nous avons la même doctrine – je souligne ce mot, mot difficile à comprendre – mais je me demande : n'avons-nous pas le même Baptême ? Et si nous avons le même Baptême nous devons marcher ensemble". Et il a ajouté "Un pasteur (protestant, n.d.r.) de mes amis me disait : "Nous croyons que le Seigneur est présent. Vous croyez que le Seigneur est présent. Quelle est la différence ?" "Eh, ce sont les explications, les interprétations..." La vie est toujours plus grande que les explications et les interprétations. Référez-vous toujours au Baptême : "Une seule foi, un seul baptême, un seul Seigneur", nous dit Paul, et à partir de là, tirez-en les conséquences. Je n'oserai jamais donner la permission de faire cela parce que ce n'est pas de ma compétence. Un baptême, un Seigneur, une foi. Parlez avec le Seigneur et avancez. Je n'ose pas dire davantage" » (Avvenire, 17 novembre 2015, p. 21).*

Commentons un par un quelques passages de ce texte :

**1) « Le Pape a dit que cette communion aura lieu "au banquet final de la Nouvelle Jérusalem". »**

Il s'agit d'une référence eschatologique un peu forte : l'épouse protestante a manifesté son malaise à cause de

l'impossibilité d'aller à la même Messe que son mari, et le Pape lui répond en l'invitant à penser à l'Apocalypse, au Jugement Universel et à la messe céleste, c'est-à-dire au paradis, où il y aura un banquet éternel pour les élus, c'est-à-dire pour tous ceux qui seront sauvés. Au-delà de la nature un peu bizarre et exagérée de la réponse (la pauvre dame luthérienne posait au fond une question assez simple, la plus typique du répertoire du dialogue, ou mieux de la continuelle pleurnicherie œcuménique), ce qui est grave dans la phrase du Pape, c'est qu'il semble tenir pour absolument acquis le salut de cette dame et celui de son mari, sans faire le moins du monde allusion à la nécessité de se convertir et de revenir dans le giron de l'Église catholique pour se sauver. En somme : que cette dame luthérienne soit tranquille, qu'elle prenne patience, car il s'agit seulement d'attendre un peu, et ensuite elle pourra banqueter au paradis avec son mari. Outre l'absurdité d'une telle réponse, qui tient pour acquis le salut des hérétiques, et donc de tous les pécheurs (alors que pour la saine théologie l'hérétique n'a pas la foi, et sans la foi on ne peut pas se sauver), il y a une deuxième absurdité, implicite à la première (les erreurs, ont le sait, s'auto-multiplient facilement) : en effet si pour le Pape il est si certain que catholiques et hérétiques participeront au même banquet céleste (et il ne nous est pas donné de savoir à partir de quelles sources il tire cette paradoxale certitude), on ne comprend pas, alors, quel sens il y a à maintenir distinctes les tables eucharistiques sur cette terre : cette règle devient seulement une cruauté inutile. Par cohérence, le Pape aurait dû dire : en effet à mon avis nous nous sauverons tous, et donc toute interdiction de fréquenter les différentes messes doit immédiatement tomber. L'apocatastase – doctrine hérétique d'Origène déjà condamnée par l'Église – dans laquelle semble tomber le Pape rend absurde toute barrière entre confessions.

**2) « En attendant "Je me demande – je ne sais pas comment répondre, mais je fais mienne votre question – je me demande : partager la Cène du Seigneur, est-ce la fin d'un chemin, ou bien est-ce le viatique pour marcher ensemble ?" »**

On remarque que le modernisme théologique, à la mode après Vatican II, abonde en questions rhétoriques. Elles sont utilisées parce qu'elles permettent d'agresser les vérités de foi et la simple logique de façon douce et indirecte, en effritant la doctrine par l'évocation de faux problèmes qui semblent rendre légitime la discussion de ce qui est déjà défini et irréfutable. C'est une technique que nous avons largement vue à l'œuvre dans la phase préparatoire du Synode et dans les documents du Synode lui-même.

Or le passage ci-dessus est profondément scandaleux, parce que le Pape dit de lui-même : « Je ne sais pas répondre. » Or le point sur lequel le Pape affirme ne pas savoir répondre, c'est une question élémentaire, mais à la fois fondamentale, du catéchisme, c'est-à-dire pourquoi le catholique ne peut pas participer à un office ou « cène » protestante, et pourquoi, symétriquement, un protestant ne peut pas participer et commu-

nier à une Messe catholique. Son « Je ne sais pas répondre » nous rappelle l'autre, funeste et justement célèbre « Qui suis-je pour juger ? » utilisé avec une joie non dissimulée par le lobby gay pour réduire au silence les catholiques. Or le problème est que le Pape est le gardien suprême non seulement de la doctrine, mais aussi, et de façon particulière, de la sainte Messe. Il devrait être l'interprète infaillible de ce qui est permis ou non en matière liturgique. Il est simplement ridicule qu'il dise en parlant de lui-même : « Je ne sais pas répondre », j'oserai même dire qu'il est justement le seul homme qui ne peut pas prononcer cette phrase. Si c'était vrai, il devrait se démettre immédiatement de sa charge, dont il a avoué, par cette phrase, être complètement indigne. Le devoir premier du Pape est de défendre le saint Dépôt de la Foi et de confirmer ses frères en celle-ci : il a donc l'obligation de savoir répondre, et c'est un dogme de foi (Vatican I) que Dieu le préserve de l'erreur quand il se prononce en matière de foi et de morale avec l'intention d'enseigner à toute l'Église universelle, et de condamner formellement l'erreur opposée à la juste doctrine (infaillibilité *in docendo*).

Mais cette grotesque affirmation est aussitôt démentie par la question suivante (conformément au vice moderniste de dire et ne pas dire, de jeter la pierre et de cacher la main, de simuler le doute pour le faire en réalité naître dans les consciences, en érodant la foi des simples).

La question que le Pape se pose est en effet sournoise en elle-même, et recèle une très grave erreur : « partager la Cène du Seigneur, est-ce la fin d'un chemin, ou bien est-ce le viatique pour marcher ensemble ? » Cette étrange formulation peut être traduite plus clairement de la façon suivante, qui exprime crûment sa signification : devons-nous faire le dialogue œcuménique pour arriver à la pleine communion liturgique et eucharistique, ou devons-nous penser le fait de participer à la même « cène » et communier ensemble comme une aide pour réussir à réaliser un dialogue et un accord œcuménique ?

J'insiste, et je souligne la nature de fausse question, de question rhétorique, vide et fausse, qui est celle de l'interrogation posée par François. Et il ressort clairement de ce contexte que celui-ci s'oriente vers la seconde option de l'alternative. Selon le Pape, partager la messe serait d'une grande aide pour réussir à s'unir ensuite sur le plan ecclésial et doctrinal. Thèse tout simplement absurde, parce qu'elle suppose que ce qui est l'un des plus grands signes d'union entre les fidèles et qui présuppose justement le partage de la foi, des sacrements, des pasteurs – la Messe – anticipe et soutient le chemin vers l'unité doctrinale qui en serait la pré-condition. On a rarement entendu dire quelque chose de plus opposé à la foi catholique de toujours, et aussi, simplement, de plus illogique. On le sait, l'Église enseigne que l'Eucharistie est un sacrement des vivants, c'est-à-dire réservé à ceux qui sont en état de grâce : l'idée, que le Pape semble proposer, de la possibilité qu'hérétiques et catholiques participent à la

même Messe pour trouver en elle la force nécessaire pour accomplir le chemin vers l'unité implique que le Pape croit : a) soit qu'il n'est plus nécessaire d'être en état de grâce pour recevoir la sainte Eucharistie, b) soit que les hérétiques sont en état de grâce, et que donc l'hérésie n'est pas un péché grave contre la foi, c) soit, en général, qu'il n'y a plus de péché ni de risque de damnation éternelle, et que tout le monde se sauve de toute façon. Le point commenté ci-dessus laisse à penser que cette dernière position soit la sienne.

On note au passage que dans le passage cité, la sainte Messe est appelée par Bergoglio « la cène du Seigneur », typique expression calviniste et, plus généralement, protestante.

On peut déduire du ton de ce discours que le Pape considère comme une frontière qu'il serait souhaitable de franchir le fait de permettre une libre participation croisée de catholiques et luthériens aux deux formes de la célébration eucharistique. Et bien c'est tout simplement absurde, parce que la « cène » protestante n'est pas seulement illégitime, mais elle est aussi invalide, c'est un ensemble de signes totalement vides, sans aucune véritable consécration et sans aucun type de présence réelle, et ce parce que les pasteurs et les évêques protestants, même quand ils ne sont pas des femmes, n'ont aucune ordination valide, ayant perdu la succession apostolique. Autrement dit ce ne sont en aucun cas des prêtres, mais des laïcs qui remplissent la fonction de présidents de l'assemblée. Ceci étant posé, il est évidemment dépourvu de sens de parler de possibilité pour des catholiques de participer à un faux rite hérétique des protestants. C'est comme revendiquer le droit de participer à... rien. Mais il faut noter que l'Église a toujours interdit la *communicatio in sacris* même avec l'« église » gréco-schismatique (improprement appelée « orthodoxe »), qui a pourtant de vrais prêtres et de vrais évêques, et dont les Messes ont de vraies consécérations. En effet, participer à la messe d'un hérétique ou d'un schismatique, c'est manifester extérieurement l'adhésion à leur croyance, et cela peut exposer au danger d'en absorber lentement les erreurs doctrinales ou morales, et de glisser à son tour dans les erreurs plus graves.

Il faut ici faire remarquer que la participation, ou même seulement l'intervention, du Pape Bergoglio à l'office religieux qui s'est déroulé dans le temple luthérien de Rome est en soi une chose très grave, parce que l'Église a toujours interdit, comme nous venons de le rappeler, la participation d'un catholique aux rites de non-catholiques (can. 1258, par. 1 du Code de droit canonique de 1917). L'Église a toujours considéré comme suspect d'hérésie quiconque participe à des actes liturgiques de non-catholiques (can. 2316, Code de droit canonique de 1917).

### 3) « Je laisse la question aux théologiens, à ceux qui comprennent. »

La question laissée en suspens est, naturellement, celle qui se rapporte au sujet commenté ci-dessous, c'est-à-dire de savoir si la participation œcuménique à la « cène eucharistique » est la fin d'un chemin d'union

ou bien l'aide pour réussir à s'unir. En plus de la participation de catholiques à des « cènes » comme très grave exposition à des occasions immédiates de péché, nous avons aussi déjà vu qu'il est totalement dépourvu de sens de penser à faire participer des hérétiques à la sainte Messe catholique sans la perspective de leur éventuelle conversion. Et pourtant le Pape régnant semble avoir des doutes, il semble ne pas savoir répondre à une question aussi simple, et il refuse de donner une réponse à la question qu'il a lui-même soulevée, affirmant laisser « la question aux théologiens, à ceux qui comprennent », affirmant ainsi implicitement qu'il ne comprend pas, qu'il n'a aucune idée de ce qu'il faut répondre. Qu'un Pape, sur un sujet aussi simple, déclare qu'il n'a pas les idées claires, et qu'il le déclare publiquement face à un public d'hérétiques et dans leur « temple », est en soi une chose gravement scandaleuse et offensante pour un sentiment vraiment catholique : que doit penser le simple fidèle attaché à sa foi, jalousement fidèle à son catéchisme et aux vérités étudiées en tant que doctrine dans son enfance, de la Messe catholique et de la « cène » protestante, si même le Pape ne sait pas ce qu'il est permis de faire ou non en termes de participation à celles-ci ? Comment le Pape peut-il ne pas savoir, et quel sens cela a-t-il qu'il laisse la question aux théologiens ? Le Magistère papal suprême doit-il recevoir les enseignements des théologiens, c'est-à-dire, au plus, par des membres de l'Église enseignée ? Le disciple va-t-il enseigner au maître ? Nous sommes dans le renversement de la réalité, causé par un emploi honteux de la rhétorique et par le désir de plaire à l'interlocuteur. La phrase devrait être traduite ainsi : je laisse la chose aux théologiens de profession, à leurs arides disputes de professeurs, d'intellectuels un peu maniaques, mais la vraie solution au problème de l'union avec les « frères séparés », n'attendons pas qu'elle vienne de « ceux qui comprennent » toutes les subtilités de la théologie, la solution ne peut que venir du cœur, des bons sentiments, du courage des gestes révolutionnaires. La doctrine n'est qu'un problème et un obstacle, à moins que « ceux qui comprennent » ne fassent en sorte de l'accommoder aux exigences des temps nouveaux, montrant ainsi vraie compréhension et charité. Nous sommes face à un étrange mélange de mépris de la théologie, associé à la sollicitation des théologiens afin qu'ils se dépêchent et comprennent assez bien pour pouvoir pondre une quelconque justification théologique des prochains gestes révolutionnaires en matière liturgique.

Bien sûr, en prenant à la lettre ce que dit l'Évêque de Rome, quelqu'un pourrait insister et demander pourquoi, s'il a les idées aussi confuses sur des sujets aussi simples et importants, il reste Pape au lieu de donner sa démission pour inadéquation avec le rôle. Autrement dit : comment un évêque qui ne sait pas répondre à la plus simple des questions sur la participation à l'Eucharistie peut-il être Pape ?

**4) « Il est vrai qu'en un certain sens, partager c'est dire qu'il n'y a pas de différences entre nous, que nous avons la même doctrine – je souligne ce mot, mot difficile à comprendre – mais je me**

**demande : n'avons-nous pas le même Baptême ? Et si nous avons le même Baptême nous devons marcher ensemble. »**

L'attaque envers la doctrine catholique de toujours continue, mais, dans ce cas, nous pourrions dire que ce n'est pas simplement un article de foi parmi d'autres, mais l'idée même qu'il existe quelque chose comme une « doctrine » catholique. En effet le « partage » dont il s'agit au début du passage ci-dessus est celui de la « cène du Seigneur », comme l'appelle le Pape, partage qui impliquerait la même conception de l'Eucharistie. Au passage, et on ne comprend absolument pas pourquoi, le Pape affirme que le mot « doctrine » serait un mot difficile à comprendre, alors qu'en réalité il s'agit d'un mot élémentaire qui désigne l'ensemble des vérités fondamentales de foi qui se rapportent à un certain sujet.

Il est impossible que le Pape ne sache pas que la doctrine catholique de la sainte Messe et de la communion est radicalement différente de celle des hérétiques protestants. La doctrine catholique est fondée sur le dogme de la transsubstantiation, la doctrine luthérienne sur l'idée de l'impanation ; pour la doctrine catholique la présence réelle de Notre-Seigneur dans son Corps, Sang, Âme et Divinité après la consécration continue dans le très saint Sacrement même après la célébration de la Messe. Pour les luthériens il n'y a présence de Dieu que pendant la célébration, et les saintes espèces ne sont rien d'autre qu'une matière insignifiante (qui peut par exemple être jetée ou piétinée après la fin de la Cène). Pour l'Église catholique, la Messe dans sa généralité est le renouvellement mystique et non sanglant du sacrifice de la croix, alors que pour les luthériens c'est seulement une mémoire de la dernière cène.

Donc le Pape, après avoir affirmé, au moins implicitement et à contrecœur, qu'il existe manifestement des problèmes de différences au niveau doctrinal, supprime le problème en faisant appel au fait que nous avons toutefois en commun le baptême. L'appel, comme d'habitude, étant donné la stratégie de communication adoptée, de type (faussement) dubitatif, est présenté sous forme de question (« mais je me demande : n'avons-nous pas le même Baptême ? ») et arrive à la conclusion que, si nous avons le même baptême, nous devons marcher ensemble.

On passe ainsi d'un saut périlleux à l'autre jusqu'à en arriver à affirmer qu'en vertu du simple baptême que l'on aurait en commun, on peut marcher ensemble et, en particulier, partager l'Eucharistie.

Mais il faut commencer par observer que, s'il est vrai que même le baptême donné par un hérétique est valide, à condition que celui qui l'administre respecte la matière et la forme qui le rendent valide et qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église, il est également vrai que la doctrine luthérienne du baptême en tant que telle est très différente de celle enseignée par l'Église catholique, précisément parce que les luthériens nient l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme du baptisé et, avec la doctrine du *simul iustus ac peccator*, affirment que même le baptisé est justifié seulement

par la foi et ne peut pas accomplir d'œuvres méritoires, n'étant justifié qu'extrinsèquement, mais n'étant pas vraiment libéré de l'esclavage du péché. De cette doctrine hérétique du baptême et de la grâce découlent inévitablement d'autres graves erreurs doctrinales des protestants, comme par exemple la négation de la possibilité de se sanctifier, la négation du culte des saints, etc.

Comment donc pourront un catholique et un hérétique marcher ensemble, ayant en réalité sur tous les éléments fondamentaux de la foi, à commencer précisément par le baptême, des visions très différentes ? Et ne parlons pas du fait que l'expression « marcher ensemble » fait penser à deux sujets paritaires, ayant la même valeur et la même dignité, alors que nous avons ici d'un côté l'unique Église du Christ, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut, et de l'autre côté une des pires sectes hérétiques de toute l'histoire de l'Église, la secte luthérienne.

En outre, il a toujours été interdit par l'Église aux catholiques de marcher avec les hérétiques, en raison du grave danger pour la foi qui est couru en côtoyant et en ayant des rapports d'amitié avec ceux qui ne professent pas la vraie foi. L'hérétique est dangereux à cause de sa fausse doctrine, de ses subtiles argumentations, de ses mauvaises mœurs, et on ne peut pas le fréquenter impunément, ni entretenir avec lui des rapports d'amitié.

**5) « Un pasteur de mes amis me disait : "Nous croyons que le Seigneur est présent. Vous croyez que le Seigneur est présent. Quelle est la différence ?" "Eh, ce sont les explications, les interprétations..." La vie est toujours plus grande que les explications et les interprétations. Référez-vous toujours au Baptême : "Une seule foi, un seul baptême, un seul Seigneur", nous dit Paul, et à partir de là, tirez-en les conséquences. Je n'oserai jamais donner la permission de faire cela parce que ce n'est pas de ma compétence. Un baptême, un Seigneur, une foi. Parlez avec le Seigneur et avancez. Je n'ose pas dire davantage". »**

Si nous ne rapportions pas une citation parue dans *Avvenire*, journal officiel de la Conférence Épiscopale Italienne, on pourrait penser à une plaisanterie de mauvais goût, à une mise en scène d'une église du futur après la perte complète de la foi. Mais procédons par ordre. Le Pontife est toujours en train de répondre à la question sur la possibilité que catholiques et luthériens parviennent à une Messe partagée, à laquelle ils participeraient ensemble. Commençons par considérer la gravité du fait que le Pape prétende s'orienter dans la solution de cette question pourtant simple en s'inspirant de ce qu'en dit un « pasteur » luthérien, donc un hérétique, et qu'il cite le sophisme de ce pasteur anonyme, qui consiste à se contenter de dire que tant pour les protestants que pour les catholiques, le Christ est présent dans l'Eucharistie. Il s'agit d'un sophisme pour la raison, déjà vue, que la notion de « présence » est volontairement laissée dans l'ambiguïté, comme si elle pouvait avoir une valeur unique, alors que chacun sait que l'idée de présence eucharistique catholique n'a

rien à voir avec l'idée de présence luthérienne. Si l'on nie la transsubstantiation des Saintes Espèces, on n'a pas la même idée de présence réelle, c'est évident.

Mais au-delà de cet éclaircissement, il y a quelque chose de fantasmagorique dans le fait que le Vicaire du Christ, le chef de l'Église catholique, ait des amis hérétiques et se fie à leurs opinions pour résoudre des questions théologiques sur lesquelles il devrait donner lui-même des définitions à caractère d'obligation.

On remarque aussi que la différence entre luthériens et catholiques est réduite à une question secondaire d'interprétations, présentées presque comme des opinions de personnes quelconques, et non comme, par exemple, les documents d'un Concile dogmatique et infaillible comme celui de Trente, qui n'a pas donné des « explications » génériques, mais défini de façon solennelle la droite doctrine catholique et jeté l'anathème sur les erreurs et les hérésies luthériennes. Le Pape conclut ensuite cette première attaque envers le Concile de Trente par la phrase « la vie est plus grande que les explications et les interprétations », une phrase dépourvue de sens, qui semble signifier que s'il n'y avait pas d'odieux pharisiens qui s'obstinent à donner des interprétations rigides et contraignantes, on aurait déjà une pleine réconciliation avec la secte luthérienne. Affirmer que « la vie est plus grande que les explications », au-delà du fait que cette phrase, placée dans un contexte se rapportant à la théologie et aux définitions dogmatiques, n'a aucun sens, parce qu'elle compare des réalités ontologiquement et qualitativement hétérogènes et placées sur des plans différents, il reste une indication très forte de la vision qu'a Bergoglio de la religion en général et de la religion chrétienne en particulier. Il méprise ouvertement non pas telle ou telle doctrine, mais l'idée même de doctrine, ressemblant parfaitement en cela aux modernistes ; ce qu'il déteste c'est justement le fait qu'il existe en général comme une définition exacte de la foi et du dogme, de la norme morale. Et on peut penser que cette haine vient du fait que l'exactitude doctrinale divise, permet de distinguer, sépare l'erreur de la vérité, oblige à l'emploi de la raison et empêche une déclinaison purement sentimentale, philanthropique, immanentiste et irrationnelle de la foi. Autrement dit la présence ne serait-ce que d'un fragment isolé du système colossal de la doctrine catholique suffit à empêcher la fondation d'une nouvelle religion mondiale unifiée, c'est-à-dire la dissolution en un unique, monstrueux amalgame des différentes religions, avec la néo-église catholique, désormais défigurée et difforme, faisant fonction de catalyseur du processus syncrétiste global tant souhaité par la grande finance, par les pouvoirs mondialistes et par les loges.

« Référez-vous toujours au baptême : "Une seule foi, un seul baptême, un seul Seigneur", nous dit Paul, et à partir de là, tirez-en les conséquences. Je n'oserai jamais donner la permission de faire cela parce que ce n'est pas de ma compétence. Un baptême, un Seigneur, une foi. Parlez avec le Seigneur et avancez. Je n'ose pas dire davantage. »

Après s'être débarrassé de la doctrine, c'est-à-dire pour Bergoglio d'un insignifiant résidu du passé, voici l'invitation adressée aux luthériens à tout fonder uniquement sur le baptême, et aussi l'invitation : « tirez-en les conséquences ». Les conséquences qu'il invite à tirer sont évidentes : initier sans hésitation, à partir de la base, de façon démocratique, la praxis de la communion eucharistique entre catholiques et luthériens. Le contexte dans lequel la phrase est prononcée fait clairement comprendre qu'il invite à aller de l'avant.

Après cette péremptoire et rassurante invitation, il ajoute toutefois que lui, en tant que Pape, n'osera « jamais donner la permission parce que ce n'est pas de ma compétence ». À présent il est évident que le problème est toujours le même : l'abandon du principe de non-contradiction, c'est-à-dire de la raison. En effet, si ce n'est pas de sa compétence, pourquoi invite-t-il les luthériens à aller de l'avant ? Si ce n'est pas de sa compétence, de qui l'est-ce ? Si le Pape ne peut pas se prononcer sur le droit de quelqu'un à participer à la sainte Messe, qui pourra se prononcer ? Peut-être dans l'absurde « ce n'est pas de ma compétence » résonne sa fameuse volonté de ne se considérer qu'évêque de Rome, empêché par conséquent d'exercer un vrai pouvoir hiérarchique sur des fidèles qui ne soient pas romains. La conclusion « Je n'ose pas en dire davantage » est tout aussi grotesque. Si de fait il vient de dire « allez de l'avant dans la communion *in sacris* » (tel est de fait le sens de tout son discours) il n'y a plus rien à oser, il a déjà osé tout ce qu'il y avait à dire, en manifestant son ouverture absolue au plein partage de l'eucharistie avec les membres des sectes protestantes.

Naturellement il est à conseiller que les protestants, avant cette démarche, parlent avec le Seigneur : est-ce une expression catholique ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Inviter à avoir des expériences mystiques avant d'initier la communion eucharistique avec des messes mixtes catholico-luthériennes ?

Après la lecture de l'Évangile, Bergoglio a donné un sermon de commentaire sur celui-ci, vraisemblablement en se substituant au pasteur officiel. En cette qualité de substitut provisoire du pasteur luthérien, déjà assumée par Ratzinger, l'évêque de Rome a résumé le chemin œcuménique qui reste à parcourir en trois impératifs catégoriques : « prier ensemble ; travailler ensemble pour les pauvres, pour ceux qui sont dans le besoin ; s'aimer les uns les autres, d'un véritable amour de frères. » Selon la doctrine catholique de toujours il est normalement interdit aux catholiques de prier avec des non-catholiques, spécialement en des circonstances publiques. Un catholique doit prier avec des catholiques dans la prière publique, et en particulier pendant la Messe ; on ne comprend vraiment pas l'invitation à prier avec des hérétiques, dans la mesure où il est évident qu'en faisant cela habituellement, un catholique, surtout s'il est simple, risquerait de penser qu'il est indifférent d'être catholique ou luthérien. En somme le risque est au minimum l'indifférence religieuse, au maximum la perte de la foi. Quant au « s'aimer les uns les autres comme de vrais frères » il faut

dire que, l'hérétique étant séparé de l'Église, l'appeler frère au sens strict, c'est-à-dire au sens religieux, est une chose un peu forte et excessive. Si l'on peut admettre une fraternité humaine générique, entendue comme l'appartenance commune au genre humain, il faut rappeler que nous la partageons avec tout autre homme, au-delà de sa religion. Dans des conditions normales d'exercice de ses devoirs pastoraux et de solidité doctrinale, autrement dit avant Vatican II, l'Église a toujours invité à éviter des rapports de quelque type que ce soit avec les hérétiques, sauf les contacts qui dérivent nécessairement du devoir d'état. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, ne pas les aimer : mais il est ici évident qu'un catholique montre vraiment qu'il aime les luthériens comme tout autre hérétique en priant pour leur conversion, pour qu'ils reviennent dans le giron de l'Église. Il n'y a aucun autre type d'amour possible, si ce n'est celui qui pousse à désirer leur conversion.

Enfin, le long discours du Pape s'est conclu par le commentaire d'une objection qui est souvent faite :

« Mais, père, nous sommes différents, parce que nos livres dogmatiques disent une chose et les vôtres en disent une autre ». Son commentaire a été : « Un grand représentant de votre religion a dit une fois qu'il y a l'heure de la diversité réconciliée. Nous demandons aujourd'hui cette grâce, la grâce de cette diversité réconciliée dans le Seigneur. »

Que dire ? Tout d'abord, en admettant par l'absurde que l'expression « diversité réconciliée » ait un sens, Bergoglio devrait nous expliquer ce qui est intervenu pour que l'on puisse passer d'une diversité pensée comme non réconciliable, à une diversité pensée comme réconciliable. En d'autres termes, il devrait nous dire pourquoi l'Église, jusqu'à Pie XII inclus, a toujours prêché le *reditus* des protestants à l'Église catholique, abandonnant leurs théories hérétiques, et maintenant, au contraire, qu'ils ne doivent plus « revenir » à la pleine union avec l'Église mais peuvent s'arrêter à une « diversité réconciliée ». L'Église catholique ne peut pas changer sa doctrine, l'hérésie luthérienne n'apparaît pas avoir été modifiée, sinon en pire : pourquoi devrions-nous abandonner la doctrine du « *reditus* » ?

La deuxième observation est presque élémentaire : quel sens a l'expression « diversité réconciliée » ? A-t-elle même un sens, en général ? Si elle en a un, est-ce trop demander à l'évêque de Rome de l'explicitier de façon plus complète ?

À notre avis, « diversité réconciliée » en matière de foi est une expression totalement trompeuse et dépourvue de sens. On peut réconcilier des personnes, pas des doctrines. En effet deux personnes avec des idées différentes qui, par exemple, se sont disputées, peuvent se réconcilier, c'est-à-dire s'excuser réciproquement et commencer à se comporter plus respectueusement l'une avec l'autre, revenir en somme à un rapport plus gentil et amical. Ce qui, au contraire, ne peut pas être réconcilié, ce sont les différences doctrinales en tant que telles, parce que dans ce cas il ne s'agit pas de

choses, personnes ou faits qui peuvent coexister ou se réconcilier tout en restant différents, mais d'idées, principes et affirmations qui sont dans un rapport d'opposition logique irréductible. Il est très suggestif et poétique de parler de « diversité réconciliée », mais comment faire quand les luthériens nient un dogme enseigné par l'Église catholique ? Ici il n'y a rien à réconcilier, mais il y a simplement d'un côté l'erreur et de l'autre la vérité qui s'y oppose. La seule réconciliation possible consiste dans le fait que celui qui est dans l'erreur se convertisse et croie à ce que l'Église a toujours enseigné. Par exemple si l'Église catholique enseigne le dogme de l'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie et que les protestants le nient, il ne peut pas et il ne pourra jamais y avoir une réconciliation des deux positions, à moins que les protestants ne se convertissent ou que les catholiques ne diluent leur foi jusqu'à la rapprocher du sentiment protestant. *Tertium non datur*. Donc soit conversion des protestants, soit apostasie de la foi par les catholiques.

Si cela ne suffit pas, citons certains passages du Magistère éternel de l'Église, en commençant par l'encyclique *Mortalium Animos* de Pie XI : « On comprend donc, Vénérables Frères, pourquoi ce Siège Apostolique n'a jamais autorisé ses fidèles à prendre part aux congrès des non-catholiques : il n'est pas per-

mis, en effet, de procurer la réunion des chrétiens autrement qu'en poussant au retour des dissidents à la seule véritable Église du Christ, puisqu'ils ont eu jadis le malheur de s'en séparer. Le retour à l'unique véritable Église, disons-Nous, bien visible à tous les regards, et qui, par la volonté de son Fondateur, doit rester perpétuellement telle qu'il l'a instituée lui-même pour le salut de tous. »

En 1949 la Suprême Congrégation du Saint-office envoyait l'Instruction *Ecclesia Catholica* aux ordinaires diocésains sur le mouvement œcuménique (qui avait repris de la vigueur à l'époque) :

« Il faut aussi éviter que, par un esprit appelé aujourd'hui "irénique", l'enseignement catholique (qu'il s'agisse du dogme ou de vérités connexes au dogme) soit tellement conformé ou accommodé aux doctrines des dissidents (...) qu'en vienne à souffrir la pureté de la doctrine catholique et qu'en soit occulté le sens authentique et certain » (citations extraites de *Lectura Cattolica, La dottrina cattolica sull'ecumenismo* (*Lectures Catholiques, La doctrine catholique sur l'œcuménisme*), Ed Amicizia Cristiana, Chieti).

Matteo D'Amico

Traduit de la *Tradizione Cattolica*, 2016, n° 2

## L'ÉLOGE SCANDALEUX DE LUTHER FAIT PAR LE PAPE BERGOGLIO, SUR LA JUSTIFICATION

Lors de la conférence de presse accordée par Bergoglio dans l'avion qui le ramenait de sa visite en Arménie, interrogé à propos des célébrations avec les luthériens pour le cinquième centenaire de la Réforme protestante, celui-ci a déclaré :

« Je crois que les intentions de Martin Luther n'étaient pas mauvaises. À cette époque l'Église n'était pas vraiment un modèle à imiter : il y avait de la corruption, il y avait de la mondanité, il y avait de l'attachement à l'argent et au pouvoir. C'est pourquoi il a protesté. De plus il était intelligent et il a fait un pas en avant, en justifiant pourquoi il le faisait. *Et aujourd'hui luthériens et catholiques, avec tous les protestants, nous sommes d'accord sur la doctrine de la justification : sur ce point si important, il ne s'était pas trompé.* Il a fait un « remède » pour l'Église, puis ce remède s'est consolidé en un état de choses, en une discipline, etc. <sup>1</sup>. »

Ce qui frappe comme un authentique coup de massue, dans ces paroles, c'est l'affirmation qu'aujourd'hui, après des décennies de « dialogue », catholiques et protestants, luthériens ou non, sont d'accord sur la doctrine de la justification. Les catholiques concorderaient aussi en soutenant que « sur ce point si important Luther ne s'était pas trompé ».

Mais cette question n'a-t-elle pas toujours été l'un des points de *complète rupture* de Luther avec la doctrine enseignée au cours des siècles par l'Église ?

C'est-à-dire le fait qu'il ait répandu une doctrine du salut, ou de la « justification du pécheur » face à Dieu, *par l'intermédiaire de la seule foi*, en excluant l'apport des œuvres et donc de notre livre arbitre. Le Concile de Trente, en conclusion de son *Décret sur la justification*, le 13 janvier 1547, prononça 33 anathèmes avec les canons correspondants, dont le 9<sup>e</sup> affirme :

« *Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la seule foi, entendant par là que rien d'autre n'est requis pour coopérer à l'obtention de la grâce, et qu'il ne lui est en aucune manière nécessaire de se préparer et disposer par un mouvement de sa volonté : qu'il soit anathème* <sup>2</sup>. »

Il est notoire que la doctrine condamnée ici est celle de Luther. Et à présent le Pape en personne vient nous dire que « sur ce point si important Luther ne s'était pas trompé ? Quel compte le Pontife actuel tient-il des

1. Texte repris par le site *Riscossa Cristiana*, article de M. FAVERZANI de juin 2016, p. 2 de 2 : originellement sur le site *Corrispondenza Romana*. Le texte reproduit le parler libre du Pape, dans son italien souvent malheureux, tel qu'il est rapporté par la presse internationale. C'est moi qui souligne le passage en italique.

2. GIUSEPPE ALBERIGO (sous la direction de) *Decisionidei Concili Ecumenici* (*Décisions des Conciles Œcuméniques*), tr. It. Rodomonte Galligani, UTET, 1978, p. 553 ; DS 819/1559.

définitions expressément dogmatiques du Concile de Trente ? Aucun, manifestement. Mais il faut ajouter qu'il ne tient aucun compte de toute la doctrine de l'Église sur ce point, puisque le Concile de Trente n'a pas fait autre chose que réaffirmer, en l'expliquant et la clarifiant, la doctrine toujours professée par l'Église. Et il faut aussi se demander, face à des affirmations de ce genre : quel est le niveau de préparation théologique du Pape Bergoglio ?

Toutefois, ces deux stupéfiantes déclarations du Pape ne doivent pas nous surprendre tant que cela. Il ne fait pas autre chose que tirer les conclusions évidentes et explicites de ce qui est affirmé dans la *Déclaration conjointe sur la justification*, perfectionnée il y a peu de temps en vue d'un « dialogue œcuménique » avec les Luthériens, initié en 1994 dans l'intention précisément d'arriver à une *Déclaration* de ce genre ; dialogue qui s'est par conséquent développé avec la complète approbation des deux Papes précédents : *Jean-Paul II* et *Benoît XVI*. S'y sont-ils explicitement opposés ? N'est-il pas normal de pointer leur complicité sur ce point ?

L'extraordinaire éloge du Pape François envers

Luther, éloge portant sur la doctrine hérétique de ce dernier, montre à quel point est vraie la récente déclaration de Mgr Bernard Fellay, Supérieur Général de la FSSPX, qui affirme que l'Église est aujourd'hui dévastée par de multiples et graves erreurs, enseignées par les Pasteurs eux-mêmes, y compris le Pape.

Des vérités fondamentales sont niées ou vidées de leur sens, on cherche l'accord doctrinal explicite avec les hérétiques et les schismatiques, l'Autorité Suprême fait même ouvertement l'éloge des fondements mêmes de leurs doctrines ! En effet, l'hérésie de la *sola fides* comme pourvoyeuse de salut, sans qu'il soit besoin du concours des œuvres méritoires que Dieu veut de nous, avec l'obéissance aux Dix Commandements, et donc avec la coopération de notre libre arbitre à l'œuvre de la Grâce en nous, constitue le principe fondamental de tout le système luthérien et même de tout le Protestantisme.

Défenseurs de la foi, où êtes-vous ? Combien de temps encore allez-vous vous taire ?

**Paolo Pasqualucci**

## LES MARTYRS DE LA LOI NATURELLE

Dans sa *Somme théologique*, Saint Thomas d'Aquin affirme que la « loi naturelle » est « la participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle ». Selon Saint Thomas, grâce à une disposition innée, la « syndérèse », l'homme possède la « connaissance habituelle » des principes premiers de la loi naturelle, inscrits par Dieu dans son âme. Dans cette optique la défense de la loi naturelle, qui n'est pas autre chose que la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, équivaut d'une certaine façon à la défense des droits de Dieu, et enfin de Dieu lui-même.

On peut en déduire la gravité des péchés contre la loi naturelle, et aussi expliquer pourquoi l'Église compte parmi ses martyrs non seulement ceux qui ont versé leur sang pour la défense de la Foi, mais aussi pour la loi divine (par exemple Saint Jean-Baptiste, Saint Tomas More, Saint Jean Fisher, qui ont défendu l'indissolubilité du mariage) et pour la loi naturelle. Deux saints que l'Église a récemment commémorés (le 5 et le 7 mai) portent cette glorieuse auréole : Saint Ange de Jérusalem et Saint Stanislas, évêque de Cracovie.

Saint Ange naquit à Jérusalem en 1185 de parents juifs convertis au christianisme. Il entra à l'âge de 18 ans dans l'ordre du Carmel, et vécut au couvent sur le mont Carmel en pratiquant une ascèse rigoureuse : jeunes, prières et pénitences. Ordonné prêtre à l'âge de 25 ans, il commença rapidement à prêcher et à imiter le pouvoir thaumaturge de ses pères Élie et Élisée en accomplissant ses premiers miracles. En 1214, Albert de Jérusalem composa une nouvelle règle pour l'Ordre du Carmel et 4 ans plus tard, en 1218, Ange reçut la

mission de se rendre à Rome pour soumettre la nouvelle règle à l'approbation du Pape Honorius III.

À Rome, Ange rencontra Saint Dominique Guzman et Saint François d'Assise, qui prophétisa son martyre. Après un bref séjour dans la ville éternelle, Ange fut envoyé en Sicile, où il prêcha dans différents villages, et enfin il arriva à Licata. Là, au cours de ses prédications, il connut Bérenger, un petit seigneur local d'origine normande, qui, en plus d'être un Cathare entêté, entretenait depuis douze ans, avec grand scandale pour le peuple, une relation incestueuse avec sa sœur Marguerite, dont il avait eu trois enfants. Ange tenta de nombreuses fois de ramener paternellement Bérenger sur le droit chemin, mais en vain.

Toutefois, grâce à ses prédications sur le péché, il convainquit au moins la femme de se repentir et de faire pénitence publiquement. Marguerite clama son repentir devant le saint prédicateur et une multitude de personnes présentes dans l'église. Ce fut alors que Bérenger, qui était dans une colère extrême, projeta sa vengeance. Un jour, alors qu'Ange prêchait au peuple, Bérenger traversa la foule, monta dans la chaire et le poignarda de cinq coups mortels sous le regard pétrifié de l'assistance. C'était le 5 mai 1220. Avant de mourir, Ange demanda à Dieu et aux fidèles de Licata de pardonner à son assassin. Bérenger mit fin à ses scélératesses et à ses jours malheureux en se pendant dans sa propre maison. L'Ordre carmélitain vénère Saint Ange au moins depuis 1456, et le Pape Pie II approuva son culte. Dans les œuvres d'art, il est représenté avec la palme du martyr à la main, trois couronnes (virginité,

prédication, martyr) et avec une épée qui lui transperce la poitrine, signe de son martyre. Sa fête est célébrée le 5 mai.

Saint Stanislas, né en Pologne en 1030 de parents pieux et dévots, se distingua dès son enfance par ses vertus. Ordonné prêtre et fait chanoine de sa cathédrale, il fut le modèle du chapitre par l'intensité de sa vie d'ascèse et la lumière de ses conseils. Après la mort de l'évêque Lambert, Stanislas fut élu à sa succession. À cette époque régnait en Pologne le roi Boleslas II, un homme aux mœurs très dissolues. Toutefois personne n'osait lui faire de reproches. Seul Stanislas tenta de l'inciter à changer de vie et Boleslas II, au début, sembla montrer des signes de repentir. Mais les bonnes résolutions du roi ne durèrent pas longtemps.

Un jour Boleslas, dans la province de Siradie, fit enlever l'épouse du seigneur Miecislav, Christine, célèbre pour sa beauté. Cet acte tyrannique et immoral provoqua l'indignation de la Pologne tout entière. Le Primat du royaume et les autres évêques, qui auraient dû intervenir, se turent misérablement car ils ne voulaient pas déplaire au roi. Seul Stanislas eut le courage d'affronter le roi, en le menaçant de le frapper de censures ecclésiastiques s'il ne mettait pas fin à sa vie dissolue. À la menace d'une excommunication, Boleslas répondit en injuriant honteusement Stanislas : « *Quand quelqu'un ose parler avec si peu de respect à un monarque, il vaudrait mieux qu'il soit gardien de porcs, et non évêque.* » Le saint, sans s'émouvoir, répondit : « *Ne faites aucune comparaison entre la dignité royale et la dignité épiscopale, car la première est à la seconde ce que la lune est au soleil, ou le plomb à l'or.* »

Boleslas II résolut de se venger en recourant à la calomnie et, pendant une assemblée générale, il accusa le saint d'être le possesseur illégitime d'un terrain, qu'il avait au contraire acquis légalement, sans toutefois pouvoir le prouver par des documents. Comme les vrais témoins se taisaient, craignant de dire la vérité, Stanislas promit de faire comparaître en jugement, sous trois jours, le vendeur du terrain, Pierre, qui était mort depuis trois ans. La proposition fut accueillie par des éclats de rires et de vils sarcasmes, mais après trois jours passés en prières et en jeûnes, Stanislas se rendit au lieu où Pierre avait été enterré, il fit ouvrir la tombe et, touchant la dépouille avec sa crose, il lui ordonna de se lever « *au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* ». Le défunt obéit et le saint le conduisit au tribunal où l'attendait le roi. « *Voici – dit Stanislas aux juges, en entrant dans la salle avec Pierre – celui qui m'a vendu la terre de Piotrawin ; il est ressuscité pour vous en rendre témoignage. Demandez-lui s'il n'est pas vrai que j'ai payé le prix de cette terre. Vous le connaissez et sa tombe est ouverte.* » L'assistance resta muette. Le ressuscité déclara sans réticence que le saint Évêque lui avait payé cette terre devant les deux témoins qui, quelques jours plus tôt, avaient omis de dire la vérité. Ensuite il retourna dans sa tombe, non sans avoir d'abord demandé à saint Stanislas de prier le Seigneur pour qu'il abrège ses peines au Purgatoire.

Ce miracle retentissant sembla frapper le cœur de Boleslas II, qui pendant un certain temps parut modérer ses méfaits. Mais il s'agissait d'une courte trêve, suivie d'actions encore pires, car il s'abandonna ensuite aux abominations de la sodomie. Stanislas, pendant ce temps, continuait de supplier le ciel pour obtenir la conversion du roi. Mais tout fut inutile : le souverain continuait de l'injurier et de le menacer de mort s'il continuait de lui reprocher sa conduite. Stanislas, après avoir demandé l'avis d'autres évêques, et voulant porter remède à la très grave offense faite à Dieu, excommunia publiquement Boleslas II et lui interdit l'entrée de l'église.

Le roi décida alors de se venger et ordonna à ses gardes de tuer Stanislas. Les gardes obéirent, mais alors qu'ils allaient lever la main sur le saint qui célébrait la Messe, ils furent terrassés par une force mystérieuse. Le roi s'approcha alors en personne de Stanislas et, avec son épée, lui fracassa la tête avec une telle violence qu'il fit jaillir son cerveau hors de son crâne. C'était le 11 avril 1079. Non content de son assassinat, le roi coupa le nez et les lèvres du martyr, et donna l'ordre que son cadavre soit traîné hors de l'église, coupé en morceaux et répandu par les champs afin qu'il serve de nourriture aux oiseaux et aux bêtes sauvages. Mais quelques prêtres et pieux fidèles recueillirent les membres épars, qui brillaient d'une mystérieuse splendeur et dégageaient un parfum suave. Saint Grégoire VII (+1085) lança l'interdit sur le royaume de Pologne, excommunia Boleslas II et le déclara déchu de la dignité royale.

Boleslas se repentit des crimes qu'il avait commis et termina sa vie dans un monastère de bénédictins où, en tant que frère laïc, il demeura inconnu jusqu'à sa mort, se consacrant à la pénitence et aux travaux les plus humbles. Saint Stanislas de Cracovie fut canonisé par Innocent IV en 1253. Des prodiges eurent lieu sur sa tombe, parmi lesquels la résurrection de trois morts. Sa fête est célébrée le 7 mai, dans le calendrier traditionnel.

Saint Ange de Jérusalem et Saint Stanislas ne furent pas tués *in odium fidei*. Le premier fut poignardé par le petit seigneur incestueux à qui le saint reprochait son horrible méfait, et Saint Stanislas fut trucidé par le roi qu'il réprimandait pour son libertinage et sa pratique de la sodomie. Il s'agissait donc de péchés contre la loi naturelle. Celle-ci aussi a ses droits, qui doivent être défendus, et elle a par conséquent ses martyrs, qui meurent pour les défendre. Défendre la loi morale naturelle, inscrite par Dieu dans le cœur de chaque homme, revient à défendre Dieu lui-même.

Il n'est pas de siècle qui n'ait eu ses martyrs, les uns pour la foi, les autres pour l'unité de l'Église, les autres encore pour sa liberté. Le XXI<sup>e</sup> siècle s'est ouvert sur une macabre attaque envers la loi naturelle. Et elle a besoin de témoins, c'est-à-dire de martyrs. Mais comme l'écrivait prophétiquement Dom Guéranger, « *quoi qu'il advienne, nous sommes certains que l'Esprit de force ne manquera pas aux athlètes de la Vérité. Le martyre est l'un des caractères de l'Église,*

et il ne lui a manqué à aucune époque ». Ces athlètes, gloire de l'Église, par leur vie – et parfois aussi par leur mort – proclament que l'*amoris lætitia* ne consiste pas à frauder la loi, mais à aimer Celui qui donne la loi

pour notre éternelle « *lætitia* ».

Cristiana de Magistris

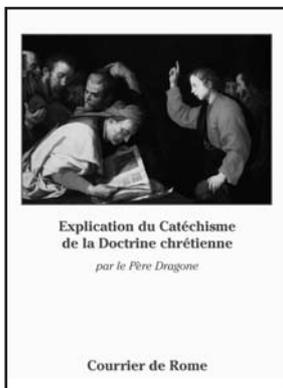
Traduit de [www.corrispondenza.romana.it](http://www.corrispondenza.romana.it) (11 mai 2016)

Le Courrier de Rome vient d'éditer

## « L'explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne »

par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul

Dans ce volume, est condensée la matière exposée de manière plus complète dans les trois volumes du même auteur : « Explication théologique du Catéchisme de S. S. Pie X, pour la formation doctrinale des catéchistes : I. Le Credo ; II. La loi et la justice chrétienne ; III. Les moyens de grâce ».



Le présent manuel veut être un guide pour les catéchistes dans la préparation de leur cours. Mais qui croirait y trouver ses leçons déjà préparées en détail et n'avoir rien d'autre à faire que de lire pour son compte et répéter ce qu'il a lu aux élèves tel quel, irait au-devant d'une pénible désillusion. Nous n'avons pas préparé ce manuel afin de favoriser et de justifier la paresse. Le catéchiste devra lire, méditer, assimiler, choisir et adapter la matière à ses élèves. C'est seulement après avoir accompli ce travail, que lui seul est en mesure de faire, et après avoir prié avec ferveur Jésus le Maître, la Vérité, la Voie et la Vie, qu'il pourra être agréable et efficace dans son enseignement.

Ce livre offre sous une forme exacte, claire, vivante et relativement complète l'explication des vérités contenues dans le texte du Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de saint Pie X.

Les nombreux exemples insérés dans l'exposition et ajoutés après l'explication de chaque question ont un double but : aider à faire comprendre la doctrine chrétienne autant que faire se peut, et offrir au catéchiste un moyen de susciter l'intérêt et de le maintenir vivant chez les enfants.

Image : Jésus et les docteurs de la Foi  
École de José de Ribera  
519 p. - prix 27 € + 5€ port

Ce manuel pourra servir non seulement aux catéchistes, mais aussi aux conférenciers, aux enseignants de religion, aux prédicateurs, aux dirigeants d'Action catholique... (*Avertissement de la Société Saint Paul*)

## Le Courrier de Rome a publié le catéchisme romain et universel

### Catéchisme de la Doctrine chrétienne

À partir de 11 ans - 256 pages, 13 € + 3 € de port

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. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art.

Les questions déjà apprises dans les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne sont précédées d'un astérisque (\*).

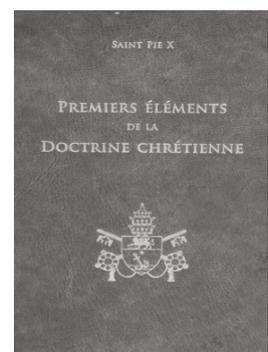
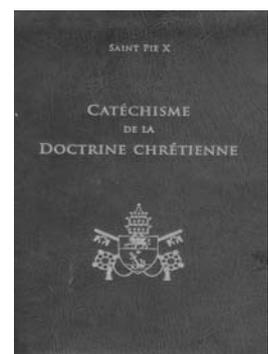
### Premiers éléments de la Doctrine chrétienne

Dès 6 ans - 112 pages, 10 € + 3 € de port

Composé de 780 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 présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide.

Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.



## Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés

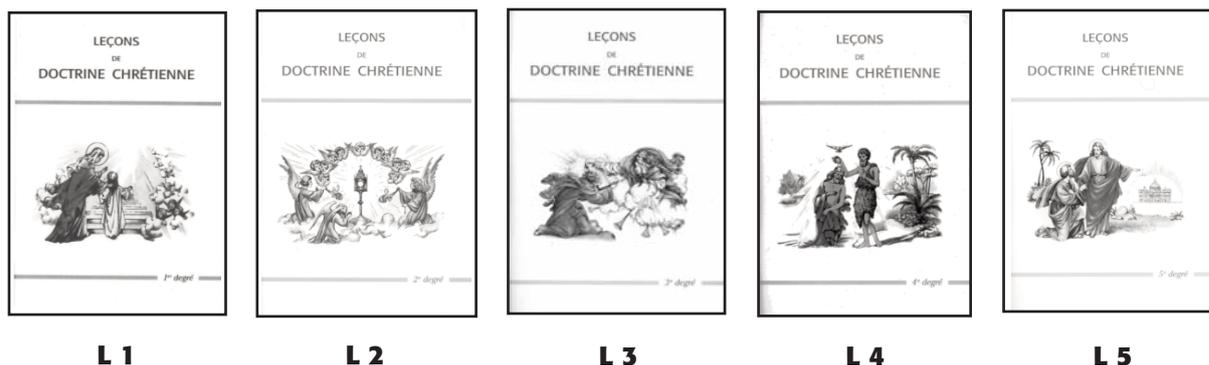
CP, CE1, CE2, CMI et CM2

Les Leçons de Doctrine chrétienne, élaborées par la Société Saint-Paul sous la direction du bienheureux Père Alberione, proposent un guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne dans les paroisses et les écoles. La méthode cyclique utilisée permet d'expliquer chaque année les grandes parties du Catéchisme (le Credo, les commandements et les sacrements) et de les approfondir pendant cinq ans.

1<sup>er</sup>, et 2<sup>e</sup> degrés/CP et CE1, 6-7ans - 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments. (3,5 € + 2 € de port)

3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> degrés/CE2-CM2, 8-10 ans - 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église. (5 € + 2 € de port)

Les 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> degrés proposent également des notions de liturgie.



*Pour les parents et les catéchistes, à la fin du livre du Père Dragone (pages 511 ss) il y a une table de concordance entre les articles du livre et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.*

*Les tableaux de la table de concordance font référence à ces 5 fascicules par les numéros L1...*

*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.*



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 592

MENSUEL

Octobre 2016

Le numéro 4 €

## Sommaire

- Sur la définition de l' « ennemi », dans le rapport « ami-ennemi » - Critique de la « discussion » (du « dialogue ») comme unique forme valable d'action politique (et religieuse). Carl Schmitt, Donoso Cortés et Vatican II, Paolo Pasqualucci, p. 1
- La foi est-elle avant tout une rencontre ?, Abbé N. Cadiet, p. 5
- Periculum scandali, Abbé N. Cadiet, p. 7
- De l'invasion migratoire à la guerre civile, Roberto de Mattei, p. 8
- Vultum Dei quærere et la soviétisation des monastères, Cristiana de Magistris, p.10

## Sur la définition de l' « ennemi », dans le rapport « ami-ennemi » - Critique de la « discussion » (du « dialogue ») comme unique forme valable d'action politique (et religieuse). Carl Schmitt, Donoso Cortés et Vatican II

Carl Schmitt (1888-1985) a été l'un des juristes et philosophes les plus pointus de la politique du XX<sup>e</sup> siècle. Sa pensée, d'orientation conservatrice, se situe de façon originale dans la tradition du réalisme politique, qu'il pousse même au-delà de certaines limites, par exemple dans l'élaboration de la notion discutée *décisionniste* de la souveraineté : « Le souverain est celui qui décide de l'état d'exception. » Son ouvrage *La notion du politique*, paru en 1932, est quoi qu'il en soit une œuvre fondamentale de la philosophie contemporaine, offrant d'intéressants sujets de réflexion même à qui ne partage pas ou partage seulement en partie le *réalisme* de Schmitt. Dans ce texte, il a saisi un élément essentiel de la réalité poli-

1967 - 2017

## Célébration des 50 ans du Courrier de Rome

### LES PIONNIERS DE LA TRADITION

XIII<sup>e</sup> congrès théologique du *Courrier de Rome* sous la présidence de S.E. Mgr Bernard Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X, en partenariat avec le District de France et DICI

PARIS, LES 14 ET 15 JANVIER 2017

**Samedi 14, de 9h à 18h :** dans la crypte de la chapelle Notre-Dame-de-Consolation, 23 rue Jean Goujon - 75008 Paris

- 09h00 : *Un peu de l'histoire du Courrier de Rome*, Abbé Emmanuel du Chalard
- 09h30 : *Des prêtres au secours de la Tradition*, Jacques-Régis du Cray
- 10h30 : *L'abbé Dulac et le droit de la messe traditionnelle*, Abbé Grégoire Celier
- 11h30 : *L'École romaine de théologie et le Cætus Internationalis Patrum*, Professeur Roberto de Mattei
- 15h00 : *Dans la continuité du Cætus Internationalis Patrum*, Abbé Jean-Michel Gleize
- 16h00 : *Évocation des combats et combattants du Courrier de Rome*, Abbé Alain Lorans
- 17h00 : *Le combat de la foi continue*, Mgr Bernard Fellay

*Entrée gratuite, libre participation aux frais.*

**Dimanche 15, à 10h30 :** Messe pontificale à **Saint-Nicolas-du-Chardonnet**, 23 rue des Bernardins - 75005 Paris

Samedi : Grande vente des publications du **Courrier de Rome**, plus de 40 titres.

Site Internet : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

## COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail :** [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site :** [www.courrierderome.org](http://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, 15 € - 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, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

tique de tous les temps dans le rapport « ami-ennemi », riche d'articulations complexes qui toutefois, bien loin de les cacher, font émerger les éléments essentiels de l'action politique, libérant le champ de nombreuses ambiguïtés. Aujourd'hui, l'ambiguïté règne en souveraine en ce qui concerne les notions essentielles de la politique, car on a voulu éliminer en Occident la notion même d'*ennemi*, d'*adversaire*, dans toute une société et même dans toute une civilisation et une conception de la vie ; notion de celui que l'on considère comme porteur de valeurs complètement hostiles et non disposé à accepter le moindre compromis, si ce n'est par pure tactique.

L'un des principaux responsables de cette ambiguïté a été et est la Hiérarchie de l'Église catholique actuelle, « réformée » selon les instances que Vatican II a faites valoir. Elle semble avoir mis de côté le dogme du péché originel pour se fier au contraire à une supposée rectitude toujours présente dans la conscience de chaque homme, qu'il faudrait rendre active dans le « dialogue » et dans l'« ouverture », dans le but de réaliser en commun les vérités de la morale et un monde pacifié et meilleur. Cette Hiérarchie a renoncé de fait (et parfois même expressément) à la conversion des âmes, se convainquant elle-même et cherchant à convaincre tout le monde que l'« ennemi » n'existe pas, puisque celui que l'on considère comme tel serait en réalité *notre ami sans le savoir* : il suffit de le lui démontrer par le « dialogue ».

Nous espérons que les pages de Schmitt rappelées ici pourront contribuer à faire la lumière sur ce sujet, en dissipant les illusives et funestes équivoques dominantes.

1. *Les notions d'« ami » et d'« ennemi » ne sont pas des figures rhétoriques mais expriment des réalités concrètes.*

« Les notions d'ami et d'ennemi – explique Schmitt – doivent être prises dans leur signification concrète, existentielle, et non comme des métaphores ou des symboles ; elles ne doivent pas être mélangées et affaiblies par des conceptions économiques, morales et d'autre type, et elles ne doivent surtout pas être comprises dans le sens individualiste-privé, comme expression psychologique de sentiments et de tendances privées. Elles ne sont pas des oppositions normatives ou « purement spirituelles ». Le libéralisme a cherché à réduire, dans un dilemme typique [...] d'esprit et économie, l'ennemi à un concurrent, du point de vue commercial, et à un adversaire dans la discussion, du point de vue spirituel. Dans le domaine économique il n'y a pas d'ennemis, seulement des concurrents ; dans un monde complètement moralisé et éthiqué il n'y a que des adversaires dans la discussion.

La question ici n'est absolument pas de savoir si l'on trouve répréhensible ou bien si l'on considère comme un héritage de temps barbares le fait que les peuples continuent de se regrouper sur la base du critère d'ami et d'ennemi ; il n'importe pas non plus que l'on espère que cette distinction puisse un jour être abolie de la surface de la terre, ou que l'on pense qu'il soit bon de feindre, à des fins pédagogiques, qu'il n'y a plus d'ennemis. Il ne s'agit pas ici de feintes et de normativité mais seulement de la plausibilité et de la possibilité réelle de notre distinction.

On peut partager ou non ces espoirs et ces tendances pédagogiques ; quoi qu'il en soit on ne peut pas raisonnablement nier que les peuples se regroupent sur la base de l'opposition ami-ennemi et cette dernière subsiste encore aujourd'hui réellement comme possibilité concrète pour tout peuple doté d'une existence politique<sup>1</sup>. »

Schmitt met bien en relief un idéal typique du *libéralisme*. Fort de sa conception optimiste de l'homme et de l'individualisme *positif* qui en découle (au sens de *non décadent, non esthétisant*), le libéralisme ne veut pas voir d'ennemis dans le domaine commercial mais seulement des concurrents, même si parfois les « concurrents » se comportent comme des ennemis sans pitié les uns envers les autres. Et le libéralisme classique croit en la possibilité de limiter l'hostilité dérivant du choc des idées et des intérêts par le biais du respect de l'adversaire et de la discussion rationnelle dont la vérité devrait toujours émerger (comme si nous étions dans un dialogue platonicien, avec Socrate toujours maïeuticien du vrai métaphysique).

J'observe qu'il ne faut pas accuser cette conception d'hypocrisie mais plutôt d'*utopisme*, dérivant de la conviction erronée qu'il n'y a pas, dans l'être humain, de tendances au mal, de passions et d'instincts indomptables, qui trop souvent l'emportent sur ses tendances au bien (le dogme du péché originel, enseigné par le Magistère éternel, affirme que la nature humaine en est gravement affaiblie, mais non totalement corrompue). La conviction qu'il faille transformer les « ennemis » en « concurrents » sur le plan économique ou en « partie adverse d'une discussion plus large » sur le plan spirituel (et donc tant politique que religieux) correspond indubitablement à une noble exigence, celle de civiliser au maximum les rapports entre les hommes, en cherchant à discipliner leurs passions par une élaboration rationnelle et partagée des principes qui doivent régler leurs oppositions, afin de les soustraire autant que possible à l'usage de la force.

Toutefois, si l'élimination de la catégorie de l'« ennemi » est possible, dans des limites étroites, dans le domaine économique et culturel, elle ne l'est plus quand il s'agit de la politique et de l'économie au sens strict et, je dirai, au sens fort. Et elle l'est encore moins quand il s'agit de la religion.

2. *Il ressort du Nouveau Testament qu'il faut pardonner aux ennemis personnels mais pas aux ennemis publics, qu'il est juste de combattre.*

L'analyse philologique démontre, selon Schmitt, que Notre-Seigneur nous incite à pardonner les *ennemis personnels*, pour ne pas nous laisser emporter par les questions et les disputes privées, souvent porteuses de graves conséquences, mais non l'*ennemi public*, à plus forte raison s'il est ennemi de la foi et de la société que cette foi vénère.

« L'ennemi n'est pas le concurrent ou l'adversaire en

1. CARL SCHMITT, *La notion du politique*, in ID., *Le catégorie del « Politico » (Les catégories du « Politique »)*, trad. it. d'essais de théorie politique par G. Miglio et P. Schiera, Bologne, 1972, pp. 87-183 ; pp. 110-111.

général. L'ennemi n'est pas non plus l'adversaire privé qui nous hait sur la base de sentiments d'antipathie. L'ennemi est seulement un ensemble d'hommes *que l'on combat* au moins virtuellement, c'est-à-dire sur la base d'une possibilité réelle, et que l'on oppose à un autre regroupement humain du même genre. L'ennemi est seulement l'ennemi *public*, car tout ce qui se réfère à un tel regroupement, et en particulier à un peuple tout entier, devient par là même *public*. L'ennemi est l'*hostis*, non l'*inimicus* au sens large ; le *polemios* et non l'*echtros*. La langue allemande, comme d'autres, ne distingue pas l'ennemi privé de l'ennemi politique, ce qui rend possibles, dans ce domaine, de nombreux malentendus et aberrations.

Le passage très célèbre qui dit « aimez vos ennemis » (Mt. 5, 44 ; Lc 6, 27) affirme « diligite *inimicos vestros* », « *agapate tous echtrous hymon* », et non « diligite *hostes vestros* » : on ne parle pas ici de l'ennemi politique. Dans la lutte millénaire entre Chrétienté et Islam, jamais un chrétien n'a pensé qu'il fallait céder l'Europe, au lieu de la défendre, par amour envers les Sarrasins ou les Turcs. Il n'est pas nécessaire de haïr personnellement l'ennemi au sens politique, et ce n'est que dans la sphère privée qu'il y a un sens à aimer son « ennemi », c'est-à-dire son adversaire. Ce passage de la Bible ne concerne pas l'opposition politique, pas plus qu'il ne veut éliminer les distinctions entre bon et mauvais, beau et laid. Surtout, il ne dit pas que l'on doive aimer les ennemis de son peuple et les soutenir contre celui-ci<sup>2</sup>. »

Combattre contre des Sarrasins ou des Turcs, ennemis acharnés et agressifs de notre foi, était *juste* et en parfaite cohérence avec les enseignements de l'Évangile. C'est pourquoi les Papes ont toujours encouragé, organisé et béni les Croisades. Le fait que, à partir de Vatican II, ils se soient mis à demander pardon pour les Croisades, au nom de la condamnation de toute guerre, ne constitue pas seulement une incroyable trahison de la mémoire du passé chrétien de valeureuses luttes contre l'Infidèle agresseur, mais montre qu'ils ont perdu le sens des catégories fondamentales de la réalité, à commencer par celle de l'*ennemi* ; et d'un ennemi comme le musulman, qui est avant tout ennemi déclaré de notre religion, qu'il veut détruire depuis des siècles par tous les moyens.

### 3. L'aperçu de Donoso Cortés sur le libéralisme

Schmitt touche du doigt le caractère abstrait du système libéral par rapport à la réalité effective de la politique en utilisant une affirmation pénétrante de Donoso Cortés sur les limites de la classe bourgeoise.

Louant la capacité d'intuition de Donoso « dans les matières spirituelles », Schmitt rappelle « sa définition [celle de Donoso] de la bourgeoisie comme "clasa discutiadora" et la conscience que sa religion consiste en la liberté de parole et de presse. Je ne veux pas prendre cela comme le dernier mot sur toute la question, mais seulement l'*aperçu*<sup>3</sup> le plus incisif sur le libéralisme occidental. Face au système d'un Condorcet, par exemple [...]

on peut encore réellement croire que l'idéal de la vie politique consiste en le fait que non seulement la corporation législative mais toute la population discute, que la société humaine se transforme en un immense club, et qu'ainsi la vérité surgit d'elle-même, par le vote. Pour Donoso cela constitue seulement une méthode pour se soustraire à la responsabilité et attribuer à la liberté de parole et de presse une importance gonflée au-delà de toute mesure, si bien qu'à la fin, il n'est plus besoin de décider. Comme le libéralisme, en toute occasion politique, discute et transige, de même il pourrait aussi résoudre en une discussion la vérité métaphysique. Son essence consiste à traiter, c'est-à-dire en une irrésolution fondée sur l'attente, avec l'espoir que l'opposition définitive, la sanglante bataille décisive puisse être transformée en un débat parlementaire et puisse ainsi être suspendue au moyen d'une discussion éternelle<sup>4</sup>. »

Les diplomates ont coutume de dire, empiriquement : « tant que l'on négocie, on ne se tire pas dessus. » C'est juste. Négocions donc. La guerre devrait être toujours l'*ultima ratio*. Mais quand l'autre ne veut pas discuter avec vous, et qu'il vous tire dessus, sans que vous ne lui ayez rien fait de mal, que faites-vous ? Vous continuez à « discuter », à « dialoguer », comme si les balles étaient des confettis ? Les terroristes musulmans nous menacent continuellement et nous tuent dès qu'ils le peuvent, ils veulent nous faire plier par la terreur, et nous devrions les inviter à discuter, à négocier, à pratiquer le (supposé) « véritable islam », qui serait une « religion de paix » ? Et quand des peuples entiers vous envahissent de façon toujours plus massive, en vous envoyant à la figure que c'est leur droit [?] de venir s'établir ici, à nos frais [!], là aussi nous nous mettons à discuter et à négocier ? En réalité nos autorités ne discutent pas, elles les prennent en charge sans souffler mot et, avec l'aide de bateaux de toute l'Europe, les transportent par milliers chaque semaine dans la pauvre Italie. Ici nous sommes au-delà de l'utopie libérale du « dialogue », nous sommes à la pure et simple *reddition sans condition*, imposée par l'Union Européenne et par l'ONU, et passivement exécutée.

Revenons à Schmitt et à la critique de la bourgeoisie comme « classe qui discute » et ne fait rien d'autre, apparemment. La bourgeoisie d'autrefois ne se contentait certainement pas de discuter, elle frappait, et durement, même. Mais il est vrai que dans l'idéologie d'origine bourgeoise qu'est le libéralisme, il y a indubitablement l'*idéalisation de la discussion rationnelle*, la conviction utopique d'arriver à domestiquer les rapports de force et les passions par l'intermédiaire d'une « discussion », un débat continu et ouvert qui empêche à la fin l'explosion de conflits sanglants. En politique aussi, comme si une décision parlementaire possédait *en tant que telle* cette capacité. Sur cette conviction en toile de fond, se dessine

4. *Op. cit.*, pp. 82-3. Il s'agit de l'essai : *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés) [La philosophie de l'État de Contrerévolution (De maistre, Bonald, Corés)]*, in ID, *Teologia politica (Théologie politique)*, in *Le categorie del « Politico » (Les catégories du « Politique »)*, cit., pp. 75-86.

2. CARL SCHMITT, *op. cit.*, pp. 111-112.

3. En français dans le texte (NDT).

une foi excessive en la raison humaine, l'idée que « la vérité surgit d'elle-même, par le vote » c'est-à-dire grâce à l'avis d'une majorité (en théorie) cultivée et préparée, qui aurait décortiqué tous les problèmes en de longues analyses et courtoises discussions.

Il ne s'agit pas d'abolir les parlements et les discussions qui s'y tiennent mais d'en comprendre la signification de façon plus réaliste. *L'ennemi* n'est pas une figure rhétorique. Il existe des ennemis réels, des individus et des peuples qui veulent nous détruire ou au moins nous soumettre, et avec eux il n'y a pas de « dialogue » qui vaille. Dans le libéralisme, il y avait et il y a ce défaut de système, bien identifié par Donoso puis par Schmitt, défaut qui favorise une notion erronée du vrai. Comme si justement on pouvait toujours tirer la vérité de la discussion publique sur celle-ci, peut-être même aussi en ce qui concerne les vérités métaphysiques. À la fin la vérité serait ainsi livrée à la décision de la majorité, ce qui est manifestement absurde, même si l'on ne peut pas exclure a priori que la majorité puisse y arriver (par exemple dans la politique ou dans les tribunaux, en décidant de façon juste et équitable en relation au cas concret).

#### 4. La conception libérale utopique du vrai a pénétré le Concile Vatican II

Ce qui est grave, c'est que cette conception de la vérité – acceptable uniquement en ce qui concerne les vérités partielles et limitées de l'action politique immédiate ou d'une sentence – cette conception a été en substance adoptée par la Hiérarchie de l'Église catholique, avec le Concile Vatican II, chose impensable à l'époque où Schmitt écrivait, sans parler de Donoso, qui a vécu à l'époque de Pie IX.

En effet, dans certains textes du Concile la vérité morale (dont le fondement est toujours religieux) est présentée comme *recherche de la conscience à effectuer en commun avec tous les hommes de bonne volonté*, quelle que soit leur religion. Comme si, pour le catholique, n'existaient pas les vérités révélées par Dieu, enseignées pendant deux mille ans par l'Église, et constituant le fondement *absolu* de la religion et de la morale, lesquelles ne peuvent en aucune façon résulter d'une recherche « en commun » avec tous les autres hommes, même de bonne volonté, comme si les catholiques ne les possédaient pas déjà ! Ces vérités constituent l'immuable *Dépôt de la Foi*, elles doivent être mises en pratique et défendues face aux croyances professées par tous les autres hommes, par les non chrétiens, ou plutôt par les non catholiques.

C'est ainsi que l'utopie libérale, et même l'erreur libérale a pénétré (aggravée par la médiation de l'Existentialisme et de son relativisme éthique) dans la pastorale de l'Église, dans un éloge de la « conscience morale » apparemment orthodoxe. Voici le passage incriminé : « *Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale* » (constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde contemporain, art. 16). Ici la vérité est comprise comme « recherche de la vérité en commun avec tous les autres

hommes », bien évidemment dans le « dialogue », version modernisée de la « discussion » à l'idéal libéral critiqué par Donoso et Schmitt.

Cette idée de la « vérité comme recherche » apparaît aussi à l'art. 8 de la constitution *Dei Verbum*, où l'on affirme carrément que « *l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu* », comme si la Révélation, selon ce qui a toujours été professé au cours des siècles, ne s'était pas conclue à la mort du dernier Apôtre. Je me demande si une phrase de ce genre ne peut pas être considérée comme manifestement *hérétique*.

L'Église catholique actuelle, par la voix de sa Hiérarchie, « dialogue » avec tous parce qu'elle se considère manifestement plongée dans la recherche de la vérité, dont elle ne posséderait [sic] pas encore la « plénitude », de même que tous les fidèles, « les chrétiens, qui s'unissent [*doivent s'unir*] aux autres hommes pour chercher la vérité afin de résoudre *selon des vérités* les problèmes moraux qui se présentent dans la praxis ». Mais comment est-il possible d'arriver à une vérité « commune » et même à une vérité qui en soit réellement une, en se servant de cette « recherche », et « en commun » avec tous ?

Soyez tranquilles, explique Vatican II, la vérité s'impose toujours par sa force intérieure. Et cela est certainement exact, je note, car le vrai se distingue par son *évidence* intrinsèque, qui l'impose à notre intelligence, mais à condition que celle-ci soit capable de saisir la vérité comme telle, en dominant en premier lieu ses passions, ses préjugés. Le fait est que l'auto-évidence intrinsèque à la vérité *bien souvent ne suffit pas* pour qu'elle soit reconnue comme telle par tous : elle s'imposera à certains mais pas à tous, et même bien souvent elle ne s'imposera pas du tout. S'il n'en était pas ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi de nombreux juifs qui assistèrent aux miracles de Notre-Seigneur ne voulurent pas croire en Lui ni obéir à ses enseignements.

C'est donc une notion utopique qui est exprimée par le Concile à propos de l'irrésistible force de persuasion de la vérité, dans la seconde partie du passage suivant : « Tous les hommes, d'autre part, sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles. *De même encore, le saint Concile déclare que ces devoirs concernent la conscience de l'homme et l'obligent, et que la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance* » (Déclaration *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse, art. 1).

Je ne dis pas que la notion affirmée ici est fautive *en soi*. Je dis qu'elle est partielle, insuffisante, et en même temps *utopique*. En ce sens, elle est *fautive*. Il est vrai que la vérité s'impose (quand elle s'impose) par sa force intrinsèque. *Mais pas seulement pour cette raison*. Les vérités de foi, par exemple, avec leurs profonds mystères, pouvons-nous les croire sans l'aide déterminante de la Grâce ? Non. Et alors nous ne pouvons pas dire que les vérités révélées s'imposent à nous *seulement* par leur évidence intrinsèque. Il faut intégrer un élément *surnaturel*,

dont la dynamique effective nous échappe nécessairement, et auquel nous croyons *par foi*, foi qui est elle-même fondée sur la Révélation.

Et comment peut-on faire jaillir une vérité qui s'impose « avec autant de douceur que de puissance » à tous grâce à la recherche « en commun » citée à l'article 16 GS ?

L'application même de ce critère de recherche « en commun » du vrai démontre la fausseté du critère lui-même (« Vous les reconnaîtrez à leurs fruits », Mt. 7, 16). La vérité sur le *mariage*, pour parler d'un sujet vital, de quelle « recherche en commun » le « chrétien » va-t-il la tirer : d'une recherche avec ceux qui admettent les « unions civiles », le mariage seulement civil, le divorce, et maintenant aussi le « mariage homosexuel » [sic] ; ou la répudiation, la polygamie, le mariage temporaire ? Et à quoi le clergé et les fidèles ont-ils abouti, dans cette

« recherche de la vérité » désormais cinquantenaire, dans le « dialogue » avec le reste du monde sur les problèmes moraux (mais aussi religieux, philosophiques, politiques), si ce n'est à la *dissolution de leur vérité et de leur foi elle-même*, comme on peut le déduire du mode de vie « réconcilié avec le Monde » de tant de prêtres et de religieuses, de tant de fidèles catholiques, et des derniers documents épiscopaux et papaux sur l'institution du mariage et de la famille, fortement suspects de graves hérésies et d'erreurs dans la foi ?

En paraphrasant Donoso, nous pouvons dire que l'Église actuelle est affligée par une « Jerarquia discutidora », dont le « dialogue » continu, déconnecté, vain, néfaste et trouble, est en train de mener à l'*auto-anéantissement* du Catholicisme.

Paolo Pasqualucci

## LA FOI EST-ELLE AVANT TOUT UNE RENCONTRE ?

Lu dans un bulletin paroissial en été 2016 :

*Parce qu'il s'agit d'une rencontre avec ce vivant qu'est Dieu, il ne peut y avoir de méthode automatique qui communique la Foi. La Foi est une rencontre de deux libertés, elle est un don de Dieu qui se fait connaître, et personne n'est maître de cette rencontre.*

La Foi, c'est d'abord une expérience de rencontre avec Dieu, comme une manière de s'en remettre à Lui, et pas d'abord un contenu à croire. Quelqu'un à rencontrer et à accueillir dans notre vie.

### LA FOI EST-ELLE UNE RENCONTRE ?

Celui qui connaît son catéchisme sera probablement gêné de voir la foi définie par le concept de « rencontre » ; il n'en est pas question dans la définition donnée par le Concile Vatican I :

*Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, avec l'aide de l'inspiration et de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçues par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper.*<sup>1</sup>

Faut-il pour autant conclure que la foi n'a rien d'une rencontre ? Il faut nuancer. Car tous les dons surnaturels, parmi lesquels la foi, sont donnés par l'efficacité de la Passion du Christ, et l'on parle d'une causalité de l'humanité même du Christ exercée directement sur chacun pour causer la grâce. Pourtant, une cause efficiente doit être en contact avec la matière sur laquelle elle s'exerce ; or nous ne sommes pas en contact avec la Passion : c'est un événement ponctuel dans l'histoire, et dont nous n'avons pas été témoins. À cette objection saint Thomas

répond que ce contact est spirituel et qu'il se réalise par « la foi et les sacrements de la foi »<sup>2</sup>. La foi procure donc bien un contact, ce qui peut se décrire par le terme de rencontre. La rencontre est alors comme l'effet de la foi.

D'un autre point de vue, il faut bien prendre un jour connaissance de la révélation pour y adhérer, ce qui suppose une rencontre, que ce soit par un livre, une personne, voire internet !

Si la rencontre rentre dans la notion de la foi, ce n'est donc pas comme relevant de son essence, mais comme un accident nécessaire ou comme un effet. Le concept de « rencontre » ne fournit en aucune manière une définition de la foi.

### LE POINT DE VUE EXISTENTIEL

Dans ces conditions, pourquoi vouloir décrire la foi comme cet événement par lequel on a été mis en contact avec Dieu, plus que comme l'acte d'adhésion de l'intelligence ? Le Père Étienne Michelin nous donne une indication :

*« Ce n'est pas une formule qui nous sauvera, mais une personne et la certitude qu'elle nous inspire : je suis avec vous ! » Cette expression de Jean Paul II dans Novo Millennio (n° 29) exprime l'un des apports essentiels de Vatican II [...]*

*Lorsqu'il s'est agi de préciser ce que l'on fait quand on croit, le Concile a réalisé un travail de précision pour la rédaction du n° 5 de Dei Verbum. Dans ce domaine, on abandonna heureusement des formulations trop incomplètes – qui identifiaient purement et simplement l'acte de croire à l'adhésion de l'intelligence à des formules reconnues comme vraies – pour retrouver une perspective beaucoup plus profondément traditionnelle, celle de l'acte croyant comme rencontre libre avec Dieu par le chemin de l'adhésion à*

1. Premier Concile du Vatican, Constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, c.3.

2. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa q.48 a.6 ad 2.

*la vérité qu'il exprime. Il existe une relation réciproque entre la foi qui est crue (le donné de la foi) et la foi par laquelle je crois (l'acte de la rencontre)*<sup>3</sup>.

La raison est indiquée clairement : on a choisi au Concile d'adopter un point de vue existentiel et non plus essentiel pour décrire ce mystère de la foi surnaturelle. Et on peut vérifier en effet dans le texte de *Dei Verbum*, comme aussi dans l'encyclique *Lumen Fidei* du pape François, que la définition de la foi n'est jamais donnée, parce qu'il n'est question que de décrire l'expérience dans le cadre de laquelle la foi est exercée.

On peut douter de ce que cette perspective soit « plus profondément traditionnelle ». Alors pourquoi un tel choix ?

### LA PERSONNE INDÉFINISSABLE ?

On trouve une piste de réponse dans une conférence du théologien Joseph Ratzinger à propos de la définition de la personne :

*Il convient de critiquer comme étant totalement insuffisante la notion de personne de Boèce, laquelle s'est effectivement imposée par la suite dans la philosophie occidentale. Boèce a défini la personne, en restant au niveau de la philosophie grecque, comme *naturæ rationalis individua substantia*, comme la substance individuelle d'une nature raisonnable. On voit que la notion de personne se situe entièrement au niveau de la substance ; ceci n'explique rien, ni en théologie trinitaire, ni en christologie ; c'est une affirmation typiquement grecque, laquelle pense en termes de substance. Richard de Saint-Victor, en revanche, au début du Moyen Âge, définit grâce au christianisme la personne comme *spiritualis naturæ incommunicabilis existentia*, comme existence immanente de nature spirituelle. Et il a vu juste : la personne dans la pensée théologique ne se situe pas au niveau de l'essence mais au niveau de l'existence ; ainsi Richard a donné l'impulsion de départ à la philosophie existentielle, qui en tant que telle n'avait jamais été abordée par la philosophie antique ; la philosophie se limitait exclusivement à l'essence*<sup>4</sup>.

La juste description de ce qu'est la personne doit donc se donner, non par une essence, mais par son existence. La suite du texte développe l'idée : pour que le concept de personne rende intelligible le mystère de la sainte Trinité ou celui de l'Incarnation, il faut qu'il exprime le dynamisme et la tendance foncière de l'être en dialogue et en relation qu'est la personne. Or l'essence n'exprime qu'une réalité fixe et immuable. De même, ce qui agit effectivement et réellement est un être concret, singulier, existant, tandis que l'essence dit un schéma abstrait et universel.

On trouve aussi dans les écrits d'Emmanuel Mounier ce rejet de la définition classique de la personne, car par

elle on prétend avoir réduit une réalité ineffable – l'individu est ineffable, selon l'adage de l'École – à une formule commune, valable pour tous.

Deux critiques donc de la « mentalité grecque » qui « raisonne en termes de substance » pour définir : la définition fait de la réalité définie un objet, enfermé dans quelques mots alors que la réalité est plus riche ; la définition décrit une réalité immuable alors que la réalité est dynamique.

Ce qui est vrai de la personne sera vrai aussi de la foi :

- l'expérience de la foi est individuelle, elle procède d'un rapport entre la personne du croyant et celle du Christ, elle est donc tout aussi ineffable que les personnes ;

- elle comporte un dynamisme par lequel la personne se porte librement vers le Christ et s'engage à le suivre, elle n'est donc pas cette réalité figée qu'une définition essentielle décrit.

### L'EXPÉRIENCE EST INEFFABLE

À la première critique, on peut répondre ceci : la définition de la foi ne suffit certes pas à décrire pleinement ce que fut la conversion de saint Augustin ou celle de Charles de Foucauld. Pourtant, ce qui permet de parler de conversion dans les deux cas, ce qui rend les deux personnages comparables, c'est le terme de cette conversion, à savoir l'adhésion de ces deux intelligences à la même Révélation. Les contextes furent différents, les personnalités aussi, mais ce qui les rassemble porte un nom, qui désigne une réalité commune aux deux, c'est la foi. De sorte que, s'il n'y a pas une réalité intelligible, commune, définissable qui les réunit, il est non seulement impossible de comprendre ce qui les unit, mais aussi de comprendre ce qui leur est arrivé ! Refuser de définir les termes, c'est se résigner à ce que l'univers soit absolument incompréhensible. Mais c'est aussi renoncer à tout discours. Aristote argumentant contre les sophistes le rappelle à l'envi : si l'essence ne désigne pas une chose une, alors le discours est vain. Et de fait, un sophiste comme Gorgias renonce tout à fait à la fonction signifiante du langage : « n'étant pas le lieu de rapports significatifs entre la pensée et l'être, il ne peut être que l'instrument de rapports existentiels (persuasion, menace, suggestion, etc.) entre les hommes »<sup>5</sup>.

Ainsi, définir la foi comme vertu de l'adhésion à ce que Dieu révèle, ce n'est pas prétendre épuiser la connaissance de la personnalité de tous ceux qui ont posé l'acte de foi, mais c'est comprendre quel fut le terme de ce cheminement complexe que fut leur conversion. C'est comprendre aussi ce qu'ils ont en commun. Et se donner le moyen de faire la différence entre une conversion authentique et un simulacre.

### L'ESSENCE FIXE ET LA RÉALITÉ MOUVANTE

Reste la deuxième critique. Comme on l'a dit, il faut d'abord reconnaître qu'une expérience individuelle ne se décrit pas par une simple définition. Celui qui demande-

3. PÈRE ÉTIENNE MICHELIN, « Expression de la foi de l'Église – pour le 20<sup>e</sup> anniversaire du catéchisme de l'Église catholique », *Documents Épiscopats*, n° 9-10/2012 p. 25.

4. JOSEPH RATZINGER, « De la notion de personne en théologie », in *Dogme et annonce*, Parole et Silence, 2012, p. 197.

5. PIERRE AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Vrin, Paris, 1966, pp.103-104.

rait qui fut Napoléon Bonaparte serait frustré si on se contentait de lui répondre : « c'était un animal rationnel. » La définition de l'homme ne dit pas le tout de sa vie. Autrement, il n'y aurait qu'une seule biographie pour tous les hommes, et celle-ci se réduirait à deux mots, *animal rationale*.

Pourtant, si cette formule laisse quelque frustration, elle dit très exactement l'essentiel. Car si des biographies sont consacrées à tel ou tel personnage de l'histoire, c'est parce que ses faits et gestes ont été remarquables. Mais ce qui les a rendus possibles, c'est bien la nature humaine de leur héros. Napoléon n'aurait pas été si célèbre s'il avait été un âne ! Si la définition ne dit pas le tout de ce que fut un être, elle en donne cependant la nature, et rend ainsi compte de toutes les réalisations possibles de cette nature. Or la nature est un principe d'opération. On ne peut comprendre qu'un être exerce une certaine activité que si sa nature le lui permet, et c'est sa définition qui dit de quoi elle est capable. Ainsi la définition ne dit ni plus, ni moins que l'essentiel, à charge pour l'historien de détailler l'accidentel. Et de conclure : « C'était un homme, et voilà tout ! »

### MADAME N'EST PLUS SERVIE

La Révélation n'a pas imposé les outils philosophiques par lesquels le théologien doit rendre compte de la Parole

divine. Mais l'Église ne s'est pas privée d'attester – et avec autorité – la convenance de certains, comme le terme de transsubstantiation au Concile de Trente, le fait que l'âme est forme du corps au Concile de Vienne, etc<sup>6</sup>. En renonçant à ces outils, en préférant l'existential et l'accidentel à l'essentiel, les théologiens du Concile et leurs successeurs ont décidé de renvoyer la servante de la théologie qu'était la philosophie. Et la théologie se voit désormais mal servie. Le catéchisme, la morale, la vie entière de l'Église s'en ressentent parce que les « vérités ont été diminuées ».

Au Concile, Mgr Lefebvre avait suggéré que, pour chaque thème à aborder, on rédige deux textes, l'un technique, qui servirait de référence à l'usage des théologiens, et un autre plus vulgarisé à l'usage des fidèles. La proposition fut rejetée. L'expérience montre à quel point le prélat avait raison.

Abbé N. Cadiet

---

6. Cf. la vigoureuse mise au point de Pie XII dans l'encyclique *Humani generis* en 1950, Ds 3881-3883, où il conclut que, changer le vocabulaire théologique fixé par l'Église conduit à « faire du dogme lui-même quelque chose comme un roseau agité par le vent ».

## PERICULUM SCANDALI

« Malheur au monde à cause des scandales ! Car il est nécessaire qu'il arrive des scandales ; mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive ! » (Mt 18, 7)

Le catéchisme de saint Pie X définit le scandale : « toute parole, tout acte ou toute omission qui est pour les autres une occasion de commettre le péché. » Il s'agit d'un péché grave contre la charité car celui qui s'en rend coupable assume la responsabilité de la faute ainsi procurée, et y ajoute la blessure infligée à l'âme du prochain en l'induisant au mal. Aussi le commandement de la charité impose-t-il, non seulement de ne pas induire délibérément quelqu'un au péché, mais encore d'éviter que le péché s'affiche en public ou soit seulement vu, de peur qu'en le voyant les âmes tentées ne soient même plus retenues par la honte.

Ce devoir incombe spécialement à tous ceux qui ont charge d'âme. L'Apocalypse nous rappelle qu'ils en rendront compte ; à l'évêque de Pergame, il est dit en effet : « J'ai quelque chose contre toi : c'est que tu as là des hommes qui tiennent à la doctrine de Balaam, qui enseignait à Balac à mettre une pierre de scandale devant les fils d'Israël, pour les faire manger et les faire tomber dans la fornication. De même tu en as, toi aussi, qui tiennent à la doctrine des Nicolaïtes. Fais pareillement pénitence ; sinon je viendrai bientôt à toi, et Je combattrai contre eux avec l'épée de Ma bouche. » (Apoc 2, 14-16).

Il est remarquable que des païens, malgré de graves lacunes dans la connaissance des lois de la morale, avaient déjà saisi l'importance d'une réprobation sociale du péché : Platon envisage, pour mettre un terme aux

affections contre nature, de les entourer d'une note d'infamie comparable à celle qui frappe l'inceste.<sup>1</sup>

L'Église l'a très bien compris, et sa pratique d'autrefois consistait à éviter autant que possible que l'erreur ou l'immoralité puissent être publiques. Le Code de Droit canonique, par exemple, prescrivait pour diverses procédures que l'on évite le danger de scandale (au moins 49 mentions). Et c'était la raison d'être de diverses prescriptions comme le refus de sépulture des pécheurs publics, l'interdiction des solennités pour les mariages mixtes, les règles du Saint-Office pour empêcher la diffusion des théories erronées ou hérétiques, etc.

Saint Paul en avait donné l'exemple très tôt. Consulté par exemple sur les viandes immolées aux idoles et vendues ensuite au marché sans distinction d'avec les autres : « Mangez de tout ce qui se vend au marché, sans vous enquérir de rien par scrupule de conscience. La terre est au Seigneur, et tout ce qu'elle contient. Si quelqu'un des infidèles vous invite, et que vous vouliez y aller, mangez de tout ce qu'on vous servira, sans vous enquérir de rien par scrupule de conscience. Mais si quelqu'un dit : "Ceci a été immolé aux idoles" ; n'en mangez pas, à cause de celui qui a donné l'avertissement, et à cause de leur conscience. » (I Cor 10, 25-28) En effet, « si ce que je mange scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de chair, afin de ne pas scandaliser mon frère. » (I Cor 8, 13)

---

1. PLATON, *Les Lois*, VIII, cc.6-7.

Il fera même à saint Pierre le reproche de scandaliser les chrétiens d'origine païenne : venu à Antioche pour s'entretenir avec eux, il prenait ses repas sans se préoccuper des exigences juvâiques. Mais, une fois arrivés des chrétiens d'origine juive envoyés par saint Jacques, et encore fidèles aux observances de Moïse, « il se retira et se tint à l'écart, craignant ceux de la circoncision. Et les autres Juifs usèrent de la même dissimulation que lui, de sorte que Barnabé aussi fut entraîné dans cette dissimulation. Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas, en présence de tous : "Si toi, qui es Juif, tu vis à la manière des païens, et non comme les Juifs, pourquoi forces-tu les païens de judâiser ?" » (Gal 2, 12-14) Cédant aux exigences des judâisants, il prenait le risque de troubler les chrétiens issus de la gentilité en leur laissant croire que les observances juvâiques étaient obligatoires.

Or la pratique installée depuis le Concile consiste précisément à ignorer absolument le danger de scandale. S'il est toujours présent dans le nouveau Code de Droit canonique (28 mentions seulement), c'est cependant avec de larges brèches : par exemple, le canon 844 autorise un prêtre catholique à donner les sacrements à un chrétien acatholique dans certains cas, et réciproquement les fidèles catholiques à les recevoir de ministres acatholiques. La validité des sacrements ne suffit pourtant pas : ce sont des actes liturgiques, et la liturgie est une expression de la foi. Participer à une liturgie acatholique ou laisser participer à la liturgie catholique des schismatiques ou des hérétiques laisse croire à une unité de foi qui n'existe pas, et conforte les acatholiques dans leur séparation d'avec l'Église. C'est précisément un scandale.

C'est un scandale comparable qui se répète avec des prouesses d'ingéniosité dans les cérémonies interreligieuses et œcuméniques dont on trouve si facilement de lamentables exemples.<sup>2</sup> Le crédit accordé aux fausses

2. Par exemple, la cérémonie de confirmation commune organisée dans un temple protestant autour du Cardinal Barbarin et d'une « pasteure » protestante ; on se rappelle que le même Cardinal avait affirmé avoir appris la formule de profession de foi islamique pour pouvoir la répéter à l'oreille des musulmans mourants.

religions équivaut à une incitation à les embrasser.

De même, la nouvelle pastorale de la famille à laquelle les deux derniers synodes ouvrent la voie vise, sous prétexte de miséricorde, à accorder à ceux qui vivent notoirement dans le péché – jusqu'au péché contre nature – une place visible dans l'Église. Il faut qu'ils ne sentent pas de différence de traitement par rapport à ceux qui suivent les lois de Dieu. Mais alors, comment expliquer à un enfant que l'homosexualité est un péché qui crie vengeance à la face de Dieu s'il a reçu la communion des mains d'un inverti le dimanche précédent ? Comment lui expliquer que le mariage est indissoluble si c'est une divorcée remariée qui a lu l'épître ? Cette faveur accordée à bon marché ne procure en rien la conversion du pécheur, mais bien plus la justification du péché.

De la hantise du scandale à une sympathie pour le pécheur qui se distingue mal de la sympathie pour le péché, comment expliquer un tel changement d'attitude ? Peut-être y avait-il du découragement devant « l'accoutumance sociale et un certain laxisme ambiant »<sup>3</sup>. Mais aussi, l'Église a voulu ne plus condamner. Jean XXIII avait donné le ton dans son célèbre discours d'ouverture du Concile : « Aujourd'hui, l'Épouse du Christ préfère 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. »<sup>4</sup> La suite des événements a montré si cette politique a été couronnée de succès.

Toujours est-il que les paroles du Christ demeurent : « Si quelqu'un scandalise un de ces petits qui croient en Moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît à son cou une de ces meules qu'un âne tourne, et qu'on le plongeât au fond de la mer. » (Mt 18, 6).

Abbé N. Cadiet

3. J.-M. AUBERT, « Scandale », in *Catholicisme*, t. XIII, col.876.

4. JEAN XXIII, *Discours d'ouverture solennelle du Concile Vatican II*, 11 octobre 1962, n° 7.

## DE L'INVASION MIGRATOIRE À LA GUERRE CIVILE

Désormais, même les plus réticents commencent à ouvrir les yeux. Il existe un plan organisé pour déstabiliser l'Europe via l'invasion migratoire. Ce projet vient de loin. Depuis les années quatre-vingt, dans le livre *De l'utopie du progrès au règne du chaos* (L'Âge d'Homme, Lausanne, 1993), je décrivais ce projet à travers les mots de certains de ses « apôtres », comme l'écrivain Umberto Eco et le cardinal Carlo Maria Martini. Eco écrivait : « *Aujourd'hui, en Europe nous ne sommes pas face à un phénomène d'immigration. Nous sommes confrontés à un phénomène migratoire (...) et comme toutes les grandes migrations, il aura comme résultat*

*final une réorganisation ethnique des terres de destinations, un changement inexorable des mœurs, une hybridation imparable qui changera statistiquement la couleur de la peau, des cheveux, des yeux, des populations* ». Le cardinal Martini, pour sa part, estimait nécessaire « *un choix prophétique* » pour comprendre que « *le processus migratoire en cours depuis le Sud de plus en plus pauvre vers le Nord de plus en plus riche est une grande opportunité éthique et civile pour un renouveau, pour inverser le cours de la décadence du consumérisme en cours en Europe occidentale* ». Dans cette perspective de « *destruction créatrice* », je commentais : « **ce ne**

**serait pas les immigrés qui devraient s'intégrer dans la civilisation européenne, mais ce serait au contraire l'Europe qui devrait se dés-intégrer et régénérer grâce à l'influence des ethnies qui l'occupent (...)**

C'est le rêve d'un désordre créateur, d'un choc semblable à celui qui donna une nouvelle vie à l'Occident à l'époque des invasions barbares pour générer la société multiculturelle du futur. » Le plan était, et reste, celui de détruire les États-nations et leurs racines chrétiennes, non pas pour construire un Super-État, mais pour créer un non-État, un horrible vide, où tout ce qui a l'apparence du vrai, du bon, du juste, est englouti dans l'abîme du chaos. La postmodernité, c'est cela : non pas un projet de « construction », comme l'avait été la pseudo-civilisation née de l'humanisme et des Lumières, et qui a débouché sur les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle, mais une utopie nouvelle et différente : celle de la déconstruction et de la tribalisation de l'Europe. La finalité du processus révolutionnaire qui depuis de nombreux siècles attaque notre civilisation est le nihilisme ; le « néant armé », selon l'heureuse formule de Mgr Jean-Joseph Gaume (1802-1879).

Les années ont passé et l'utopie du chaos s'est transformée dans le cauchemar que nous vivons. Le projet de désintégration de l'Europe, décrit par Alberto Carosa et Guido Vignelli dans leur étude documentée **L'invasione silenziosa. L'«immigrazionismo» : risorsa o complotto ?** (Rome 2002), est devenu un phénomène historique. Ceux qui dénonçaient ce projet étaient qualifiés de « prophètes de malheur » Aujourd'hui, nous nous entendons dire que c'est un processus irréversible, qui doit être « gouverné », mais qui ne peut pas être freiné. On disait la même chose du communisme dans les années soixante-dix et quatre-vingt du XX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à ce qu'arrive la chute du mur de Berlin, pour démontrer que rien n'est irréversible dans l'histoire, sauf peut-être l'aveuglement des « idiots utiles ». Parmi ces idiots utiles il faut certainement compter les maires de New York, Paris et Londres, Bill de Blasio, Anne Hidalgo et Sadiq Khan, qui le 20 septembre, à l'Assemblée générale des Nations Unies, dans une lettre au New York Times, intitulée *Our immigrants, our strength* (nos immigrants, notre force), ont lancé un appel à « prendre des mesures décisives pour garantir les secours et un refuge sûr aux réfugiés fuyant les conflits et aux migrants fuyant la pauvreté ».

Les centaines de milliers d'immigrés qui arrivent sur nos côtes ne fuient ni les conflits, ni la misère. Ce sont des jeunes hommes en excellente santé, d'apparence soignée, sans aucun signe de blessure ou de malnutrition, comme cela arrive à ceux qui viennent de zones de guerre ou de faim. Le coordinateur de l'anti-terrorisme de l'Union européenne, Gilles de Kerchove, parlant le 26 septembre au Parlement européen, a dénoncé une infiltration massive d'ISIS parmi ces immigrés. Mais même si, parmi eux, les terroristes étaient une infime minorité, tous les clandestins qui débarquent en Europe sont porteurs d'une culture antithétique à celle chrétienne et occidentale. Les migrants ne veulent pas s'intégrer en Europe, mais la dominer, sinon avec des armes, à travers les ventres de leurs et de nos femmes. Là où ces groupes de jeunes hommes musulmans s'installent, les femmes

européennes deviennent enceintes, de nouvelles familles « mixtes », soumises à la loi du Coran se forment, les nouvelles familles réclament à l'État des mosquées et des subsides économiques. Cela se fait avec l'appui des maires, des préfetures et des paroisses catholiques. La réaction de la population est inévitable et dans les pays ayant un taux élevé d'immigration comme la France et l'Allemagne, est en train de devenir explosive. « Nous sommes au bord d'une guerre civile », a déclaré Patrick Calvar, chef de la DGSI, la Direction générale de la sécurité intérieure française, devant une commission parlementaire (Le Figaro, 22 juin 2016). Le gouvernement allemand, pour sa part, a élaboré un « plan de défense civile » de 69 pages, qui appelle la population à faire des stocks de nourriture et d'eau et à « se préparer de manière appropriée pour un événement qui pourrait menacer notre existence » (Reuters, 21 août 2016).

Qui sont les responsable de cette situation ? Il faudrait les chercher à plusieurs niveaux. Il y a bien sûr la classe dirigeante postcommuniste et soixanthuitarde, qui a pris en main les rênes de la politique européenne ; il y a des intellectuels qui ont élaboré des théories déformées dans les domaines de physique, de la biologie, de la sociologie, de la politique ; il y a les lobbies, la franc-maçonnerie, les potentats financiers, agissant parfois dans l'obscurité, parfois en plein jour. On connaît, par exemple, le rôle du financier George Soros et sa fondation internationale Open Society. À la suite d'une attaque de hacker, plus de 2 500 courriels ont été volés au serveur du magnat américano-hongrois et diffusés sur Internet, via le portail DC Leaks. De la correspondance privée soustraite à Soros émerge son financement d'activités subversives dans tous les domaines, de l'agenda LGBT aux mouvements pro-immigration. À partir de ces documents, Elizabeth Yore, dans une série d'articles sur *The Remnant*, a démontré le soutien de Soros, directement ou indirectement, également au pape Bergoglio et à certains de ses plus proches collaborateurs, comme le cardinal Oscar Andres Rodriguez Maradiaga et l'archevêque Marcelo Sanchez Sorondo.

Entre George Soros et le Pape François, une convergence stratégique objective apparaît. **La politique de l'accueil, présentée comme la « religion des ponts » par opposition à la « religion des murs », est devenue le leitmotiv du pontificat de François, au point que certains se demandent si son élection n'a pas été favorisée justement dans le but d'offrir aux artisans de l'invasion migratoire l'« endorsment » moral dont ils ont besoin.** Ce qui est certain, c'est qu'aujourd'hui, la confusion dans l'Église et celle dans la société vont de pair. Le chaos politique prépare la guerre civile, le chaos religieux ouvre la voie aux schismes, qui sont une sorte de guerre civile religieuse. L'Esprit Saint, auquel les cardinaux ne correspondent pas toujours dans le conclave, ne cesse pourtant pas d'œuvrer, et alimente désormais le *sensus fidei* de ceux qui s'opposent aux projets de démolition de l'Église et de la société. La Divine Providence ne les abandonnera pas.

**Roberto de Mattei**

*5 octobre 2016 - Site : Benoit et moi*

## VULTUM DEI QUÆRERE ET LA SOVIÉTISATION DES MONASTÈRES

La sainte Église de Dieu a été fondée par Notre-Seigneur Jésus-Christ de façon indéniablement hiérarchique. Il suffit de feuilleter l'Évangile et d'y découvrir l'appel des Apôtres, ou le primat de Pierre, ou l'institution – pendant la sainte Cène – d'une hiérarchie solidement constituée, pour comprendre que le principe hiérarchique dans l'Église n'est pas une hypothèse, mais un fait bien déterminé et irrévocable.

Le pouvoir suprême de juridiction, par exemple, est conféré par le Seigneur à Pierre seul et non au collège apostolique, et encore moins à un synode ou à une assemblée. La juridiction des Églises particulières est donnée – dans l'histoire de l'Église depuis les origines – à des Évêques individuellement et non à des collèges épiscopaux. Cette structure pyramidale n'implique pas naturellement que ceux qui appartiennent à la hiérarchie voulue par Notre-Seigneur soient tous saints. L'histoire a donné d'innombrables preuves du contraire. Néanmoins – écrit le grand père dominicain R. T. Calmel – « *le Seigneur a voulu dans son Église l'autorité personnelle et Il l'a instituée comme personnelle. En revanche après le Concile, nous assistons à une gigantesque tentative de dépersonnalisation de l'autorité : de personnelle qu'elle est par droit divin, nous la voyons se parlementariser, se collégialiser, on pourrait dire se soviétiser.* »

À travers cette soviétisation de l'autorité dans l'Église, ceux qui, de fait, exercent l'autorité ont des moyens infinis pour s'éclipser et disparaître dans l'anonymat de la collégialité. Mais le système collégial – écrit encore le Père Calmel – « *est hypocrite et contre nature* », parce que, si d'un côté « *il dispense chacun du poids de ses responsabilités et des intolérables brûlures des remords* », « *en même temps, et en vertu du même mécanisme, il fait coopérer tout le monde aux pires méfaits, à l'installation d'une fausse religion chrétienne sous un masque chrétien* ». Il s'agit d'une authentique « comédie collégiale » à travers laquelle les Évêques sont personnellement toujours plus impuissants mais deviennent collégialement tout-puissants.

Cet « habile camouflage collégial » a tristement pénétré l'Église de Dieu dans toutes ses dimensions. Depuis les Conférences épiscopales, en passant par les Commissions en tout genre, jusqu'aux paroisses et maintenant aussi aux monastères avec clôture, lesquels – en vertu de la récente Constitution apostolique *Vultum Dei quærere* – ont à présent l'obligation de « se fédérer », c'est-à-dire d'appartenir à une Fédération, qui n'est pas autre chose que l'application de la révolution collégialiste et démocratique aux monastères.

L'une des caractéristiques principales des communautés monastiques a été en effet, jusqu'à présent, leur configuration canonique de monastères *sui iuris*, c'est-à-dire autonomes, en tant que dépendant directement d'un supérieur (l'Évêque ou le Supérieur de la branche masculine du même Ordre). Cette configuration, d'origine très

ancienne, reflète et garantit le « *proprium* » de chaque monastère, qui est la séparation du monde pour soutenir le monde par la prière et la pénitence. Chaque monastère est, ou plutôt était, une petite thébaïde, un lieu solitaire où les moniales se consacrent seulement à Dieu et au salut des âmes. La clôture, caractéristique des monastères féminins, sépare les moniales du monde mais non pas des hommes, qu'elles retrouvent, entre autres grâce à la clôture, dans le cœur de Dieu. Les associations de plusieurs monastères – les « Fédérations » – imposées par la nouvelle Constitution apostolique minent cette structure séculaire, juridique et religieuse, à la racine.

Il faut dire que les Fédérations de monastères ne sont pas une nouveauté : elles furent instituées par Pie XII dans les années cinquante après les deux guerres mondiales, qui avaient rendu difficile et décadente la vie de certaines communautés monastiques. Ce fut une initiative peut-être discutable, mais prise avec d'excellentes intentions. Dans tous les cas, l'institution des Fédérations n'impliquait pas l'obligation de leur appartenir. Chaque monastère, étant *sui iuris*, c'est-à-dire autonome, pouvait décider d'y adhérer ou non.

À présent les choses ont changé. Avec l'obligation d'appartenir aux Fédérations, les monastères perdent, *de facto* si ce n'est *de iure*, leur autonomie pour se noyer dans une masse anonyme de monastères qui iront vers l'aplatissement et la dissolution de la vie monastique « de toujours ». Les Fédérations semblent être le « cheval de Troie » de la Constitution apostolique. À travers elles, la normalisation moderniste des rares monastères qui survivent encore à la révolution en acte depuis cinquante ans sera une opération inévitable et rapide.

Du reste l'œuvre de démantèlement inaugurée avec les réformes conciliaires de la vie religieuse continue dans la récente Constitution apostolique, entre autres à travers l'abrogation définitive de tous les articles du CIC contraires à la Constitution elle-même, ainsi que des documents pontificaux qui avaient réglé jusqu'à présent la vie claustrale (*Sponsa Christi* de Pie XII, *Inter preclara* et *Verbi Sponsa* de la Congrégation pour les Religieux).

Dans ce document, on réaffirme très justement à plusieurs reprises la valeur inestimable de la vie claustrale, puisque l'on peut y lire que « le sort de l'humanité se décide dans les cœurs priants et les bras levés des contemplatives » (n. 17). Il est clair que si le scénario mondial qui est sous nos yeux est le fruit de la prière des religieuses cloîtrées, on peut légitimement exprimer une certaine perplexité quant à la sainteté de la vie qui est menée dans les monastères. Et leur avenir – après cette Constitution apostolique – ne se profile pas sous un meilleur jour, étant donné que le coup mortel a été porté aux monastères par l'Autorité qui devrait les défendre et les vivifier. Leur « soviétisation » aura pour seul résultat leur normalisation et leur dissolution, avec les consé-

quences néfastes, pour l'Église et pour le monde, que chacun peut imaginer. Encore une fois, « Rome m'a fait mal ».

Dans le processus d'autodémolition de l'Église, il reste à se demander si et comment pourra survivre la vie contemplative. Avant de mourir, le cardinal Liénart, qui fut l'un des artisans de cette autodestruction, dit : « *Humainement parlant, il n'y a plus de salut pour l'Église.* » Mais il reste le surnaturel, c'est-à-dire l'essentiel, dont la vie contemplative constitue le cœur. Et si la vie contemplative, dans sa structure juridique, suit inévitablement l'autodémolition de l'Église, rien ni personne ne

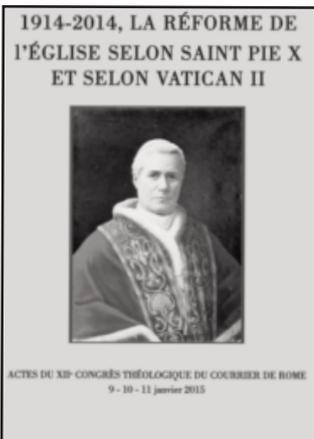
pourra arrêter la contemplation des âmes aimantes de Dieu par laquelle – malgré l'autodémolition de l'Église – elles restent invariablement ancrées à l'âme et aux fragments toujours vivants de son corps.

L'Église se reconstruira par les moyens surnaturels qui – comme nous le rappelle le père Calmel – survivent à l'usure de l'histoire et aux turpitudes du monde, parce qu'ils sont les ressources inépuisables de vie et de résurrection.

**Cristiana de Magistris**

(traduit du site : [www.corrispondenzaromana.it](http://www.corrispondenzaromana.it))

**Actes du XII<sup>e</sup> congrès théologique du Courrier de Rome 9 - 10 - 11 janvier 2015**



Le centenaire de la mort de saint Pie X (1914-2014) a été l'occasion d'une réflexion sur les réformes de l'Église, et plus précisément d'une comparaison entre la réforme menée à bien par le saint pape et celle voulue par le concile Vatican II. Plus personne ne nie que la crise actuelle, issue du Concile, est une des plus graves de l'histoire de l'Église : les ruines sont sous les yeux de tous.

Pour sortir de cette situation désastreuse, Rome aura besoin de s'inspirer de celui qui fut le plus grand réformateur des temps modernes, et de revenir aux principes qui l'ont guidé.

Les sujets abordés lors de ce XII<sup>e</sup> congrès du Courrier de Rome furent très variés : de la notion de réforme à la volonté réformatrice de saint Pie X, du catéchisme aux relations entre l'Église et l'État, du Droit canonique à la formation sacerdotale :

- Introduction, *Abbé Emmanuel du Chalard de Taveau, Directeur du Courrier de Rome*
- La volonté réformatrice de saint Pie X, *Abbé Christian Thouvenot, Secrétaire général de la Fraternité Saint Pie X*
- Un pontificat réformateur, *Abbé Emmanuel du Chalard de Taveau, Directeur du*

**prix 24 € + 5€ port**

*Courrier de Rome*

- La lutte contre le modernisme en théologie, *Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au séminaire d'Écône (Suisse)*
- Réforme traditionnelle et aggiornamento conciliaire, *Abbé Yves le Roux, Directeur du séminaire de Winona (États-Unis)*
- L'itinéraire du modernisme : prémisses et implications philosophiques, *Professeur Gianni Turco, Université d'Udine (Italie)*
- La formation du clergé, *Abbé Patrick Troadec, Directeur du séminaire de Flavigny (France)*
- Saint Pie X et la réforme du droit canonique, *Abbé Patrice Laroche, Professeur de Droit canon au séminaire de Zaitkofen (Allemagne)*
- Le catéchisme et la vie sacramentelle, *Abbé Jean-Yves Tranchet, Professeur à l'école Saint-Michel*
- Liberté religieuse et séparation de l'Église et de l'État, *Professeur Roberto de Mattei, Université européenne de Rome (Italie)*
- Recours à la Tradition et retour aux principes, *Abbé Alain Lorans, Rédacteur de DICI*
- L'œuvre de la Fraternité Sain-Pie X dans l'esprit de la réforme selon saint Pie X, au service de l'Église, *Monseigneur Bernard Fellay, Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X*

**Le Courrier de Rome vient d'éditer**

**« L'explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne »  
par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul**



Dans ce volume, est condensée la matière exposée de manière plus complète dans les trois volumes du même auteur : « Explication théologique du Catéchisme de S. S. Pie X, pour la formation doctrinale des catéchistes : I. Le Credo ; II. La loi et la justice chrétienne ; III. Les moyens de grâce ».

Le présent manuel veut être un guide pour les catéchistes dans la préparation de leur cours. Mais qui croirait y trouver ses leçons déjà préparées en détail et n'avoir rien d'autre à faire que de lire pour son compte et répéter ce qu'il a lu aux élèves tel quel, irait

**519 p. - prix 27 € + 5€ port**

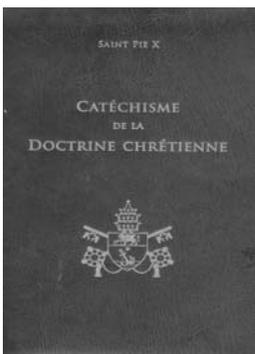
au-devant d'une pénible désillusion. Nous n'avons pas préparé ce manuel afin de favoriser et de justifier la paresse. Le catéchiste devra lire, méditer, assimiler, choisir et adapter la matière à ses élèves. C'est seulement après avoir accompli ce travail, que lui seul est en mesure de faire, et après avoir prié avec ferveur Jésus le Maître, la Vérité, la Voie et la Vie, qu'il pourra être agréable et efficace dans son enseignement.

Ce livre offre sous une forme exacte, claire, vivante et relativement complète l'explication des vérités contenues dans le texte du Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de saint Pie X.

Les nombreux exemples insérés dans l'exposition et ajoutés après l'explication de chaque question ont un double but : aider à faire comprendre la doctrine chrétienne autant que faire se peut, et offrir au catéchiste un moyen de susciter l'intérêt et de le maintenir vivant chez les enfants.

Ce manuel pourra servir non seulement aux catéchistes, mais aussi aux conférenciers, aux enseignants de religion, aux prédicateurs, aux dirigeants d'Action catholique... (*Avertissement de la Société Saint Paul*)

## Le Courrier de Rome a publié le catéchisme romain et universel



### Catéchisme de la Doctrine chrétienne

À partir de 11 ans - 256 pages, 13 € + 3 € de port

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. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art.

Les questions déjà apprises dans les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne sont précédées d'un astérisque (\*).

### Premiers éléments de la Doctrine chrétienne

Dès 6 ans - 112 pages, 10 € + 3 € de port

Composé de 780 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 présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide.

Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.

### Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés

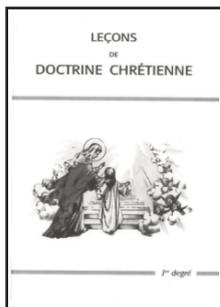
CP, CE1, CE2, CMI et CM2

Les Leçons de Doctrine chrétienne, élaborées par la Société Saint-Paul sous la direction du bienheureux Père Alberione, proposent un guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne dans les paroisses et les écoles. La méthode cyclique utilisée permet d'expliquer chaque année les grandes parties du Catéchisme (le Credo, les commandements et les sacrements) et de les approfondir pendant cinq ans.

1<sup>er</sup>, et 2<sup>e</sup> degrés/CP et CE1, 6-7ans - 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments. (3,5 € + 2 € de port)

3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> degrés/CE2-CM2, 8-10 ans - 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église. (5 € + 2 € de port)

Les 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> degrés proposent également des notions de liturgie.



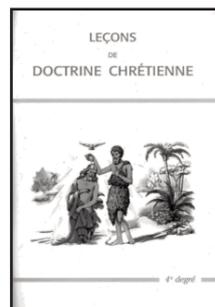
L 1



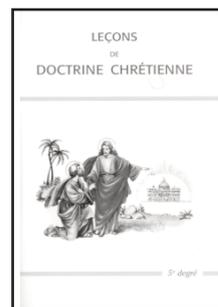
L 2



L 3



L 4



L 5

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.



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 593

MENSUEL

Novembre 2016

Le numéro 4 €

## Sommaire

Article unique :

- Axes de lecture philosophique de textes du pontificat actuel, Pr Giovanni Turco

## AXES DE LECTURE PHILOSOPHIQUE DE TEXTES DU PONTIFICAT ACTUEL

### 1. UN PROBLÈME ESSENTIEL

L'époque historique qui s'est ouverte avec l'élection au siège pontifical de Jorge Mario Bergoglio présente une originalité manifeste mais signale aussi, même au premier regard, les caractères d'un épilogue. Ainsi d'un côté les paroles, les gestes et les actes peuvent sembler à la limite de l'incompréhensibilité, et d'un autre côté on y voit se profiler les traits de l'aboutissement (cohérent à sa façon) de certaines prémisses (dans le domaine des tendances, des thèses et des faits) proches et éloignées. En ce sens, les lignes de fond (considérées sous l'angle philosophique et théologique) de l'actuel pontificat en indiquent non seulement un caractère, sémantiquement, « d'exception », mais aussi une connotation « historique ». Où justement l'exceptionnalité et l'historicité non seulement ne s'excluent l'une l'autre, mais aussi renvoient l'une à l'autre, où la première informe la seconde et la seconde dilate la première, et toutes deux se configurent comme ouvrant la même compréhension de sa singularité.

L'absence de reconnaissance de cette configuration objective ne peut pas ne pas entraver une analyse qui veut se faire en profondeur. Et même une analyse qui ne veut avant tout se limiter à rester à la surface des choses et par là s'installer dans la vacuité. L'interdiction de la recon-

1967 - 2017

Célébration des 50 ans du **Courrier de Rome**

### LES PIONNIERS DE LA TRADITION

XIII<sup>e</sup> congrès théologique du **Courrier de Rome**  
sous la présidence de S.E. Mgr Bernard  
Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie  
X, en partenariat avec le District de France et DICI

PARIS, LES 14 ET 15 JANVIER 2017

**Samedi 14, de 9h à 18h** : dans la crypte de la chapelle  
Notre-Dame-de-Consolation, 23 rue Jean Goujon -  
75008 Paris

- 09h00 : *Un peu de l'histoire du Courrier de Rome*,  
Abbé Emmanuel du Chalard
- 09h30 : *Des prêtres au secours de la Tradition*,  
Jacques-Régis du Cray
- 10h30 : *L'abbé Dulac et le droit de la messe tradi-  
tionnelle*, Abbé Grégoire Celier
- 11h30 : *L'École romaine de théologie et le  
Cætus Internationalis Patrum*, Professeur Roberto de  
Mattei
- 15h00 : *Dans la continuité du Cætus Internationalis  
Patrum*, Abbé Jean-Michel Gleize
- 16h00 : *Évocation des combats et combattants du  
Courrier de Rome*, Abbé Alain Lorans
- 17h00 : *Le combat de la foi continue*, Mgr Bernard  
Fellay

*Entrée gratuite, libre participation aux frais.*

**Dimanche 15, à 10h30** : **Messe pontificale à Saint-  
Nicolas-du-Chardonnet**, 23 rue des Bernardins -  
75005 Paris

Samedi : Grande vente des publications du **Courrier  
de Rome**, plus de 40 titres.

Site Internet : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

## COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail** : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site** : [www.courrierderome.org](http://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, 15 € - 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, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

naissance franche et sincère des données essentielles ou leur époquisation volontaire se révèlent (comme dans toute question) être des barrages préalables. Ces comportements configurent – quelles que soient leurs intentions – une fermeture à l'égard de la vérité, qui se manifeste par un « ne pas vouloir voir » ou un « ne pas vouloir aller au fond ». Ce qui finalement manifeste une condition dans laquelle l'affectivité voile la rationalité, et la représentation (faite propre) prend la place de l'intellection (à rechercher).

À bien y regarder, la nouveauté qui caractérise la ligne intellectuelle du pontificat ne peut pas être circonscrite à des aspects déterminés, mais traverse substantiellement ses différents moments : les actes et les textes, les gestes et les déclarations. Si bien qu'une analyse qui se limite à en isoler quelques données, ou qui n'est pas en mesure de saisir l'importance symptomatique de certaines d'entre elles ou leur dénominateur commun, non seulement est incomplète, mais se coupe de l'essentiel. Elle s'empêche elle-même de saisir le lien et le fond qui permet – pour ainsi dire – de « renouer les fils épars ».

Par ailleurs, de même qu'il est clair que les problèmes théologiques présupposent les problèmes philosophiques (depuis l'intelligence des *preambula fidei* et des notions nécessaires pour penser les données de la Révélation) de même les discussions en matière de foi trouvent leurs prémisses dans des thématiques philosophiques, qui en constituent comme le cadre (heuristique) et la toile de fond (conceptuelle). De sorte qu'elles précèdent (logiquement) les réponses théologiques elles-mêmes. Comme cela s'est vérifié, en définitive, pour les thèses capitales du Protestantisme, dans lequel le subjectivisme religieux et l'idée du caractère arbitraire de la volonté divine indiquent déjà en principe son destin intellectuel. Tel a été le cas, de façon emblématique, de la crise moderniste.

En d'autres termes, l'enquête philosophique, si elle saisit les prémisses communes à des thèses apparemment disparates, peut offrir la possibilité d'en comprendre la trajectoire intérieurement essentielle. Si bien que, alors que l'homogénéité du dessin de fond n'est pas perceptible à travers la composition d'éléments individuels, il peut apparaître nettement à travers la pénétration du tissu conceptuel connectif qui en fixe les limites. Ce dessin est donc identifiable non à travers des propositions particulières, mais par une ligne commune qui en sous-tend l'architecture et en inspire les développements.

Dans cette perspective, la ligne intellectuelle qui traverse gestes, actes et textes, depuis l'abdication de Benoît XVI, exige, plus encore qu'une analyse théologique, une analyse philosophique. En l'absence d'une analyse proprement théorique, qui en ferait émerger l'*ubi consistam*, l'enquête proprement théologique risque de considérer isolément une multiplicité de sentiers – tous, indubitablement, dignes d'attention – et de devoir se confronter, de toute façon, avec le problème de les rapporter à une synthèse capable de fournir un cadre unique.

Cette réflexion se révèle ardue, non seulement à cause de la concentration intellectuelle qu'elle demande, mais aussi à cause de l'attention d'investigation qui lui est nécessaire. Le regard essentiel sur ces sujets présuppose

en effet au moins deux conditions préliminaires et coextensives. La première consiste à considérer *ut sic* son objet, c'est-à-dire à le considérer dans sa consistance propre. Autrement dit, il s'agit de « prendre au sérieux », jusqu'au bout, les propositions à travers lesquelles émerge une ligne de pensée, sans leur superposer des interprétations plus ou moins accommodantes (adaptatives ou intégratives), à même de modifier la substance de leur signification. Dans ce cas, en effet, la sémantique propre et originelle (des termes comme véhicules de la pensée) finit par être remplacée par une représentation interprétative, laquelle fini par prendre une fonction subrogatrice ou justificatrice, mais qui n'en est pas moins objectivement mystificatrice. En elle-même, en effet, une interprétation qui aurait la prétention d'assimiler un texte à un jugement attendu ou présupposé (par rapport à la nature de ce même texte) n'est plus « bienveillante » mais simplement déformante.

L'autre condition (également préliminaire et coextensive) requise par cette analyse consiste à penser chaque proposition (de quelque texte que ce soit) de façon conforme à elle-même. C'est-à-dire qu'il s'agit de la comprendre « de l'intérieur », c'est-à-dire conforme à l'univers de discours qu'elle exprime, et non à autre chose. En faisant particulièrement attention à ce que la synonymie ne soit pas hâtivement assimilée à l'homologie (de même qu'il est indispensable de distinguer, dans tous les cas, entre graphèmes et sémantèmes). Cette condition ne constitue rien d'autre qu'un développement de la précédente.

L'analyse qui suit fait complètement abstraction de tout jugement sur les intentions de qui que ce soit. De même elle ne veut aboutir à aucun jugement qui se réfère à des personnes. Elle fait donc délibérément abstraction de toute considération relative au for intérieur et à tout ce qui en découle (directement ou indirectement). Par nature, en effet, l'analyse de textes publiés concerne en elle-même la pensée formulée à travers ces mêmes textes. Ceux-ci, en eux-mêmes, s'offrent à l'attention de tout lecteur potentiel. Cette analyse présuppose donc une sérénité de concentration, ayant comme seul objectif les exigences propres à une authentique recherche.

## 2. LA POSITION À L'ÉGARD DE LA VÉRITÉ

Dans tout domaine de la pensée, l'attitude à l'égard de la vérité est décisive. Elle l'est non seulement d'un point de vue intellectuel, mais aussi d'un point de vue moral. Sous l'angle intellectuel la considération de la vérité est révélatrice du rapport de la pensée à l'être et de la relation interne à la pensée elle-même entre acte et contenu. La priorité de la pensée sur l'être, comme celle de l'acte sur le contenu, réduit la vérité au résultat d'une activité toujours en devenir, c'est-à-dire qu'elle la vide de toute consistance propre. À l'opposé le caractère fondamental de l'être, et similairement du contenu par rapport à l'acte, fait émerger la priorité de la vérité, comme substance et comme critère.

Sous l'angle moral l'attitude à l'égard de la vérité détermine l'attitude à l'égard du bien, c'est-à-dire à l'égard de tout l'ordre moral. Le primat de la vérité correspond au primat de la fin, et donc du bien. Ce primat implique – comme l'observait déjà Platon – que ce soit la vérité qui juge, plutôt que d'être elle-même objet de jugement.

Autrement, la vérité se change en effectivité, en relativité, en préférabilité. Il en découle sa subordination à une fonction, quelle qu'elle soit. Si bien que la vérité se change en instrumentalité (quelles qu'en soient les intentions). Et en dernière instance se profile le primat de la praxis (éventuellement même dans le cas de la pastorale), si bien que la praxis s'affirme (explicitement ou implicitement) comme jugement de la vérité. Ainsi la vérité est soumise au pouvoir (même dans le cas du pouvoir de l'interprétation et de l'interprétation du pouvoir), fin de lui-même. Elle n'est plus la mesure du pouvoir mais son produit, en soi changeant et provisoire, comme tout produit. Avec l'annihilation (axiologique) qui s'ensuit de la signification même de la vérité.

Or, afin de réfléchir sur la position à l'égard de la vérité qui caractérise le fond et l'arrière-plan de la ligne intellectuelle bergoglienne, certains textes se révèlent d'un intérêt notable, textes certainement différents par nature, mais indéniablement révélateurs par la thématization et fondamentalement homogènes par l'approche. À bien y regarder, ces textes peuvent même contribuer à s'expliquer les uns les autres. Parmi les différentes interventions à ce sujet, on peut signaler comme emblématiques au moins les textes suivants : la lettre publiée par le quotidien *La Repubblica* le 11 septembre 2013, l'interview accordée à des jeunes belges le 31 mars 2014, l'homélie prononcée pendant la messe dans la cathédrale catholique d'Istanbul le 29 novembre 2014, l'encyclique *Evangelii gaudium* et l'Exhortation *Amoris Lætitia*.

Dans la lettre envoyée à Eugenio Scalfari en réponse à certaines interrogations formulées par le fondateur de *La Repubblica*, en référence à la question de la vérité, le Pape Bergoglio écrit : « je ne parlerais pas, même pour les croyants, de vérité "absolue" dans le sens où ce qui est absolu est ce qui est détaché, ce qui est dépourvu de toute relation. Or la vérité, selon la foi chrétienne, c'est l'amour de Dieu pour nous en Jésus-Christ. Donc la vérité est une relation ! C'est si vrai que chacun de nous la saisit, la vérité, et l'exprime à partir de soi : de son histoire et de sa culture, de la situation dans laquelle il vit, etc. Cela [...] signifie qu'elle se donne à nous toujours et seulement comme un chemin et une vie. »

Par ailleurs, en réponse à la question posée par un jeune belge, à propos de la façon de parler de la foi pour en témoigner adéquatement, le Pape Bergoglio a déclaré : « si tu portes ta foi comme un étendard, [...] et si tu fais du prosélytisme, cela ne va pas. Le meilleur chemin est le témoignage, mais humble : "je suis comme ça" [...] Le témoignage : c'est la clé, c'est ce qui interpelle. Je le donne avec humilité, sans faire de prosélytisme. »

En considérant la fonction propre du Saint-Esprit (particulièrement dans une perspective ecclésiologique) le Pape affirme dans l'homélie prononcée dans la cathédrale d'Istanbul que le Saint-Esprit « ne remplit pas l'esprit d'idées, mais embrase le cœur ». Dans le même contexte il affirme que le Saint-Esprit « déboussole, [...], fait bouger, fait marcher [...]. Il est fraîcheur, fantaisie, nouveauté ».

Dans *Evangelii Gaudium* (232) on lit que « l'idée – les élaborations conceptuelles – est fonction de la perception, de la compréhension et de la conduite de la réalité. L'idée

déconnectée de la réalité est à l'origine des idéalismes et des nominalismes inefficaces, qui, au mieux, classifient et définissent, mais n'impliquent pas. Ce qui implique, c'est la réalité éclairée par le raisonnement. Il faut passer du nominalisme formel à l'objectivité harmonieuse. Autrement, on manipule la vérité ». Et dans le même texte le Pape déclare que « la réalité est supérieure à l'idée » (233) et qu'il y a le risque d'une « rationalité étrangère aux gens ».

De façon similaire, dans *Amoris Lætitia* apparaît une considération « en vue de garder les pieds sur terre » (6). Ce même texte met en garde contre une « morale bureaucratique froide » (312). En même temps il y est affirmé que « la Parole de Dieu ne se montre pas comme une séquence des thèses abstraites, mais comme une compagnie de voyage » (22).

Les textes signalés ici sont exemplaires dans leur genre et représentatifs de beaucoup d'autres, qui leur sont similaires. Leur séquence et leur comparaison, loin de signaler une discontinuité, apparaissent révélatrices du développement d'une même pensée, qui s'explique et se réverbère différemment le long d'un même axe.

Ces textes n'attestent pas seulement la continuité d'une attitude intellectuelle, mais s'expriment aussi par un même langage. Un langage qui apparaît étranger à la clarté des concepts, pour se moduler à travers l'évocation des situations : qui ne se révèle pas comme visant à dégager des principes, mais à représenter des conditions qui se projettent sur l'écran d'autant de représentations (psychologiques ou sociologiques).

À bien y regarder, les propositions signalées se révèlent susceptibles non pas de multiples interprétations, mais seulement d'une intelligence capable de les comprendre précisément à travers les expressions qui les caractérisent. Il n'en va pas autrement. Elles sont donc intelligibles à condition que l'on en saisisse la sémantique particulière, qui ne peut être comparée à celle de la pensée classique, et qui est étrangère à la pensée scolastique. Sémantique très différente, par ailleurs, de toute la formulation consolidée du magistère ecclésiastique.

Par ailleurs les interventions mentionnées peuvent trouver un écho dans beaucoup d'autres interventions analogues, ainsi que dans des actes et des gestes qui rendent d'une certaine façon « visible » leur signification. Enfin, la netteté qui les caractérise pousse à rapporter à la perspective qui s'y manifeste d'autres textes apparemment différents.

De l'ensemble de textes que nous avons mentionnés émerge la notion selon laquelle la vérité consiste en une relation, vient d'une relation, n'existe jamais sans relation. En tant que telle elle n'est pas le critère de la relation, mais le produit de la relation. Elle ne distingue pas entre relations, mais elle prend sa source dans la relation et y revient. En ce sens la vérité, précisément en tant qu'elle a son origine dans la relation, ne peut être que relative.

La relation n'est pas ici l'adéquation, c'est-à-dire la conformité à la réalité : ce n'est pas la classique *adequatio rei et intellectus* (dont est la mesure l'être de la chose ou de l'action, ou bien son auteur). L'adéquation, en effet, est

le « quoi » de la vérité, c'est son contenu. Elle dérive de la réalité à laquelle elle est conforme, et par laquelle elle est mesurée intrinsèquement.

Mais ce n'est pas tout. Il faut ajouter que dans la perspective considérée, la relation dont on affirme que la vérité jaillit n'est pas une relation intellectuelle (qui se rapporte à ce qui est), et n'est pas non plus une relation définie par la volonté comme résultat d'une délibération. Il s'agit plutôt d'une relation pragmatique, existentielle, vitaliste, dans la mesure où elle naît de la « vie » (sans adjectifs), d'un « soi », d'une « situation ».

À la vérité, par conséquent, n'appartient à aucun contenu propre. La vérité n'est pas ce qui mesure, mais ce qui est mesuré (par la relation). Elle n'est donc pas originelle et dirimante, mais plutôt dérivée et en devenir. En ce sens, on comprend bien la thèse selon laquelle il n'existe pas de « vérités absolues ». C'est-à-dire qu'il n'existe pas – selon cette perspective – de vérités dont la substance consiste à être vraies, indépendamment de toute autre considération (et de celui qui les reconnaît). Et valides en tant que telles, de façon absolue, c'est-à-dire précisément en tant que vraies, dans n'importe quel domaine du savoir – indépendamment de toute condition extrinsèque.

Il n'est pas difficile d'inférer (au-delà de toute référence aux intentions) que la négation de la « vérité absolue » comporte en elle-même la négation de la vérité en tant que telle. En effet toute vérité, justement parce qu'elle est vérité, est absolue, même si elle se rapporte à quelque chose de contingent. Elle est absolue parce que déterminée par son objet. Elle est absolue en tant qu'elle se fonde sur la réalité, qui est ce quelle est. Elle est absolue, dans la mesure où la vérité n'est rien d'autre que la réalité en tant qu'elle est connue. Elle est absolue, dans la mesure où chaque chose est vraie puisqu'elle est et par ce qu'elle est. Elle est absolue, dans la mesure où chaque chose ou action est déterminée dans sa nature (et dans chacun de ses aspects), indépendamment de toute approbation. Elle est absolue, en somme dans la mesure où la vérité logique est fondée sur la vérité ontologique. Autrement on ne pourrait pas la distinguer de l'opinion. Autrement on ne pourrait pas non plus s'affirmer que Dieu est vrai, et même qu'Il est *la* Vérité. Cette vérité, en effet, ne peut qu'être absolue, c'est-à-dire indépendante de toute relation, dans la mesure où elle est identique à l'être même de Dieu.

D'autre part, l'identification entre la vérité et « l'amour de Dieu » réduit (de façon contradictoire, car cela aussi finirait par être une vérité « absolue ») le domaine de la vérité – qui par lui-même a les mêmes limites que l'être – à une seule donnée. Au-delà de l'amour de Dieu, il n'y aurait aucune vérité. Par conséquent dans tout autre domaine du savoir, opinion et vérité resteraient indiscernables, apparence et réalité ne pourraient pas être distinguées, et surtout on ne pourrait pas trancher entre erreur et vérité. En somme tout le savoir – qui sans la vérité n'a aucun sens – (sauf la donnée de l'« amour de Dieu ») resterait dépourvu de vérité et donc dépourvu de consistance. Le domaine du savoir, comme le domaine de l'être, dépourvu de vérité, serait nécessairement indéterminé et indifférenciable.

En outre, la vérité serait assimilée à la vie. Elle ne serait

pas son critère, la raison et la fin de son chemin, mais le chemin lui-même. La vérité saisie à partir de soi-même est immanente à soi-même. Non comme ce qui nous éclaire nous-mêmes, mais comme ce qui découle de la relation avec soi-même et avec le monde. La vérité, en effet, peut éclairer – tant sous l'angle intellectuel que sous l'angle moral – mais seulement à condition de se transcender soi-même. Mais si elle consiste en la relation endogène (dans l'origine) et exogène (dans la condition), elle coïncide avec la relation avec soi-même, ou mieux, avec le soi qui résulte de la relation-situation.

La vérité se réduit ainsi à une autoprojection. À un effet de la relation (psychologique et/ou sociologique). La vérité devient un effet situationniste, un produit de l'interaction du sujet. On ne peut pas la distinguer de la représentation (individuelle ou sociale), de la phénoménologie des pulsions et des besoins, de l'image projetée à partir de soi-même d'un autour qui finit par être intranscendable (le moi lui-même est supposé intranscendable dans son activité et dans son empiricité). À partir de ces prémisses, la vérité apparaît évacuée en elle-même, et rendue impensable en elle-même.

À cette position correspond la thèse selon laquelle le meilleur argument à l'appui de la foi est le témoignage. Un témoignage identifié avec *l'être comme ça* (« je suis comme ça »), qui non seulement ne démontre pas, mais qui ne se montre pas même. Dans cette perspective l'existence précéderait (ne serait-ce que sous l'angle de la praxis pastorale) l'essence. L'essence (la substance du Christianisme), au fond, resterait même un « au-delà », une sorte de noumène. Il n'y aurait, quant à l'expérience, qu'à proposer « l'existence » (« je suis comme ça »). Tout renvoi à l'essence (au « pourquoi ») serait assimilable à une interprétation forcée de l'existence. L'instance de « rendre raison » en rapport à l'acte et au contenu de la foi (donc relative à son *ubi consistam*) devrait céder le pas à ce qui « interpelle », c'est-à-dire ce qui suscite l'attention, en somme à son réflexe psychologique. Au-delà de l'exigence naturelle d'évaluation.

Exprimé en ces termes, l'apostolat (qu'il soit proposé ou argumenté) ne semble pas pouvoir être distingué du prosélytisme. Offrir des raisons pour accueillir la foi, et pour illustrer les « choses » à croire, espérer et pratiquer, irait certainement au-delà du simple « je suis comme ça ». Il n'y aurait rien d'autre que l'alternative infranchissable entre « je suis comme ça » et « prosélytisme ». Dans les deux cas, on ne peut pas ne pas observer qu'aussi bien le « je suis comme ça » que le « prosélytisme » ne dépendent pas d'un contenu. Aussi bien l'un que l'autre, en effet, peut avoir n'importe quel contenu. Ils ne sont pas considérés pour le « quoi ». Selon cette clé, à la question : « pourquoi est-ce comme ça ? » il ne pourrait y avoir que la réponse : « parce que c'est comme ça ! ». Donc il ne pourrait y avoir d'autre réponse que l'indication du « comme ça ». La réponse finirait par être insignifiante, ou même nocive. À la question « pourquoi être prosélyte ? » la réponse devrait être interdite, avant même d'aborder le sujet.

Le long de la même trajectoire se situe l'affirmation selon laquelle le Saint-Esprit, plutôt que comme « Esprit

de vérité », doit être compris comme « Esprit d'enthousiasme » (« il ne remplit pas l'esprit d'idées, mais enflamme le cœur »). On devrait donc en conclure qu'il « enflammerait le cœur » indépendamment des « idées que l'on a à l'esprit ». Le « cœur », ici, ne permet pas de distinguer entre volonté et sensibilité. Celles-ci apparaissent implicitement identifiées, ou du moins homologuées. Mais toutes les deux pourraient (devraient ?) faire abstraction de la rationalité, et tout d'abord de l'intelligence. Le Saint-Esprit, en réchauffant le « cœur » (c'est-à-dire en ayant principalement cette fonction), présupposerait que celui-ci est indifférent aux « idées ». En fait il présupposerait qu'il est autocentré.

Par conséquent l'action même du Saint-Esprit serait qualifiable non par le contenu (ce qu'Il accomplit), mais par l'opérativité, ou mieux par la modalité opérative : « bouleverser », « remuer », « faire cheminer », étant donné qu'il y aurait en Lui de la « fantaisie » et de la « nouveauté ». Il s'agirait d'une activité non qualifiée par sa fin, mais par son devenir. En effet dans de telles actions il n'y a pas trace de finalité : on peut « remuer » pour le bien ou pour le mal, une « nouveauté » peut être fructueuse ou néfaste, on peut « cheminer » vers le meilleur ou vers le pire, de même qu'une « fantaisie » peut être innocente ou nocive. Autrement, tout « bouleversement », comme toute « nouveauté », serait nécessairement un bien. Ce qui est contredit par l'expérience la plus commune et par toute réflexion authentique.

À leur tour les « idées », plutôt que comprises comme l'*eidōs* (c'est-à-dire le principe) ou comme exemplaires (ou imitations de l'essence divine) semblent plutôt devoir être comprises comme des représentations ou comme des constructions de l'individu ou du groupe. Donc non qualifiées par la valeur cognitive, mais par l'origine ou par la fonction. Toute « idée », donc, finirait par être une superposition par rapport à son objet, plutôt que la pénétration de sa nature. Elle aurait, en définitive, pour but de « dominer » plutôt que de connaître. Et c'est précisément pourquoi elle ne serait pas mesurée par la vérité intrinsèque, mais par le rapport extrinsèque avec les situations. La « réalité », en effet, ne semble pas comprise comme équivalent de la substantialité, c'est-à-dire du « ce que c'est », des entités. Elle apparaît plutôt assimilée à l'effectivité, c'est-à-dire à l'ensemble des effets. Ainsi la réalité ne se distingue pas de l'accidentalité, le « quoi » ne se distingue pas du « comment » et du « ici et maintenant ». L'être finit par coïncider avec la présence (efficace) et avec l'existence (factuelle).

L'idée « déconnectée de la réalité » finit par être une construction d'une certaine façon anopérative (« non impliquante »). Qui ne considère pas la situation comme décisive et qui n'interagit pas avec elle. Le rapport entre « idée » et « réalité » apparaît extrinsèque, même lorsque l'idée est « connectée » à la « réalité » (c'est-à-dire à la situation). Si bien que ce qui importe pour une « idée » n'est pas la vérité, mais tel rapport situationnel-opératif : en substance sa capacité à produire des résultats. On entend par là que le tort de l'idéalisme et du nominalisme (désignés au pluriel, donc envisagés selon une formalité attitudinale hypostatée) ne serait pas le défaut de capa-

cité explicative (c'est-à-dire de rendre raison) sous l'angle théorique, mais leur « inefficacité » ou leur incapacité à « impliquer ». Selon cette vision, on peut donc inférer que les thèses (quel que soit leur contenu) qui produisent des résultats (effectifs) trouvent en ceux-ci, en non dans leur substantialité cognitive, leur qualification positive. Au fond, les « idées », en tant que telles, semblent être comprises comme les idéologies. Non comme les principes et les idéalités, ni les jugements et les raisonnements, qui, en eux-mêmes, sont vrais ou faux. En tant que tels, ils se configurent comme affirmations ou comme présupposés, ou encore comme instruments de justification ou de changement de l'existant. Au-delà de la considération substantielle de leur valeur intrinsèque.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'expression selon laquelle le nominalisme serait « formel », alors qu'en tant que tel il ne peut être qu'empiriste (c'est-à-dire qu'il n'y a pour lui pas d'autre réalité que celle du singulier). De même pour l'expression selon laquelle l'objectivité est « harmonieuse », alors qu'en soi elle ne peut être que déterminée (par son objet lui-même, justement). On peut comprendre de la même façon l'expression selon laquelle on peut « manipuler la vérité ». Au sens strict, en effet, la vérité peut être seulement comprise (ou sinon rejetée). Mais seule peut être manipulée, c'est-à-dire falsifiée, l'information (comme praxis et produit d'une praxis). Ainsi vérité et communication apparaissent implicitement assimilées, de sorte que la première consisterait en la seconde. Similairement la rationalité est indiquée pour sa position fonctionnelle, exprimée par une proximité d'efficacité : être « proche » ou « étrangère » aux gens (ce qui, en soi, est un terme générique et approximatif). Elle n'est donc pas considérée comme rationalité en tant qu'authentique par rapport à l'être et à la pensée (donc conforme à elle-même, tant sous l'angle ontologique que sous l'angle logique).

Par conséquent la supériorité de la « réalité » par rapport à l'idée ne correspond pas au primat de l'être sur la pensée, mais au primat de la situation (et de son changement) sur toute représentation ou construction mentale. La « médiation » par rapport à la « réalité » se réfère à une instance de la praxis, non à l'intentionnalité de la connaissance.

En référence à cette perspective, l'alternative intellectuelle ne peut que se muer en alternative « positionnelle ». Non pas entre connaissance authentique et connaissance inauthentique (c'est-à-dire non-connaissance), mais entre différentes « positions » (même métaphoriquement) corporelles. En tant que telles, exprimées non par le rapport de la pensée à son objet, mais par la posture des membres inférieurs : « garder les pieds sur terre », ou être « au bureau ». La question de la vérité (des principes, des jugements et des raisonnements) devient un problème de comportement, exprimé par une métaphore psychosomatique. Alors que le sujet lui-même est qualifié par sa « posture existentielle » (si bien que le sujet et l'objet, l'acte et le contenu cognitif ne peuvent plus être distingués). Mais ainsi l'objet du jugement finit par être envisagé comme résultat de la situation du sujet. Au-delà de sa valeur intrinsèque.

Sur la même ligne, la « Parole de Dieu », plutôt que « révéler » en présentant des vérités (« un ensemble de thèses ») à croire, espérer et pratiquer, est vue comme une « compagne de voyage ». Plutôt que de s'adresser aux facultés proprement humaines, c'est-à-dire en offrant des critères à l'intelligence et à la volonté, la Révélation apparaît elle-même marquée par la positionnalité. C'est-à-dire qu'elle se placerait, physiquement, « à côté ». Elle se positionnerait en ayant donc comme référence les buts que l'accompagné poursuit. Au-delà de l'universalité de la Fin ultime. Il est clair, en effet, que celui qui décide du chemin, c'est-à-dire de la destination et de la voie, ce n'est pas celui qui accompagne mais celui qui est accompagné. En tant que telle, la position de l'accompagnateur est subordonnée à celle de l'accompagné. Si bien que ce qui se limite à « accompagner » n'éclaire pas le chemin mais suit l'itinéraire (quel qu'il soit) décidé par l'accompagné, et l'assiste (jusqu'à être pour lui, au moins dans une certaine mesure, fonctionnel et instrumental).

### 3. LE PROBLÈME DU JUGEMENT MORAL

Une question intimement liée à celle de la vérité est la question du bien. De même que le domaine de la connaissance prélude au domaine de l'action. En effet non seulement la vérité est le bien de l'intelligence, mais elle est avant tout le critère du bien, et le bien correspond à la vérité de l'action.

L'ordre noétique est à la fois distinct et relatif à l'ordre éthique. Donc, bien que l'un ne puisse pas être confondu avec l'autre, le second ne va pas sans le premier. Et le second reflète et révèle (par l'exercice de la liberté) le premier dans le domaine de l'activité humaine en tant que telle. La question de l'accession à la vérité, en effet, correspond à celle du jugement en vertu duquel le bien émerge avec clarté pour l'intelligence.

De même que la vérité rend possible la reconnaissance du bien – tant sous l'angle noétique que sous l'angle éthique – de même la négation de la vérité comporte, en conséquence, l'impossibilité de la connaissance (et donc de la pratique) du bien. Similairement, l'inintelligibilité de la vérité correspond à l'inintelligibilité du bien. Et l'inaccessibilité du bien en lui-même rend vaine la possibilité de sa réalisation. De même si le bien est dissout en lui-même et résolu en une projection de l'apparence, il est vidé de toute réalité propre.

À l'égard de ce domaine de réflexion certains textes bergogliens apparaissent emblématiques et représentatifs, par immédiateté d'expression et thématique de référence. Parmi eux on peut signaler : l'interview accordée à Eugenio Scalfari, publiée dans le quotidien *La Repubblica* du 11 septembre 2013, et l'Exhortation *Amoris Laetitia*.

Dans l'interview à *La Repubblica*, on peut lire : « chacun de nous a sa vision du Bien et aussi du Mal. Nous devons l'inciter à avancer vers ce qu'il pense être le Bien [...]. Chacun a son idée du Bien et du Mal et doit choisir de suivre le Bien et combattre le Mal tels qu'il les conçoit. »

Dans la Lettre au même journal il est également affirmé que « la question pour qui ne croit pas en Dieu est d'obéir à sa propre conscience [...] Écouter et obéir à celle-ci

signifie en effet se décider face à ce qui est perçu comme bien et comme mal. Et sur cette décision se joue la bonté ou la méchanceté de notre action ».

À son tour, *Amoris Laetitia* déclare : « cette conscience [éclairée, formée et accompagnée par le discernement] peut reconnaître non seulement qu'une situation ne répond pas objectivement aux exigences générales de l'Évangile. De même, elle peut reconnaître sincèrement et honnêtement que c'est, pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande au milieu de la complexité concrète des limitations, même si elle n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif » (303). Un peu plus loin, dans le même contexte, on rencontre la thèse selon laquelle « à cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu ».

Les trois textes signalés sont cohérents les uns avec les autres. Et même, dans une certaine mesure, l'un contribue à rendre raison à l'autre et à faire émerger sa signification. En particulier, les premiers se signalent par leur netteté et leur caractère incisif. En eux-mêmes ils sont donc comme autant d'indicateurs de la substance des thèses (même relatives à des contextes plus ou moins différents) qui se réfèrent à la même thématique.

Il ressort des textes signalés que le bien et le mal moral sont tels en tant qu'ils importent au sujet. Ils sont accueillis comme ils sont conçus par le sujet (empirique), ou mieux par l'individu. Donc pas pour ce qu'ils sont. Et ils ne doivent pas être recherchés en tant que tels. Ils sont plutôt identifiés avec la représentation-opinion qu'un sujet particulier a d'eux. Le bien et le mal finissent par acquérir une connotation relative à la vision que chacun en a. Et cette vision n'est pas confrontée à ce qui objectivement vérifie sa congruité. Au lieu d'être obligé de rechercher le bien en tant que tel (et le devoir qui en résulte), donc le vrai bien, chacun apparaît justifié par la seule adhésion à ce qu'il pense être le bien (et réciproquement par l'évitement de ce qu'il pense être le mal).

Ainsi le bien réel finit par être indiscernable du bien apparent. Le second subsume le premier, alors que le premier devrait être la mesure du second. Au fond dans cette perspective il n'y a que le bien apparent, c'est-à-dire le bien qui apparaît tel au sujet. Au moins quant à la praxis, sa phénoménicité serait intranscendable. Par conséquent on soutient que chacun doit être sollicité à poursuivre son opinion du bien, plutôt que d'être aidé à reconnaître le bien, correspondant à la finalité inscrite dans la nature des choses. Il n'est pas excessif d'en déduire, par conséquent, que tout enseignement moral, étant donné ces prémisses, peut être envisagé comme une « ingérence ». Il serait ainsi illégitime, tant sous l'angle noétique que sous l'angle déontique. Il ne resterait que le sujet – ou mieux l'individu – avec ses représentations (du bien et du mal) et ses décisions (sur ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter). Et celles-ci finiraient par être la mesure d'elles-mêmes, autrement dit elles finiraient par n'avoir aucune mesure.

La conscience, au lieu d'être témoin de vérité, serait

complètement solidaire de la décision. Et celle-ci resterait indiscernable de la volonté autoréférentielle. Il n'y aurait pas, pour chacun, le devoir moral de chercher la vérité et de chercher Dieu. Chacun aurait seulement le devoir d'être cohérent avec lui-même, c'est-à-dire de se conformer à ses propres croyances, à partir du moment où « chacun a son idée du Bien et du Mal et doit choisir de suivre le Bien et combattre le Mal tels qu'il les conçoit ». Il devrait donc exclure de vérifier la bonté des prémisses de ses propres actions. Inversement il devrait favoriser son opinion sur l'action et les fins qu'il a en vue.

La conscience aurait alors comme mesure la conscience elle-même. En définitive celle-ci s'identifierait avec la liberté en acte et avec le jugement comme acte. La mesure de ce jugement deviendrait le sujet lui-même, face à lui-même. Ainsi la conscience, de norme prochaine, finirait par devenir norme dernière. À condition d'être fidèle à ses convictions, chacun serait toujours moralement justifié, quel que soit le comportement adopté (rendant ainsi incompréhensible l'appel évangélique à la « conversion »).

La conscience n'assurerait pas une médiation rationnelle, capable d'éclairer axiologiquement la particularité – *hic et nunc* – des actes. Mais plutôt, la connaissance offerte par la conscience serait assimilable à une perception. Comme telle, incapable d'aller au-delà de l'immédiateté. Au lieu de mettre en lumière le bien à faire, la conscience refléterait le sentir. Elle demeurerait incapable de transcender l'« ici et maintenant » et encore plus de transcender l'affection projetée sur l'écran de la sensibilité individuelle.

Sur cette ligne de pensée, on identifierait qualification morale et comportement individuel. Au moins sous l'angle de l'authenticité subjective, coïncideraient situation (individuelle) et décision (actuelle). La valeur morale résiderait au fond dans leur correspondance subjective. Il s'ensuit que le mal (et le péché) consisterait en l'incohérence subjective, en l'infidélité à soi-même. La décision serait inconnaissable par rapport à la volonté. L'action aurait en elle-même sa vérité éthique.

Il faut en outre noter que dans les textes que nous avons mentionnés (mais aussi dans d'autres textes de la même teneur) il n'y a pas de distinction entre conscience et conscience. Il n'y a pas de distinction entre conscience vraie et conscience erronée. Ni entre conscience erronée par ignorance vincible ou invincible. Il n'y a pas de distinction entre conscience certaine et conscience douteuse. Ni entre conscience scrupuleuse, délicate et relâchée. Dans la proposition rapportée, à titre d'exemple, en faisant référence à une conscience « éclairée, formée et accompagnée par le discernement », on affirme que celle-ci peut indiquer qu'il faut faire ce qui objectivement n'est pas conforme au devoir moral (« pas encore pleinement l'idéal objectif »). En ce sens elle se révélerait être à la fois vraie (en apparence) et fautive (en réalité).

La conscience en arrive ainsi à être absolutisée dans sa mise en acte. Comme une sorte de formalité hypostatisée, sans cesse *in fieri*, susceptible de tout contenu. Mais une sorte de « formalité situationnelle », qui trouve sa matière dans le rapport entre individu et situation. D'où l'on peut déduire qu'une telle conception de la conscience finit par

la rendre indiscernable d'un jugement prenant le caractère de la « souveraineté » (c'est-à-dire qui « ne reconnaît pas de supérieur »).

Dans *Amoris Lætitia* en particulier, la conscience apparaîtrait comme arbitre du bien et du mal, si ce n'est même placée au-delà du bien et du mal. Selon cette vision, en effet, elle pourrait indiquer qu'il faut faire ce qui est reconnu comme intrinsèquement défectueux, donc inique. Elle pourrait donc établir qu'il faut moralement accomplir (ce qui est, « pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu ») un acte qui est en lui-même mauvais précisément dans la mesure où il n'est « pas encore pleinement l'idéal objectif ». Mais ainsi, la conscience « créerait » le devoir, au lieu de l'indiquer.

Dans cette perspective, il y aurait une séparation – posée comme valide – entre « ce qu'il faut faire » et « ce qui est bien ». Un acte pourrait ainsi être en conscience « à accomplir », tout en étant reconnu comme mauvais, c'est-à-dire non conforme à ce qui est dû. Si bien qu'il faudrait obéir à la conscience indépendamment de son contenu, même quand il apparaît avec certitude qu'elle demande d'accomplir ce qui, en soi-même, n'est pas le bien. La conscience obligerait alors même quand elle prétend prescrire de faire le mal (connu comme tel) afin qu'il en sorte un bien (hypothétique). La conscience prétendrait ainsi justifier un mal comme moyen en vue d'un bien. Si bien que la fin (l'adhésion pleine « à l'idéal objectif ») suffirait à justifier le moyen consistant en une action en elle-même moralement déficiente (en tant que réponse non pleinement conforme « à l'idéal objectif »).

En effet, le mal n'est pas autre chose (comme le rappelle la réflexion augustinienne) que la privation du bien. Tout mal contient donc un bien déficient, donc imparfait. Mais précisément parce qu'il manque de ce qui le rend intégralement conforme à ce qui est dû, il est mal et non pas bien. Le bien « inadéquat » n'est pas autre chose, en réalité, que le mal en lui-même. L'acte bon est bon en tant qu'il est tout ce qu'il doit être, donc il a en soi tout ce qu'il doit avoir (« *Bonum ex integra causa* », comme le signale le célèbre article de l'Aréopagite). Inversement, un acte est moralement mauvais quand il manque de ce qu'il devrait avoir, pour être ce qu'il doit être, tant par son objet que par sa fin et par ses circonstances (« *Malum autem ex quocumque defectu* », c'est-à-dire « *Quilibet singularis defectus causat malum* » comme le précise le même article).

S'il fallait suivre la conscience même quand elle s'oppose sciemment à l'ordre objectif du bien, c'est-à-dire même quand elle apparaît manifestement erronée au sujet, il ne s'agirait plus d'un acte rationnel. En effet la conscience, comme le précise saint Thomas, est « *quodammodo dictamen rationis* » (*S. Th.*, I II, q. 19, a. 5), et sa mesure n'est ni la psychologie du sujet ni la sociologie de la situation, ni leur rapport, mais l'ordre objectif du bien, qui en dernière instance dérive de la sagesse divine. Ce n'est qu'à cette condition que le jugement humain (rationnel) est la règle de la volonté et a en tant que tel valeur d'obligation [« *Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina* » (*S. Th.*, I II, q. 19, a. 4)].

En outre, d'après la thèse qui émerge d'*Amoris Laetitia*, Dieu pourrait demander positivement le mal (c'est-à-dire un acte moralement non conforme au bien), ce qui attribuerait à Dieu, dans ce cas, l'origine du mal, au moins quant à la connaissance subjective de ce que Dieu « demanderait ». Cela contraste avec la perfection métaphysique et morale que Dieu ne peut pas ne pas avoir, précisément parce qu'il est Dieu. La « réponse généreuse » à Dieu serait alors une réponse défectueuse (donc inique) par rapport au bien à accomplir (« l'idéal objectif »).

Par ailleurs on peut observer que dans *Amoris Laetitia* l'ordre moral est désigné par une formule plutôt vague : « la proposition générale de l'Évangile » sans autre précision (sans indiquer s'il s'agit de préceptes ou de conseils, s'il s'agit de la loi naturelle ou d'exigences théologiques). Il faut rappeler que la morale conjugale est avant tout afférente au domaine – rationnellement connaissable – de l'éthique naturelle. Elle oblige donc moralement tout être humain (en termes de justice), même ceux qui ignorent l'Évangile.

L'ordre moral – dans la même *Exhortation* – est présenté comme « idéal objectif ». Il est qualifié, justement, d'« idéal ». Il est avant tout significatif que ce terme soit employé de préférence à d'autres. On ne mentionne ni les premiers principes, ni la loi morale (naturelle et révélée), ni les jugements qui s'ensuivent. Toutefois le terme « idéal », en lui-même, est susceptible de multiples acceptions. Il peut être entendu à la manière de l'*eidos* platonicien, ou à la façon de l'*idéauté* romantique. Le premier est lui-même qui fonde sous l'angle noétique et sous l'angle éthique (étant un principe métaphysique). La seconde est inatteignable, indicative d'un but aussi élevé qu'inaccessible. Dans le langage commun le terme suggère justement une ligne d'arrivée absolue, en tant que tel supérieur aux possibilités humaines. Ce qui entraînerait une considération similaire du bien moral, lequel, au lieu d'être proprement adéquat et dû, finirait par se configurer comme un point liminal, aussi élevé qu'inadapté aux possibilités humaines de l'atteindre.

Il faut également noter dans ce même texte l'importance de la thèse selon laquelle il peut y avoir une non-culpabilité subjective dans une « situation objective de péché », ce qui rendrait celle-ci compatible avec la vie de la grâce. Mais il n'est en aucune façon précisé quel est le rapport entre les deux « situations », c'est-à-dire à quelles conditions particulières l'une pourrait cohabiter avec l'autre et être justifiée subjectivement malgré l'objectivité de la « situation de péché ». Leur juxtaposition pose – mais ne résout pas – le problème d'une sorte de diaphragme « admissible » entre subjectivité et objectivité morale. On indique seulement que la cause de cette éventualité doit être rapportée (ou peut se trouver) à des « conditionnements » et des « facteurs atténuants ». Or on peut relever que ni les « conditionnements » ni les « facteurs atténuants » ne sont en eux-mêmes des éléments déterminants dans l'agir humain. L'exercice ordinaire de l'agir libre, en effet, se réalise toujours dans une constance de conditionnements (et de facteurs atténuants ou aggravants) de la responsabilité morale. En eux-mêmes les conditionnements ne justifient pas n'importe quel comportement.

Les circonstances atténuantes ou aggravantes, en elles-mêmes, n'exemptent pas du mérite ou du démerite moral, à moins qu'elles n'excluent totalement – dans des cas très particuliers – la conscience et la liberté. S'il s'agit d'erreur éventuelle, celle-ci peut être (moralement) invincible ou vincible. S'il s'agit d'ignorance, celle-ci peut être coupable ou non coupable, subjectivement inextinguible ou affectée. Il est manifeste que ces conditionnements ne se placent pas tous sur le même plan, dans l'évaluation des actes humains.

#### 4. LES PRÉSUPPOSÉS DE FOND

Dans l'encyclique *Evangelii gaudium* (221) sont énumérés quatre « principes », qui se révèlent caractéristiques de la ligne de pensée qui traverse de multiples interventions du Pape Bergoglio. Ces quatre principes peuvent être résumés de la façon suivante : « le temps est supérieur à l'espace », « l'unité prévaut sur le conflit », « la réalité est plus importante que l'idée », « le tout est supérieur à la partie ».

Le premier de ces présupposés est repris dans l'encyclique *Laudato si* (178), et dans l'exhortation *Amoris Laetitia* (3 et 261), et il était déjà présent dans l'encyclique *Lumen fidei* (57). Il se réfère au primat du temps. Son énonciation a lieu dans les expressions suivantes : « Donner la priorité au temps c'est s'occuper d'initier des processus plutôt que de posséder des espaces. Le temps ordonne les espaces, les éclaire et les transforme en maillons d'une chaîne en constante croissance, sans chemin de retour. Il s'agit de privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux dans la société et impliquent d'autres personnes et groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils fructifient en événements historiques importants » (*E. G.*, 223).

Sur cette ligne, « il s'agit plus de créer des processus que de dominer des espaces » (*A. L.*, 261). Cette même exhortation en retire une application conceptualiste : « En rappelant que le temps est supérieur à l'espace, je voudrais réaffirmer que tous les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles. Bien entendu, dans l'Église une unité de doctrine et de praxis est nécessaire, mais cela n'empêche pas que subsistent différentes interprétations de certains aspects de la doctrine ou certaines conclusions qui en dérivent. [...] En outre, dans chaque pays ou région, peuvent être cherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux » (*A. L.*, 3).

En référence à ces textes, les expressions qui apparaissent dans l'interview du Pape parue dans la *Civiltà Cattolica* (19 septembre 2013) sont très significatives : « Le temps initie des processus, l'espace les cristallise. Dieu se trouve dans le temps, dans les processus en cours. [...] Nous devons initier des processus, plutôt qu'occuper des espaces. Dieu se manifeste dans le temps et est présent dans les processus de l'histoire. Cela fait privilégier les actions qui génèrent des dynamiques nouvelles. »

La deuxième affirmation est déjà présente dans l'encyclique *Lumen fidei* (55), elle est reprise dans *Laudato si* (198) et illustrée dans *Evangelii gaudium* (226-230). Elle se réfère à l'attitude face au conflit. À ce propos, on y lit

qu'« il y a une troisième voie, la mieux adaptée, de se situer face à un conflit. C'est d'accepter de supporter le conflit, de le résoudre et de le transformer en un maillon d'un nouveau processus » (*E. G.* 227). Dans cette perspective, « la solidarité [...] devient ainsi une manière de faire l'histoire, un domaine vital où les conflits, les tensions, et les oppositions peuvent atteindre une unité multiforme, unité qui engendre une nouvelle vie » (*E. G.*, 228). Avec pour objectif de viser « la résolution à un plan supérieur qui conserve, en soi, les précieuses potentialités des polarités en opposition » (*ibidem*).

Le troisième point est exprimé dans *Evangelii gaudium* (231-233) et trouve sa confirmation dans *Laudato si* (201). Il concerne le rapport entre « idée » et « réalité ». Sa formulation s'explique comme suit : « Il existe aussi une tension bipolaire entre l'idée et la réalité. La réalité est, tout simplement ; l'idée s'élabore. Entre les deux il faut instaurer un dialogue permanent, en évitant que l'idée finisse par être séparée de la réalité. Il est dangereux de vivre dans le règne de la seule parole, de l'image, du sophisme. À partir de là se déduit qu'il faut postuler un troisième principe : la réalité est supérieure à l'idée. Cela suppose d'éviter diverses manières d'occulter la réalité : les purismes angéliques, les totalitarismes du relativisme, les nominalismes déclaratifs, les projets plus formels que réels, les fondamentalismes antihistoriques, les éthiques sans bonté, les intellectualismes sans sagesse » (*E. G.*, 231). Car, poursuit le texte, « L'idée déconnectée de la réalité est à l'origine des idéalismes et des nominalismes inefficaces, qui, au mieux, classifient et définissent, mais n'impliquent pas » (*E. G.*, 232).

Le quatrième présupposé est formulé dans *Evangelii gaudium* (234-237) et est également mentionné dans *Laudato si* (141). On y expose la relation opérationnelle entre le tout et les parties : « le tout est plus que la partie, et plus aussi que la simple somme de celles-ci. Par conséquent, on ne doit pas être trop obsédé par des questions limitées et particulières. Il faut toujours élargir le regard pour reconnaître un bien plus grand qui sera bénéfique à tous. Mais il convient de le faire sans s'évader, sans se déraciner. [...] De la même manière, quand une personne qui garde sa particularité personnelle et ne cache pas son identité, s'intègre cordialement dans une communauté, elle ne s'annihile pas, mais elle reçoit toujours de nouveaux stimulants pour son propre développement » (*E. G.*, 235).

Dans une considération d'ensemble, ces affirmations, et non principes, se profilent en réalité comme des présupposés, c'est-à-dire comme des affirmations posées, mais non discutées en elles-mêmes. Elles apparaissent en substance comme des points de vue. Des points de vue pour eux-mêmes, non vérifiés, ni sous l'angle philosophique ni sous l'angle théologique. Ces points de vue ne sont évidents ni intrinsèquement ni extrinsèquement, et ils sont affirmés uniquement en vue des conséquences que l'on peut en tirer. Il ne s'agit pas de principes de nature métaphysique, gnoséologique ou éthique. Ils ne renvoient pas à l'être en tant que tel, ils ne sont pas significatifs sous l'angle de la nature même de la pensée, ils ne touchent pas les fondements de l'agir. Ils ne renvoient pas, en eux-mêmes, à la vérité ni au bien. On n'aborde pas thémati-

quement la question de leur vérité, mais on développe leur explicitation en fonction de la praxis. Ils se profilent en définitive comme des postulats de la praxis en vue d'objectifs de la praxis elle-même. En d'autres termes, ils ne constituent pas à proprement parler des principes, c'est-à-dire des critères objectifs pour l'intelligence du réel, mais plutôt des points de vue fonctionnels, dans la mesure où, justement, ils permettent de « travailler » (*E. G.*, 223). Au fond une telle attitude ne correspond pas à l'attitude théorique, mais à un comportement idéologique.

Dans ces affirmations le jugement de valeur et le jugement de fait finissent par s'identifier. Ils se présentent même comme jugements de fait (relatifs aux effets) permettant de subsumer des jugements de valeur, ou inversement comme de valeur sous forme de jugements de fait. En les considérant comme justes on fait appel non pas à des données naturelles ou révélées, mais à des résultats attendus et à des objectifs souhaités. Plutôt que rendre raison, ils justifient opérationnellement. De sorte que l'activité qui en résulte finit par être validante en elle-même, indépendamment de son contenu.

Ces présupposés présentent une sorte de « transcendantalisme de la praxis ». Autrement dit il ne s'y manifeste pas le caractère transcendant de l'être ni le transcendantalisme rationaliste, qui présuppose le caractère originel de la pensée par rapport à l'être (et même la dépendance de celui-ci par rapport à celle-là). Il en émerge plutôt un transcendantalisme pragmatique, où ce qui est distinctif n'est ni l'analogie de l'être, ni la condition de possibilité, mais le comportement sociopsychologique : le « comment » du « faire », qui est en même temps une représentation-autoreprésentation et une relation-autorelation. Non pas le « quoi », non pas la finalité objective de l'action. Si bien que l'action pensée de cette façon finit par faire de la qualification axiologique un résultat de l'activité.

En passant à une réflexion analytique on peut noter, en premier lieu, que le primat du temps par rapport à l'espace est affirmé au-delà du sujet et de l'objet. Il en fait abstraction, vidant ainsi d'importance l'action, tant pour le premier que pour le second. Il en résulte un temps non déterminé qualitativement par rapport à ce qui se produit ou peut se produire. Ce qui compte, dans cette perspective, c'est « initier des processus », c'est « générer des dynamismes nouveaux », c'est « impliquer d'autres personnes et groupes », c'est faire apparaître des « événements historiques importants ». Il n'y a pas de référence évoquant le caractère d'obligation de la moralité de l'acte et de son caractère méritoire en vue de la fin dernière. En effet une nouveauté peut être constructive ou destructive. De même qu'une continuité peut être bonne ou mauvaise. Le temps, en lui-même, n'a pas d'importance qualitative, mais seulement quantitative. À moins que l'on ne veuille, de façon immanentiste, identifier (sans preuve, et même contre toute évidence) la mutation chronologique avec l'incrément axiologique (de sorte que ce qui suit serait nécessairement meilleur que ce qui précède).

Il est clair, en effet, que les « nouveaux dynamismes » ne tirent pas de validité du fait d'être nouveaux mais du fait d'être bons. Autrement, leur nouveauté peut être

inique et destructive. L'« implication » de personnes ou de groupes peut se faire en vue d'une finalité juste ou d'une finalité injuste. L'implication peut devenir complicité. L'implication ne peut pas être en elle-même la mesure de la bonté d'une initiative, quelle qu'elle soit. À leur tour les « événements historiques » peuvent être « importants », tout en étant catastrophiques. De même qu'une maladie peut être importante précisément parce qu'il s'agit d'une grave pathologie. L'importance n'est pas un critère en soi : l'importance d'un geste affreux ne le connote pas positivement, au contraire elle aggrave la charge de responsabilité de son auteur et la charge de souffrance pour la victime. Sans préciser la qualification intrinsèque de la « nouveauté », de l'« implication » ou de l'« événement », on en vient à vider qualitativement l'action, et à exclure la capacité d'évaluation de la raison et de la foi.

Par ailleurs la thèse selon laquelle « Dieu se trouve dans le temps », c'est-à-dire « dans les processus en cours », si bien que « Dieu se manifeste dans le temps et est présent dans les processus de l'histoire » n'explique pas si Dieu s'identifie avec le temps ou si le temps subsiste en vertu de l'action créatrice et conservatrice de Dieu. Dans le premier sens, Dieu « se trouverait » dans le temps dans la mesure où le temps en serait une manifestation immédiate (comme une nécessaire théophanie) ; dans le second sens, le temps existerait comme toutes les réalités créées, avec la détermination et la finitude qui lui sont propres. Le temps n'a pas de substantialité : c'est le propre de ce qui devient. Comme tel, il enregistre des développements et des corruptions, des événements heureux et malheureux, des aubes et des crépuscules, des naissances et des décès. Dans ces événements agissent, à divers titres, l'homme et Dieu. Lorsque dans le temps le mal s'affirme, la responsabilité de l'homme ne s'identifie pas, et ne peut pas s'identifier, avec la volonté positive de Dieu. Sinon Dieu serait la cause directe du mal, ou réciproquement le mal n'existerait jamais comme tel.

De plus, s'il faut « privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux », pour eux-mêmes, on en est conduit à penser que la « présence » de Dieu dans le temps soit comprise comme étant identique à l'être même de Dieu. Autrement dit on en déduit que la nouveauté deviendrait une sorte de terme qui unifierait le divin et l'humain. Partout où il y a une nouveauté—quelle qu'elle soit—il y aurait immédiatement une manifestation de Dieu. Là où il y a une nouveauté, là Dieu serait présent, même s'il s'agit de la nouveauté du péché et du vice. Mais de cette façon la conception de Dieu serait immanentisée, et la présence du mal niée.

D'autre part le renvoi à la possibilité d'interpréter et d'inculquer ne détermine le critère ni de l'une ni de l'autre possibilité. Il n'en ressort pas un rapport entre acte et contenu de l'interprétation et de l'inculturation. Si le premier (l'acte) est le critère du second (le contenu) on est conduit à une conséquence interprétationniste et contextualiste, pour laquelle l'interprétation (individuelle ou collective) ou le contexte (culturel ou social) seraient le principe, et la vérité un résultat. En elle-même l'interprétation peut être comprise selon l'acception aristotélicienne (comme recherche de la vérité) ou selon la vision nietz-

schéenne (comme instrumentalité par rapport à la volonté). En tant que telle une interprétation peut être fondée ou arbitraire, éclairante ou mystifiante. Les « façons d'interpréter » et les « solutions inculturées » ne sont pas, en effet, une mesure en elles-mêmes. Sinon, toute proposition, tant de raison que de foi, ne serait pas autre chose qu'un produit de l'interprétation, en tant que tel toujours changeante et provisoire. Elle n'aurait donc aucune signification propre. Et par conséquent aucune validité propre.

Du primat du temps il n'est pas difficile de déduire le primat du devenir. Dans ce cas se profile une sorte de « primat axiologique du changement » : tout changement – toute « nouveauté » – serait par là même un bien. Donc toute permanence serait par là même un mal. En suivant cet axe, il n'y aurait ni ne pourrait y avoir de mal lorsque se réalise un changement, quel qu'il soit. Il n'y aurait qu'un seul péché : la « fixité ». Il en irait de même s'il s'agit de la durabilité des principes. Dans cette perspective apparaissent de façon cohérente comme négatives toutes les formes de permanence intellectuelle (c'est-à-dire de fermeté dans les évaluations), qu'il faut considérer comme des formes d'« intellectualisme », de « légalisme », et même de « pélagianisme », et qui sont en elles-mêmes comparables à la construction de « murs ».

Par suite, rattaché au premier présupposé, apparaît le second. Du primat du temps découle l'intranscendabilité du conflit. Le conflit aurait une justification dialectique (dans l'acception hégélienne du terme) en relation au déroulement du temps. En effet le conflit serait source du « nouveau ». Et en ce sens, il aurait une positivité dans la négativité. Il aurait même, au fond, une « négativité positive ». La négativité serait le propre de l'opposition (conflictuelle) et la positivité résiderait dans le fait d'être moteur de changement. C'est pourquoi il faudrait « accepter de le supporter », et ainsi « le transformer en un maillon d'un nouveau processus ».

Par conséquent le conflit ne devrait pas être résolu à travers une évaluation et l'action qui en découle, laquelle comme telle, ne peut pas poser les termes du conflit sur le même plan. Le conflit ne devrait pas être résolu en faisant prévaloir la justice, sur la base de laquelle il faudrait rechercher une paix authentique. Mais le conflit devrait plutôt être vu comme un moment (nécessaire) d'une totalité en devenir. Il devrait donc être résolu « à un plan supérieur », qui « conserve, en soi, les potentialités des polarités en opposition », potentialités qui sont même qualifiées de « précieuses ». Ainsi, quels que soient les termes de l'opposition que le conflit enregistre, les deux pôles de l'opposition porteraient en eux-mêmes des potentialités positives. Celles-ci trouveraient leur justification précisément en tant que conflictuelles (dans l'acte du conflit).

Selon cette vision, il semble qu'il faille procéder à la façon de l'*Aufhebung* hégélienne, c'est-à-dire en enlevant et conservant à la fois. De sorte que le positif se révèle être le « processus » horizontal, qui se déroule dans le temps. Et non pas finalement les raisons de l'un ou l'autre des protagonistes. Non pas finalement le bien piétiné ou revendiqué dans le conflit. Tandis que le négatif finirait par être seulement la stagnation du « processus » (le « retenir »).

Le troisième présupposé contribue lui aussi à délimiter le déroulement d'une perspective d'ensemble. Au fond, il semble en signaler l'organisation épistémique. Dans ce cadre est présentée une dialectique entre la « réalité » et « l'idée ». Ces termes doivent être compris dans leur particularité sémantique, et au-delà de toute identification superficielle avec les polarités théorétiques classiques. En effet, selon cette vision, la réalité « est, tout simplement ». Elle n'est pas la substantialité des êtres, elle n'est pas la nature des choses. On n'y distingue pas le réel de l'effectif, le substantiel de l'accidentel, le naturel du conventionnel. La « réalité », comme on peut le déduire du contexte, correspond à la situation, à ce qui se produit, à la présence du présent. En ce sens, il n'y a pas de possibilité de distinguer entre réalité de l'être et réalité du devoir être. En effet la réalité peut être comme elle doit être, ou bien être la négation de ce qu'elle doit être. Cette distinction est fondamentale précisément quand on se réfère à la réalité du monde humain (c'est-à-dire au domaine moral).

Il faut également s'arrêter sur la signification attribuée au terme « idée ». De celle-ci, on déclare qu'« elle s'élabore », ou qu'elle dérive de l'« élaboration ». Or, en tant que telle, une élaboration intellectuelle peut être fondée ou infondée, elle peut être argumentée ou arbitraire. Ces élaborations ne se placent pas, et ne peuvent pas se placer, toutes sur le même plan. En ce sens, par conséquent, l'idée ne correspond pas au concept, ni au principe, ni à un archétype. Si bien qu'elle est placée le long du même axe que la « seule parole », que « l'image », que « le sophisme ». Elle apparaît plutôt reliée à une construction théorique (qui en tant que telle s'articule à partir des prémisses posées, au-delà de la vérification de leur fondement). L'idée, en somme, n'est pas comprise comme équivalent de connaissance vraie, mais apparaît plutôt comme synonyme de représentation et de projection conventionnelle.

Il s'ensuit que la notion d'« idée » paraît être indifférente à la vérité. Elle n'est pas qualifiée comme vraie ou fausse. La « classification » et la « définition » ne présenteraient pas un problème de vérité : on pourrait les attribuer tant à des « idéalismes » qu'à des « nominalismes » (tous les deux au pluriel, sans aucune spécification). La validité d'une définition (ou d'une classification) ne reposerait pas sur son contenu de vérité. L'idée ne serait pas authentique si et seulement si elle est vraie. Mais à la place du critère de vérité se profile comme dirimante la validation opérationnelle : « l'efficacité », ou mieux la capacité à « impliquer ».

En définitive on peut en déduire que le primat de la « réalité » correspond au primat de la situation. Face à celle-ci, il n'y aurait que la représentation (« l'idée » ou « l'élaboration »). De sorte qu'il n'y aurait que des situations et des représentations. Les premières seraient pure effectivité. Les secondes seraient pures constructions. Entre les premières et les secondes il n'y aurait pas de place pour la vérité. Seule serait possible leur relation physico-pragmatique, donnée par la possibilité d'opérer les unes sur les autres : les premières pour donner du contenu aux secondes, les secondes pour avoir une incidence sur les premières.

Similairement, la relation entre le tout et la partie (qua-

trième présupposé) n'a pas, dans la perspective en considération, de caractère métaphysique, ni physique, ni éthique. Il en émerge, à proprement parler, une relation praxéologique. Le « tout » apparaît ici comme l'ensemble et le contexte. Ce n'est pas le tout comme un « quelque chose », comme ce qui fonde et donne substance aux parties. Ce n'est pas le tout comme bien par rapport auquel est ordonné le bien des parties. C'est le tout comme trame de relations, comme structure totale. Et c'est le tout comme unité d'objectif. En ce sens il est indiqué comme un « bien plus grand ».

Selon cette clé, le tout finit par absorber les parties. Par rapport à lui, les parties perdent presque toute consistance propre. En effet les « questions particulières » sont signalées comme ne méritant pas d'attention spécifique (elles ne doivent pas être « déracinées »). Dans ce cas, la « partie » équivaut aux domaines de l'expérience, des problèmes déterminés, des principes spécifiques. L'attention ponctuelle portée à ceux-ci devrait être remplacée par une considération pour ainsi dire « globaliste », envers l'ensemble et le résultat final total. Par conséquent l'évaluation des actes humains, en tant que tels toujours concrets et particuliers, devrait elle aussi être remplacée par une vision « totalisante ». Avec pour conséquence de faire prévaloir l'intégration dans le « tout ». Au fond, le « tout » (de l'humanité, de la société, de l'histoire...) dans son unité en viendrait à être le seul bien.

La relation entre « partie » et « tout » ne fait référence à aucun fondement. Aussi bien le « tout » que la « partie » apparaissent susceptibles de n'importe quel contenu (tant du point de vue ontologique que du point de vue axiologique). Si le « tout » se réfère à l'expérience sociale, celle-ci peut enregistrer des connotations humaines ou bien inhumaines. Comment le « tout » pourrait-il mériter le « primat » dans le second cas ? À son tour la partie correspond à chaque aspect particulier, mais aussi à chaque sujet particulier. Mais dans ce cas aussi, sa particularité n'est jamais indifférente, mais toujours qualifiée dans ses actes. Et c'est justement cette qualification qui la place – directement ou indirectement – en rapport avec le tout. Jamais de façon indifférente. Jamais dans un rapport dépourvu de valeur. Cette relation – au contraire – se présente comme une accidentalité phénoménologique hypostatisée.

Les exemples et les applications proposés dans le texte mentionné plus haut sont – à l'égard de cette relation – très significatifs. C'est le cas d'« une personne qui garde sa particularité personnelle et ne cache pas son identité », et qui, « quand elle s'intègre cordialement dans une communauté, ne s'annihile pas, mais reçoit toujours de nouveaux stimulants pour son propre développement ». À cet égard, on ne peut pas ne pas observer qu'un être humain peut avoir les « particularités » les plus diverses : physiologiques ou pathologiques, vertueuses ou vicieuses. Il peut s'agir de qualités ou de défauts (dans les domaines les plus divers). Ces « particularités » ne se placent certainement pas, et ne peuvent pas se placer, sur le même plan. Tant en référence à l'individu qu'à l'égard de son rapport avec les autres.

On peut faire une observation analogue pour « l'identité ». Celle-ci, si elle est dépourvue de qualification spéci-

fique, peut consister aussi bien en l'identité psychologique qu'en l'identité sociologique, l'identité morale, ou l'identité ontologique. L'une est bien différente de l'autre. L'une n'équivaut pas à l'autre. Leur distinction est réelle. Elles ne peuvent pas être placées sur le même plan. En particulier, les identités morales sont très différentes les unes des autres : certaines peuvent être honnêtes, d'autres malhonnêtes. Si elles étaient assimilées (de façon immanentiste), chaque identité serait qualitativement équivalente aux autres, en tant qu'« identité ». Aucune « identité » ne serait alors susceptible de correction, de perfectionnement, de conversion. Au contraire, chaque identité devrait non seulement être conservée, mais aussi manifestée et développée. L'identité devrait être intégrée dans une communauté : laquelle ? avec quelle finalité ? Et de cette communauté, elle ne pourrait pas ne pas recevoir de « stimulants pour son propre développement » : pourquoi ? Ces « stimulants » dériveraient de la « communauté » : pour quelle nécessité ? Pourquoi une communauté quelconque (même avec des finalités déviées) aurait-elle cette capacité inhérente à favoriser le développement ? Et puis, pour quelle raison le développement d'une quelconque identité serait-il un bien (que ce soit pour l'individu ou pour la communauté) ? Dans le cas d'une névrose ou d'un vice, comment le développement de cette identité pourrait-il être considéré comme un bien ?

L'intégration – même si elle est « cordiale » – n'est pas, à bien y regarder, un bien en soi. Ce qui détermine sa valeur est son contenu et sa finalité. Non sa modalité. L'intégration peut avoir lieu en vue d'un bien réel ou d'un bien apparent. L'intégration peut être ordonnée au bonheur authentique ou à la simulation trompeuse. Si l'on est « intégré » dans un environnement infesté par une épidémie, cela représente assurément un dommage (possible ou effectif) pour la santé. Si l'on est intégré dans un groupe criminel, l'intégration n'apporte aucune amélioration au sujet qui est accueilli.

## 5. CONCLUSION

Les réflexions présentes concernent des textes qui, comme tels, sont proposés à la méditation de chacun. Elles s'y arrêtent, en entendant sereinement considérer leurs prémisses, leurs arguments, leurs inférences (explicites ou implicites), en tentant évidemment de les comprendre dans leur sens authentique. Ces considérations n'entendent donc pas formuler de jugement sur leur auteur, et encore moins sur ses intentions sous-jacentes.

Dans une vision d'ensemble, les lignes de fond qui émergent des textes analysés se révèlent convergentes dans la définition d'une perspective qui caractérise la connaissance et l'action, parce qu'elles se font dans le domaine des relations propres aux processus dans le temps. Si on le développe dans toutes ses conséquences, ce système finit par faire de la connaissance aussi bien que de l'action le résultat de ces relations. Si celles-ci peuvent apparaître de prime abord analogues à la dialectique horizontale (feurbachienne) « je-tu », elles apparaissent plutôt comme s'exprimant dans la dialectique (également horizontale) individu-situation, celle-ci étant comprise – c'est une conclusion possible – comme totalité relationnelle qui devient sans cesse dans le processus.

En ce sens, la connaissance comme l'action deviennent des expressions de l'opérationnalité. Ce qui importe en eux n'existe pas en soi-même, mais s'accomplit en ce en quoi il se rend effectif. La praxis et ses effets apparaissent aussi bien un principe qu'un résultat du devenir. De sorte que non seulement l'action apparaît intimement solidaire de ses résultats, mais aussi intrinsèquement rapportée au primat de la totalité situationnelle.

Cette perspective s'explicité sur la base d'un quadruple primat praxéologique : celui de la temporalité (par l'activité), celui du processus (à travers le conflit), celui de la situation (en vertu de l'efficacité) et celui de la totalité (sur la base de l'inclusion). Ce système s'exprime à la fois sous l'angle du diagnostic que sous l'angle du pronostic.

Si le fait de ramener le sujet à son activité, et de celle-ci aux relations psychosociales, semble s'accorder avec l'affirmation sartrienne selon laquelle l'existence précède l'essence, il paraît susceptible de résoudre l'existence même dans l'ensemble dynamico-relationnel, qui se configure comme tourné en permanence au-delà de lui-même. On n'observe pas simplement des formes de sujétocentrisme et d'ethnocentrisme, mais il semble plutôt que l'on puisse entrevoir une absorption de l'individu et du groupe dans une relationnalité jaillissant d'une processivité totalisante.

La perspective de fond qui en émerge laisse entrevoir – comme on pourrait le déduire – certains des traits distinctifs de la postmodernité. En ce sens, une analyse encline à y saisir un « transcendantalisme de la praxis » devrait y reconnaître un « transcendantalisme après le transcendantalisme », qui s'accomplit, au-delà du transcendantalisme (moderne) même, mais qui en même temps en développe (de façon cohérente) une virtualité implicite.

En définitive, à partir des textes considérés (et de ceux qui leur sont homologues) semblent se détacher les traits typiques de l'attitude de la « modernité après la modernité » (celle-ci étant comprise au sens catégoriel et non temporel). Ou de la modernité qui se réalise précisément à travers sa mutation. Où le primat revient plutôt aux « projets » qu'aux « processus ». Plutôt qu'à la systématisation, à la contextualisation.

On le sait, la caractérisation de la postmodernité a été identifiée dans la « théorie du refus des théories » et dans l'« immersion dans les courants du changement », (avec l'exclusion des « métanarrations »). En suivant l'axe de la postmodernité on assiste à la « disparition de la chose en soi » (c'est-à-dire de la nature des choses et des actes), non sur la base d'une négation ontologique, mais d'une modification sémantique et pragmatique. De même qu'il est le propre de la postmodernité de prendre « des éléments linguistiques comme véhicules de valences pragmatiques ». Où événement linguistique et événement pragmatique refluent l'un dans l'autre : le premier donne lieu au second, et celui-ci se réalise à travers celui-là.

**Pr Giovanni Turco**



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 594

MENSUEL

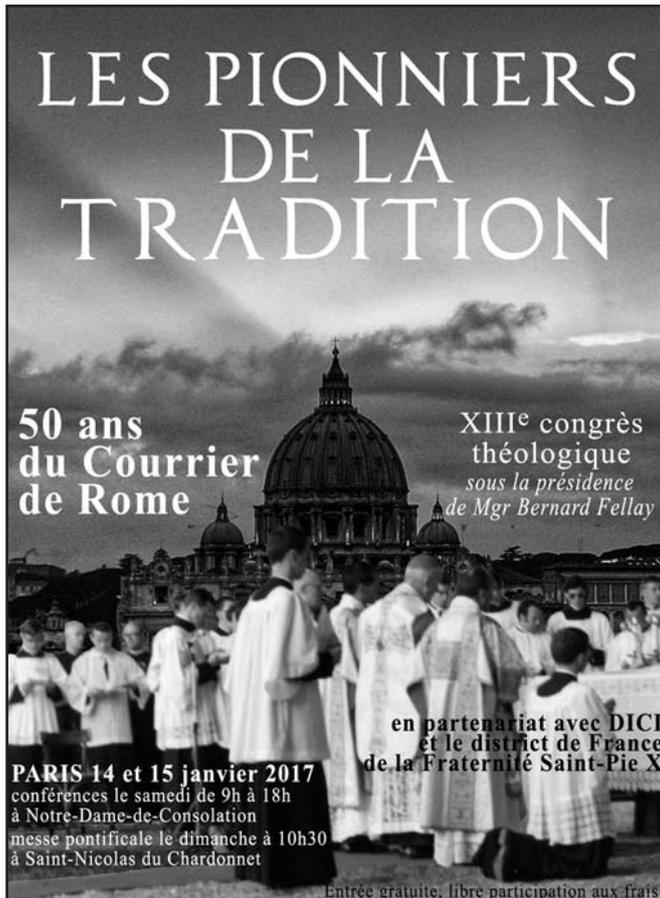
Décembre 2016

Le numéro 4 €

## Sommaire

4 articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize

- Dogmes ou doctrines, p. 2
- Sola Scriptura, p. 4
- Une règle impossible, p. 6
- Quelle « Ecclésialité » ?, p. 8



1967 - 2017

Célébration des 50 ans du **Courrier de Rome**

## LES PIONNIERS DE LA TRADITION

XIII<sup>e</sup> congrès théologique du **Courrier de Rome** sous la présidence de S.E. Mgr Bernard Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X, en partenariat avec le District de France et DICI

**PARIS, LES 14 ET 15 JANVIER 2017**

**Samedi 14, de 9h à 18h :** dans la crypte de la chapelle Notre-Dame-de-Consolation, 23 rue Jean Goujon - 75008 Paris

- 09h00 : *Un peu de l'histoire du Courrier de Rome*, Abbé Emmanuel du Chalard
- 09h30 : *Des prêtres au secours de la Tradition*, Jacques-Régis du Cray
- 10h30 : *L'abbé Dulac et le droit de la messe traditionnelle*, Abbé Grégoire Celier
- 11h30 : *L'École romaine de théologie et le Cætus Internationalis Patrum*, Professeur Roberto de Mattei
- 15h00 : *Dans la continuité du Cætus Internationalis Patrum*, Abbé Jean-Michel Gleize
- 16h00 : *Évocation des combats et combattants du Courrier de Rome*, Abbé Alain Lorans
- 17h00 : *Le combat de la foi continue*, Mgr Bernard Fellay

*Entrée gratuite, libre participation aux frais.*

**Dimanche 15, à 10h30 :** Messe pontificale à **Saint-Nicolas-du-Chardonnet**, 23 rue des Bernardins - 75005 Paris

Samedi : Grande vente des publications du **Courrier de Rome**, plus de 40 titres.

Site Internet : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

## COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

**E mail :** [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr) - **Site :** [www.courrierderome.org](http://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, 15 € - 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, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

## DOGMES OU DOCTRINES ?

1. Le 31 octobre 1517, Luther affichait ses 95 thèses sur la porte de l'église de Wittemberg, et rompait ainsi avec l'Église, au nom d'une prétendue « Réforme ». Le 31 octobre 2016, le Pape François et l'évêque luthérien Mounib Younan, président de la Confédération luthérienne mondiale, ont commémoré ensemble le cinquième centenaire de cette Réforme et signé à cette occasion un texte qui a été présenté comme une « Déclaration commune ».

2. À la différence de ce qui se passe dans l'Église catholique, le protestantisme ne réclame pas de la part de ses adeptes l'adhésion à des dogmes. La définition du dogme nous est donnée par le concile Vatican I : c'est une vérité « qui est contenue dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition et que l'Église propose à croire comme divinement révélée »<sup>1</sup>. Il s'agit donc d'une vérité révélée par Dieu et que le Magistère de l'Église reconnaît et promulgue comme telle. Par principe, les dogmes sont irréformables. Ils énoncent ce qu'il faut croire, en tout temps et en tous lieux, *ubique et semper*, pour reprendre la formule attribuée à Vincent de Lérins. En particulier, ils déterminent le sens à donner aux textes bibliques. Le dogme catholique fait l'objet d'une définition infaillible, c'est-à-dire d'un jugement porté par l'autorité suprême de l'Église, que tout fidèle dans l'Église est tenu d'accepter, sous peine d'une faute morale (le péché d'hérésie) et d'une sanction pénale (l'excommunication).

3. Le protestantisme refuse par principe la notion même du dogme. Imposer ou accepter des dogmes reviendrait en effet, à ses yeux, à accorder à l'Église une autorité qui appartient à la seule Écriture. On le voit très bien par exemple dans la position qu'adopte Calvin au cours d'une controverse qui se déroule durant les années 1537-1545. Certains soupçonnent à tort le Réformateur, voire l'accusent de rejeter le dogme trinitaire. Ils le somment, pour démontrer son orthodoxie sur ce point, de signer les symboles d'Athanase et de Nicée-Constantinople. Calvin refuse ; non pas parce qu'il serait en désaccord avec ces symboles, il en approuve le contenu, il souscrit à ce qu'ils disent, mais parce qu'il ne veut pas donner à une définition ecclésiastique, si juste lui semble-t-elle, l'assentiment et la soumission que seule la Bible a le droit de réclamer. Il ne faut pas, écrit-il, « introduire dans l'Église cet exemple de tyrannie : que soit tenu pour hérétique quiconque n'aurait pas répété les formules établies par un autre »<sup>2</sup>. Vingt ans plus tard, dans la même ligne, Théodore de Bèze publie un petit livre intitulé *La Confession de foi du chrétien*, qui pré-

sente les enseignements des Églises réformées. Dans la préface, il se défend de vouloir « prescrire à qui que ce soit un formulaire de confession de foi », et demande que l'on compare, que l'on confronte son texte avec l'Écriture « seule pierre de touche »<sup>3</sup>.

4. Si les « églises » protestantes n'ont pas de dogmes, au sens catholique du terme, elles ont en revanche ce qu'elles appellent des doctrines, c'est-à-dire, au sens étymologique, des enseignements, souvent consignés dans des « confessions de foi » ou des « écrits symboliques ». Les doctrines formulent les affirmations, les instructions, les leçons que les protestants ont pu tirer de la Bible ; elles indiquent la manière dont ils ont cru ou voulu comprendre son message, et les conséquences qu'ils en ont déduites. Ces doctrines expriment donc sur le mode intellectuel ce que le croyant vit et reçoit des Écritures. Elles se distinguent des dogmes en ce qu'elles n'ont jamais une valeur absolue. Ce sont des interprétations qui dépendent en partie du contexte culturel, des conditions historiques où elles ont pu être formulées. Elles ont valeur de proposition plutôt que d'obligation. On peut toujours les critiquer et les réviser. Ainsi les confessions de foi réformées, à la différence des décisions des Conciles ne se prétendent pas définitives et irrévocables. Elles comportent en général une clause qui indique qu'on peut les améliorer ou les corriger.

5. Le protestantisme correspond en réalité à trois Réformes : la Réforme de Martin Luther (1483-1546) assisté de Philippe Mélanchthon (1497-1560) ; la Réforme dite réformée de Jean Calvin (1509-1564) et Huldreich Zwingli (1484-1531) ; la Réforme radicale de Thomas Müntzer (1490-1525), qui a donné naissance aux deux courants anabaptiste et mennonite. Le luthéranisme se définit par six « doctrines », six écrits, appelés « écrits symboliques »<sup>4</sup> : trois de Luther, deux *Catéchismes* écrits en 1529, et les *Articles de Smalkalde*, qui datent de 1536 ; trois de Mélanchthon, la *Confession d'Augsbourg* et son *Apologie* écrits en 1530 et le traité *Du pouvoir et de la primauté du pape*, de 1536. S'y ajoute la *Formule de Concorde* (1577-1580) qui, après des débats assez vifs entre théologiens luthériens définit un consensus. Les principaux textes qui expriment la position de la Réforme dite réformée sont<sup>5</sup> : le *Catéchisme d'Heidelberg* (1563), la *Confession helvétique postérieure* (1566), la *Confession de La Rochelle* (1559-1571). Le 16 mars 1973, les « églises » issues de la double Réforme luthérienne et réformée, ainsi que celles des Vaudois et des frères moraves, ont approuvé ensemble la *Concorde de Leuenberg* ou *Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe*. Enfin, les écrits représentatifs de la Réforme

1. Concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei Filius* sur la foi catholique, chapitre III, DS 3011 : « Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia tanquam divinitus revelata credenda proponuntur ».

2. JEAN CALVIN, *Défense de Guillaume Farel et de ses collègues contre les calomnies de Pierre Caroli par Nicolas Des Gallars*, traduction, présentation et notes de Jean-François Gounelle, PUF, 1994, p. 63.

3. *Revue réformée*, n° 23, 1955/3, p. 13.

4. On en trouve la publication intégrale dans *La Foi des Églises luthériennes* (ANDRÉ BIRMELÉ et MARC LIENHARD, éd.), Cerf, Labor et Fides, 1991, 2<sup>e</sup> éd. 2003.

5. On en trouve la publication intégrale dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, (OLIVIER FATIO et GABRIEL WIDMER, éd.), Labor et Fides, 1986, 2<sup>e</sup> éd. 2005.

radicale<sup>6</sup> sont : la *Confession de Schleithem* (1 527) et la *Confession et Pacification de Dordrecht* (1 632).

6. La diversité des différentes Réformes, et donc la pluralité des protestantismes, se situe au niveau de ces doctrines. Mais avec cela, il y a tout de même une seule Réforme et un seul protestantisme, qui se démarque comme tel de l'Église catholique et de ses dogmes. De ce deuxième point de vue, il y a une certaine unité du protestantisme, et celle-ci se situe au niveau d'un double « principe ». On peut parler, en effet, à juste titre de protestantisme pour tous les groupes qui se réclament (même s'ils les ré-interprètent) des deux principes posés comme décisifs et fondamentaux par les trois Réformes du seizième siècle : le principe dit « formel » de l'autorité souveraine des Écritures en matière de foi ; le principe dit « matériel » de la justification par grâce ou du salut gratuit. On dit « principe matériel » parce qu'il indique le « contenu » (comme le fait une « table des matières ») ; pour la Réforme et le protestantisme, la justification par grâce est la « matière » essentielle de l'enseignement biblique. On dit « principe formel » parce que la Bible est la « forme » qu'a prise l'annonce de la justification par grâce.

7. Quant aux doctrines, les protestants discutent et se divisent, mais ce débat implique leur accord sur les deux principes essentiels. Deux exemples illustreront cette articulation entre consensus et divergences. Premier exemple, la Réforme radicale veut rendre compte du principe de l'autorité des Écritures par la doctrine de l'inerrance, qui déclare que la Bible ne contient aucune erreur d'aucune sorte, que tout ce qu'elle dit est vrai dans tous les domaines. Cette doctrine est contestée par les deux autres Réformes, la luthérienne et la réformée, qui admettent qu'il existe des erreurs (par exemple historiques, géographiques ou scientifiques) dans la Bible, et qui disent que la Bible a autorité en matière de foi, mais pas en d'autres matières. Le même principe (l'autorité de la Bible) se traduit donc dans des doctrines différentes (autorité fondée sur une inerrance absolue ou relative). Autre exemple, Les calvinistes ont voulu rendre compte du principe de la justification par la doctrine de la double prédestination selon laquelle Dieu décide de sauver quelques-uns et de damner les autres de manière totalement arbitraire, sans autre raison que son bon vouloir. Mais de nombreux réformés ont refusé dès l'origine et continuent à refuser la double prédestination tout en proclamant la justification par grâce. Là encore, le désaccord ne se situe pas au niveau des principes (la justification), mais à celui des doctrines (la prédestination).

8. C'est dans une pareille optique que les protestants interprètent les « Déclarations communes » cosignées avec les catholiques. Ils y voient des doctrines au sens indiqué, non des principes et encore moins des dogmes. À leurs yeux, ces textes n'expriment rien de définitif ni de contraignant, mais restent toujours à réviser. Ils expriment la matière d'un débat, les différents points de convergence et divergence, les moyens et les limites d'un consensus toujours provisoire. En tant que telles, ces « Déclarations communes », qui obéissent à une logique foncièrement protestante, entraînent donc les signataires catholiques sur le terrain même de la Réforme : la déclara-

tion commune ne fait qu'inscrire une doctrine de plus dans le corpus protestant, ce qui présuppose le rejet de la notion même de « dogme » au sens catholique du terme.

9. Dans le Discours qu'il prononça lors de la signature de cette « Déclaration commune », le Pape François est allé jusqu'à dire aux successeurs attitrés de Luther : « Ce qui nous unit est beaucoup plus que ce qui nous divise ». Il ne fit que répéter, à cette occasion, ce qu'avaient déjà affirmé avant lui Jean-Paul II<sup>7</sup> et Benoît XVI<sup>8</sup>. Affirmations fausses et illusoire, comme l'attestait déjà en son temps le Pape Pie XI, en parlant des premiers apôtres de l'œcuménisme : « Par quelle formule, Nous le demandons, pourraient-ils constituer une seule et même société de fidèles, des hommes qui divergent en opinions contradictoires ? »<sup>9</sup>. En effet, ce qui séparera toujours les catholiques de tous les hérétiques de l'histoire, c'est précisément le dogme et c'est pourquoi, nier, ou même mettre seulement en doute le dogme, en relativiser la nécessité, ouvre la porte à l'hérésie. Et l'hérésie est la pire de toutes les divisions, la plus importante et la plus grave, car elle corrompt la meilleure de toutes les unités, la plus profonde et la plus nécessaire, l'unité de foi. Ce qui divise les catholiques des protestants sera toujours beaucoup plus que ce qui pourrait les unir.

10. Le propos du Pape François indique donc clairement quel sens doit prendre la « Déclaration commune » du 31 octobre 2016 : le sens d'une ouverture toujours plus grande à l'égard des ennemis de l'Église et de la foi catholique, le sens d'une adultération de la vérité révélée, un sens absolument contraire à toute la Tradition de l'Église, contraire à l'unité même de l'Église. La pseudo-unité œcuménique que nous prêche François de concert avec les luthériens n'est que le masque du reniement de la foi catholique, le masque menteur d'une apostasie. Cette ouverture aux erreurs contraires à la foi était jadis qualifiée par les théologiens au moyen de la vieille censure théologique du « favens hæresim ». Et ces théologiens fournissaient ainsi au Magistère ses armes, en lui donnant le moyen de cerner avec précision les expressions dangereuses, qui pouvaient mettre le dogme en péril, afin d'en neutraliser la portée. Le principe même d'une « Déclaration commune » tombe sous le coup de cette censure. Mais avec lui, c'est toute l'intention fondamentale du concile Vatican II qui trouve là sa condamnation. À quand un véritable réajustement, en lieu et place de ce funeste « aggiornamento », dont l'impuissance et la stérilité ne sont que trop visibles depuis plus de cinquante ans ?

**Abbé Jean-Michel Gleize**

6. Cf. NEAL BLOUGH, *Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, Labor et Fides, 1984 ; PIERRE WIDMER et JOHN HOWARD YODER, *Principes et doctrine mennonites*, Publications mennonites, 1955.

7. Discours au Docteur Christian Krause, président de la Fédération luthérienne mondiale, le 9 décembre 1999.

8. Discours lors de la rencontre avec les représentants du Conseil de l'église évangélique d'Allemagne à Erfurt, le 23 septembre 2011.

9. PIE XI, Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928.

## SOLA SCRIPTURA

1. Le protestantisme repose tout entier sur le principe de la « sola scriptura ». Avant d'en expliquer le sens, remarquons tout d'abord que, d'un point de vue chronologique ou génétique, ce principe a été introduit après coup, pour les besoins de la cause protestante. La contestation initiale de 1517 ne porte pas, en effet, sur l'autorité de l'Écriture. Le point de départ historique de la Réforme se trouve dans l'affirmation du salut gratuit, et le refus de la nécessité des œuvres méritoires pour le salut. Il est frappant qu'en 1530, la *Confession d'Augsbourg*, confession fondamentale du luthéranisme et premier texte officiel du protestantisme, ne mentionne pratiquement pas l'autorité de l'Écriture<sup>1</sup>. La question de savoir qui décide dans l'Église et en théologie ne se pose pas au départ de la Réforme ; elle surgit au cours des disputes et ce sont les adversaires de Luther qui la soulèvent. C'est Zwingli qui, par la suite, va mettre au premier plan la question de la lecture exacte de la Bible et plusieurs *Confessions de foi* réformées commenceront dès lors par affirmer l'autorité de l'Écriture avant de parler de la justification gratuite. Le protestantisme finira par formuler ce principe en affirmant « l'autorité souveraine des Saintes Écritures en matière de foi ».

2. Chez les luthériens, la *Formule de Concorde* de 1577 en donne l'expression suivante : « Nous croyons, nous confessons et nous enseignons que les livres prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament constituent la seule règle ou norme selon laquelle toutes les doctrines et tous les docteurs doivent être appréciés et jugés. [...] Quant aux autres écrits, soit des Pères, soit des docteurs modernes, quel que soit leur nom, ils ne doivent jamais être mis sur le même rang que les saintes Écritures. Ils doivent être subordonnés à celle-ci et n'être cités qu'à titre de témoins attestant dans quelle mesure et en quels lieux la doctrine des prophètes et des apôtres a été conservée dans son intégrité après le siècle apostolique<sup>2</sup>. »

3. Chez les réformés, la *Confession de La Rochelle* de 1559 formule ainsi la même idée : « Nous connaissons ces livres être canoniques, et règle très certaine de notre Foi ; non tant par le commun accord et consentement de l'Église, que par le témoignage et la persuasion intérieure du Saint Esprit, qui nous les fait discerner d'avec les autres Livres Ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun Article de Foi. [...] Nous croyons que la Parole qui est contenue en ces livres, est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité, et non des hommes. Et d'autant qu'elle est la règle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et de notre salut, il n'est pas loisible aux hommes, ni même aux Anges, d'y ajouter, diminuer ou changer. D'où il s'ensuit que ni l'antiquité,

ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles, ne doivent être opposés à cette Écriture Sainte, mais au contraire, toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle. Et suivant cela nous avouons les trois Symboles, savoir des Apôtres, de Nicée, et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu » (n° 4 et 5).

4. La *Concorde de Leuenberg* de 1973, qui définit le consensus entre luthériens et réformés, dit encore : « Les Réformateurs ont confessé que le témoignage pur et original de l'Évangile dans l'Écriture est la norme de la vie et de la doctrine. [...] et que la Parole du Seigneur demeure souveraine par rapport à n'importe quelle structuration humaine de la communauté chrétienne » (n° 4).

5. Enfin, chez les radicaux, la *Confession de Bienenberg* (2001) affirme : « Nous déclarons que les Écritures sont la Parole de Dieu, le fondement fiable et digne de confiance de notre foi et de notre vie chrétienne. Le Saint Esprit nous pousse à participer à une vie d'Église afin de chercher à comprendre et à interpréter les Écritures conformément à Christ » (n° 4).

6. Dans *La Captivité babylonienne de l'Église*, Luther écrit : « Ce qu'on affirme en dehors de l'Écriture, il est bien permis de le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire<sup>3</sup>. » Luther distingue ainsi très nettement entre les opinions (ou doctrines) et les articles de foi. La tradition théologique et ecclésiale propose, formule des opinions qui peuvent être légitimes (il est permis de les penser, donc de les accepter), mais qu'on ne saurait rendre obligatoires (il n'est pas nécessaire de les croire). L'Écriture, elle, donne des articles de foi qui s'imposent au croyant, auxquels celui-ci doit adhérer. La distinction énoncée par Luther se retrouve encore dans le texte suivant, voté en 1986 par le Synode National de l'Église Réformée de France : « Il faut renoncer à l'idée qu'il y aurait une seule lecture légitime, exhaustive et définitive. Cependant la créativité des lecteurs n'est pas sans bornes. Le texte ouvre un espace d'interprétations, mais il en marque les limites. Il y a des lectures aberrantes qu'un rigoureux respect des textes interdit. »

7. Il est facile de voir ici à quel point ce principe protestant de la « sola scriptura » est en opposition avec la doctrine de l'Église catholique romaine. Pour le protestantisme, tous les écrits symboliques luthéro-réformés (catéchismes, confessions de foi, textes ecclésiastiques officiels, bref : les doctrines), appartiennent à ce que les théologiens appellent la *norma normata*. Ils constituent une règle subordonnée, amendable et révisable, soumise au principe supérieur et déterminant de l'autorité de l'Écriture, qualifiée de *norma normans*. À l'inverse, le Concile de Trente déclare qu'il revient à notre sainte mère l'Église « de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures » et que l'on ne saurait non plus interpréter celles-ci « contre le consentement

1. Cf. le texte dans *La foi des Églises luthériennes*, Cerf - Labor et Fides, 2<sup>e</sup> éd. 2003, p. 38-93.

2. *Formule de concorde de 1577*, Première partie, « Épitome », n° 872 dans *La foi des Églises luthériennes*, Cerf - Labor et Fides, 2<sup>e</sup> éd. 2003, p. 421.

3. MARTIN LUTHER, *Œuvres*, Labor et Fides, t. 2, p. 177.

unanime des Pères »<sup>4</sup>. Les décisions conciliaires ont donc une valeur absolue et constituent la norme suprême. Et ce n'est pas le texte même de l'Écriture qui ouvre à lui seul « des espaces d'interprétation » et qui en fixe en même temps, toujours à lui seul, les limites. S'il refuse cette doctrine du concile de Trente, la question qui devrait logiquement se poser à un protestant serait de savoir justement quelles sont ces limites, ou, ce qui revient au même, quel est le critère grâce auquel il lui est possible de les fixer : peut-on vraiment dire que l'Écriture est une norme suprême, une règle non réglée ?

8. De l'aveu même d'un des principaux représentants du protestantisme contemporain, cette prétendue règle ne semble pas si facilement prête à l'emploi. En effet, avoue-t-il, sur un sujet aussi crucial que celui de l'ecclésiologie, le principe de la « sola scriptura » ne s'avère pas d'un très grand secours. « Pour peu qu'on ait tâté de la matière, on sait que le bilan des études exégétiques relatives à la nature de l'Église et du ministère est décevant. Les multiples travaux consacrés au ministère, et par là même à l'Église, ces dernières années, soulignent que les textes nous acculent à l'impossibilité de conclure. Pour arriver à une vue cohérente, on doit majorer certaines données, en minimiser d'autres. Nul ne prend volontiers son parti du laconisme, voire du silence de l'Écriture sur ce sujet cependant si important. Assuré de lire l'Écriture correctement parce qu'il y trouve ce qu'il y met, chacun sollicite doucement des textes trop discrets. La sincérité de personne n'est mise en doute par ces remarques et je sais bien que je n'échapperai pas à la difficulté : nous sommes tous soumis aux servitudes de notre condition<sup>5</sup>. » Condition qui est celle-là même du protestantisme, en raison de son principe formel : l'autorité souveraine des saintes Écritures en matière de foi.

9. Principe intrinsèquement contradictoire et donc impossible. Le traité *De la Tradition divine*<sup>6</sup> du cardinal Franzelin l'a établi d'une manière définitive. « Les protestants affirment que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'ils admettent dans leur canon, et seulement ceux-là, sont des livres saints, qui contiennent dans sa pureté la parole de Dieu à croire ; à moins de croire de foi que tous ces livres sont saints et divins, ils ne pourraient les regarder tous comme la règle indiquant quels sont les dogmes à croire de foi ; à moins de croire que seuls ces livres sont saints et divins, il pourrait se trouver encore dans d'autres livres des dogmes à croire et ils ne pourraient donc pas regarder les livres qu'ils possèdent comme l'unique règle indiquant quels sont tous les dogmes à croire. Les protestants nient qu'il y ait aucune parole de Dieu à croire, aucune vérité de foi en dehors de ces livres, et dont la preuve ne saurait être établie à partir d'eux. Ils affirment que chaque fidèle se suffit à lui-même pour discerner le vrai sens de la parole de Dieu et nient par là même que l'Église soit l'interprète authentique et le juge de ce véritable sens ; chaque fidèle prend plutôt sa propre interprétation pour règle et s'appuie dessus pour juger l'interprétation donnée par l'Église, ainsi que tous les dogmes qu'elle propose. Car ils croient de la même manière que l'Écriture est l'unique règle d'après laquelle on doit estimer et juger tous les dogmes et tous les docteurs ; et si l'on admet que cette interprétation

authentique est celle que donne l'Église, ou tout autre juge, on ne jugerait plus tous les docteurs d'après cette unique règle. Or, de ces trois propositions, qu'ils croient, disent-ils, comme autant de principes premiers, aucune n'est contenue dans les Écritures. C'est pourquoi, s'ils partent du principe qu'on ne doit rien croire en dehors de l'Écriture, par le fait même ils croient et imposent à croire en guise de principe premier plusieurs vérités qui ne sont pas dans l'Écriture et qu'ils présentent comme leurs dogmes à eux. En énonçant ce principe d'après lequel il nient qu'on doive croire autre chose que l'Écriture, il affirment par le fait même qu'il faut croire ce qui n'est pas dans l'Écriture et il y a là une contradiction manifeste. »

10. Ou du moins, pour reprendre le principe posé par Luther, puisque « ce qu'on affirme en dehors de l'Écriture, il est bien permis de le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire », il n'est pas nécessaire de croire que seule l'Écriture renferme toutes les vérités à croire. Soit. Mais alors, si ce qu'il n'est pas nécessaire de croire (pour s'en tenir à ce que dit Luther) est par ailleurs le principe premier sur lequel repose tout le protestantisme, de deux choses l'une : ou bien le protestantisme n'est pas une nécessité, ou bien, s'il prétend l'être, il s'avère impossible, parce que contradictoire.

11. D'où qu'on le prenne, ce faux principe de la « sola scriptura » ne résiste donc pas à l'examen... surtout si celui-ci est vraiment libre de tout préjugé. Le protestantisme tout entier se fonde ainsi sur une contradiction, ou plutôt sur un ensemble de contradictions, c'est-à-dire sur une impossibilité non seulement théologique, mais encore métaphysique. Une impossibilité pure et simple, aurait dit le bon peuple de Wittenberg. « De quelque côté qu'on le regarde », dit pour sa part le cardinal Billot<sup>7</sup>, « on s'aperçoit que le biblicisme des protestants repose sur du vent, et qu'il est dépourvu de base et de fondement. On peut assez bien le comparer au système du monde qui figure dans la cosmogonie des Hindous : ceux-ci prétendent que l'univers est semblable à un éléphant qui poserait ses pattes sur quatre tuiles, mais ils ne disent pas sur quoi reposent ces tuiles. »

**Abbé Jean-Michel Gleize**

4. Concile de Trente, 4<sup>e</sup> session du 8 avril 1546, « Décret sur l'édition de la Vulgate et la manière d'interpréter la sainte Écriture », DS 1 507.

5. FRANZ-JOSEF LEENHARDT (1902-1990), *L'Église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et Fides, 1978, p. 19.

6. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, SJ, *La Tradition*, thèse 20, 3<sup>e</sup> partie, 1<sup>er</sup> point, n° 437-438, Courrier de Rome, 2008, p. 311-313.

7. LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme. De l'immuable Tradition contre l'hérésie nouvelle de l'évolutionnisme*, chapitre 1, n° 45, Courrier de Rome, 2007, p. 36.

## UNE RÈGLE IMPOSSIBLE

1. L'affirmation protestante de l'autorité des Écritures soulève une difficulté cruciale et en définitive fatale à la religion prétendue réformée : celle du canon des Écritures. Par canon des Écritures, il faut entendre la liste des livres qui font partie de la Bible, dont on reconnaît le caractère inspiré, auxquels l'on accorde une autorité en matière de foi. Lorsque les protestants affirment l'autorité de la seule Écriture et l'opposent à celle du Magistère de l'Église, ils sont obligés de répondre à la question suivante, qui s'est posée très tôt : qui, sinon l'Église, a dressé et arrêté la liste des livres canoniques ? Tout dépend de son jugement. On ne peut donc pas faire de la Bible une règle supérieure à celle que représente le Magistère de l'Église.

2. À cette objection embarrassante, le protestantisme a apporté quatre réponses différentes. Aucune ne s'est avérée satisfaisante. Elles pèchent en effet toutes de la même manière. Elles font intervenir un critère qui ne possède pas l'autorité requise par le principe protestant, puisqu'il est extérieur à l'Écriture. Et ce critère ne possède pas non plus la valeur qui lui est requise aux yeux de la droite raison.

3. La première réponse, celle qui prédomine à partir du dix-septième siècle, consiste à dire que le Nouveau Testament se compose des livres écrits par les apôtres ou rédigés directement sous leur autorité. Cette réponse pourrait tout au plus établir le caractère inspiré d'une partie des livres canoniques, ceux du Nouveau Testament ; mais elle n'établit pas celle des livres de l'Ancien Testament. Plus profondément, le simple fait de l'apostolicité d'un écrit ne démontre pas son caractère inspiré. En affirmant qu'un écrit inspiré est, en tant que tel, un écrit apostolique, on ne fait que déplacer la difficulté, sans la résoudre. Car la question rebondit : l'Écriture n'affirmant pas cette équivalence, à quel critère doit-on recourir pour pouvoir la poser ?

4. Juste après la seconde guerre mondiale, un spécialiste protestant du Nouveau Testament, Oscar Cullmann (1902-1999) a proposé une deuxième réponse<sup>1</sup>. Il estime qu'en définissant le canon, l'Église aurait fait un « acte d'humilité » et de désistement. Elle aurait publiquement admis qu'elle ne détenait pas l'autorité doctrinale suprême et qu'elle se soumettait aux livres dont elle juge qu'ils contiennent la parole de Dieu. En quelque sorte, elle renoncerait à exercer un Magistère et reconnaîtrait la supériorité des Écritures. Cullmann retourne donc l'objection catholique. Certes, dit-il, l'Église a fixé le canon. Le recueil néotestamentaire a une origine et un caractère ecclésiastiques ; les catholiques ont raison de le dire. De ce constat exact, ils tireraient, cependant, une conséquence fautive. Loin d'affirmer son autorité par cet acte, l'Église se donne à elle-même une place subordonnée et seconde en matière de doctrine et pose la règle qui doit la régir. La liste des livres du Nouveau Testament une fois arrêtée, son autorité désormais s'impose à l'Église. Cull-

mann en conclut que la seule décision infaillible prise par le Magistère ecclésial a consisté à renoncer à toute prétention à l'infaillibilité. L'Église affirmerait, en quelque sorte, l'extériorité de la révélation qu'elle ne porte pas en elle, qui lui fait vis-à-vis. L'Église elle-même aurait placé la Bible au-dessus d'elle ; elle la désignerait comme l'autorité qui la domine. L'ennui est que tout cela, l'Écriture ne le dit point. Pour reprendre l'expression de Luther, ce que nous explique Oscar Cullmann, on peut bien le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire. Et quand bien même l'Écriture le dirait, nous n'en serions pas plus avancés, puisque l'Écriture n'affirme nulle part son auto-suffisance. Et si l'on postule que la parole vivante du Magistère ecclésiastique ait abdicqué en faveur de la lettre close de l'Écriture, il faudrait aussi en établir la convenue aux yeux de la droite raison. Or, c'est bien la régulation de l'écrit par la parole plutôt que l'inverse qui apparaît convenable et crédible. Nous voyons bien que les apôtres ont commandé à leurs successeurs immédiats de se donner eux-mêmes à leur tour des successeurs, afin de leur confier la garde et la transmission du dépôt révélé. « Toi donc, mon enfant, affermis-toi dans la grâce qui est dans le Christ Jésus, et ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins confie-le à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire aussi d'autres<sup>2</sup>. »

5. La troisième réponse que l'on trouve dans le protestantisme part d'un constat historique. Avant le seizième siècle, les organes hiérarchiques de l'Église (les papes, les évêques, les conciles) n'ont jamais par un vote ou un décret en bonne et due forme délimité le canon. Les confessions de foi de la Réforme, puis le concile de Trente, dressent pour la première fois la liste officielle des livres faisant autorité. Auparavant, il existait une liste officieuse en ce sens que si personne ne la contestait, personne non plus ne l'avait sanctionnée. À proprement parler, l'Église n'a pas pris de décisions, mais des habitudes. Dans ces conditions, on peut difficilement affirmer qu'elle a défini le canon à la suite d'une délibération consciente et explicite. Il serait plus exact de dire que le canon s'est imposé à elle petit à petit. Elle n'a fait qu'accepter et enregistrer un fait qui lui est apparu indiscutable. La puissance intrinsèque de la Bible, et non une décision externe fonderait donc son autorité. Cette réponse se trouve chez Calvin qui déclare : « L'Écriture a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur saveur<sup>3</sup>. » Il y aurait ainsi une sorte d'évidence à laquelle on ne pourrait pas résister. Dans la même ligne, en 1842, le Genevois Louis Gaussien (1790-1863) qualifie la Bible d'*autopistos* ; par quoi il voulait dire qu'elle se rend témoignage à elle-même, et fonde

2. *II Tm*, II, 2. Voir aussi *Tite*, I, 5 et I, 9.

3. JEAN CALVIN, *De l'Institution de la religion chrétienne*, livre I, chapitre VII, n° 2.

1. OSCAR CULLMANN, *La Tradition*, Delachaux et Niestlé, 1953.

elle-même son autorité en emportant notre adhésion <sup>4</sup>. De même, Karl Barth (1898-1966) écrit : « La Bible est le canon parce qu'elle s'impose comme telle <sup>5</sup>. » Ce genre d'argument emportera sans doute l'adhésion des inconditionnels de la cause protestante, mais il faut bien reconnaître que, dans sa double saveur fidéiste et volontariste, il ne laisse pas plus de place que les deux précédents à la crédibilité.

6. La quatrième solution découle du principe du « canon dans le canon », qui caractérise la lecture luthérienne de la Bible. Celle-ci affirme qu'ont autorité les écrits qui annoncent ou transmettent le Christ, ou qui conduisent au Christ. Luther le souligne dans une phrase célèbre : « Ce qui ne conduirait pas à Christ ne serait pas apostolique, même si saint Paul et saint Pierre l'enseignaient. [...] Tout ce qui prêche Christ est apostolique, même si c'était l'œuvre de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode <sup>6</sup>. » L'autorité d'un livre biblique ne lui vient pas de son auteur, ni du choix de l'Église. Elle découle du message qu'il annonce. Le théologien luthérien Paul Althaus (1888-1966) écrit que, pour Luther, *Scriptura sancta est sui ipsius critica* <sup>7</sup>. Cette démarche va de l'Écriture canonique à son cœur (le canon dans le canon) et à partir de ce cœur elle lit l'Écriture canonique. L'ensemble des écrits bibliques fait découvrir ce qui constitue leur centre, Jésus-Christ ou l'Évangile. À la lumière de ce centre, on va lire, interpréter, structurer, hiérarchiser les diverses affirmations de l'Écriture (estimer, par exemple, que l'épître de saint Jacques ne vaut pas grand-chose). Il y a donc un va-et-vient continu : la Bible conduit au Christ, et le Christ éclaire la Bible. Dans cette perspective, les frontières littéraires du canon ont peu d'importance, puisqu'on dispose d'un critère qui s'applique aussi bien aux livres bibliques qu'aux autres. Ainsi, quelques luthériens du dix-septième siècle ont envisagé de faire entrer certains livres de Luther dans le canon. Ces livres auraient constitué, en quelque sorte, un « troisième testament » qui serait la suite du Nouveau, comme l'Ancien en est la préparation. Dans cette ligne, Gerhard Ebeling (1912-2001) considère que l'hypothèse d'une révision du canon ne devrait soulever ni résistances acharnées, ni approbations enthousiastes chez les protestants. Il y voit un problème tout à fait secondaire, dépourvu d'importance réelle. Cette réponse qui met au centre le Christ et non l'Écriture se heurte à une objection qu'a formulée le néo-calviniste Auguste Lecerf (1872-1943) : « Il y a le Christ de sainte Thérèse, de saint Augustin, de Luther, et le Christ des anabaptistes de Münster ; il y a le Christ de Calvin et celui de Socin <sup>8</sup>. » Comment donc décider ? Cela ne revient-il pas à prendre dans la Bible ce qui plaît et à écarter ce qui déplaît ? En

définitive, l'Écriture se trouve livrée en pâture à la conscience individuelle, et devient pour autant un principe d'anarchie, intellectuelle et morale.

7. Jacques Maritain a écrit quelque part que la révolte de Luther a consacré l'avènement du Moi. En d'autres termes, le protestantisme a érigé en principe l'autonomie de la conscience, en prenant pour prétexte le principe de la « sola scriptura ». L'examen tant soit peu poussé de ce principe, comme celui des quatre justifications que l'on a essayé d'en donner, en donne la preuve. Le seul moyen de défendre la suprématie de l'Écriture et de la poser en règle, c'est d'affranchir la conscience individuelle de toute autorité.

8. Et ceci explique justement cela : le père Bouyer l'a fort bien vu et dit. « Pourquoi les protestants de la première génération ont-ils cru qu'ils devaient rejeter l'autorité de l'Église pour sauvegarder l'autorité de la Parole de Dieu ? En fait, croyons-nous, sans qu'ils s'en rendissent bien compte, c'est parce qu'ils confondaient déjà ce que dit effectivement la Parole de Dieu avec certaines interprétations subjectives, incomplètes, sinon tout à fait erronées, qu'eux-mêmes en donnaient. [...] De la sorte, déjà lorsqu'ils opposaient à l'autorité de l'Église l'autorité de la Parole de Dieu, les premiers protestants, de fait, s'opposaient à l'Église finalement parce qu'ils refusaient de soumettre leurs points de vue personnels à la correction d'une vue des choses transcendante à la conscience individuelle. Les protestants ultérieurs, qui en sont venus à s'opposer à l'autorité de l'Église, non pas parce que c'est l'autorité **de l'Église**, mais tout simplement parce que c'est une autorité, n'ont donc rien fait d'autre que prendre conscience de ce qui était impliqué déjà dans la révolte, en apparence tout autrement inspirée, de leurs prédécesseurs <sup>9</sup>. »

9. La religion fondée sur ce principe de la « sola scriptura » est donc celle d'une règle impossible. Elle doit se définir en réalité comme une religion sans règle, c'est-à-dire comme « la protestation de la raison humaine contre la révélation divine » et comme « l'autonomie de l'homme contre l'intervention de Dieu » <sup>10</sup>. Religion de la seule liberté, laissée sans Dieu ni maître en face de ses responsabilités.

10. Tel est aussi le principe introduit dans les textes du concile Vatican II, avec la déclaration *Dignitatis humanae*, sur la liberté religieuse. Principe d'indépendance à l'égard de toute autre autorité humaine que celle de la conscience individuelle. Car « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (n° 1). En conséquence, ni les pouvoirs civils, ni les pouvoirs ecclésiastiques ne peuvent empêcher l'expression publique de la conscience (n° 2).

11. Le principe de la liberté religieuse est donc un prin-

4. LOUIS GAUSSEN, *Théopneustie*, Delay, 1842.

5. KARL BARTH, *Dogmatique*, Labor et Fides, 1953, t. I, p. 103.

6. Cité d'après ANDRÉ MALET, « Herméneutique et philosophie » dans *Église et théologie*, n° 73 de septembre 1961, p. 12.

7. Cité par ANDRÉ GOUNELLE, « Les protestantismes devant la Bible », Cours dispensé en 1998, chapitre IV ; disponible sur le site *andregounelle.fr*

8. AUGUSTE LECERF, « Remarques sur le canon des Saintes Écritures » dans *Revue Réformée*, n° 34, 1958/2, p. 4.

9. LOUIS BOUYER, *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Desclée de Brouwer, 1960, p. 38-39.

10. CHARLES JOURNET, *L'Esprit du protestantisme en Suisse*, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 193-194.

cipe foncièrement protestant. On l'avait d'ailleurs déjà remarqué, dès le début, en posant la bonne question, la question de fond : « Pour demeurer catholique, faudrait-il devenir protestant » ?<sup>11</sup>. Le Pape François peut alors bien déclarer que ce qui l'unit aux protestants est plus grand que ce qui l'en sépare. Car toute la suite est déjà contenue dans le principe : la suite, c'est-à-dire la protestantisation des hommes d'Église, qui sévit à l'intérieur de l'Église, depuis Vatican II et *Dignitatis humanae. Amoris laetitia* ne fait que s'inscrire dans cette suite, logique et

nécessaire. Ayons garde de l'oublier : les tout premiers « dubia » de l'histoire de la crise de l'Église, nous les devons à Son Excellence Mgr Lefebvre, doutes sur la liberté religieuse, doutes par conséquent sur l'origine et la source de tous les maux qui s'en sont ensuivis.

Abbé Jean-Michel Gleize

11. MGR MARCEL LEFEBVRE, *Un Evêque parle*. Tome I, Dominique Martin Morin, 1974, p. 110 et sq.

## QUELLE « ECCLÉSIALITÉ » ?

### I. UNE NOUVELLE PROBLÉMATIQUE

1. Dans sa livraison d'avril-mai-juin 2016, la revue suisse *Nova et vetera* publie une étude de l'abbé Alain Contat, sur « La métaphysique de la participation et l'herméneutique de Vatican II »<sup>1</sup>. Dans le droit fil du Discours du 22 décembre 2005, l'auteur tente une justification théologique de ce que Benoît XVI a appelé non point une « herméneutique de la réforme dans la continuité »<sup>2</sup>, mais, plus exactement, « l'herméneutique de la réforme », c'est-à-dire celle « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet Église »<sup>3</sup>. Et ce, loin des interprétations « discontinuistes », imputées tant à l'École de Bologne qu'à ceux qui « refusent Vatican II au nom de la Tradition, identifiée de manière absolue aux formulations du Magistère précédent »<sup>4</sup>. L'abbé Contat croit trouver le moyen de dépasser ces antagonismes en recourant à un fil directeur, principe de son explication. Ce fil, c'est l'idée de la participation, qui devrait nous livrer selon lui « le secret du Concile », au terme d'une argumentation en trois étapes<sup>5</sup> : après avoir rappelé « les thèses majeures en lesquelles s'articule la métaphysique thomiste de la participation »<sup>6</sup>, notre auteur se propose d'établir comment cinq nouveautés représentatives de Vatican II se laissent « aisément ordonner dans une théologie de la participation à la vie trinitaire et christique »<sup>7</sup>, moyennant quoi, il ne resterait plus qu'à montrer la connexion qui relie à cette idée de la participation la juste compréhension de l'herméneutique voulue par le dernier Concile<sup>8</sup>.

2. Pour s'en tenir au seul recueil bien connu du Denzinger, les textes du Magistère de l'Église qui y figurent présentent 45 occurrences du syntagme de la « participation »<sup>9</sup>. Selon les contextes, la signification en est fort

diverse, et pas toujours d'une portée proprement métaphysique<sup>10</sup>. La nuance n'est pas négligeable, car, s'il est vrai que l'on peut être plus ou moins bon, sage ou juste, c'est-à-dire posséder à des degrés divers une même perfection qu'un seul (à savoir Dieu) réalise de manière absolue, il n'en va pas de même lorsque l'on parle d'une « participation » au banquet de l'eucharistie, au corps et au sang du Christ ou à une société. Pris en ces deuxièmes sens, le terme semble bien univoque et n'admettre qu'un seul mode de réalisation, au sens propre : on est ou on n'est pas « participant », et si on l'est, on l'est toujours en plénitude. Autant dire que l'idée de la « participation » s'entend différemment dans des domaines différents, tantôt métaphysique, tantôt moral. Le tout est de savoir en quel domaine l'on se situe précisément, lorsque l'on applique cet instrument conceptuel pour éclaircir les nouveautés introduites par le concile Vatican II.

3. Car il s'agit évidemment (et nous nous doutons bien que l'abbé Contat ne l'ignore pas) d'un outil, et non d'un principe. S'il est vrai de dire que « l'ecclésiologie n'échappe pas à la métaphysique »<sup>11</sup>, cela doit s'entendre dans une mesure bien précise. Comme partie de la théologie, le *de Ecclesia*, pas plus que le *de Deo uno* ou le *de Verbo Incarnato*, ne saurait se passer de l'auxiliaire d'une bonne philosophie. Mais cette philosophie, aussi bonne soit-elle, reste toujours la servante de la théologie, non sa maîtresse. « La science sacrée peut faire des emprunts aux sciences philosophiques, mais ce n'est pas qu'elles lui soient nécessaires, c'est uniquement en vue de mieux manifester ce qu'elle-même enseigne. Ses principes ne lui viennent en effet d'aucune autre science, mais de Dieu immédiatement, par révélation ; d'où il suit qu'elle n'emprunte point aux autres sciences comme si celles-ci lui étaient supérieures, mais au contraire qu'elle en use comme d'inférieures et de servantes ; ainsi en est-il des sciences dites architectoniques, qui utilisent leurs inférieures, comme fait la politique pour l'art militaire<sup>12</sup>. » L'ecclésiologie recourt aux services d'une bonne philoso-

1. ALAIN CONTAT, « La métaphysique de la participation, instrument pour une herméneutique sapientielle de Vatican II » dans *Nova et vetera*, avril-mai-juin 2016, p. 95-124. Nous abrègerons désormais cette référence en AC.

2. Selon AC, qui l'affirme sans citer entre guillemets, p. 95.

3. *Acta apostolicae sedis* (AAS), 2006, p. 46 et *Documentation catholique* (DC) n° 2350, p. 59.

4. AC, p. 95.

5. Présentées en AC, p. 96.

6. AC, p. 97-102.

7. AC, p. 102-119.

8. AC, p. 120-124.

9. Ces occurrences figurent aux numéros : 224, 240, 251, 285, 413, 540, 1025, 1339, 1348, 1351, 1692, 1742, 2408, 2628, 2636, 2860, 3 005 3157, 3174, 3202, 3260, 3362, 3603, 3678,

3682, 3685, 3690, 3705, 3732, 3733, 3756, 3831, 3845, 3849, 3854, 3900, 3916, 3 917.

10. Sur ces 45 occurrences, 13 seulement vérifient cette signification d'ordre métaphysique, tandis que les autres font plutôt référence à l'idée d'une participation au sens moral ou juridique.

11. AC, p. 124. C'est le dernier mot de l'article.

12. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 1, article 5, ad 2.

phie, mais elle le fait pour pourvoir à des nécessités qui sont les siennes et qui lui sont commandées par la révélation de Dieu : ainsi la science proprement divinement utilise-t-elle la science humaine, non point comme ayant besoin d'être secourue, ni comme devant se laisser réguler, mais comme recourant à un serviteur pour exécuter son propre plan. En l'occurrence, ce serviteur est un instrument, dont le propre est d'agir sous la motion de la cause principale qui l'applique<sup>13</sup>.

4. Quel est donc le point de départ, le principe, de l'ecclésiologie ? C'est la définition de l'Église, telle que nous la fait connaître la révélation divine, et telle que nous la propose et nous l'explique le Magistère de l'Église. « Tels sont les fondements », dit le Pape Léon XIII<sup>14</sup>, « sur lesquels doit s'appuyer celui qui cherche la vérité. L'Église a été fondée et constituée par Jésus-Christ Notre-Seigneur ; par conséquent, lorsque nous nous enquérons de la nature de l'Église, l'essentiel est de savoir ce que Jésus-Christ a voulu faire et ce qu'il a fait en réalité. C'est d'après cette règle qu'il faut traiter surtout de l'unité de l'Église ».

## II. PRÉSENTATION DE LA THÈSE

5. Aux yeux de l'abbé Contat, il est « hors de doute »<sup>15</sup> que la définition de l'Église, telle qu'elle figure dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*, au n° 8, « distingue deux réalisations profondément inégales de l'unique Église du Christ : l'Église catholique, en laquelle elle subsiste, et qui possède en plénitude les dons que lui a offerts le Seigneur ; puis les éléments de sanctification et de vérité extérieurs à la structure de l'Église catholique, qui sont autant de parts qui proviennent de l'héritage du Christ et y conduisent »<sup>16</sup>. Il y aurait là un développement magistériel, qui mettrait en œuvre la notion de participation<sup>17</sup>. L'analyse théologique du « subsistit » conduirait ainsi à dégager la notion d'ecclésialité. Celle-ci caractérise comme telle le rapport à l'unique Église du Christ. L'Église catholique étant celle où subsiste cette Église du Christ, elle réalise ce que l'on peut appeler l'ecclésialité par propriété, ou par essence, au sens où elle réalise la plénitude ou la totalité des moyens de sanctification divinement institués. Les communautés ecclésiales séparées qui possèdent certains de ces moyens, mais non tous, réalisent une ecclésialité par participation. Enfin, les dénominations religieuses non chrétiennes se rapportent à l'Église de façon seulement dispositive, et correspondent pour autant à une ecclésialité par participabilité. L'ecclésialité est donc une relation, qui se réalise diversement dans des situations diverses, et donne ainsi lieu à différents types de participation. Le terme de la relation est toujours le même, et il s'agit de l'unique Église du Christ. Les sujets varient en fonction des degrés de participation.

6. Reste à élucider le fondement de cette relation. L'abbé Contat s'inspire alors des explications du cardinal Charles Journet<sup>18</sup>, lequel ramène à la charité, comme à leur fondement et constitutif essentiel, toutes les composantes de l'ecclésialité. L'ecclésialité se trouve comme par excès, ou comme dans sa cause, par appropriation dans le Saint Esprit, qui est la source incréée de l'Église, et dans la grâce capitale du Christ, qui en est la source créée. Source, signifie ici la triple cause efficiente, finale et formelle séparée. Cette charité est au fondement de l'ecclésialité par essence, en tant qu'elle est intrinsèquement modalisée par un triple rapport au Christ : « Elle est culturelle, en tant qu'elle informe les actes du culte que les consacrés et les baptisés offrent à Dieu ; elle est sacramentelle, en tant qu'elle reçoit des sacrements sa conformation aux mystères du Christ ; et elle est orientée, en tant que la foi qui la sous-tend est explicitée par le pouvoir magistériel d'une part et que l'agir qui en procède est réglé par le pouvoir juridictionnel d'autre part<sup>19</sup>. » La déficience plus ou moins grande de cette modalité ferait de la charité le fondement d'une ecclésialité par participation et non plus par essence. L'abbé Contat ne reprend pas telles quelles ces explications du théologien suisse, car selon lui « la charité présuppose la grâce sanctifiante dont elle découle, comme la propriété provient de l'essence. À son tour, cette grâce procède de la grâce capitale du Christ »<sup>20</sup>. Notre auteur préfère donc assigner comme fondement à l'ecclésialité la grâce plutôt que la charité<sup>21</sup>. D'autre part, pour ce qui est de déterminations spécifiquement catholiques de l'ecclésialité, il y voit plutôt « les trois munera qui caractérisent l'humanité du Verbe Incarné : le sacerdoce, la prophétie, la royauté auxquels correspondent les trois vincula ecclésiaux de la pratique sacramentelle, de l'adhésion au Magistère et de l'obéissance aux pasteurs légitimes »<sup>22</sup>. Moyennant quoi, l'ecclésialité par essence se définit comme « la grâce du Christ en tant que sacerdotale, prophétique et royale ». Telle est la grâce chez le juste catholique. Et la déficience plus ou moins grande de cette modalité fait de la grâce du Christ, ainsi diminuée, le fondement des autres types d'ecclésialité, par participation ou participabilité.

7. La première déficience a lieu au niveau de la modalité même, dans la mesure où la grâce du Christ n'est pas pleinement sacerdotale, prophétique et royale. Telle est la grâce chez les justes non catholiques : orientaux séparés, protestants ou non chrétiens. La deuxième déficience a lieu au niveau de la grâce même, lorsqu'elle est privée de la charité et se réduit à la foi informe. Telle est la grâce chez les pécheurs : chez le pécheur croyant catholique, chez le pécheur croyant chrétien oriental séparé, chez le pécheur croyant chrétien protestant et même chez le pécheur croyant non chrétien. Ces deux types de déficience correspondent à une ecclésialité par participation réelle, tantôt salvifique pour la première, tantôt non salvifique pour la seconde. Enfin, la troisième déficience, qui

13. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 3a, question 19, article 1, corpus.

14. LÉON XIII, Encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896.

15. AC, p. 103.

16. *Ibidem*.

17. AC, p. 104.

18. AC, p. 108-109.

19. *Ibidem*.

20. AC, p. 109.

21. AC, p. 110.

22. AC, p. 111.

correspond à une ecclésialité par participabilité, toujours non salvifique, a lieu au niveau de la grâce même, mais plus profondément, lorsque celle-ci n'existe même plus. Telle est la situation de l'infidèle formellement considéré, c'est-à-dire comme reniant ou refusant la foi <sup>23</sup>.

8. C'est ainsi que, selon l'auteur, « en descendant de l'ecclésialité par excès à l'ecclésialité par participabilité, nous assistons à la diffusion, par paliers, de la vie divine dans l'âme du Christ, puis dans son corps mystique, qui n'est pas sans analogie avec celle de l'esse dans la créature » <sup>24</sup>. Tout cela suppose que l'unique Église du Christ se définisse formellement tantôt comme la vie même de Dieu, tantôt comme cette vie même telle que déjà participée en plénitude, avec la grâce capitale du Christ. L'ecclésialité est la relation qui a pour terme cette vie divine de la grâce. Elle se réalise à des degrés divers, moyennant différents modes de participation à cette vie divine de la grâce, qui sont en même temps autant de modes différents de réalisation de l'unique Église du Christ.

### III. APPRÉCIATION DE LA THÈSE

9. L'explication de l'abbé Contat n'est pas totalement nouvelle. On en retrouve les éléments de base non seulement chez le cardinal Charles Journet, mais encore sous la plume de deux théologiens espagnols, avant le Concile. Le premier est le révérend père Morel, ofmc, qui publia en 1948 dans la revue des jésuites de Louvain, la *Nouvelle Revue Théologique*, un article célèbre intitulé : « Le corps mystique et l'Église catholique romaine. » Le second est le père Émile Sauras, dans son ouvrage *Le Corps mystique du Christ*, 1952. Les explications théologiques de ces trois auteurs ont fait l'objet d'une analyse critique de la part du père Timothée Zapelena, professeur à l'Université Pontificale de la Grégorienne, de 1928 à 1958, dans le deuxième volume son manuel *De Ecclesia Christi*, paru en 1954 <sup>25</sup>.

#### Le présupposé

10. Mais avant de jeter un coup d'œil sur ces présupposés proprement théologiques, il convient de remarquer que toute la construction spéculative de l'article reste suspendue au passage clef du n° 8 de *Lumen gentium*. L'essai théologique de l'abbé Contat se donne pour tâche de justifier rationnellement les présupposés de la nouvelle ecclésiologie conciliaire. Tout dépend donc de la validité de ces derniers. Or, le concile Vatican II, et notre auteur le dit fort bien, a voulu poser en principe une distinction entre l'Église du Christ et l'Église catholique, celle-ci étant une réalisation parmi d'autres de celle-là. Le sens de cette distinction est d'ailleurs indiqué par les *Réponses aux dubia sur certaines questions ecclésiologiques*, publiées par la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, en 2007 <sup>26</sup>, au 2<sup>nd</sup> dubium : « Le fait que

l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, comme cela est affirmé par la constitution *Lumen gentium* au n° 8, équivaut à la continuation historique incessante et à la permanence dans l'Église catholique de tous les éléments institués par le Christ, Église catholique dans laquelle se trouve ici-bas l'Église du Christ de manière concrète. » Il résulte de cette explication que l'Église catholique est la subsistance ou le mode d'être concret et historique de l'Église du Christ. Nous avons donc ici affaire à une distinction réelle modale : distinction entre une réalité et sa manière d'être.

11. Or, cette distinction est en contradiction manifeste avec les enseignements du Magistère antérieur à Vatican II, et c'est pourquoi elle est inacceptable. En effet, lorsque le Pape Pie XII déclare dans *Mystici corporis* que l'Église du Christ, qui est son Corps mystique ici-bas, est l'Église catholique romaine <sup>27</sup>, il entend affirmer, à la suite du Magistère de toujours, une stricte identité. La preuve en est donnée avec les expressions par lesquelles, dans *Humani generis*, Pie XII réaffirme cet enseignement de *Mystici corporis*, en dénonçant les erreurs de la nouvelle théologie : « Certains estiment qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que Nous avons exposée il y a peu d'années dans notre lettre Encyclique et qui est fondée sur les sources de la révélation, selon laquelle le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose <sup>28</sup>. » D'autre part, lorsque l'Encyclique *Mystici corporis* parle de « ceux qui, par un certain désir et vœu inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur » pour préciser qu'ils sont dans un état « où nul ne peut être sûr de son salut éternel, puisqu'ils sont privés de si nombreux et si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique » <sup>29</sup>, ce propos de Pie XII doit s'entendre lui aussi en fonction des déclarations susdites de *Humani generis* : « Le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose ». Cet enseignement pontifical a été repris et justifié par le père Tromp, pour lequel « le Corps Mystique du Christ ici-bas est l'Église catholique romaine » <sup>30</sup>. S'il existe une distinction réelle entre l'Église d'ici-bas et l'Église du ciel, du point de vue de leurs membres respectifs, il n'y a aucune distinction ici-bas, sinon purement verbale, entre l'Église du Christ, le Corps Mystique et l'Église catholique romaine. La formule du n° 8 de *Lumen gentium* laisse entendre qu'il existe une distinction réelle non seulement du point de vue des membres mais encore du point de vue des éléments formellement constitutifs entre une Église juridique que serait l'Église catholique et une Église du

foi », du 11 juillet 2007 dans DC, n° 2385 (5-19 août 2007), p. 717.

27. PIE XII, Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1014.

28. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1282.

29. DS 3 821.

30. SÉBASTIEN TROMP, SJ, *Le Corps du Christ qui est l'Église [Corpus Christi quod est Ecclesia]*, 1936, p. 167.

23. AC, p. 116.

24. AC, p. 117.

25. Aux chapitres premier et cinquième de la troisième partie. Nous en donnerons citation d'après la traduction française : TIMOTHÉE ZAPELENA, *Le Corps et l'âme de l'Église, d'après le Magistère et la théologie*, Courrier de Rome, 2013.

26. « Réponse de la Sacrée congrégation pour la doctrine de la

Christ dont on voit difficilement ce qu'elle pourrait être, telle que réellement distincte de son mode d'être concret et juridique, sinon une Église spirituelle ou mystique, une communion de grâce. Mais cette distinction réelle entre Église et Église a déjà été dénoncée par Pie XII : « Nous déplorons et Nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Église, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle, - non sans mépris - ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. [...] C'est tout à fait en vain qu'ils introduisent cette distinction <sup>31</sup>. »

### La thèse en elle-même

12. L'explication théologique vaudrait donc ici ce que vaut son point de départ. Mais voyons à présent de plus près ce qu'elle vaut en elle-même. Elle postule, à la suite de Journet, que la définition de l'Église est celle d'une pure réalité de grâce. L'unique Église du Christ est cette réalité. L'ecclésialité est le rapport à cette réalité. L'Église catholique, les communautés chrétiennes séparées, et même les communautés non chrétiennes en sont des réalisations diverses, par propriété, par participation et par participabilité.

13. Si l'on s'en tient à cette vue des choses, le sujet de l'ecclésialité ne saurait être en réalité ni l'Église catholique, ni une communauté, chrétienne ou non, à moins d'entendre par là un simple ensemble d'individus et non pas un ordre social dûment structuré, non pas un « corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis » <sup>32</sup>. En effet, la grâce n'existe comme telle que dans une âme singulière. Elle est participée formellement, et c'est pourquoi elle ne l'est que dans le sujet où elle est reçue. Or, elle ne saurait être reçue dans l'ensemble de tout le corps de l'Église catholique ni dans celui d'une société séparée de celle-ci ; elle l'est seulement dans chacun des membres de ces ensembles, pris comme singulier. Si l'on voulait parler de la grâce collective, c'est-à-dire de l'ensemble de toutes les grâces individuelles, l'on aurait alors une foule immense d'ecclésialités, autant que d'individus. Lorsque saint Thomas parle de la participation de la vie de la grâce, il recourt à une analogie bien connue : « C'est par mode d'efficiance que Dieu est la vie de l'âme ; mais c'est formellement que la charité est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. Aussi peut-on en conclure que la charité est unie immédiatement à l'âme, comme l'âme est unie immédiatement au corps <sup>33</sup>. » Loin de dire que la charité créée serait la vie de l'Église, saint Thomas affirme qu'elle est la vie de chaque âme individuelle, dans l'Église. L'analogie ou la similitude ne porte pas ici entre la manière dont l'âme vivifie son propre corps physique et celle dont la charité vivifie le Corps mystique. Il y a seulement une comparaison entre la manière dont l'âme vivifie le corps dans la ligne de la cause formelle et la manière dont la charité informe et vivifie l'âme, elle aussi dans la même

ligne de la même causalité. La confusion (car c'en est bien une) commise par Journet et tous les théologiens qui voudraient faire de la charité la cause formelle de l'Église est donc radicale. Car ils s'imaginent que ce qui est dit de la vie de l'âme peut être transposé en parlant de la vie du Corps mystique. « Ce qui est dit ici de l'âme humaine », affirme Journet en faisant allusion au passage cité de saint Thomas, « est en effet directement transposable à l'Église, dont pourtant le nom n'est pas prononcé » <sup>34</sup>. Nous estimons avec le père Zapelena <sup>35</sup> que cette transposition est impossible : il y aurait là un passage illégitime du singulier au collectif. L'âme, qui est une réalité spirituelle et singulière, n'est pas la même chose que le Corps mystique, qui est un composé collectif et social, organique. Par conséquent, autre est la causalité formelle qui doit intervenir pour vivifier l'âme singulière, autre la causalité motrice qui est requise pour vivifier le Corps mystique et qui est le Saint Esprit, unique âme incréée de l'Église. Saint Thomas n'a jamais fait cette transposition. Avec l'instinct philosophique et théologique remarquable qui était le sien, il a toujours fait la distinction entre d'une part l'Esprit un et indivis, qui vivifie et unit toute l'Église et d'autre part la charité divisée et multipliée en chaque membre, qui ne saurait passer d'un sujet à l'autre.

14. Reprise de celle de Journet, l'explication de l'abbé Contat aboutit à faire de ce qu'il appelle « l'ecclésialité » un ensemble plus ou moins différencié d'individualismes, simplement coloré, à des degrés divers, d'une triple modalité sacerdotale, prophétique et royale. Cette « ecclésialité », préalablement dissociée de l'Église, est en effet une pure relation, fondée sur la grâce telle qu'elle ne saurait être qu'individuelle, c'est-à-dire telle que formellement participée dans chaque âme singulière. Les lignes suivantes le disent en toute clarté : « La grâce jouit d'un statut ontologique tout à fait à part : au lieu que les accidents sont normalement médiatisés par la forme substantielle de la substance en laquelle ils inhérent, la grâce est directement infusée dans l'âme par Dieu, qui, en quelque sorte ouvre l'esse participé à la communication d'une actualité qui outrepassé celle qui est mesurée par la nature. Mais une fois que cette vie nouvelle est comme greffée sur l'âme, elle s'insère dans le dynamisme ontologique de la nature ainsi sanctifiée, et s'épanche par conséquent dans les vertus qui élèvent les facultés, pour culminer dans la charité théologale. C'est ainsi que, dès lors, la fondation de l'ecclésialité doit s'achever à la grâce, plutôt qu'à la charité, de même que la réduction intensive de l'étant aboutit à l'esse, et non point à l'opération <sup>36</sup>. » L'abbé Contat tient donc à la fois que l'ecclésialité se fonde sur la grâce, en tant que « directement infusée dans l'âme par Dieu » et que cette grâce est une grâce ecclésiale, tantôt par propriété, chez ceux qui sont pleinement configurés au *tria munera* du Christ, tantôt par participation chez ceux qui n'y sont pas configurés

31. PIE XII, encyclique *Mystici Corporis*, Enseignements pontificaux de Solesmes, L'Église, t. 2, n° 1064.

32. *Éph*, IV, 16.

33. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 23, article 2, ad 2.

34. CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée, de Brouwer, 1951, t. II, p. 572.

35. TIMOTHÉE ZAPELENA, *Le Corps et l'âme de l'Église, d'après le Magistère et la théologie*, Courrier de Rome, 2013, n° 192, p. 140.

36. AC, p. 110.

pleinement, et tantôt même par participabilité, chez ceux qui n'y sont nullement configurés<sup>37</sup>. Mais alors, cette grâce « ecclésiale », loin d'être une grâce collective, participée dans un sujet du même ordre, ne saurait être que constituée par l'ensemble de toutes les grâces individuelles, et donc par une somme d'accidents. Cette somme n'est qu'une vue de l'esprit et ce qui existe réellement, c'est la grâce telle qu'elle se trouve effectivement participée dans chaque âme, réelle parce qu'individuelle. La relation, qui définit comme telle l'ecclésialité, pour être réelle, ne peut alors se fonder que sur chacune des grâces, réellement existantes dans leur participation individuelle. Il y aura par conséquent autant d'ecclésialités que d'individus en relation à la grâce fontale, autant d'ecclésialités que d'individus en relation à l'unique Église du Christ, identifiée à cette même grâce, grâce fontale incréée, appropriée au Saint Esprit et grâce capitale créée du Christ.

#### IV. CONCLUSION

15. En somme, l'Église serait la vie même de Dieu et les différentes « ecclésialités » en seraient les diverses réalisations, mais réalisations seulement possibles et réelles en chaque individu, pris comme tel. Un tel schéma n'est pas très éloigné d'une ecclésiologie de type protestant. D'autant plus que la place des pécheurs y est nettement dissociée de celle des justes : seuls ceux-ci s'inscrivent dans une ecclésialité par propriété, tandis que ceux-là doivent prendre place au niveau d'une ecclésialité par simple participation réelle, et non salvifique. Il est inévitable qu'il en aille ainsi si l'on fait de l'ecclésialité une relation à la vie divine, fondée sur une réalisation différenciée de la grâce.

16. Il en va tout autrement, si l'on tient qu'un seul et même Esprit vivifie et unit le chef et tous les autres membres du Corps mystique du Christ, et qu'il est la raison dernière et adéquate de toute la vie dans l'Église : c'est lui qui vivifie les justes et les pécheurs, ainsi que les organes hiérarchiques et charismatiques ou les « liens de l'unité organique » ; c'est de lui que dérive la grâce capi-

table du Christ, les grâces actuelles dont bénéficient les membres, les charismes, les pouvoirs de l'Église. Saint Thomas souligne à juste titre et met en relief cette unité numérique de l'Église, qui inclut à la fois les justes et les pécheurs : « Le Saint Esprit incréé est le même numériquement dans le chef et dans les membres, et c'est lui qui se répand, en quelque sorte, de la tête aux membres, sans subir de division mais en conservant son unité. Tandis que le don créé selon lequel le Saint Esprit habite en nous ne passe pas d'un sujet à l'autre<sup>38</sup>. »

17. Il en va ainsi parce que le Saint Esprit habite et vivifie toute l'Église dans l'ordre de la cause motrice, tandis que le don créé habite et vivifie chaque âme seulement, dans l'ordre de la cause formelle. Et c'est là le nœud de toute la question, théologiquement parlant. En voulant ne pas « échapper à la métaphysique », l'ecclésiologie ne court-elle pas le risque de privilégier à l'excès le point de vue de la cause formelle ? Vatican II en reviendrait ainsi au Mythe de la caverne. Mythe dénoncé à l'avance, dans ses implications théologiques, par les Papes d'avant le dernier concile : « Le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église », dit Pie XI, « étant un, formé de parties liées et coordonnées à l'instar d'un corps physique, il est absurde et ridicule de dire qu'il peut se composer de membres épars et disjoints ; par suite, quiconque ne lui est pas uni n'est pas un de ses membres et n'est pas attaché à sa tête qui est le Christ. Or, dans cette unique Église du Christ, personne ne se trouve, personne ne demeure, si, par son obéissance, il ne reconnaît et n'accepte l'autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs<sup>39</sup>. »

**Abbé Jean-Michel Gleize**

37. AC, p. 112-113.

38. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le livre des Sentences de Pierre Lombard*, livre III, distinction 13, question 2, article 1, ad 2.

39. PIE XI, « Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928 » dans Les Enseignements Pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 1, n° 872-873.