

Courrier de Rome

ANNÉE 2018

• Janvier, n° 606

abbé Gleize

Une question de principe (Amoris lætitia)

Les enseignement conciliaires sont-ils proprement magistériels ? – Arguments pour ou contre – il semble que oui – il semble que non – Principe de réponse – Réponse aux arguments.

Romano Amerio

La dislocation de la fonction magistérielle après le Concile Vatican II

I.- Aux origines de la crise : l'équivocité des textes du concile.

II. La négation de la surnaturalité de la foi.

III. Le pape abdique de sa fonction magistérielle lorsqu'il ne prêche plus la foi surnaturelle.

IV. Le pape, avec la nouvelle idée qu'il se fait de sa fonction, n'est plus le principe de l'unité de la foi de l'Église.

V. La dislocation du Magistère entraîne la dissolution de l'unité de foi dans la multiplicité des opinions.

VI. Le nouveau «magistère» pastoral a entraîné la dissolution de la croyance du peuple chrétien.

VII. De l'ancien Magistère au nouveau et de l'unité aux hérésies.

VIII. Primauté de l'Amour sur le Verbe ?

• Février, n° 607

Don M. Tranquillo

Réponses à certaines questions sur la situation de l'Église

1. Prima sedes a nemine judicatur

2. Qui non est membrum, non potest esse caput.

3. Un non-pape occupant le trône de Pierre, l'hypothèse sédévacantiste

4. Quelle explication alternative au sédévacantisme ?

5. Objection

6. Une question de liturgie : la validité du novus ordo missæ

7. Sa promulgation, une loi universelle ?

Réponse à une objection particulière : la question des confessions

abbé Gleize

L'apologétique à l'épreuve de la raison seule

abbé Gleize

Controverses [l'hérétique]

abbé Gleize

À la lumière de la Tradition

• Mars, n° 608

abbé Gleize

Les fumées de Satan. Sur l'expression du Pape Paul VI le 29 juin 1972.

abbé Gleize

Des signes très certains. La question du miracle ; la canonisation de Paul VI.

abbé Gleize Pour une défense scientifique du miracle. Sur un recueil d'études « Enquête sur les miracles ».

abbé Gleize Tota pulchra es. La question du beau. Le vêtement.

Card. Siri Un évêque parle
Instruction diocésaine du 12 juin 1960 sur le pantalon pour les femmes.

• Avril, n° 609

abbé Gleize Tourné vers le Concile.

abbé Gleize Le schisme d'après Cajetan.

Card. Pie Il y a déjà beaucoup d'antéchrists : *Instruction pastorale, Carême 1863*
L'antéchrist et les antéchrists – Qui sont les antéchrists ? – Vigilance – Grandeur et mérite de la fidélité

R. de Mattei Église catholique : un ferme opposant à l'Ostpolitik du Vatican, le Père Alessio Ulisse Floridi (1920-1986)

• Mai, n° 610

abbé Gleize Fortes in fide
Anniversaire des sacres de 1988 : Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer

abbé Gleize Pour un ordre libéral ? Sur le livre du pape émérite Benoît XVI : « Libérer la foi. Foi et politique au troisième millénaire »
La liberté religieuse au regard de la doctrine traditionnelle – La nouvelle orientation de Dignitatis humanæ – La question des justes limites – La question de la dignité humaine, fondement du droit à la liberté religieuse – L'explication du Pape émérite

abbé Gleize La grâce du martyr. Témoignage parce que miracle dans l'ordre moral.

abbé De Lacoste Cinquante ans après : le pape peut-il autoriser la contraception ?
Humanæ vitæ et le pape François.

• Juin, n° 611

Mgr Antonio Livi François, l'hérésie au pouvoir et la persécution dans l'Église.

Matteo d'Amico Étapes dans l'attaque d' « Humanæ vitæ » : c'est au tour du théologien Maurizio Chiodi
Prémisse – Rapide profil de don Chiodi – Les « principes » modernistes de l'attaque de don Chiodi envers l'enseignement de toujours de l'Église – La morale de situation et l'existentialisme comme fondement de l'interprétation par don Chiodi de l'encyclique de Paul VI – Don Chiodi « repense » Humanæ vitæ : pour lui, la loi morale ne serait pas une vérité objective – L'idée moderniste de vertu est à l'œuvre – « Bien possible » et « circonstances dramatiques de

la vie » contre la notion d'absolu moral – Pourquoi don Chiodi, tout en ayant tort, est partiellement cohérent – Conclusion

Giovani Turco

Les *motu proprio* Bergogliens en matière de mariage et de famille

La réforme du processus de jugement des nullités de mariage – La nouvelle direction des études sur le mariage et la famille – Les nouvelles finalités de l'Académie pour la Vie – Réflexions conclusives.

• Juillet-août, n° 612

abbé Gleize

Nova et vetera. Sur la conférence de Mgr Pozzo en Pologne « L'antique liturgie romaine et la crise contemporaine de la foi ». Le *motu proprio Summorum pontificum*.

abbé Gleize

Ni schismatiques, ni excommuniés. Sur la même conférence de Mgr Pozzo. *La possibilité pour les prêtres de la Fsspx d'absoudre n'est pas un encouragement aux fidèles de s'adresser à eux pour d'autres sacrements. Le problème reste doctrinal.*

abbé Gleize

Humanæ vitæ

1. L'occasion d'un débat : il y a cinquante ans, *Humanæ vitæ*.
 - 1.1 État de la question au moment du concile Vatican II (1962)
 - 1.2 Pendant le Concile (1962-1965)
 - 1.3 Paul VI et la morale conjugale
2. L'encyclique *Humanæ vitæ*
 - 2.1 Des rappels traditionnels
 - 2.2 Dans un contexte mitigé
 - 2.3 Réactions

abbé Gleize

Quelle gradualité ?

1. La « gradualité » dans l'enseignement de Jean-Paul II
 - 1.1 Le mot
 - 1.2 L'idée : les distinctions à faire
 - 1.3 Les implications de la « voie graduelle »
2. La « gradualité » dans *Amoris lætitia*
 - 2.1 Une continuité apparente
 - 2.2 Une rupture bien réelle
 - 2.3 En germe : la remise en cause d'*Humanæ vitæ*
3. Que conclure ?

• Septembre, n° 613

abbé Gleize

Quelle dignité ? La peine de mort et la congrégation pour la Doctrine de la foi.

abbé Gleize

Les catholiques chinois, de Benoît XVI à François

G. Turco

Le modernisme comme philosophie de la praxis

1. Im Anfang war die Tat.
2. Die Tat schafft alles.
3. Am Ende wird die Tat.

• Octobre, n° 614

- abbé Gleize* La Fraternité, une oeuvre d'Église au service de la Vérité.
- abbé Gleize* Ecclesia Dei.
- abbé Gleize* Pour une charité missionnaire.
- abbé Gleize* L'erreur fondamentale des « pro-choice » ou pro-avortement « au nom du choix ».
1. Il n'existe pas de choix sans objet du choix.
2. Une fausse alternative.

• Novembre, n° 614

- abbé Gleize* Paul VI ou Montini ? Sur le livre de Philippe Chenaux « Le souverain éclairé »
- abbé Gleize* Saint ou Bienheureux.
- Dom Jean Prou* La collégialité épiscopale à Vatican II. Remarques sur la collégialité épiscopale
- abbé Gleize* Le numéro 25 de *Lumen gentium*.

• Décembre, n° 614

- abbé Gleize* L'unité de l'Église.
- abbé Gleize* Unité de foi, d'obéissance et de sacrements.
- abbé Gleize* Quelques remarques critiques de Mgr Carli : de *Pastor æternus* à *Lumen gentium*.
- abbé Gleize* Un collègue dans l'Église.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 606

MENSUEL

Janvier 2018

UNE QUESTION DE PRINCIPE

1. L'Exhortation post-synodale *Amoris lætitia* n'a laissé personne indifférent. Mais voici que, de l'avis du Pape lui-même, la seule interprétation possible du chapitre VIII de ce document est celle qu'en ont donnée les évêques de la région de Buenos Aires en Argentine, en affirmant ouvertement que l'accès aux sacrements peut-être autorisé pour certains couples de divorcés remariés. « L'écrit est très bon et il explicite parfaitement le sens du chapitre VIII d'*Amoris lætitia*, il n'y a pas d'autre interprétation », affirme le Pape dans une lettre datant de septembre 2016. Et voici qu'en juin dernier, la Secrétairerie d'État du Vatican reconnaît le statut de « Magistère authentique » à cette affirmation.

2. Voilà qui ne manquera pas d'agiter à nouveau une question pourtant déjà étudiée depuis longtemps¹. Étant admis que les autorités de la hiérarchie ecclésiastique restent en possession de leur pouvoir de Magistère, on peut se demander quelle valeur attribuer aux

1. La réflexion menée à l'intérieur de la Fraternité depuis plus de dix ans aboutit à circonscrire de mieux en mieux les problèmes. Cf. par exemple : MGR LEFEBVRE, « Vatican II. L'autorité d'un concile en question », INSTITUT UNIVERSITAIRE SAINT-PIE X, *Vu de haut* n° 13, 2 006 ; *Autorité et réception du concile Vatican II. Études théologiques. Quatrième symposium de Paris (6-7 au 8 octobre 2005), Vu de haut hors série*, 2 006 ; FRATERNITÉ SACERDOTALE SAINT-PIE X, *Magistère de soufre. Études théologiques sur le concile Vatican II*, Iris, 2009 ; ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE : « Magistère et foi », *Courrier de Rome* n° 346 (536) de juillet-août 2011 ; « Une question cruciale », *Courrier de Rome* n° 350 (540) de décembre 2011 ; « Magistère ou Tradition vivante », *Courrier de Rome* n° 352 (542) de février 2012 ; « À propos d'un article récent », *Courrier de Rome* n° 358 (548) de septembre 2012 ; « Pour un Magistère synodal ? », *Courrier de Rome* n° 390 (581) d'octobre 2015.

Sommaire

- Une question de principe, *Abbé Jean Michel Gleize*, p. 1.
- Les enseignements conciliaires sont-ils proprement magistériels ?, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 2.
- La dislocation de la fonction magistérielle après Vatican II, *Professeur Romano Amerio*, p. 6.

actes d'enseignements dispensés par ces autorités en place dans l'Église, le Pape et les évêques, depuis le concile Vatican II ? Faut-il y voir comme jusqu'ici l'exercice d'un véritable Magistère, quand bien même, en tout ou en partie, ces enseignements s'écarteraient de la Tradition de l'Église ? La position de la Fraternité Saint-Pie X² tient qu'à Vatican II et depuis a sévi et sévi encore dans la sainte Église « un nouveau type de magistère, imbu des principes modernistes, viciant la nature, le contenu, le rôle et l'exercice du Magistère ecclésiastique ».

3. Cette position a retenu toute l'attention d'un représentant attitré du Souverain Pontife, le Secrétaire de la Commission Pontificale *Ecclesia Dei*, Mgr Guido Pozzo, et lui a inspiré la problématique fondamentale de tout son discours³, dans la ligne de celui du pape

2. MGR LEFEBVRE, « Lettre du 20 décembre 1966 adressée au cardinal Ottaviani » in *J'accuse le Concile*, Éd. Saint-Gabriel, Martigny, 1976, p. 107-111 ; MGR FELLAY, « Déclaration à l'occasion du 25^e anniversaire des sacres épiscopaux, le 27 juin 2013 », n° 4 dans *Cor unum*, n° 106, p. 36 ; ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, *Vatican II en débat*, 2^e partie, chapitre XI, n° 19, *Courrier de Rome*, 2012, p. 196.

3. Les idées maîtresse en sont synthétisées dans la conféren-

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 - Site : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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

Benoît XVI. Le but de cette problématique est d'accréditer aux yeux de la Fraternité la valeur proprement magistérielle des enseignements conciliaires, avant de les lui faire accepter. Car il lui faut les accepter. Dès avant les discussions doctrinales de 2009-2011, Benoît XVI avait clairement annoncé cette intention : « Les problèmes à traiter maintenant sont essentiellement de nature doctrinale, en particulier ceux concernant l'acceptation du concile Vatican II et le magistère post-conciliaire des Papes. [...] On ne peut pas geler l'autorité du magistère de l'Église en 1962 et – cela doit être très clair pour la Fraternité ⁴. » C'est dire toute l'urgence encore actuelle de cette question cruciale, qui est une question de principe. Nous la réexaminerons ici sous la forme synthétique d'une question disputée, en faisant valoir les différents arguments pour ou contre, afin de remettre en évidence le bien-fondé de la position défendue jusqu'ici par la Fraternité.

LES ENSEIGNEMENTS CONCILIAIRES SONT-ILS PROPREMENT MAGISTÉRIELS ?

ARGUMENTS POUR OU CONTRE

Il semble que oui

1. Premièrement ⁵, la véritable nature des enseignements du concile Vatican II et du postconcile se situerait comme sur un sommet, au-dessus de deux erreurs extrêmes opposées, et c'est pourquoi il conviendrait de tracer deux lignes blanches infranchissables à gauche et à droite de la route qui doit conduire à l'intelligence de la vérité. À gauche, la ligne blanche doit éviter la position maximaliste, qui fait du concile Vatican II une sorte de super-dogme de nature pastorale, au nom duquel on relativise la doctrine catholique de la Tradition. À droite, elle doit éviter la position minimaliste, qui soutient que Vatican II n'est qu'un concile pastoral et par le fait même dépourvu de toute valeur doctrinale et magistérielle. Refusant les deux positions maximalistes et minimalistes, « il faut lire et comprendre les documents du Magistère de Vatican II et des Pontifes suivants directement à partir de ce qu'ils entendent réellement enseigner (la *mens* de l'auteur) sans se laisser conditionner par la réalité virtuelle ou altérée mise en circulation par d'autres interprètes humains non autorisés ⁶. » L'on doit ainsi tenir que le Concile, même

ce donnée le vendredi 4 avril 2014 à l'adresse des membres de l'Institut du Bon pasteur, et publiée sur le site internet *Catholicae Disputationes* : « Le concile Vatican II : renouveau dans la continuité avec la Tradition ». Ce propos a été analysé et réfuté en détail dans les deux articles « 40 ans plus tard », et « 40 ans passés autour du Concile », *Courrier de Rome* n° 382 (572) de décembre 2014.

4. BENOÎT XVI, « Lettre du 10 mars 2009 aux évêques de l'Église catholique » dans *La Documentation catholique* (DC) n° 2421, p. 319-320.

5. POZZO, *ibidem*, p. 8.

6. ID, *ibidem*, p. 11.

s'il n'a pas voulu proposer de nouvelles définitions dogmatiques, a tout de même donné un enseignement magistériel concernant la foi et la morale, et réclamant l'assentiment intérieur de l'intellect et de la volonté, ainsi que d'autres enseignements de caractère pratico-pastoral, qui demandent une adhésion respectueuse quoique différente.

2. Deuxièmement, de fait, nous voyons bien qu'il existe des actes d'enseignement du concile Vatican II et des Papes postérieurs qui sont proprement magistériels – comme par exemple la sacramentalité de l'épiscopat dans le chapitre III de la constitution *Lumen gentium* ou la condamnation du sacerdoce des femmes dans Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* de Jean-Paul II – puisque le contenu, le ton et la finalité de ces actes manifestent clairement que le Pape entend y faire réellement usage de son autorité magistérielle dans le sens le plus traditionnel.

3. Troisièmement, le Magistère est, comme l'enseigne Pie XII, la règle prochaine de la vérité en matière de foi et de mœurs. Or, de même que l'Église ne pourrait pas demeurer indéfectible sur une longue période sans un Pape véritablement régnant, elle ne le pourrait pas non plus sans que le Magistère s'exerce en acte. C'est pourquoi, nier que les enseignements post-conciliaires soient proprement magistériels et nier qu'il y ait à la tête de l'Église un Pape véritablement régnant conduit aux mêmes conséquences, c'est-à-dire à remettre en question les promesses faites par Notre Seigneur et à nier l'indéfectibilité de l'Église.

4. Quatrièmement, Mgr Lefebvre a déclaré en parlant du concile Vatican II : « Il existe un Magistère ordinaire pastoral qui peut très bien contenir des erreurs ou exprimer de simples opinions ⁷. » Il a également déclaré qu'il fallait juger les documents du Concile à la lumière de la Tradition, pour accepter ceux qui sont conformes à la Tradition ⁸. Le concile Vatican II représentait donc à ses yeux un « Magistère » proprement dit.

Il semble que non

5. Cinquièmement, dans une conférence donnée à Écône ⁹, Mgr Lefebvre a déclaré : « Nous avons le Pape Jean XXIII, le Pape Paul VI et le Pape Jean-Paul II. [...] Ce sont des libéraux. Ils ont un esprit libéral. [...] Alors comment voulez-vous que des esprits comme ceux-là fassent des actes qu'ils estiment, eux, définitifs et qui obligent tous les fidèles à y adhérer d'une manière définitive ? Ils ne peuvent pas faire des actes comme cela. C'est pourquoi ils ont toujours eu des restrictions dans leurs commentaires, dans des lettres, dans des communications officielles qu'ils ont faits, soit dans un consistoire, soit dans une réunion publique. [...] Il y a donc tout un ensemble à Rome

7. *Fideliter*, numéro 46 de juillet-août 1985, p. 4 ; *Cor unum*, numéros 21, p. 30-32 et 101, p. 29 et sq.

8. MGR LEFEBVRE, Conférence du 2 décembre 1982 à Écône dans *Vu de haut* n° 13, p. 57.

9. « Conférence à Écône du 12 juin 1984 », *Cospec* n° 111.

maintenant, qui n'existait pas autrefois, et qui ne peut pas nous donner des lois à la manière dont les papes nous donnaient précédemment, parce qu'ils n'ont plus l'esprit vraiment catholique à ce sujet-là. Ils n'ont pas la conception clairement catholique de l'infailibilité, de l'immutabilité du dogme, de la permanence de la Tradition, permanence de la Révélation, ni même, je dirais, de l'obéissance doctrinale aussi. [...] Alors toute cette conception qu'ils ont, voyez, les empêche de faire des actes exactement dans les mêmes conditions et la même conception que le faisaient les papes autrefois. Il me semble que c'est clair. Et c'est pourquoi nous nous trouvons tous dans une confusion invraisemblable. » Mgr Lefebvre avait donc au moins un doute sérieux sur la nature magistérielle des nouveaux enseignements conciliaires.

6. Sixièmement, lors du 25^e anniversaire des sacres épiscopaux de 1988, Mgr Fellay a déclaré : « Nous sommes bien obligés de constater que ce Concile atypique, qui a voulu n'être que pastoral et non pas dogmatique, a inauguré un nouveau type de magistère, inconnu jusqu'alors dans l'Église, sans racines dans la Tradition ; un magistère résolu à concilier la doctrine catholique avec les idées libérales ; un magistère imbu des principes modernistes du subjectivisme, de l'immanentisme et en perpétuelle évolution selon le faux concept de tradition vivante, viciant la nature, le contenu, le rôle et l'exercice du magistère ecclésiastique ¹⁰ ». On en tire la même conclusion que dans le septième argument.

PRINCIPE DE RÉPONSE

7. Pour répondre, il faut définir les termes de la question.

8. Définissons le prédicat de notre question et voyons ce qu'est un acte « proprement magistériel ». L'acte du Magistère ecclésiastique est celui d'un témoignage rendu avec autorité au nom du Christ : c'est essentiellement l'acte d'une autorité **vicaire**. Cet acte est donc défini et limité par son objet, qui est la sauvegarde et l'explicitation des vérités divinement révélées. En dehors de cet objet, l'acte de l'autorité ecclésiastique ne saurait correspondre à celui d'un Magistère proprement dit ¹¹. La droite raison éclairée par la foi est capable de vérifier dans certains cas que l'autorité ecclésiastique s'exerce en dehors de ses limites, lorsqu'elle voit précisément que cette autorité contredit l'objet propre du Magistère, déjà proposé comme tel. Il y a là un critère négatif indiqué par saint Paul dans l'Épître aux Galates ¹² : les autorités ecclésiastiques agissent en dehors de leurs limites lorsqu'elles donnent un enseignement contraire aux vérités déjà définies par

le Magistère infallible ou constamment proposées par le Magistère ordinaire, même simplement authentique. Dans un pareil cas, il est donc possible de vérifier l'illégitimité et la nature non-magistérielle d'un acte d'enseignement en procédant *a posteriori*, et en examinant l'objet de cet acte, dans sa relation aux autres objets des autres actes antérieurs du Magistère. Mais ceci pose alors la question de la nature proprement magistérielle de cet enseignement, car, si l'objet même de cet enseignement (son « quod » pour parler en langage scolastique) est la négation de l'objet du Magistère, ne serait-ce que sur quelques points, on peut bien se demander si le motif formel de cet enseignement (le « quo ») est habituellement (c'est-à-dire dans tous les autres actes) celui du Magistère ; il y a en effet une relation nécessaire d'adéquation entre les deux. Bien sûr, il peut arriver que le Pape enseigne dans un acte isolé quelque chose qui n'est pas l'objet de son Magistère (par exemple, une opinion théologique) sans que cela soit le signe que son enseignement habituel n'est pas de nature magistérielle. Cependant, lorsque le Pape enseigne, même dans un acte isolé, quelque chose qui contredit l'objet de son Magistère (une erreur grave, voire une hérésie), il n'est pas déraisonnable de se demander s'il n'y a pas là le signe que son enseignement habituel n'est plus de nature magistérielle. En effet, la négation du « quod » (qui est davantage que son absence) est ordinairement le signe de l'absence du quo, s'agissant des actes du pouvoir, non du pouvoir lui-même.

9. Définissons ensuite le sujet de notre question et voyons ce que sont « les enseignements conciliaires ». Les enseignements de Vatican II, ainsi que ceux des Papes postérieurs à ce concile, sont premièrement des enseignements qui contredisent, au moins sur plusieurs points d'importance (la liberté religieuse et l'indifférentisme des États, la nouvelle ecclésiologie latitudinariste du « subsistit », l'œcuménisme et le dialogue interreligieux, la collégialité et le sacerdoce commun, la nouvelle liturgie, le nouveau Code de droit canonique) les données objectives du Magistère constant, déjà clairement proposé avec l'autorité requise. Ce sont deuxièmement des enseignements qui entraînent pour conséquence pratique une protestantisation généralisée des fidèles catholiques. Ce sont troisièmement des enseignements qui se donnent comme ceux d'un nouveau « magistère », que les Papes Jean XXIII ¹³ et Paul VI ¹⁴ ont présenté comme étant de type pastoral et dont le Pape Benoît XVI ¹⁵ a dit qu'il s'était proposé de redéfinir la relation de la foi de l'Église vis-à-vis de certains éléments essentiels de la pensée moderne.

10. Il est alors possible de conclure en disant que : premièrement, les enseignements conciliaires ne sont certainement pas de nature magistérielle, sur tous les points particuliers et isolés où ils sont contraires aux vérités déjà définies par le Magistère infallible ou

10. MGR FELLAY, « Déclaration à l'occasion du 25^e anniversaire des sacres épiscopaux », le 27 juin 2013, n° 4, dans *Cor unum*, n° 106, p. 36.

11. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 104, article 5, corpus et ad 3.

12. *Gal*, I, 8.

13. *DC* n° 1387, col. 1382-1383 et *DC* n° 1391, col. 101.

14. *DC* n° 1410, col. 1 348 ; *DC* n° 1462, col. 64.

15. *DC* n° 2350, col. 59-63.

constamment proposés par le Magistère ordinaire ; deuxièmement, sur les autres points, nous sommes dans le doute, car les enseignements conciliaires procèdent globalement d'un nouveau « magistère » de type pastoral, dont l'intention, « viciant la nature, le contenu, le rôle et l'exercice du Magistère ecclésiastique »¹⁶, n'est que douteusement celle du Magistère proprement dit. C'est pourquoi, si nous les considérons formellement comme l'expression de ce nouveau « magistère » (et pas seulement en tant qu'ils peuvent être matériellement conformes à la Tradition, et éventuellement bénéficiers de l'autorité du Magistère antérieur), ces enseignements conciliaires sont douteusement de nature magistérielle. En raison de ce doute, il nous apparaît prudent, en règle générale, d'éviter de présenter dans notre prédication les déclarations du nouveau « magistère » comme des arguments revêtus d'une autorité magistérielle proprement dite, afin de ne pas inspirer à l'égard de ces enseignements conciliaires et postconciliaires une confiance qui s'avérerait à la longue nuisible dans l'esprit de nos fidèles. Avec cela, sur tous les points isolés où ces enseignements sont matériellement et apparemment conformes à la Tradition (comme par exemple la condamnation du sacerdoce des femmes dans *Ordinatio sacerdotalis*), la même prudence ne nous interdit pas non plus d'en tenir compte et d'en tirer tout le parti raisonnablement possible, en les utilisant d'une manière ou d'une autre, en deçà du degré d'autorité magistérielle, en particulier comme arguments *ad hominem* ou comme matière à renseignement ou réflexion théologique.

11. Cette double conclusion s'impose du fait que nous jugeons l'arbre à ses fruits, conformément à la méthode préconisée et suivie par Mgr Lefebvre : « Sans rejeter en bloc ce Concile, je pense qu'il est le plus grand désastre de ce siècle et de tous les siècles passés, depuis la fondation de l'Église. En ceci, je ne fais que le juger à ses fruits, utilisant le critère que nous a donné Notre Seigneur (Mt, VII, 16)¹⁷. » Ce jugement est en effet la conclusion d'un raisonnement *a posteriori*, où l'on remonte de l'objet de l'enseignement à la nature douteusement magistérielle de cet enseignement, comme de l'effet à sa cause formelle. Ce caractère douteux de l'enseignement s'accroît lorsque les tenants de l'autorité affirment de plus un changement au niveau de leur intention. Et il apparaît encore plus fondé si l'on tient compte de la mentalité libérale qui infecte leurs esprits.

12. Cette double conclusion se donne comme vraie non pas spéculativement mais pratiquement parlant. Ce n'est pas une conclusion dogmatique, établie par la foi ni même par la théologie. C'est une conclusion établie par la prudence surnaturelle et le don de conseil¹⁸. Elle

est donc vraie jusqu'à nouvel ordre et restant sauf le jugement futur du Magistère de l'Église, que Dieu suscitera certainement pour clarifier tous les doutes que suscite la crise présente.

RÉPONSE AUX ARGUMENTS

13. Au premier, nous répondons que cet argument, en ce qu'il conteste la position dite « minimaliste », découle logiquement d'un double postulat. Le premier postulat est celui de la continuité systématique de tous les enseignements conciliaires avec la Tradition, au nom de l'inerrance du Concile ; il s'agit là précisément d'un postulat, c'est-à-dire d'une position non-véifiée, et invérifiable, puisque les faits la contredisent. Le second postulat est celui de la *mens* selon laquelle les auteurs des enseignements conciliaires auraient l'intention d'exercer un acte de Magistère même non infallible ; il s'agit encore là d'un postulat, puisque cette intention n'est pas prouvée. Nous avons des raisons plus sérieuses de présumer chez tous les successeurs de Jean XXIII et de Paul VI, l'intention radicale et ordinaire de se rattacher aux présupposés libéraux et personnalistes de la pensée moderne. Dans son livre paru en 1982, *Les Principes de la théologie catholique*, le cardinal Joseph Ratzinger affirme que l'intention fondamentale du concile Vatican II est contenue dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*¹⁹. Le préfet de la foi y affirme : « Ce texte joue le rôle d'un contre-Syllabus dans la mesure où il représente une tentative pour une réconciliation officielle de l'Église avec le monde tel qu'il était devenu depuis 1789. » En 1984, le même cardinal Ratzinger déclare encore que le Concile a été réuni pour faire entrer dans l'Église des doctrines qui sont nées en dehors d'elle, doctrines qui viennent du monde²⁰. Le Discours du 22 décembre 2005 affirme de même que le concile Vatican II s'est proposé de définir d'une manière nouvelle « la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne ». Vatican II s'est donc fixé pour tâche d'harmoniser la prédication de l'Église avec les principes de la pensée moderne et libérale, issue de 1789. Tel est aussi le constat fait par Mgr Lefebvre dès la fin du Concile : « Nous avons assisté au mariage de l'Église avec les idées libérales. Ce serait nier l'évidence, se fermer les yeux que de ne pas affirmer courageusement que le Concile a permis à ceux qui professent les erreurs et les tendances condamnées par les Papes, ci-dessus nommés, de croire légitimement que leurs doctrines étaient désormais approuvées²¹. » Plus tard, à Écône, il dira : « Alors toute cette conception qu'ils ont, voyez, les empêche de faire des actes exactement dans les mêmes conditions et la même conception que

16. MGR FELLAY, « Déclaration à l'occasion du 25^e anniversaire des sacres épiscopaux », le 27 juin 2013, n° 4, dans *Cor unum*, n° 106, p. 36.

17. MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné*, Éditions Fideliter, 1986, p. 23.

18. MGR LEFEBVRE, « Conférence à Écône le 5 octobre 1978 », *Cospec*, n° 060A et 060B.

19. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, 1982, p. 423-440.

20. CARDINAL JOSEPH RATZINGER, *Entretiens sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 38.

21. MGR LEFEBVRE, « Lettre du 20 décembre 1966 adressée au cardinal Ottaviani » in *J'accuse le Concile*, Éd. Saint-Gabriel, Martigny, 1976, p. 107-111.

le faisaient les papes autrefois »²². Cette intention fondamentale n'a pas été récusée, elle est même toujours implicitement maintenue dans la référence habituelle (et le plus souvent exclusive) que les hommes d'Église font au concile Vatican II. Elle rend douteuse la nature magistérielle de la prédication habituelle de ces hommes d'Église.

14. Au deuxième, nous répondons que, même si l'on admet par pure hypothèse (*dato non concessio*) que les enseignements conciliaires soient sur quelques points conformes à la Tradition, ces points se trouvent insérés dans une synthèse globale qui est contraire à la Tradition catholique de toujours. Nous pouvons nous en tenir au principe d'analyse que nous a laissé Mgr Lefebvre : « Le Concile a été détourné de sa fin par un groupe de conjurés et il nous est impossible d'entrer dans cette conjuration quand bien même il y aurait beaucoup de textes satisfaisants dans ce Concile. Car les bons textes ont servi pour faire accepter les textes équivoques, minés, piégés²³. » Ce que Mgr Lefebvre dit ici du concile globalement pris peut se dire aussi de manière analogique de tous les enseignements post-conciliaires globalement pris : nous ne pouvons entériner ce nouveau « Magistère », quand bien même il y aurait beaucoup de textes matériellement satisfaisants, car ces textes matériellement bons s'inscrivent formellement dans une logique mauvaise et servent pour faire accepter d'autres textes équivoques, minés ou piégés. D'autre part, même sur les points signalés en guise d'exemple, il n'est pas difficile de montrer que la conformité aux enseignements de la Tradition est plus apparente que réelle. La sacramentalité de l'épiscopat telle que *Lumen gentium* l'enseigne²⁴ et les présupposés épistémologiques d'*Ordinatio sacerdotalis*²⁵ se situent dans une optique qui n'est que douteusement celle de la Tradition.

15. Au troisième, nous accordons que l'indéfectibilité de l'Église rend nécessaire l'existence et l'exercice perpétuel d'un Magistère vivant, mais nous nions que la nature douteusement magistérielle des enseignements de la hiérarchie depuis Vatican II entraînerait pour conséquence l'absence absolue de tout exercice de tout Magistère dans toute l'Église, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, et fondamentalement, parce que le Magistère vivant dont l'exercice est nécessaire à l'indéfectibilité de l'Église, ne se réduit pas au Magistère présent²⁶, car il intègre tous les actes du

Magistère passé. Ensuite, parce que le Magistère présent s'exerce comme tel dans le cadre d'une action commune ordonnée, et ne se réduit pas à la seule activité du Pape ni à la seule activité commune de tous les évêques. L'unité et la perpétuité de l'exercice du Magistère sont maintenues pourvu qu'il y ait au moins une partie des pasteurs, voire un seul, qui demeurent fidèles à transmettre la foi²⁷. Et le doute que nous posons concerne tout l'enseignement postérieur à Vatican II d'un point de vue précisément logique et non pas chronologique : est douteux tout enseignement formellement conciliaire, au sens où il procède selon l'intention formelle indiquée dans le principe de réponse et communément adoptée par la hiérarchie, bon gré, mal gré, dans sa prédication officielle. L'objectant pose ici un dilemme qui peut se ramener à ces termes : soit le « magistère » conciliaire présent est le Magistère de l'Église, soit le Magistère de l'Église n'est pas ; or, le Magistère de l'Église ne peut pas ne pas être ; donc le « magistère » conciliaire présent est le Magistère de l'Église. C'est oublier que la règle de la vérité en matière de foi et de mœurs est suffisamment établie dans l'Église d'une manière propre à la condition humaine, c'est-à-dire dès lors que le Magistère s'exerce à travers quelques actes d'enseignement de quelques pasteurs, au moins passés, voire présents, mais non nécessairement à travers tous les actes d'enseignement de tous les pasteurs. Tout fidèle peut recourir à ces quelques actes, et s'y appuyer, en ayant la certitude requise d'y trouver la garantie dont il a besoin pour professer sa foi dans l'unité catholique de l'Église, et ce, quand bien même la Providence autoriserait pour une quelconque durée une certaine carence dans tous les autres actes. Comme le souligne Franzelin, déjà cité, l'époque de l'arianisme manifeste sérieusement la possibilité d'une pareille situation.

16. Au quatrième, nous répondons que la citation attribuée à Mgr Lefebvre est tirée hors de son contexte. Il s'agit d'une note qui précise la véritable signification de certains points évoqués dans l'échange épistolaire entre Mgr Lefebvre et le cardinal Ratzinger : « **À supposer que les textes de Vatican II soient des actes magistériels**, trois faits restent indéniables. Premièrement, à la différence de tous les conciles œcuméniques antérieurs, Vatican II s'est voulu "Concile pastoral" et n'a défini aucun point de doctrine au sens de définition irréformable. Par conséquent, les documents de ce concile relèvent tout au plus du Magistère ordinaire de l'Église, dans lequel il n'est pas exclu de rencontrer des erreurs. » Ce « à supposer que » (*dato non concessio*) donne tout sens véritable à la citation. Il est clair à partir de là que l'on ne saurait en tirer l'argument que l'objectant voudrait y trouver. La fin de la note précise d'ailleurs : « Mettre l'Église à jour, c'est-à-dire en

22. MGR LEFEBVRE, « Conférence à Écône du 12 juin 1984 », *Cospec* n° 111.

23. ID., *J'accuse le Concile*, p. 10.

24. ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, « Une conception collégiale de l'Église vue comme communion » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012, Vu de haut* n° 20, 2014, p. 31-44 ; « Évêque de Rome ? », *Courrier de Rome* n° 376 (566) de mai 2014.

25. ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, *Vatican II en débat*, 2^e partie, chapitre X, n° 21, *Courrier de Rome*, 2012, p. 176-178.

26. Cf. « 40 ans passés autour du Concile », *Courrier de Rome* n° 382 (572) de décembre 2014 ; « Seulement le Magis-

tère ? », *Courrier de Rome* de février 2016 ; ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, *Vatican II en débat*, 2^e partie, chapitre XI, n° 28, *Courrier de Rome*, 2012, p. 204-205.

27. Cf. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition divine*, thèse 12, Corollaire, n° 209, *Courrier de Rome*, 2008, p. 149-150.

concordance avec les erreurs modernes pour la faire soi-disant sortir de son ghetto, en tournant le dos à la Tradition, véhicule de la foi, c'est une hérésie monstrueuse. C'est ce qu'a fait Vatican II : mariage de l'Église et de l'idéologie de 89 ». La véritable pensée de Mgr Lefebvre est quand même plus complexe et nuancée que ce qu'elle pourrait paraître, au vu d'une note isolée, citée à contresens. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir les différentes conférences où le fondateur de la Fraternité s'exprime sur la question, au fil des ans. On peut s'apercevoir que Mgr Lefebvre parle rarement de Vatican II comme d'un Magistère. Lorsqu'il le fait, les précisions qu'il emploie montrent que ce mot ne peut pas être appliqué au dernier concile dans son sens propre et habituel. Il évoque en effet : « un magistère qui détruit ce Magistère [de toujours], qui détruit cette Tradition »²⁸ ; « un magistère nouveau ou une conception nouvelle du Magistère de l'Église, conception qui est d'ailleurs une conception moderniste »²⁹ ; « un magistère de plus en plus mal défini »³⁰ ; « un magistère infidèle, un magistère qui n'est pas fidèle à la Tradition »³¹ ; « un magistère qui n'est pas fidèle au Magistère de toujours »³² ; « un magistère nouveau »³³. Dans une correspondance officielle adressée au préfet de la Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, Mgr Lefebvre a porté le jugement suivant : « Un magistère nouveau, sans racine dans le

passé, et à plus forte raison contraire au Magistère de toujours, ne peut être que schismatique, sinon hérétique »³⁴. Voilà qui est représentatif de la réflexion menée par Mgr Lefebvre, face à l'ampleur de ce phénomène inédit introduit dans l'Église par Vatican II.

17. Nous accordons le cinquième et le sixième, pour autant qu'il s'agit d'une vérité pratique et d'une conclusion prudente, non d'une vérité spéculative et d'une conclusion dogmatique ou théologique – *salvo futuro judicio Ecclesiae*.

Abbé Jean-Michel Gleize

28. MGR LEFEBVRE, « Conférence à Écône le 29 septembre 1975 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 23.

29. ID., « Conférence à Écône le 13 janvier 1977 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 51.

30. ID., « Conférence à Écône le 13 janvier 1977 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 52.

31. ID., « Conférence à Angers le 20 novembre 1980 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 53.

32. ID., « Conférence à Écône le 10 avril 1981 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 55.

33. ID., « Conférence à Écône le 10 avril 1981 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 56.

34. ID., « Lettre du 8 juillet 1987 au cardinal Ratzinger » dans *Vu de haut* n° 13, p. 62.

LA DISLOCATION DE LA FONCTION MAGISTÉRIELLE APRÈS LE CONCILE VATICAN II

par Monsieur le professeur Romano Amerio

(Message lu au congrès de 1996)

Ruunt sæcula, stat veritas.

Immo, stante veritate, stat homo, stat mundus.

Circumversamur undique et deversamur, sed veritas nos erigit.

Amice, siste fugam, pone te in centro, ubi nullus motus, sed vita, immo vita vivificans.

Les siècles s'écoulent, la vérité reste

Mieux, la vérité restant ainsi, restent l'homme et le monde

Nous sommes entourés de partout, et détournés mais la vérité nous tient droits.

Ami, ne fuis plus, place-toi au centre, là où il n'y a pas de mouvement, mais la vie, mieux la vie vivifiante.

1. Appelé à apporter ma contribution au Congrès théologique de *Si Si No No*, j'aimerais développer ce principe : la crise de l'Église catholique est une crise due à la dislocation de l'autorité magistérielle qui, de l'autorité du Magistère universel est transférée à l'autorité des théologiens. Dislocation qui fut vite ressentie, car dans les années de l'immédiat après-concile la réaction fut vive, et ces six derniers lustres la majorité des théologiens est parvenue à réaliser ce qu'elle revendiquait alors et se proposait d'accomplir : c'est-à-dire que les théologiens eux-mêmes soient reconnus comme participants de l'office didactique de l'Église. J'ai dans mes papiers beaucoup de coupures de journaux, de nombreuses preuves que la chose était ressentie comme un danger.

I - Aux origines de la crise : l'équivocité des textes du Concile

2. Le Concile – il faut le dire – affirma sur ce point la doctrine pérenne de l'Église. Mais le danger s'est annoncé immédiatement après. En effet, ici, il ne faut pas oublier le grand principe méthodique des novateurs, évêques et experts conciliaires. Ces derniers introduisirent subrepticement dans les textes proposés à Vatican II des expressions ambiguës qu'ils se réservaient, après la publication des textes, d'interpréter dans un sens novateur. Voilà la stratégie perpétrée, et perpétrée explicitement, par les modernistes. À ce propos il y a une déclaration très importante – rapportée aussi dans *Iota Unum*¹ – du dominicain hollandais Edward Schillebeeckx, qui signifie expressément : « Nous, les idées qui nous tiennent à cœur, nous les exprimons diplomatiquement, mais après le Concile

1. ROMANO AMERIO, *Iota Unum*, NEL.

nous tirerons les conclusions implicites. » Ce qui revient à dire : nous utilisons un langage diplomatique, c'est-à-dire « double », dans lequel la lettre est formée en vue de l'herméneutique, éclairant ou assombrissant les idées qui nous intéressent ou qui nous conviennent.

3. On formait ainsi des documents conciliaires qui, supposant une herméneutique laxiste et faible, iraient renforcer les sentences novatrices. Sans oublier que le scandale principal et radical, qu'il faut attribuer à Jean XXIII, provient de ce qu'il a consenti à ce que les observateurs protestants au Concile n'assistent pas seulement aux travaux des Commissions, mais qu'ils y coopèrent, à tel point que certains textes du Concile ne sont pas seulement des élaborations de théologiens ou d'évêques, mais de théologiens protestants.

II – La négation de la surnaturalité de la foi

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

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

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

III - Le Pape abdique de sa fonction magisté-rielle lorsqu'il ne prêche plus la foi surnaturelle

7. Au temps du Concile on était conscient que la vertu didactique rappelée ici était en train de se dissoudre dans le vague ; en témoigne la déclaration autorisée du Cardinal Heenan, Primat de l'Église d'Angleterre, qui dans une des premières sessions du Concile s'exprimait ainsi : « *Aujourd'hui, dans l'Église, il n'y a plus l'enseignement des évêques ; ils ne sont plus le point de référence dans l'Église. Le seul point sur lequel s'actualise encore la fonction magisté-rielle de*

l'Église, c'est le Souverain Pontife. » C'est-à-dire, là où plus personne n'enseigne tous enseignent ; et où il n'y a plus une vérité enseignée, on enseigne la multitude des opinions.

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

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

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

11. Donc même les manifestations du Pape ont assumé un caractère étranger à la fonction magisté-rielle suprême. Quand le Pape ne manifeste pas la Parole divine qui lui est confiée et qu'il a l'obligation de manifester, il exprime ses vues personnelles dans le sens rapporté plus haut ; mais il n'exprime pas la Parole de Dieu. Nous nous trouvons donc devant la manifestation de la décadence du Magistère ordinaire de l'Église. Le Pape doit garder et manifester le dépôt de la foi, de la révélation divine, mais il ne la manifeste plus que faiblement. Dès l'instant où le Pape abdique

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

IV – Le Pape, avec la nouvelle idée qu'il se fait de sa fonction, n'est plus le principe de l'unité de la foi de l'Église

12. Dans les trente dernières années, des centaines et des centaines d'évêques, de supérieurs religieux des ordres les plus divers, de prélats de curie et, en dernier, le Pontife Suprême, ont progressivement affaibli ce fondement doctrinal qui dissout la foi et sa racine surnaturelle en une myriade d'opinions privées et personnelles. Cela provient du fait que le principe du Pontificat romain est le véritable principe de l'Église ; si le Pape se désiste, l'Église se désiste, et si on abat le Pape, on abat l'Église. Il y a un seul principe d'autorité, le Pontife Suprême, le Vicaire du Christ qui a reçu du Christ le mandat de confirmer tous ses frères dans la foi. « Confirmer » signifie « rendre fort », « rendre ferme ».

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

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

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

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

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

18. L'unique conflit avec le monde se situe sur les points de morale ; comme l'indissolubilité du mariage, l'avortement, les Tables de la loi morale en général. Sur ces points, le Saint-Père a persévéré dans l'accomplissement de son devoir², mais, comme nous l'avons vu plus haut, dans toutes les autres positions, c'est-à-dire les positions dogmatiques, la dissolution de la doctrine en opinions personnelles du Pape est croissante.

2. [Aujourd'hui, hélas, avec François, cela n'est même plus le cas ; mais même si Amerio ne pouvait pas encore le voir, il avait déjà vu que cette relativisation morale était déjà inscrite dans la relativisation dogmatique].

19. Les succès du Saint-Père dans le monde sont en effet grandioses : il déplace des milliers de journalistes, participe à des rencontres avec les grands de la terre ; et le Pape participe aussi d'égal à égal aux réunions œcuméniques. Tout ceci est important car, de cette façon, Jean-Paul II a conquis le monde : et le monde aujourd'hui est imbu de ses idées sur l'œcuménisme, sur la bonté générale, intrinsèque et égale de toutes les religions car toutes *ex sese* [en elles-mêmes] conduisent au Christ, sur le besoin des peuples à fraterniser, tout en restant dans leurs pratiques traditionnelles, dans leurs propres convictions culturelles ; et ainsi de suite. Le Saint-Père est accueilli avec enthousiasme, non parce qu'il est le Pontife romain, mais parce qu'il est regardé comme le plus haut représentant de cette mentalité générale « d'un monde bon ».

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

V - La dislocation du Magistère entraîne la dissolution de l'unité de foi dans la multiplicité des opinions

21. Le principe d'autorité du Souverain Pontife découle de ce que sa parole est vicariale de la Parole divine, elle exprime la loi morale secondant l'Incarnation du Verbe. Les vérités qui vibrent dans les Encycliques de Jean-Paul II, sont des vérités centrales. Et au-dessus de toutes ces vérités il y a la vérité fondamentale du christianisme : c.-à-d. que Dieu s'est révélé *hic et nunc*, ici et non là, maintenant et non pas avant. Or aujourd'hui, cette vérité primordiale est mise en doute, comme nous l'avons lu dans la Lettre *Tertio Millennio Adveniente* ; dans ses paragraphes se développe la doctrine qui affirme que « le christianisme est la réponse à l'aspiration qui monte de toutes les religions : du bouddhisme, de l'hindouisme, de l'islamisme. » Mais le christianisme n'est pas une réponse à ces religions, (« des dieux – disait la reine Esther – qui n'existent même pas », *Est.* 4,17) parce que le christianisme est la Parole divine révélée seulement au peuple élu, dans un temps déterminé, en un lieu déterminé, comme le chante le psaume 147, 20 : « *Non fecit taliter omni nationi.* »

22. Dieu, puissance absolue, peut sauver tout homme sans baptême, mais de puissance ordonnée, il ne le peut pas, car le salut sans le baptême ne fait pas partie

du système, de l'économie voulue par Dieu. Le salut des non baptisés est exceptionnel, il est extra-systématique car il n'appartient pas au système qui est axé sur le Christ et sur la conception trinitaire même de Dieu. Mais quand on dit : l'homme se sauve sans la grâce, sans le baptême, par la seule vertu de ses œuvres d'homme religieux, bon, pieux, juste, on entre dans le système pélagien. Le système pélagien mériterait beaucoup d'attention de la part des théologiens modernes parce que le monde imprègne tout d'esprit pélagien.

23. La phase finale de la synthèse montre que la décadence de l'autorité du Magistère épiscopal, abandonnant l'autorité aux théologiens, est axée sur une réalité individuelle, sur le développement que le Pape donne à ses opinions privées, au détriment de la Doctrine universelle et de la Tradition. Mais il y a autre chose d'encore plus affligeant ; il y a une seconde réalité, plus universelle, plus impalpable ; causée par la démission du Magistère épiscopal, qui recule dans le monde entier devant l'arrogance d'opinions théologiques les plus disparates, les plus variées et les plus riches.

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

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

26. Unité de foi : chacun d'entre nous doit avoir la certitude *a priori* de penser que tout ce que pensent les autres chrétiens du monde, et que ce qu'ils ont pensé dans tous les siècles, est identique à ce qu'il croit. Je

dois avoir la certitude *a priori* de croire tout ce que croit un autre chrétien sans aller vérifier ce que cet autre chrétien professe. Dans mon *Iota Unum*, parlant d'infailibilité, j'ai dit aussi que chaque chrétien, quand il énonce une vérité de foi, est infailible. Par exemple : le Saint-Père a énoncé infailiblement que la Vierge Marie est exempte du péché originel, donc quand je répète l'énoncé du Souverain Pontife, je suis infailible, je ne puis craindre de me tromper. Cette Doctrine met en évidence l'univocité de la doctrine de la foi : « univocité » parce que tant de voix, des millions de voix, des myriades d'hommes, professent et ont toujours professé l'unique doctrine du Verbe engendré de la pensée du Père. « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, Celui-là l'a fait connaître » (Jn 1, 18).

27. La foi qui est par nature une et univoque, est devenue aujourd'hui celle des charismatiques, qui n'est pas celle des néocatéchuméniaux, qui n'est pas celle du cardinal Ratzinger, qui n'est pas celle du cardinal Martini, et qui n'est pas celle du Pape. Et chacun s'en va à la radio, à la télévision, écrit dans des revues et des livres et rend témoignage de sa foi « particulière ». Tous ces témoignages, toutes ces manifestations de foi, ont en commun un certain rapport avec la foi catholique ; ce sont des opinions autour de la foi catholique et dissidentes de la foi catholique. Pouvons-nous encore dire que ces théologiens sont catholiques ?

VI - Le nouveau « magistère » pastoral a entraîné la dissolution de la croyance du peuple chrétien

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

29. Que croient aujourd'hui les chrétiens concernant la Genèse ? Ils croient que c'est un récit symbolique ; (aujourd'hui tous les chrétiens sont d'accord sur ce point, anéantissant ainsi une sentence de la Commission Biblique Pontificale de 1906, qui confirme avec

autorité le caractère historique du récit sacré du Pentateuque). Que pensent aujourd'hui, les chrétiens de l'Eucharistie ? Que l'Eucharistie n'est pas la présence réelle et individuelle du Corps de Jésus-Christ, mais la présence réelle du peuple chrétien, car la nouvelle théorie bâtit le syllogisme suivant sur ces ressemblances ; dans le sacrement de l'Eucharistie le Seigneur est présent mais le Seigneur qui est présent, c'est mystiquement le peuple chrétien, donc le peuple chrétien est présent dans l'Eucharistie ; l'opinion commune, aujourd'hui, admet que l'Eucharistie est le sacrement de la présence du Seigneur, mais le Seigneur qui est présent, c'est le même peuple chrétien.

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

31. Nous venons donc de voir que la pratique qui a débuté après le Concile s'est imposée, renversant les opinions générales de la chrétienté. Après 30 ans, nous ne pouvons que constater la réussite de cette tendance. La foi catholique est brisée en mille opinions sur les *Novissimi* [fins dernières], en mille opinions sur la virginité de Marie, en mille opinions sur la présence réelle dans l'Eucharistie, sur les sacrements, sur l'Église, sur le primat de Pierre, et même sur La Trinité. Aucun article du Credo, le Symbole de la foi que l'on professe chaque dimanche à la messe, qui ne soit blessé par une multitude d'opinions professées en dépit et contre la fermeté absolue de ses articles. Donc le chrétien perd la foi parce qu'il perd l'unité : il n'y a pas de foi si elle n'est pas UNE. Cette dispersion dans les opinions signifie la dissolution de la foi.

VII - De l'ancien Magistère au nouveau et de l'unité aux hérésies

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

33. Mais aujourd'hui, ceux qui nient les articles de foi professés le dimanche matin ne s'en accusent plus en confession ! Hier il y avait les ariens, les donatistes, les sabelliens ; ensuite les luthériens, les calvinistes, les vaudois. Aujourd'hui les hérétiques restent catholiques (comme les catholiques) parce qu'il n'y a plus la crainte de la contradiction, la pudeur de distinguer les choses catholiques des non catholiques. La contradiction est une chose profonde ; c'est même la chose la plus profonde de l'être. Le principe de contradiction est un des principes premiers, et il est la chose la plus profonde de l'être parce qu'il est dans la relation la plus étroite avec l'être. Si l'être est profond, c.-à-d. qu'il est le principe premier, sa contradiction, sa contrariété est tout aussi profonde. Quand nous sommes dans cet ordre de réflexion nous sommes au plus profond ; on ne peut aller au-delà. Donc, il faudrait prêter attention à la contradiction, il faudrait la craindre, en avoir horreur. Tandis qu'aujourd'hui la contradiction ne terrorise pas ; on va à sa rencontre, on l'accueille, on l'embrasse : tout est dans son contraire et les non catholiques sont aussi catholiques.

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

35. La décadence de l'Autorité supérieure, en laquelle pourtant tous devraient croire, a conduit à la dislocation de l'autorité didactique de l'Église qui, de la Hiérarchie du Magistère, est transférée à la masse des théologiens. C'est la dissolution de l'Autorité car en croyant en elle la foi est spécifiée, puisque le motif de la foi est « croire ce que Dieu a dit ». En effet, si on doute de l'existence providentielle de l'Autorité, on ne pourra croire que les Saintes Écritures tirent d'elle leur origine. Et en effet aujourd'hui les Saintes Écritures sont lues comme un genre littéraire, analogue à celui des traditions islamiques, hindouistes, juives, qui ne sont qu'une tradition humaine. Dieu n'en est pas la cause ; tout au plus en est-il le fruit, la conséquence. Tous les théologiens croient ce qu'ils croient uniquement par rapport à ce que leurs raisonnements et leurs opinions autorisent à croire : là est toute leur autorité. Ce n'est pas l'Autorité surnaturelle qui se révèle et qui porte à croire au-delà de la raison, mais une autorité raisonnable, pondérée, scientifiquement démontrable.

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

37. Aujourd'hui l'homme ne veut croire que ce qu'il peut comprendre : la foi enfonce ici ses racines dans l'homme et les enlève d'où elles devraient être, en Dieu, en Jésus-Christ, dans le Verbe révélateur, comme le rappelle l'Apôtre : « Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais c'est la racine qui te porte » (Rom. 12, 18). Généralement la signification de l'acte de foi est négligée. « Croire » semble être une attitude psychologique arbitraire. En fait « croire » suppose l'immolation du principe suprême de l'homme ; nous ne pourrions faire plus grand sacrifice. Sacrifier le sens est certes méritoire, mais sacrifier l'intelligence, qui est la partie la plus élevée de l'homme, c'est une action presque incroyable : ne peut l'accomplir que la force de la grâce.

38. L'arrogance de la raison privée se manifeste dans la prétention de choisir : « Cette chose je ne la crois pas parce qu'elle ne me paraît ni raisonnable ni possible, celle-ci, par contre, je la crois parce que je la trouve raisonnable et possible. » L'hérétique s'explique, comme chaque mot, par l'étymologie. « Hérésie » est un mot d'origine grecque, *airumai*, qui signifie « je prends ». L'hérésie est une « élection » des choses à croire. Cette élection se fait sur la base du critère individuel, tandis que les articles de foi doivent être tous crus parce que révélés, et c'est tout !

39. Le rôle de la théologie est de clarifier et de bien articuler ce que nous croyons. Par exemple, si nous croyons en l'immaculée Conception, la théologie doit expliquer le concept « d'immaculée », elle doit expliquer le concept de « conception », elle doit donc apporter une multitude de clarifications sur toutes les parties du dogme afin qu'il soit dévoilé dans sa totalité et dans sa profondeur. À l'opposé, les théologiens novateurs, ceux de la nouvelle évangélisation, se fondent sur le principe que ce que nous croyons doit être intelligible, doit être rationnel, et pour chercher cet élément d'intelligibilité, ils nient la substance de la foi. En effet, pour eux, prétendre que l'on comprend quelque chose au dogme de l'immaculée Conception est une hérésie. Comprendre quelque chose, qui de soi est sur-intelligible, ne peut être compris. Si tu prétends le comprendre, si tu prétends le résoudre dans ta rationalité, tu es hérétique : tu nies l'ordre surnaturel, tu nies l'ordre de la foi.

VIII - Primauté de l'Amour sur le Verbe ?

40. Y a-t-il des causes générales à cette dissolution de la doctrine en opinion privée ? À cette dislocation de l'enseignement qui est passé de l'autorité épiscopale à la lumière privée ? Il y a des causes générales morales dans chaque acte : certains le font par orgueil, d'autres par jalousie, certains autres pour quelque motif déraisonnable. Les causes de cette nouvelle théologie sont les causes de chaque égarement de l'esprit. Il faudrait aussi désigner la cause de ces causes individuelles : pourquoi un tel devient envieux ? Pourquoi un autre recherche la vaine gloire et désire briller ? Il nous faudrait remonter au diable.

41. Les causes ultimes, par contre, ne peuvent être désignées individuellement, ce n'est pas quelque chose sur lequel on puisse mettre le doigt. C'est l'esprit du monde, l'esprit de ce monde qui a investi et pénétré l'Église. On ne peut donc indiquer un fait précis comme étant la cause, parce que tous les faits particuliers que nous pouvons signaler, sont l'expression du fait général qui, étant général, ne peut plus être appelé un fait. La substance du monde ne s'identifie pas encore avec la substance de l'Église, mais elle a corrompu et continue de corrompre la substance de l'Église. La conclusion de ce processus est un secret, scellé dans le cœur de Dieu. Les causes générales, sont la manifestation et la diffusion des causes individuelles. Cette atmosphère erronée n'a d'autres causes que l'égarement et l'erreur des individus ; elle provient d'une de ces causes communes, propres à la vie morale.

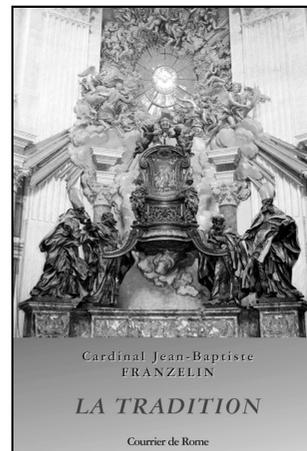
42. Une nuit, il y a peu de temps, j'ai rêvé. J'étais sur un seuil, et le Saint-Père Roncalli (Jean XXIII) occupait le seuil. Il y avait aussi d'autres personnes que je ne pouvais distinguer. S'adressant à lui, je les entendais dire « Sainteté ». À un certain moment j'ai parlé distinctement et à voix très haute pour prononcer ces paroles : « Sainteté, il y a une chose dont le monde moderne a tellement besoin : tellement ; tellement ; tellement ; tellement ; (je l'ai dit quatre fois) : l'intelligence ; l'intelligence ; l'intelligence ; l'intelligence ; (ce mot aussi je l'ai dit quatre fois). Tandis qu'aujourd'hui on nous prêche seulement l'amour, ignorant que l'Esprit-Saint « procède » du Verbe, c.-à-d. qu'il procède de la Raison. De cette Raison notre religion, ou notre sacerdoce, ne font plus aucune mention. ». Quand j'eus fini, le Saint-Père, qui avait un livre à la main, entra et le déposa sur une table. Le *primum* c'est l'intelligence. J'ai dit « intelligence » mais je pourrais aussi dire « raison ». Ce rêve cache une doctrine. Une doctrine qu'aujourd'hui les hommes d'Église dénaturent : doctrine selon laquelle le *primum* ce n'est pas l'amour mais l'intelligence ; non la volonté, non le mouvement, non l'élan, non la piété, mais : la raison, la connaissance, la vérité, la contemplation, la pensée, l'idée, le Verbum.

43. Aujourd'hui les théologiens novateurs ne tiennent plus pour *primum* le Verbe, mais l'Amour. Pourtant, agissant ainsi, ils ne peuvent maintenir l'Amour dans sa vérité et cet amour est un amour falsifié. Si l'Amour perd sa relation essentielle avec la raison, qui est une

relation de procession, l'Amour même est dénaturé. L'Amour sans règle confond l'amour de soi avec l'amour des autres et l'amour de chaque chose. Car c'est justement le Verbe qui détermine, c'est le Verbe qui fixe la limite, le fondement, l'horizon. Par contre l'amour par soi-même n'est capable d'aucune détermination. Donc, l'Amour doit toujours se référer à une chose qui est avant l'Amour ; comme un fleuve doit couler dans son lit et ne doit pas déborder sur les terres, sinon les eaux salutaires se changent en eaux mortelles. L'Amour procède du Verbe et est mesuré par le Verbe.

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

Professeur Romano Amerio



La Tradition (21 €)

Cardinal Franzelin, S.J., (1816-1886), 400 p.

Ce livre est traduit pour la première fois en français par M. l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône. Ouvrage de référence sur la question. Le très grand théologien met le doigt sur le vice radical du système protestant qui repose en grande partie sur le refus

de ce dogme catholique de la Tradition divine.

Les réflexions du cardinal Franzelin annoncent celles du cardinal Billot, qui développera l'analyse critique du modernisme dix ans plus tard. Ce sont aussi les deux points névralgiques de la nouvelle ecclésiologie introduite par le concile Vatican II : l'Église redéfinie comme une communion et la Tradition redéfinie comme le progrès vital d'une expérience de la foi.

Le cardinal Franzelin insiste sur la nature hiérarchique de l'Église. Celle-ci n'est pas une communion de baptisés, au sein de laquelle le magistère hiérarchique aurait tout au plus le rôle d'un porte-parole. L'Esprit de Dieu assiste d'abord les pasteurs, chargés de conserver et de transmettre le dépôt révélé, et de le proposer aux fidèles. Franzelin insiste tout autant sur la constance de cet enseignement traditionnel. Il souligne la distinction fondamentale qui existe entre le magistère apostolique et le magistère ecclésiastique. Le premier est un magistère fondateur, au sens où il achève de promulguer la révélation. Le second en revanche ne peut plus que conserver et prêcher dans son intégrité substantielle la vérité définitivement révélée.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 607

MENSUEL

Février 2018

RÉPONSES À CERTAINES QUESTIONS SUR LA SITUATION DE L'ÉGLISE

1°) « *Prima Sedes a nemine indicatur* ». Certains milieux modernistes rappellent toujours ce principe pour exclure tout type de jugement sur le Pape et sur son action, si bien que « résister au nom de la Tradition » reviendrait à juger le Pontife.

Ce principe juridique fondamental, fondé sur la donnée révélée, impose de croire que personne ne peut porter un jugement sur le Siège Apostolique, ni, évidemment, sur celui qui l'occupe *hic et nunc*. Il faut toutefois faire certaines distinctions. En effet cet énoncé est concis et sert à mémoriser un grand principe qui nécessite une explicitation.

Si par cette sentence on entend (comme le veut le sens évident) le fait de porter sur le Pontife un jugement de valeur canonique et avec effets légaux, comme sur un subordonné, il est clair que cela est impossible en quelque sens que ce soit, puisque le Pape n'a sur terre aucun supérieur compétent pour le juger, en aucune matière. Si l'on entend le fait de juger les actes de la personne revêtue *hic et nunc* du Pontificat, distinguons à nouveau : les actes (sentences judiciaires ou dogmatiques) revêtus d'autorité papale à quelque degré que ce soit ne peuvent pas être discutés, car il s'agit d'actes formellement papaux. Les actes non revêtus d'autorité, que le Pape accomplit en tant qu'homme et non en tant que Vicaire de Dieu, s'ils ne peuvent pas être soumis à un jugement au sens juridique, peuvent en revanche être évalués selon ce qui a déjà été défini par le Magistère, c'est-à-dire selon ce qui est déjà défini comme révélé par Dieu, par un jugement prudent et personnel, comme les actes de n'importe quelle personne.

SOMMAIRE

- RÉPONSES À CERTAINES QUESTIONS SUR LA SITUATION DE L'ÉGLISE, *Don Mauro Tranquillo*, p. 1.
- L'APOLOGÉTIQUE À L'ÉPREUVE DE LA RAISON SEULE, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 7.
- CONTROVERSES, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 10.
- À LA LUMIÈRE DE LA TRADITION ?, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 12.

On suppose bien évidemment que les actions du Pape ne procèdent pas toutes de son statut formel de Pape, et que le Pape en tant qu'homme peut pécher, et même pécher contre la foi (ce qui n'a rien à voir avec l'infailibilité qui est la prérogative d'un certain type d'actes de la personne du Pape). Ceci peut être prouvé par de nombreux arguments. Saint Paul dit que « *omnis Pontifex ex hominibus assumptus... et ipse circumdatus est infirmitate* » (*Hébr.* V). Le Pape saint Urbain, cité dans le *Corpus Iuris Canonici* 25, q. 1, c. *Sunt quidem*, dit : « Lorsque le Seigneur ou ses Apôtres ou les saints-Pères définirent ouvertement quelque chose par sentence, le Pontife romain ne peut pas donner une nouvelle loi, mais il doit bien plutôt confirmer même au prix de sa vie et de son sang ce qui a été prêché. S'il tentait en effet de détruire ce qu'ont enseigné les Apôtres et les Prophètes, il ne tenterait pas de donner une sentence, mais il serait convaincu d'erreur. » Se tromper à l'encontre des vérités définies, c'est justement l'hérésie. Et la Glose ordinaire 24a, q. 1, c. 1 commente : « Tel est le cas dans lequel le Pape peut en obliger un autre [...]. Et n'est pas un empêchement la règle selon laquelle un égal ne peut pas obliger son égal, car si le Pape est hérétique, en tant qu'hérétique il est inférieur à tout catholique. » Il est intéressant de noter que ces canonistes anciens étaient déjà en mesure

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar d de Taveau

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

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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 PPPAR

de comprendre la différence entre les différentes formalités présentes en la personne revêtue de la fonction papale : la formalité humaine, entourée d'infirmité, qui peut errer contre la foi, et la formalité papale, qui lui permet de lier et délier, et qui n'est soumise à personne, sinon au fait de la révélation, à la vérité objective de Dieu qui domine tout. Une fois qu'un dogme a été défini, cela signifie qu'une chose a été révélée par Dieu, et personne ne peut faire qu'elle devienne « non-révlée » ou « différemment révlée ». C'est en ce sens qu'un Pape peut « obliger », et donc « juger » son successeur : quand une vérité est définie, le Pape n'a plus autorité sur la matière, sur laquelle s'est épuisé le pouvoir magistériel, et il est donc possible de le juger sur la matière désormais déterminée.

Le dogme de l'infailibilité défini par Vatican I, logiquement, ne contredit ni ne dépasse ces anciennes déterminations canoniques, et il ne rend pas le Pape exempt de péché, ne serait-ce que dans un seul domaine (la foi). Il garantit simplement que, quand il confirme l'Église dans la foi avec l'intention d'enseigner, le Pape ne peut pas errer, c'est-à-dire que certains de ses actes spécifiques et volontaires sont revêtus d'infailibilité. Je dis « certains » non parce qu'ils sont rares ou nombreux : ce sont exactement les actes que le Pape veut comme tels, c'est-à-dire comme enseignement formel destiné à l'Église tout entière.

L'existence d'actes accomplis par le Pontife en dehors de son autorité et en tant que tels sujets au jugement humain, et éventuellement acceptables ou dénonçables comme scandale, ne devrait poser aucune difficulté. Les enseignements des Docteurs et les exemples des Saints en ce sens n'ont pas manqué, et ils ont souvent été cités. Le problème réel, nous le verrons, se posera au moment de déterminer quels actes (dans l'abstraction ou la pratique), spécialement dans la situation actuelle, peuvent se dire investis d'autorité ou non (et donc passibles ou non de jugement selon ce qui a déjà été défini). Seule une conception de l'infailibilité comme Providence ou impeccabilité peut s'opposer à ces simples principes, ou une théologie hégélienne de l'histoire, pour laquelle tout acte du Pontife serait une manifestation du divin. Cela réduirait la structure juridique de l'Église à un prophétisme mal dissimulé, complètement étranger à la notion des Saintes Clefs.

Nous le répétons : qu'il y ait des actes de la personne du Pape que chacun peut évaluer (non au sens juridique mais moral) comme bons ou mauvais, parce que non revêtus de l'infailibilité, est un fait manifeste et indiscuté (ou cela devrait l'être) ; la discussion portera sur comment déterminer l'usage de l'autorité.

2°) « *Qui non est membrum, non potes esse caput* ». Celui qui s'exclut de l'Église en ne professant pas sa Doctrine, comment peut-il être à la tête de l'Église elle-même ? Cela semble être la principale objection sédévante. Que dire ?

L'objection se fonde avant tout sur un fait, sur lequel nous pouvons tous tomber d'accord : certains Pontifes récents n'ont pas professé la doctrine de l'Église, mais de

véritables erreurs et hérésies, abstraction faite de la question de l'emploi de l'autorité dont nous venons de parler (c'est-à-dire que peu importe qu'ils l'aient fait dans des documents officiels ou privés, le fait qu'il s'agisse d'hérésies publiques les exclurait déjà de l'Église). Il serait donc absolument nécessaire de les déclarer déchus, en tant qu'ils ont démontré qu'ils n'étaient pas membres de l'Église, et donc qu'ils ne peuvent pas être à sa tête. L'objection a aussi deux fondements théorétiques : l'un dans la législation canonique qui prive l'hérétique de juridiction, l'autre dans les thèses de nombreux théologiens et docteurs du passé qui ont envisagé le cas du Pape tombé dans l'hérésie, et beaucoup d'entre eux ont avancé sa déchéance comme solution (se partageant ensuite sur la façon dont celle-ci peut effectivement être constatée, ou éludant le problème dans le cadre d'une tractation qui restait académique).

La question ne peut pas être posée sur un plan purement canonique, car lorsqu'on parle du Pape on parle d'une personne non soumise aux lois purement ecclésiastiques. Il faut donc comprendre ce que le droit divin dit de l'hérétique, et s'il est certain que, dans son essence, la possession de la suprême juridiction est incompatible avec l'hérésie ou la non-appartenance à l'Église. En réalité, nous savons que le Baptême, même chez quelqu'un qui n'a pas la foi ou qui est dans le schisme, permet de maintenir un certain lien avec l'Église comme structure sociale. En effet tout baptisé, même né dans l'hérésie, est considéré non pas membre mais sujet de l'Église et de ses lois (ceci vaut à plus forte raison pour l'apostat de la foi catholique, sur lequel continuent de peser les préceptes ecclésiastiques). Il est donc possible qu'une certaine relation, ne serait-ce qu'extérieure, demeure entre le baptisé et la société ecclésiastique. En outre, il est notoire qu'il existe des cas où des clercs hérétiques ou schismatiques (apostats ou non) peuvent recevoir une juridiction ecclésiastique, par exemple le cas de danger de mort : ceci démontre que l'incompatibilité entre profession de l'hérésie et possession de la juridiction est de droit ecclésiastique, ce n'est pas une impossibilité métaphysique. Plus spécifiquement, il existe aussi des théologiens qui ont supposé le scénario d'un Pape schismatique (c'est-à-dire qui refuse de faire partie de l'Église) qui continue toutefois d'en être le chef. L'exemple est donné par Cajetan, l'un des principaux commentateurs de saint Thomas (Commentaire de IIa IIæ, q. 39, art. 3) : il se demande si la personne d'un Pape vrai, certain et indubitable peut être schismatique (donc ne pas être membre de l'Église). Il répond que la personne du Pape peut refuser de se soumettre à la fonction du Pape, *quod per accidens est pro tunc in ipso*, introduisant une distinction capitale (qui nous ramène à ce que nous avons déjà évoqué plus haut). Il refuserait ainsi d'être en communion avec l'Église dans les choses spirituelles (par exemple la foi), mais il demeurerait à son gouvernement, comme une espèce de gouverneur extérieur (*habere se tantum ut dominus temporalis*).

Pourquoi devrions-nous préférer l'idée que le Pape ne perd pas le pontificat une fois tombé en hérésie, malgré l'opinion contraire de nombreux docteurs ? Fondamentalement, parce que les anciens docteurs qui imaginaient le

cas du Pape tombé en hérésie considéraient un scénario bien différent de l'actuel : dans leurs hypothèses, c'était le Pape seul qui tombait dans l'hérésie, alors que le corps épiscopal, demeurant plus ou moins sain, garantissait la perpétuation de l'existence de l'Église, exactement comme ce qui se passe à la mort du Pape ; selon les *sedevacantismes* actuels, ce n'est pas seulement le Siège de Pierre qui est vacant, mais aussi tous les sièges épiscopaux. Quiconque veut appliquer ces thèses à la situation actuelle devrait donc toujours se souvenir qu'il ne présente pas une Église « sans Pape » (ce qui arrive régulièrement en période de conclave), mais une Église sans aucune hiérarchie sur terre, sans épiscopat résidentiel, donc sans présence de juridiction ordinaire. En ce sens il n'est pas indifférent de savoir combien de temps le Siège Apostolique reste vacant : il y a un temps limite, et c'est la permanence d'autres individus ayant juridiction ordinaire, reçue du Pape précédent, et qu'ils maintiennent après sa mort ¹. Si la juridiction ordinaire disparaissait complètement des individus vivant sur terre, comme le voudraient aujourd'hui certaines thèses, il n'existerait même pas – logiquement – de juridiction déléguée de façon extraordinaire : parce que celle-ci est déléguée *par quelqu'un*, en règle de droit, non par l'« Église » comprise de façon abstraite. Le droit canonique emploie assurément l'expression *supplet Ecclesia*, mais théologiquement et métaphysiquement la juridiction réside dans les hommes qui l'ont reçue du Pape (ou, seulement pour le Pape, du Christ), elle ne flotte pas dans l'air en attendant que quelqu'un s'en saisisse ².

Prenons un exemple (qui est un exemple extrême) : le prêtre qui n'a ordinairement pas de pouvoir de juridiction, ou même un prêtre excommunié ou hérétique, ou un prêtre qui n'a pas charge d'âme, se trouve face à un mou-

1. La question de savoir si et comment la juridiction déléguée par le Pape (par droit ecclésiastique) à d'autres prélats que les Évêques résidentiels demeure, et dans quelle mesure, est un problème canonico-théologique qui ne change rien à la substance de notre discours ; nous ne mentionnons donc pas cette problématique ici.

2. Attention : nous ne sommes pas en train d'affirmer que la juridiction des évêques résidentiels ajoutés les uns aux autres, le Siège Apostolique étant vacant, soit équivalente à la juridiction universelle du Pontife. Quand le Pape meurt, la juridiction universelle et suprême vient indubitablement à manquer, mais ses effets demeurent dans le pouvoir ordinaire que les évêques résidentiels ont reçu du Pape. L'effet demeure donc du pouvoir suprême qui garantit ces liens qui constituent la société ecclésiastique et lui permettent de rester elle-même et de perdurer dans l'attente d'un nouveau Vicaire du Christ.

3. Nous tenons pour connu le dogme qui requiert pour le prêtre qui doit confesser non seulement le pouvoir d'Ordre, mais aussi la juridiction sur celui qu'il confesse. La confession est en effet un vrai jugement, qui demande une autorité de gouvernement sur le pénitent. Si le pouvoir d'Ordre sacerdotal confère radicalement le pouvoir de confesser, la juridiction sur le pénitent est nécessaire comme condition de validité du sacrement. Les curés ou les autres prêtres en charge d'âmes reçoivent stablement ce pouvoir ; tous les prêtres, même hérétiques ou excommuniés, le reçoivent *ad causum* pour confesser les mourants ou en cas de grave nécessité générale.

rant (ou bien il se trouve dans une situation de grave nécessité générale, comme c'est le cas actuellement, et une personne lui demande de se confesser ³). Il pourra l'absoudre en recevant juridiction pour cet acte, en règle de droit canonique et divin ; il prendra, théologiquement parlant, ce pouvoir de quelqu'un qui le possède habituellement, que ce soit l'Évêque résidentiel ou le Pape. Le législateur ecclésiastique, en se fondant sur la loi divine suprême de la *salus animarum*, a prévu ce cas et a disposé d'accorder cette délégation « automatique », qu'aucun prélat ne peut nier, le pouvoir étant donné pour le bien (et le nier dans de tels cas serait complètement irrationnel et contraire au droit divin).

Or s'il manque non seulement le Pape mais aussi n'importe quel Évêque résidentiel, on doit se demander de qui un prêtre pourrait recevoir la juridiction, ne serait-ce que pour entendre la confession d'un mourant. Le problème n'est donc pas *si* dans certaines situations le pouvoir peut être délégué en formes extraordinaires (ce qui est complètement incontestable) mais *par qui*. Si l'on répond qu'on peut recevoir le pouvoir directement de Jésus-Christ, on doit savoir que l'on introduit alors une exception au principe selon lequel toute juridiction sur terre vient du Pape, lequel est le seul à recevoir le pouvoir de Jésus-Christ lui-même. On mine donc ainsi le principe de la Monarchie papale, que l'on cherche tant à défendre en paroles. On commet là une erreur analogue à celle de *Lumen Gentium*, et on supprime en fin de compte la nécessité de la Papauté elle-même (et en effet on en arrive à dire que l'Église peut exister pendant des décennies, et même indéfiniment, sans Pape). Donc on part de la louable intention de défendre la Papauté et on arrive à la considérer, de fait, comme entièrement superflue pour la vie et l'existence quotidienne de l'Église. L'exemple extrême de la confession du mourant fait comprendre que dans l'Église on ne peut rien faire sans Papauté, à plus forte raison si on supprime aussi tout pouvoir **causé** par celui du Pape et qui pourrait perdurer après sa mort (tout en trouvant toujours son origine dans le Pontife lui-même), c'est-à-dire substantiellement celui des Évêques résidentiels.

Il est donc manifeste que la solution de certains des anciens théologiens sur le Pape hérétique ne convient pas à notre situation, ou nous devrions admettre non seulement l'impossibilité de nous confesser, mais même la cessation de l'Église catholique, au moins comme société dans la *forme* (au sens philosophique du terme) que les dogmes ont définie : réduire le problème à l'exemple déjà *très grave et non résolu* des confessions, c'est en méconnaître la portée.

3°) Un « non-Pape », occupant le Trône de Pierre, pourrait-il toutefois sauver l'indéfectibilité de l'Église en donnant une continuité – avec ses nominations de cardinaux et d'évêques – à la hiérarchie matérielle ? Il serait ainsi possible de démontrer que l'infailibilité doctrinale est sauvée par l'absence d'un Pape véritable, tandis que la simple « Papauté matérielle » sauverait la continuité de l'Église. Le sujet du « titre coloré » viendrait lui aussi à l'appui de ce schéma. Qu'en pensez-vous ?

La réponse est très simple. Le « Pape matériel » de la

fameuse thèse est à tous les égards un non-Pape, une personne n'ayant aucune juridiction. Pour cette thèse, c'est seulement quelqu'un qui *pourrait* avoir une juridiction s'il se convertissait. Donc le discours est exactement le même que pour tout autre sédévacantisme, la continuité de l'institution n'est garantie en aucune façon. Pour cette thèse comme pour tout autre sédévacantisme, la société ecclésiastique a actuellement disparu, au maximum on nous explique comment et en quelles personnes elle pourrait (ou pourra) réapparaître. Cet expédient, qui ne résout rien sur le présent, est aussi problématique dans son mécanisme : comment un non-Pape peut nommer des non-Cardinaux et non-Évêques résidentiels est déjà inexplicable. Dire ensuite que si l'un de ceux-ci se convertissait, il recevrait la juridiction, est encore plus problématique, parce que l'on ne saurait pas de qui il la recevrait (puisqu'il manquerait le Pape dont il pourrait la recevoir). Dire qu'en vertu du titre (« coloré ») reçu par un non-Pape, l'ecclésiastique converti pourrait procéder à un conclave ou à la convocation d'un concile imparfait, montre seulement que le grand édifice de cette thèse tente de se tenir debout sur la pointe d'une épingle.

4°) Ayant exclu l'hypothèse sédévacantiste, on devrait toutefois expliquer comment il se fait que dans des documents qui semblent absolument magistériels, ou dans des lois universelles, il puisse y avoir des erreurs et des hérésies que la Fraternité elle-même refuse et dénonce ouvertement, bien qu'elles viennent d'autorités reconnues comme telles. Quelle explication alternative au sédévacantisme peut-on donner à cette situation ?

Il est clair que ce point est la clé de tout le problème. Le problème ne vient pas tant de l'hérésie du Pape (comme nous l'avons vu ci-dessus) que du fait que l'hérésie semble contenue dans des documents magistériels ou dans des lois universelles (entre autres liturgiques), qui devraient jouir de l'infaillibilité définie par Vatican I, ou au moins avoir une valeur telle qu'ils ne puissent pas être discutés. À notre avis, il ne suffit pas, pour apporter une solution à cette question, de reprendre la distinction entre Magistère infaillible et Magistère non infaillible, à laquelle certains ont parfois eu recours pour sortir de l'impasse. Nous partirons de l'hypothèse que tout le Magistère véritable est, en bonne substance et selon toutes les thèses théologiques, indiscutable. L'opinion la plus probable et qui, en procédant par exclusion, peut concilier tous les aspects du problème, est celle d'un refus général, par les Pontifes modernes, de l'utilisation du pouvoir magistériel. Les thèses sédévacantistes insistent sur l'absence de ce pouvoir, qui expliquerait la présence d'erreurs. Puisque ce pouvoir (qui est une partie du pouvoir de gouvernement) doit être présent dans la société ecclésiastique, comme nous l'avons vu, sous peine de disparition de celle-ci, la question doit être déplacée du niveau de la possession du pouvoir à celui de son utilisation. Nous pouvons constater le refus de l'utilisation de l'infaillibilité de façon absolument claire dans de nombreux documents officiels déjà examinés. Quant au refus de l'utilisation du pouvoir magistériel au sens plus large, au point de réduire les textes même publics et apparemment « magistériels » à de simples écrits privés,

qu'ils soient bons ou mauvais, il doit être fondé sur un discours plus général. D'un côté le principe posé avec le Concile de la liberté religieuse semble incompatible avec un exercice du pouvoir magistériel qui s'impose aux consciences ; de même le libéralisme et le comportement des Papes modernes semblent loin de la volonté d'utiliser un pouvoir contraignant et définitoire de la vérité. On parle ici au sens strict du pouvoir de définir une vérité comme révélée par Dieu, non d'une volonté coactive en matière pratique qui n'a pas manqué de se manifester plusieurs fois entre autres chez ces derniers Pontifes. Il faut faire attention à ne pas être victimes de noms privés de substance : quand un Pape comme Paul VI, qui professe la liberté religieuse (par exemple), parle de « Magistère suprême ordinaire », il ne veut pas nécessairement dire la même chose que ce qu'entendait Pie XII quand il utilisait cette expression. Quand le Pape François, qui a déclaré publiquement à Scalfari la primauté absolue de la conscience, dit utiliser le Magistère, il n'entend probablement pas la même chose que ce qu'entendait saint Pie X. Il faut aller aux choses spécifiques et ne pas s'arrêter aux noms de genres et d'espèces, qui peuvent être utilisés pour désigner des individus très éloignés les uns des autres. Le Magistère est un pouvoir qui s'exerce en actes volontaires individuels, à certains desquels a été volontairement liée l'infaillibilité ou un autre degré d'autorité doctrinale, selon ce que le Pontife manifeste dans cet acte ou dans ce contexte.

Peut-être la clé de tout cela réside-t-elle précisément dans le fait que la profession des erreurs et des hérésies constitue en soi un *obex*, un obstacle, à l'exercice (et NON à la possession) du pouvoir magistériel. L'exercice du Magistère et le degré de celui-ci sont le fruit de l'acte volontaire du Pontife quand il veut enseigner l'Église : la profession de l'erreur rendrait systématiquement impossible le fait de vouloir un tel type d'acte. En pratique il suffirait de déplacer le discours de la possession à l'utilisation du pouvoir, du niveau *matière/forme* au niveau *acte premier/acte second* pour trouver une voie possible de sortie du dilemme. Le Pape est Pape (donc l'Église continue d'exister) mais *il ne veut pas agir* en Pape (ou il ne peut pas en raison d'un obstacle, d'un empêchement, posé par lui-même : le siège est occupé mais en quelque sorte *empêché*) : la négligence à poser des actions dues par le Pontife, ajoutée au scandale de « dire publiquement » l'hérésie, met en crise générale la société ecclésiastique, sans toutefois que fasse défaut ce qui permettrait de poser ces actes.

En ce sens même l'infaillibilité liée aux lois universelles (ou aux canonisations), qui garantit qu'elles ne puissent rien contenir qui aille contre la foi, ne serait plus exercée : il manquerait en effet la volonté d'unir ces actes, désormais dénaturés et équivoques, à la conformité et à l'explicitation d'une doctrine qui a disparu de l'horizon des Pontifes actuels. Gardons-nous d'appliquer des catégories théologiques sur le Magistère (qui étaient déjà confuses avant le Concile) à la situation actuelle, au-delà des noms eux-mêmes.

5°) À ce stade nous pourrions émettre une simple

objection : l'idée d'une Papauté caractérisée par des erreurs habituelles dans les domaines de la Foi et de la morale, et par des « commandements » relatifs au gouvernement de l'Église auxquels il est nécessaire de désobéir pour rester fidèle à la Tradition Catholique, n'est-elle pas trop éloignée des somptueuses paroles de *Pastor Aeternus* (Pie IX) ? De cette façon ne dessine-t-on pas une « Papauté légère » qui – *de facto* – est une « non-Papauté » ?

La Papauté n'a pas changé d'une virgule dans son essence, elle est exactement celle de *Pastor Aeternus*, tant quant à la possession du pouvoir magistériel avec sa note d'infailibilité, que quant à son indispensable présence pour l'existence même de l'Église romaine. Elle n'est pas devenue plus légère. Nous sommes toutefois contraints de constater qu'elle est « utilisée » de façon légère par celui qui la détient actuellement. Il serait plutôt contraire à *Pastor Aeternus* (qui définit aussi la primauté suprême de juridiction) de soutenir que l'absence indéfiniment prolongée de la Papauté est possible et normale. Le pouvoir d'enseigner est présent mais il doit être exercé en actes volontaires, ce n'est pas une espèce de fantôme qui volette çà et là en garantissant une sorte de direction providentielle des actes les plus quotidiens du Pontife. Le Magistère n'est pas la vie quotidienne du Pape, il n'est pas chacun de ses mots ni de ses gestes, dans un sens presque prophétique (c'est à ces thèses qu'est arrivé, en substance, un personnage comme don Cantoni). Aucun Pape dans l'histoire n'a exercé le Magistère à chaque instant, mais dans des actes plus ou moins fréquents et nécessaires en fonction des circonstances. Certains ont été négligents à intervenir quand ils le devaient. Les Papes actuels ont entraîné l'Église dans cette crise par le rejet de la notion même de doctrine révélée, et donc de la possibilité de poser de vrais actes magistériels. Mais ce pouvoir demeure, et là, Dieu ne l'a pas enlevé, l'Église n'en est pas privée. Il suffit que le Pape veuille enlever ce que nous avons appelé *obex*. Le Pape reste la clé de tout. Le terme « habituel » est une dangereuse réification d'une série d'actes qui doivent être considérés chacun individuellement, quelque fréquents qu'ils soient.

Du reste, *contra factum non fit argumentum* : la situation de l'Église est celle-là, la crise ne peut pas consister en la dissolution de la société ecclésiastique (ce qui serait contraire aux promesses divines) mais en le fait d'arriver aux possibilités extrêmes de mal sans que s'écroule la structure de l'Église Romaine. Nous réussissons de justesse à maintenir tous les éléments essentiels ; la solution ne peut certainement pas être d'en sacrifier un pour maintenir l'autre dans un plein fonctionnement hypothétique. Nous ne pouvons pas penser que le « magistère » des Papes actuels soit égal à celui de ses prédécesseurs, comme le font certains modernistes, sous peine de nous trouver contraints à changer de doctrine ; nous ne pouvons pas, pour sauver hypothétiquement l'infailibilité, sacrifier l'existence de la structure ecclésiastique. Nous devons maintenir ensemble tous les éléments, et nous pouvons le faire, mais nous savons que nous sommes arrivés à l'extrême limite que les définitions dogmatiques (et non la rhétorique) nous permettent.

Pour nous orienter dans cette situation nous avons toute la lumière qui nous vient du vrai Magistère de l'Église, qui n'est pas « vivant » au sens entendu par les modernistes, mais qui a défini ce que le Christ a révélé : en pratique il est complètement « passé », parce qu'il sert à délimiter ce que le Christ et les Apôtres ont ou non enseigné il y a de nombreux siècles.

6°) Pour changer de sujet, une question sur la liturgie : ceux qui considèrent valide le *novus ordo missae* s'appuient souvent sur cet argument pour suggérer que ce rite aussi est « bon », capable de dispenser des grâces pour leur vertu. De cette façon le fidèle est encouragé à assister à la « messe nouvelle », du moins quand il ne peut pas assister à la Messe tridentine sans grave embarras. Cette approche est-elle correcte, ou l'aspect de la « licéité » du nouveau rite doit-il être considéré non moins important que sa validité, déterminant pour établir quelle conduite doivent adopter les fidèles catholiques ?

À aucun moment il n'a été permis aux fidèles catholiques de participer à une Messe ou à un sacrement uniquement parce que « valides ». La validité sacramentelle indiscutée des rites des schismatiques orientaux n'a jamais été considérée comme une bonne raison pour y participer, au contraire l'Église catholique non seulement interdit formellement cette participation, mais la punit avec la rigueur des canons. Ceci parce que la validité des sacrements ne porte aucun fruit dans l'âme quand elle coexiste avec la profession même seulement extérieure (et consciente) d'erreurs contre la foi. Si, quand le sacrement est administré, sont professées des hérésies ou si sont accomplis des sacrilèges, prendre part à un tel rite (et à plus forte raison en recevant le sacrement en question) est un péché contre la profession de foi, accompli contextuellement au sacrement, et donc rend impossible la réception de la grâce de ce même sacrement. Nous parlons ici évidemment de participation consciente à un rite dont on sait qu'il n'exprime pas la foi catholique, au-delà de notre orthodoxie intérieure : la foi ne doit pas seulement être possédée intérieurement, mais elle ne doit jamais être niée par des gestes extérieurs qui lui seraient contraires, ou même seulement ambigus. À partir du moment où nous percevons combien la nouvelle messe se détache de la profession de foi catholique sur le sacrifice, le sacerdoce et la présence réelle (cf. Bref examen critique), nous ne pouvons jamais y prendre part, ni même sous le prétexte de participer aux sacrements. En effet nous ne pouvons pas contredire, avec la participation à un rite non catholique, la foi que le sacrement valide en lui-même signifie : ce serait commettre un péché qui s'opposerait aux fruits mêmes du sacrement, même reçu valablement. Pourrions-nous y assister passivement, et peut-être nous approcher seulement de la communion ? Évidemment non, parce que participer à la communion pendant ce rite serait la plus grande adhésion possible au contenu de ce rite. Même à l'article de la mort, on ne doit pas accepter les sacrements dans un rite ou de ministres non catholiques, si cela devient ou semble seulement une adhésion à leurs erreurs.

7°) En ce qui concerne le *novus ordo* – dans tous les cas – il faut dire qu'il semble avoir été promulgué

comme une loi universelle. De plus il est célébré par tous les évêques du monde. Cette pratique unanime ne correspond-elle pas au critère infaillible du magistère ordinaire universel ? Comment peut-on expliquer ce fait ?

Sur le problème de la promulgation du *novus ordo* comme loi universelle, qui donc ne pourrait pas contenir d'erreurs contre la foi, au-delà des tentatives de réponse purement canoniques, s'applique surtout ce qui a été dit ci-dessus. Les nouvelles lois universelles semblent désormais déliées de la valeur magistérielle qu'elles avaient autrefois, par volonté de ceux qui les ont promulguées et de la notion de la doctrine que les Papes modernes ont manifestée, ainsi que par l'*obex* qu'ils ont posé à l'exercice du pouvoir magistériel.

On peut comprendre de la même façon la réponse à l'objection sur la nouvelle messe comme « magistère ordinaire universel » : un acte magistériel n'est pas seulement un acte d'énonciation de la doctrine, mais c'est formellement un acte que le Pape veut comme ayant autorité au sens doctrinal (non seulement au sens coactif) et définitoire. Ceci vaut aussi pour le magistère du corps épiscopal dispersé, dont le pouvoir sur toute l'Église n'est pas autre chose qu'un mode différent d'exercice de l'autorité du Pape lui-même.

Réponse à une objection particulière

Se référant à ce qui a été dit au point 2 sur l'exemple des confessions, quelqu'un objecte qu'en réalité la juridiction pour confesser vient de Dieu avec l'ordination sacerdotale, et que ce que le Pape accorde est la détermination des sujets sur lesquels l'exercer. Donc en cas de nécessité ou de vacance de tous les sièges (papal, épiscopaux, voir plus haut) le pouvoir radical de confesser suffirait, sans nécessité de l'intervention pontificale.

Faisons déjà remarquer que l'objection porterait uniquement sur le problème des confessions, donc non pas sur le problème radical de la subsistance de la société ecclésiastique, mais « seulement » sur une des plus graves et manifestes conséquences de la disparition de celle-ci.

En réalité cette objection est émise de façon plutôt contradictoire, car formulée ainsi elle serait simplement la négation de la vérité catholique selon laquelle le pouvoir de juridiction est nécessaire à une confession valide, ajouté à l'Ordre sacerdotal, même si c'est à un titre différent. L'objection admet préliminairement en termes clairs, avec le Magistère et tout théologien catholique, que la juridiction est par droit divin nécessaire à l'absolution valide ; mais ensuite elle crée une distinction sur une « juridiction en for interne » qui viendrait de Dieu par l'intermédiaire de l'ordination sacerdotale, en la confondant avec le pouvoir des clefs dont parle saint Thomas, par le biais de quelques citations tronquées du théologien Merkelbach. Voyons donc, au-delà de la formulation incertaine de l'objection, ce que dit Merkelbach dans le passage cité et rapporté presque entièrement : « La juridiction est l'une du for ecclésiastique ou externe, quand elle regarde directement et en premier lieu le gouvernement public et l'utilité de l'Église ; l'autre du for de Dieu ou interne, quand elle regarde directement et en premier

lieu l'utilité privée de chaque fidèle. La première est un pouvoir ecclésiastique et social qui est accordé par le Pontife de sa propre autorité, et c'est pourquoi elle vient de lui comme cause principale et elle s'exerce en son nom ; l'autre est un pouvoir non ecclésiastique mais divin, qui est accordé par l'autorité propre de Dieu [N.B. : ici l'objection tronque la citation] (qui seul peut toucher directement la conscience et le lien du péché), **toutefois par l'intermédiaire du Pontife comme ministre et instrument de la divinité**, et donc à exercer non par l'autorité propre de l'Église mais par l'autorité de Dieu lui-même. [...] Donc **chez le confesseur le pouvoir d'ordre et celui de juridiction se différencient de nombreuses façons** : 1. *Par l'origine* (la collation). Le premier est conféré avec la consécration, c'est-à-dire par la sainte ordination, et il s'imprime de façon indélébile dans le sujet ; *l'autre est conféré par le supérieur avec l'acte extérieur de la mission* (cf. II-II. Q. 39, art. 1), mission qui peut être révoquée, diminuée ou augmentée, suspendue ou limitée [...]. 2. *Par l'essence*. Le pouvoir d'ordre donne l'attitude proche et la disposition au fait que l'on reçoit juridiction sur des sujets pour absoudre les péchés ; c'est une députation à exercer un jugement sacramentel sur les sujets, si on en a [...]. 3. *Par l'effet*. Grâce au pouvoir de juridiction le jugement est valide, grâce au pouvoir d'ordre il est efficace. Donc le pouvoir de juridiction peut être défini comme : **le pouvoir conféré par le supérieur par acte extérieur**, avec lequel le prêtre peut exercer la juridiction sur ses sujets dans le for interne et de la pénitence, c'est-à-dire la légitime députation à exercer l'office d'absoudre des pénitents déterminés en tant que sujets »⁴.

Quant à ce que saint Thomas appelle « le pouvoir des

4. « Iurisdictio est alia fori Ecclesiae seu externi, quando directe et primario spectat publicum Ecclesiae regimen et utilitatem ; alia fori Dei seu interni, quando directe et primario spectat privatam cuiuslibet fidelis utilitatem. Prior est potestas ecclesiastica et socialis quae conceditur a Pontifice ex propria auctoritate, et ideo ex hac derivatur ab eo ut a causa principali et auctoritate eius exercetur ; altera est potestas non ecclesiastica sed divina, quae conceditur auctoritate propria Dei (qui solus valet directe attingere conscientiam et vinculum peccati), **mediante tamen Pontifice ut ministro et instrumento divinitatis**, et ideo non auctoritate Ecclesiae propria sed auctoritate ipsius Dei exercenda. [...] Itaque in confessario potestas ordinis et potestas iurisdictionis differunt multipliciter : 1. **Collatione. Prior consecratione scil. sacra ordinatione confertur** et indubiter subiecto inhæret ; **altera actu esterno missionis ad subditos a superiore confertur** (cfr. II-II, q.39, art.1), quae missio revocari potest, minui aut augeri, suspendi aut limitari [...] 2. **Essentia**. Potestas ordinis dat proximam aptitudinem et dispositionem ad hoc quod quis recipiat iurisdictionem in subditos ad absolvendum a peccatis ; est deputatio ad exercendum iudicium sacramentale in subditos, si quos habet [...] 3. **Effectu**. Ex potestate iurisdictionis iudicium est validum, ex potestate ordinis est efficax. Hinc potestas iurisdictionis definiri potest : Potestas **externo superioris actu collata**, qua sacerdos iurisdictionem exercere potest erga subditos in foro interno et penitentiali, seu deputatio legitima ad exercendum munus absolvendi a peccatis modo iudiciali penitentes determinatos tamquam subditos ». MERKELBACH O.P., *Summa Theologiae moralis II*, tract. *De Pœnitentia* IV pars, q. I (N. 569).

clefs », Merckelbach explique : « Et en effet, dit Saint Thomas, **ce pouvoir des clefs est réellement la même chose que le caractère ou pouvoir spirituel du sacrement de l'ordre**, si bien que c'est par essence un pouvoir sur le Corps réel du Christ et sur son Corps mystique, c'est-à-dire le pouvoir par lequel le prêtre peut consacrer l'Eucharistie et le pouvoir par lequel il peut lier et délier, s'il y a la juridiction (Q. 17, a. 2, ad. 1) ; mais on les distingue selon la raison parce qu'ils se réfèrent à divers aspects [...]. **C'est pourquoi les clefs sont données avec l'ordre en une consécration, mais l'exécution des clefs s'obtient par la juridiction** ; et ainsi avant la juridiction le ministre a les clefs, mais il n'a pas l'acte des clefs. Et pour quiconque n'aurait pas encore compris, Merckelbach ajoute en note : « **De cela il apparaît clairement que selon saint Thomas le pouvoir de juridiction se distingue de l'ordre et n'est pas donné avec celui-ci** »⁵. Notons, si c'était nécessaire, qu'il parle de la juridiction non seulement en général mais aussi de celle qui est nécessaire au confesseur.

Différents points de doctrine ressortent clairement de ces textes : s'il est vrai que le pouvoir d'absoudre est essentiellement un pouvoir d'ordre, la juridiction est toutefois condition nécessaire à la validité de l'absolution ; la juridiction au for interne fait certainement en sorte que le confesseur agisse au nom de Dieu et non au nom du Pape, comme c'est le cas par une délégation du pouvoir de gouvernement externe (ceci est, très simplement, la signification de ce que l'objection particulière a présenté de façon déformée), mais cette juridiction est donnée par l'intermédiaire du Pontife ou par un acte du supérieur ecclésiastique qui l'a reçue de celui-ci, et elle ne découle pas de l'ordination ; la juridiction nécessaire à la confession valide est autre chose, par essence et par origine, que

le pouvoir d'ordre ; l'expression « pouvoir des clefs » utilisée par Saint Thomas quant à la confession n'indique pas autre chose que le pouvoir d'ordre sous l'aspect du pouvoir d'absoudre, et celui-ci est insuffisant – sans juridiction – pour la validité du sacrement. Le cas de nécessité ne fait pas cesser ce qui est de droit divin, c'est-à-dire la nécessité de la juridiction, mais élargit seulement ce qui est de droit ecclésiastique (c'est-à-dire les modes de transmission de celle-ci, mais non leur source ultime qui n'est pas l'ordination ou un pouvoir qui en découle). L'objection est donc inefficace à vouloir prouver qu'il existe une sorte de juridiction suffisante pour confesser, qui aurait une autre source que l'autorité qui garantit aussi la juridiction en for externe ; de plus l'objection déforme plus ou moins volontairement le texte qu'elle cite et que nous avons largement reporté pour le confort du lecteur.

Don Mauro Tranquillo

Traduction de *La Tradizione Cattolica*, n° 3, 2017

5. « Etenim, ait Sanctus Thomas, potestas illa clavium realiter idem est ac character seu potestas spiritualis instrumentalis ordinis, ita ut eadem per essentiam sit potestas in corpus Christi reale et in corpus Christi mysticum, seu potestas qua sacerdos conficere potest Eucharistiam et potestas qua potest solvere et ligare, si iurisdictio adsit (q. 17, art. 2, ad 1) ; sed differunt ratione secundum quod ad diversus effectus comparantur [...] Unde claves dantur cum ordine in aliqua consecratione, sed executio clavium indiget materia debita circa quam exercetur, scilicet subditis, et ideo actus clavium habetur per iurisditionem ; et ita ante iurisditionem minister habet claves, sed non habet actum clavium ». Et Merckelbach ajoute en note : « Ex quo patet, etiam secundum Sanctum Thomam, potestatem iurisditionis distingui ab ordine **nec cum eo dari** » (*ibidem* N.570).

L'APOLOGÉTIQUE À L'ÉPREUVE DE LA RAISON SEULE

1. Saint Augustin a pu dire des manichéens qu'ils étaient « plus diserts et éloquents dans la réfutation des autres, que fermes et sûrs dans la démonstration de leur doctrine »¹. Cajetan eut assez vite l'occasion de vérifier le bien-fondé de cette remarque, lorsqu'il eut rencontré Martin Luther, dans la ville d'Augsbourg, du 12 au 15 octobre 1518, il y aura cette année exactement cinq cents ans. Représentant attiré du pape Léon X, Cajetan reçut Luther avec une bonté toute paternelle. Il lui demanda trois choses : de revenir à de bons sentiments et de rétracter ses erreurs ; de s'engager à ne plus y retomber à l'avenir ; d'éviter encore tout ce qui serait propre à troubler l'Église. Lors de la dernière entrevue, Luther apporta un écrit pour justifier ses positions. Cajetan ne voulut tenir aucun compte de cette explication. Il chercha par un exposé de la doctrine thomiste à le convaincre de son erreur, sans lui permettre aucune observation. Son dernier mot en le congédiant fut : « Va, et ne reviens plus devant moi, à moins que tu ne veuilles rétracter² ».

Pourtant, à Augsbourg, Luther ne niait pas encore l'institution divine du Souverain Pontificat, mais (la perspicacité de Cajetan l'avait bien entrevu), cette négation était déjà inscrite dans ses thèses sur les indulgences³. Elle sera explicite, dès l'année suivante, lors de la dispute de Leipzig, où Jean Eck, un autre représentant du Pape, reprochera à Luther de défendre les positions déjà condamnées de Jean Hus.

2. Pour se défendre et pour se justifier, Luther s'appuie sur l'Écriture. Car il en connaît parfaitement tous les lieux, il maîtrise tous ces passages sur lesquels l'exégèse et la théologie traditionnelles faisaient jusqu'ici reposer l'affirmation centrale de la Primauté de saint Pierre et de ses successeurs, notamment le passage de l'Évangile de saint Matthieu, aux versets 18 et 19 du chapitre XVI, le fameux passage du « Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ». De ce verset, qui représen-

1. SAINT AUGUSTIN, *De l'utilité de la foi*, n° 2 : « ... nisi quod ipsos quoque animadvertentibus plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere. »

2. Cité par LÉON CRISTIANI, *Du Luthéranisme au protestantisme*, 1911, p. 64.

3. Cf. THOMAS DE VIO CAJETAN, *Le Successeur de Pierre*, Courrier de Rome, 2014 (2^e édition), « Introduction », n° I-IV, P. I-III.

te le fondement même de la romanité, Luther fera pourtant découler la négation du pouvoir suprême et universel de l'évêque de Rome. Le sens de l'Écriture était-il donc si transparent ?... S'il est facile d'évoquer des « arguments bibliques » en faveur de l'existence et de la nature de l'autorité dans l'Église, il est beaucoup moins facile d'en retirer tout le parti qu'ils sont censés représenter aux yeux d'une exégèse par trop naïve. La naïveté est excusable, surtout lorsqu'elle provient d'un enthousiasme apologétique excessif⁴. Mais elle serait ici trop néfaste pour qu'il ne soit pas urgent de la dissiper. Conscients ou non, les présupposés où elle s'enracine supposent en effet une conception faussée de la Tradition de l'Église, de la Révélation divine et de ses sources autorisées.

3. Le principal – et définitif – argument qui suffit à établir la Primauté de l'évêque de Rome, à l'encontre de toutes les contestations protestantes, n'est pas biblique. Ou du moins, il ne l'est que matériellement, puisque, s'il recourt à l'incise de l'Évangile de saint Matthieu et prend appui sur le « Tu es Petrus », sa force démonstrative lui vient d'abord et avant tout non de l'Écriture mais de l'autorité du Magistère. C'est en effet dans la constitution dogmatique *Pastor Aeternus* du concile Vatican I, en 1870, que réside la véritable force de cet argument, dont les termes se font l'écho d'une Tradition constante et inaltérée. Celle-ci avait déjà trouvé son expression lors du quatrième concile de Constantinople, en 870, puis à l'occasion du deuxième concile de Lyon, en 1274 et enfin avec le concile de Florence en 1439. « Nous enseignons donc 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. C'est en effet au seul Simon, auquel il avait été déjà dit : "Tu t'appelleras Cephass" (Jn, I, 42), après que celui-ci l'avait confessé en disant : "Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant", que le Seigneur a adressé ces paroles solennelles « "Heureux es-tu, Simon, fils de Jona, car ce n'est pas la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ; et moi, je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel" (Mt, XVI, 16-19). Et c'est au seul Simon Pierre que, après sa Résurrection, Jésus conféra la juridiction de pasteur et de guide suprême sur tout son troupeau en disant : "Pais mes agneaux, pais mes brebis" (Jn, XXI, 15-17)⁵. » Le « Tu es Petrus » tire donc toute sa clarté de la déclaration du Magistère, qui en donne l'interprétation authentique au nom de Dieu et en détermine le sens d'une manière infaillible. Le fidèle catholique en acquiert ainsi la certitude absolue et inébranlable que, dans le passage de saint Matthieu, le Saint-Esprit a voulu désigner, sous la métaphore de la pierre, la personne même de saint Pierre et de chacun de tous ses successeurs.

4. On retiendra à ce sujet les réflexions pertinentes du PÈRE DE POULPIQUET, dans son maître livre, *L'Objet intégral de l'apologétique*, Bloud et C^{ie}, 1912, p. 20-21.

5. DS 3 053.

4. Cet argument, qui doit s'entendre formellement comme un argument non point biblique mais magistériel n'est sans doute pas le seul. Mais il est le principal. Il l'est, du fait même qu'il est nécessaire et suffisant. À l'inverse, pris tel qu'il figure dans l'Évangile de saint Matthieu, le passage du « Tu es Petrus » est nécessaire mais non suffisant. Il ne suffit pas, à lui seul, car il présente un sens littéral parabolique, qui réclame une clarification. La Primauté de saint Pierre n'y est pas affirmée en termes directs et explicites. Elle y est en quelque sorte voilée par l'expression indirecte et implicite d'une métaphore. Bien sûr, la pierre sur laquelle repose toute la construction de l'Église ne saurait être que la cause première de l'être même de l'Église, dans la dépendance de l'action incessante du Christ. Cependant, pour aller plus loin, et déduire de là que saint Pierre et ses successeurs sont les vicaires du Christ, possédant et exerçant à titre ordinaire son pouvoir de chef suprême de toute l'Église, l'expression littérale de la seule Écriture ne suffit plus. Elle présente même le danger auquel tout lecteur est exposé, lorsqu'il se trouve en face d'une expression polyvalente. Car de fait, le « super hanc petram » de l'Évangile peut renvoyer à des réalités fort diverses, et les Pères de l'Église ont interprété ces paroles de Mt, XVI, 18 en des sens très différents⁶, en disant que la pierre sur laquelle repose l'Église doit s'entendre tantôt de saint Pierre et de ses successeurs, tantôt des douze apôtres représentés par l'un d'entre eux, tantôt de la foi ou de la profession de foi de saint Pierre, tantôt de la divinité du Christ.

5. Pour sa part, Luther a opté pour la troisième de ces interprétations⁷. « On en trouve qui affirment comme si c'était un dogme », remarque Cajetan, « que le pouvoir pontifical n'a pas été confié directement à l'homme qui en est le sujet mais qu'il a été attribué à cet homme dans la mesure où il avait reçu le don d'une vertu, de telle sorte que si le don de la vertu est perdu, il est nécessaire du même coup que le pouvoir pontifical soit perdu ; comme si cette vertu était en quelque sorte une substance collante, qui ferait le lien entre l'homme et le pouvoir pontifical. Par là, il se fait que, selon leur opinion, les clefs n'ont pas été données à la personne de saint Pierre mais au don que saint Pierre a reçu, et que ce don est pris comme pouvant se trouver dans un ministre particulier, comme par exemple dans un prêtre, ou dans n'importe quel juste⁸. » Luther a bien tenu compte du « Tu es Petrus », mais la lecture qu'il en donne aboutit à faire de l'Église la communion égalitariste de tous les justes, où chacun est identiquement prêtre et pape, du fait même qu'il possède le même don que saint Pierre, celui de la foi auto-justifiante. L'argument biblique pris comme tel,

6. On trouvera toutes les références dans le traité classique de DOMINIQUE PALMIERI, SJ, *Tractatus de romano pontifice*, thèse I, § V, Rome, 1877, p. 246-247.

7. CAJETAN l'a bien remarqué en 1521, dans son opuscule *De divina institutione summi pontificatus in persona Petri apostoli*, où il répond aux objections de Luther. Cf. la traduction française : *Le Successeur de Pierre*, Courrier de Rome, 2014 (2^e édition), chapitre II, n° 9-51, p. 7-25.

8. CAJETAN, *ibidem*, n° 9, p. 7.

dans l'optique d'une lecture raisonnable, se retournerait donc ici contre l'apologète catholique trop confiant dans les données scripturaires, et aboutirait à la ruine du dogme du Primat. En tout état de cause, remarque le Père Palmieri, pour les protestants, « l'interprétation où la pierre désigne saint Pierre n'est pas certaine ; et, si les catholiques adoptent cette manière de voir, la responsabilité entière leur en échoit ; bien plus, l'interprétation que nous avons mentionnée en troisième lieu est selon eux la plus probable car il semble qu'elle s'appuie sur un plus grand nombre d'autorités ⁹. »

6. Le principe faux du « sola scriptura » est donc faux non seulement parce qu'il refuse le principe vrai du Magistère ecclésiastique, « règle prochaine et universelle de la vérité en matière de foi et de mœurs » ¹⁰, mais encore parce qu'il méconnaît la véritable nature de l'Écriture inspirée. En effet, celle-ci n'est pas si claire par elle-même, au point que l'on puisse s'y appuyer uniquement, et sans recourir à plus d'explication, pour déterminer avec précision l'objet de la croyance, mais elle est au contraire très obscure ¹¹. S'il existe donc deux sources de la Révélation divine, l'Écriture et la Tradition, celles-ci ne se situent pas sur le même plan, car la Tradition est une source qui reste antérieure à l'Écriture du triple point de vue de la chronologie, de l'extension et surtout de la régulation ¹². La transmission orale de la Révélation s'est faite avant sa transmission écrite ; la Tradition transmet toute la Révélation, tandis que l'Écriture n'en transmet qu'une partie ; la Tradition doit surtout servir de règle pour comprendre le sens des vérités révélées dans l'Écriture. Et avec cela, la Tradition dépend comme l'Écriture, d'une autre règle d'interprétation qui est le Magistère ecclésiastique. L'Écriture est donc doublement réglée, doublement dépendante : elle dépend premièrement de la Tradition, comme une source dépend d'une autre ; elle dépend ensuite du Magistère, comme une source dépend de la règle prochaine et universelle de vérité, en matière de foi et de mœurs. L'exégèse du « Tu es Petrus » est un exemple qui illustre parfaitement cette situation. Le passage de l'Évangile de saint Matthieu, chapitre XVI, verset 18, dépend tout d'abord de la lecture qu'en donnent les Pères de l'Église et qui représente une autre source des vérités révélées, antérieure à l'Écriture, la source de la Tradition. Mais comme cette lecture des Pères autorise elle-même quatre exégèses différentes, il revient au Magistère de l'Église de définir avec autorité quel est, parmi les différents sens possibles admis par la Tradition, le premier sens littéral inspiré, sur lequel doit se fonder le dogme de la foi catholique ¹³. C'est ainsi que le concile

Vatican I a déclaré infailliblement et définitivement que la pierre sur laquelle repose l'édifice tout entier de la sainte Église est la personne même de saint Pierre et de ses successeurs, et que par conséquent le Primat suprême et universel de juridiction appartient à l'évêque de Rome, de par l'institution du Christ, divinement révélée.

7. Les numéros 9 et 10 de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II sont à cet égard inadmissibles, puisqu'ils pèchent gravement par omission, en présentant les deux sources de la Révélation, l'Écriture et la Tradition, comme deux canaux réciproquement complémentaires et concourants à égalité. « Car toutes deux », est-il dit au numéro 9, « jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. [...] C'est pourquoi, l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect. » En réalité, l'Écriture ne jaillit pas de la source divine exactement de la même manière que la Tradition, puisque la transmission écrite de la Révélation jaillit de sa transmission orale : l'Écriture jaillit de sa source divine à travers la Tradition et par la médiation de celle-ci. Et c'est pourquoi l'une et l'autre ne doivent pas être reçues avec une attitude égale : la Tradition doit l'emporter sur l'Écriture.

8. Voilà aussi pourquoi l'apologétique doit se garder de toute naïveté. L'argument d'une lecture raisonnable de l'Écriture doit être manipulé avec précaution. Car pour être vraiment raisonnable, la lecture de l'Écriture dépend elle-même d'un autre argument beaucoup plus décisif, l'argument de la Tradition. Et les deux, l'argument biblique et l'argument de la Tradition, tirent en définitive toute leur force de l'autorité du Magistère, qui les accredit, en proposant avec autorité le sens authentique de la vérité révélée. La tentation est toujours grande d'aller rencontrer les protestants sur leur propre terrain, pour y remporter une victoire aisée, tant le sens de l'Évangile semble transparaître de toute l'évidence d'une simplicité biblique. Mais le théologien, s'il est un peu aguerri et chevronné, a vite appris à se méfier de ces « luce clarius patet », qui font toute la fortune de la controverse facile. Sans doute, oui, il peut être utile de confondre les protestants, en se basant sur les Écritures, pour procéder, selon les règles de l'art, à une réfutation critique. Celle-ci montre que l'on ne saurait s'appuyer sur le texte des Évangiles pour y justifier le principe du libre examen et qu'au contraire le texte divinement inspiré conduit à reconnaître l'institution divine d'un Magistère ecclésiastique. Mais comme toute démarche proprement apologétique, celle-ci est une partie intégrante de la théologie et suppose comme telle la régulation initiale du Magistère. La raison qui s'essaye à mettre à l'épreuve le faux principe du « sola scriptura » ne saurait donc être qu'une raison

9. PALMIERI, *ibidem*, p. 246.

10. PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950, DS 3 884.

11. SAINT ROBERT BELLARMIN, *Première Controverse*, livre III, « De verbi Dei interpretatione », chapitre I, Opera omnia, ed. Pedaune Lauriel, 1872, p. 96-98.

12. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 21, n° 439-455, Courrier de Rome, 2008, p. 315-321. Cf. l'article « La transmission du dépôt de la foi. Révélation et Tradition », *Courrier de Rome* n° 604 (novembre 2017).

13. Il est vrai qu'en l'absence de toute déclaration du Magistère,

le consensus unanime des Pères favorable à une seule interprétation, au détriment d'autres interprétations isolées ou plus restreintes, peut représenter un critère d'appréciation suffisant ; mais il s'agit là d'un critère relatif, donnant une probabilité, tandis que seul le Magistère représente un critère absolu, donnant une certitude infaillible. Cf. MELCHIOR CANO, *De locis theologiacis*, livre VII, chapitre III et JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, thèse 14, n° 305-306, Courrier de Rome, 2008, p. 220-221.

théologique, c'est-à-dire une raison déjà éclairée par la foi, « ratio illustrata fide », dit le concile Vatican I¹⁴. Et la vérité de foi qui guide la raison, c'est bien celle dont le Magistère est la règle prochaine et universelle. La raison seule, sans la direction du Magistère, resterait ici aussi impuissante que l'Écriture seule, également privée de sa règle, et il n'est d'ailleurs pas étonnant de voir le protestantisme osciller constamment entre le fidéisme et le rationalisme.

9. Comme tout le reste du donné révélé, l'Écriture est l'expression d'un mystère. Le sens de cette expression, très souvent obscure et équivoque¹⁵, échappe donc nécessairement à la raison. Celle-ci ne saurait à elle seule en donner la démonstration totale, définitive et suffisante. Mais ce sens biblique étant déjà supposé, car indiqué par la double règle de la Tradition et du Magistère (celle-là étant elle-même réglée par celui-ci), la raison peut alors en manifester le bien-fondé et montrer la cohérence interne du texte inspiré¹⁶, dans la dépendance de cette double règle. Ainsi a procédé – et combien magistralement – Cajetan, dans son traité sur l'institution divine du Souverain Pontificat. « Toute la vérité de cette thèse », dit-il en parlant du dogme du Primat, « dépend de la Sainte-Écriture et il y a deux passages principaux qui traitent explicitement de ce mystère : Mt, XVI, 17-19 et Jn, XXI, 15-17. Donc, c'est d'abord en se rapportant à l'un et à l'autre de ces deux textes qu'il faut se demander si les paroles du Christ ont été dites à saint Pierre et à lui seul¹⁷. » Cajetan veut montrer que l'institution divine du Primat est comprise dans les passages cités de l'Évangile et qu'elle est donc formellement révélée par l'Écriture : voilà précisément quel est l'objet sur lequel porte cette démonstration. S'adressant à Luther au lendemain des entretiens d'Augsbourg, Cajetan recourt à un argument apparemment biblique, mais la lecture raisonnable et

l'exégèse serrée qu'il donne du « super hanc petram » découlent tout entières du double argument de Tradition et de Magistère, développé avec ampleur au chapitre XIV de l'opuscule¹⁸. Cet argument d'autorité reste toujours présent à son esprit, à défaut d'être renvoyé explicitement au père de la supposée « Réforme », père en réalité de cette révolte de la raison humaine contre Dieu, qui caractérise comme telle l'époque moderne¹⁹. Révolte où la raison refuse de dépendre d'aucune règle. Mais pour se débarrasser du Pape, Luther n'eut d'autre ressource que de se poser en Pape. Et pour se débarrasser de la règle divine du Magistère, la raison moderne n'eut d'autre solution que de s'autoproclamer déesse.

10. Lorsqu'explosa cette révolution luthérienne, le successeur de saint Pierre gouvernait l'Église comme un prince de la Renaissance, et les historiens ont par la suite jugé sévèrement cette attitude. On a reproché à ce Pape, non sans quelques raisons, de ne pas avoir perçu avec toute la profondeur requise les enjeux de la crise déclenchée par Luther²⁰. Reconnaissons cependant à Léon X le mérite d'avoir choisi en la personne de Cajetan un vrai théologien, pour prendre les choses en main. Vrai théologien, Cajetan le fut car sa raison était éclairée par sa foi et la foi lui venait de ce Magistère de toujours, dont Léon X se faisait tout de même l'écho. Ce Magistère représente pour le fidèle catholique la vraie lumière qui luit dans les ténèbres²¹, et c'est lui qui fait si cruellement défaut au protestant, de quelque obédience qu'il soit, luthérienne ou calviniste, illuministe ou rationaliste. Pas davantage que l'Écriture seule face à la raison, la raison seule face à l'Écriture ne peut faire jaillir la lumière au milieu des ténèbres. Seule le peut la pierre sur laquelle le Christ édifie son Église, celle contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais²².

Abbé Jean-Michel Gleize

14. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, chapitre IV, DS 3 016.

15. Comme le remarque saint Robert Bellarmin, déjà cité, le mode d'expression de la sainte Écriture rend celle-ci obscure, car il y a beaucoup de contradictions apparentes, il y a des mots et des phrases équivoques, il y a des phrases commencées et inachevées, il n'y a pas d'ordre logique dans certains passages, il y a des expressions propres à la langue hébraïque, il y a enfin des expressions qui doivent s'entendre au sens figuré.

16. Cf. ce qu'en dit SAINT THOMAS dans la *Somme théologique*, la pars, question 32, article 1, ad 2.

17. CAJETAN, *ibidem*, n° 2, p. 4.

18. ID., *ibidem*, n° 317-348, p. 147-160.

19. Le premier chapitre du livre de JACQUES MARITAIN, *Les Trois réformateurs*, est centré sur cette idée fondamentale : Luther proclame l'avènement du « Moi », c'est à dire d'un individualisme destructeur de l'ordre catholique.

20. Cf. ANDRÉ DUVAL, OP. « Léon X » dans *Catholicisme*, T. VII, Letouzey et Ané, 1975, col. 328. Même jugement chez GUY MOLLAT, « Léon X » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, T. IX, 1^{re} partie, Letouzey et Ané, 1926, col. 330.

21. *Jn*, I, 5.

22. *Mt*, XVI, 18.

CONTROVERSES

1. L'hérétique en général, et le protestant en particulier, se définissent comme ceux qui refusent l'autorité d'un Magistère ecclésiastique divinement institué. « Si l'on s'en tient à l'étymologie et à la voix unanime de toute la Tradition », dit Billot, « l'hérétique est à proprement parler celui qui, ayant reçu par le sacrement de baptême la qualité de chrétien, refuse de se régler sur le Magistère de l'Église pour connaître les vérités qu'il faut croire et se choisit ailleurs la règle d'après laquelle il faut décider quelles sont les vérités de foi et quel est l'enseignement

du Christ. Et l'hérétique peut s'affranchir du Magistère soit en suivant un autre magistère religieux et d'autres docteurs, soit en adoptant le principe du libre examen et en professant l'indépendance absolue de la raison, soit enfin en refusant de croire seulement un des articles que l'Église propose comme dogmes de foi¹. » L'hérétique nie donc précisément que Dieu ait rendu nécessaire la

1. LOUIS BILLOT, SJ, *L'Église. II – Sa constitution intime*, thèse 11, n° 421, Courrier de Rome, 2011, p. 52.

profession des vérités de foi dans la dépendance de l'autorité de l'Église. Lorsqu'il reconnaît tout de même le « magistère » (au sens dérivé et très diminué de ce terme) des Écritures divinement inspirées, il garde au moins un point commun avec le catholique, puisqu'il reconnaît ces Écritures comme l'expression de la Révélation divine.

2. Il est alors possible d'argumenter contre ce genre d'hérétiques, en s'appuyant sur la part de vérité qu'ils concèdent encore. Le procédé logique de la réfutation peut être utilisé dans le cadre d'une argumentation théologique, et la doctrine sacrée y recourt pour défendre ses propres principes, ainsi que le montre saint Thomas. « Dans l'ordre des sciences philosophiques, les sciences inférieures non seulement ne prouvent pas leurs principes, mais ne disputent pas contre celui qui les nie, laissant ce soin à une science plus haute ; la plus élevée de toutes, au contraire, qui est la métaphysique, dispute contre celui qui nie ses principes, à supposer que le négateur concède quelque chose. [...] La science sacrée donc, n'ayant pas de supérieure, devra elle aussi disputer contre celui qui nie ses principes. Elle le fera par le moyen d'une argumentation, si l'adversaire concède quelque chose de la Révélation divine : c'est ainsi qu'en invoquant les autorités de la doctrine sacrée, nous disputons contre les hérétiques, utilisant un article de foi pour combattre ceux qui en nient un autre ². »

3. Aristote indique ce genre de procédé dans les *Seconds analytiques*, au livre I : c'est la démonstration qui débouche sur quelque chose d'impossible (*demonstratio ducens ad impossibile*), que l'on a parfois appelé aussi la « réduction à l'absurde ». Celle-ci consiste dans un syllogisme où l'on part à la fois et de la thèse de l'adversaire que l'on combat soi-même (dans la première prémisses ou majeure) et d'un autre principe admis à la fois par l'adversaire et par soi-même (dans la seconde prémisses ou mineure). Utilisant ce procédé, la théologie réfute l'hérétique de la façon suivante : elle pose comme majeure du syllogisme la thèse de l'hérétique (qui est la négation de la thèse catholique) ; elle pose ensuite comme mineure le point commun accordé par tous, catholiques et hérétiques ; on en déduit une conclusion manifestement impossible et fautive. Si la conclusion est fautive, il est sûr qu'il y a fausseté dans les prémisses, parce que les prémisses sont cause de la fausseté ou de la vérité de la conclusion. Or, on ne peut pas dire que c'est la mineure qui est fautive, parce qu'elle exprime quelque chose d'incontestable, et pour le catholique et pour l'adversaire du catholique. Reste que ce soit la thèse de l'adversaire, prise pour majeure, qui soit fautive. Le raisonnement qui opère la réduction à l'absurde du protestantisme est alors le suivant : la Révélation divine nie que les vérités révélées soient celles que propose le Magistère de l'Église institué par le Christ (thèse fondamentale du protestantisme) ; or l'Écriture est l'expression de la Révélation divine (thèse que concède le protestantisme) ; donc l'Écriture nie que les vérités révélées soient celles que propose le Magistère institué par le Christ (conclusion manifestement fautive).

4. Tout le travail de la controverse apologétique qui mit jadis aux prises les docteurs catholiques avec les protes-

tants consista à manifester l'impossibilité de cette conclusion. C'est d'ailleurs ainsi qu'a commencé la théologie de l'Église : les théologiens de l'époque moderne, postérieure à Luther, ont d'abord étudié l'Église à partir des sources de l'Écriture, dans une optique défensive et apologétique, pour réfuter le protestantisme. Ils se sont basés sur les textes du Nouveau testament, reconnus par les hérétiques comme des preuves d'autorité.

5. Leur tâche peut nous paraître obsolète, à nous, hommes du XXI^e siècle, qui respirons à pleins poumons l'atmosphère empoisonnée d'un relativisme œcuméniste effréné. Songeons pourtant qu'en 1559 paraissait le premier volume des *Centuries de Magdebourg* de Mathias Francowitz, alias Flaccius Illyricus, un Dalmate fervent disciple de Luther. L'ensemble fut achevé en 1574. « Rédigés avec un grand déploiement de documents, de dates et de témoignages, les treize gros *in folio* furent accueillis avec enthousiasme par les protestants d'Europe comme le coup le plus mortel qui ait jamais été asséné aux catholiques ³. » Stanislas Hosius, le légat du pape aux Pays-Bas, les tenait comme l'ouvrage le plus pernicieux qui ait jamais été rédigé. C'est dans ce contexte que saint Robert Bellarmin est nommé professeur, préfet des études et directeur spirituel du collège de la Compagnie de Jésus à Louvain. Il est âgé de 28 ans. Son premier cours se déroule le 17 octobre 1570. Il déclare d'emblée à ses élèves : « Je garantis que chacun d'entre vous fera plus de progrès en huit semaines consacrées à la Somme [de saint Thomas d'Aquin] qu'en plusieurs mois d'études personnelles de la Bible et des Pères ⁴. » Ses cours impressionnent à l'étranger : le collège anglais de Douai se les procure et les dicte à ses étudiants. On conserve en archives dans la Compagnie 4 volumes manuscrits des notes du jeune professeur : 1 500 pages sur double colonne. Il suit saint Thomas pas à pas. Il se met à étudier l'hébreu pour battre les protestants sur le propre terrain de leur exégèse. Le premier volume des *Controverses*, fruit de ce cours, paraît en 1586 ; le second en 1588 ; le dernier en 1593. Les protestants y reconnaissent l'autorité du catholicisme.

6. Un point reste pourtant essentiel et c'est celui que nous avons tâché de mettre en lumière dans un article précédent ⁵. Ces *Controverses* de saint Robert Bellarmin, comme toutes celles des grands docteurs catholiques de l'époque, sont essentiellement d'ordre théologique et le travail d'exégèse qui s'y trouve mis au service de la défense du Magistère divinement institué procède tout entier à la lumière des enseignements révélés. La raison n'y est pas seule, non plus que l'Écriture. Si les protestants peuvent ainsi bénéficier d'une lecture raisonnable, celle-ci leur vient en dernière analyse des lumières de ce Magistère qu'ils affectent d'ignorer. Mais la lecture rai-

2. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Prima pars, question 1, article 8, corpus.

3. JAMES BRODRICK, SJ, *Saint Robert Bellarmin, l'humaniste et le saint*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 44.

4. ID., *ibidem*, p. 32.

5. Cf. « L'apologétique à l'épreuve de la raison seule » dans ce même numéro du *Courrier de Rome*.

sonnable, même éclairée par ces lumières, et aussi nécessaire soit-elle, ne suffit pas encore, car la foi reste toujours en dernière analyse un don gratuit de Dieu. Tout comme le Magistère, la théologie propose et dispose, mais c'est Dieu qui donne. Les *Controverses* ont opéré des conversions, l'une des plus retentissantes étant celle

de Benjamin Antony Carier, chanoine de Cantorbéry et aumônier ordinaire du roi Jacques I^{er}. Et ce fut là un signe, attestant que l'œuvre de saint Robert Bellarmin était bien une œuvre d'Eglise.

Abbé Jean-Michel Gleize

À LA LUMIÈRE DE LA TRADITION ?

1. La formule selon laquelle il faudrait « interpréter le Concile à la lumière de la Tradition » est souvent attribuée à Mgr Lefebvre. Et de fait, dans une conférence spirituelle à Écône, celui-ci avait en effet déclaré : « Dire qu'on voit, qu'on juge les documents du Concile à la lumière de la Tradition, ça veut dire évidemment qu'on rejette ceux qui sont contraires à la Tradition, qu'on interprète selon la Tradition ceux qui sont ambigus et qu'on accepte ceux qui sont conformes à la Tradition. C'est là une chose claire, je l'ai d'ailleurs mis dans une lettre au cardinal Ratzinger¹. »

2. Cependant, cette formule est attribuée à tort, car elle vient en réalité de Jean-Paul II. Le Discours adressé par ce dernier au Sacré Collège, au terme de la toute première année de son Pontificat, ne passa pas inaperçu en raison de cette allusion à la Tradition, alors objet de vifs débats. « Mais on ne peut pas non plus courir présomptueusement en avant », déclarait le Pape polonais, « vers des manières de vivre, de comprendre et de prêcher la vérité chrétienne, et finalement vers des modes d'être chrétien, prêtre, religieux et religieuse, qui ne s'abritent pas sous l'enseignement intégral du Concile ; intégral, c'est-à-dire entendu à la lumière de toute la sainte Tradition et sur la base du Magistère constant de l'Église². »

3. L'expression pouvait sur le moment faire naître certaines espérances, mais trois ans plus tard, Mgr Lefebvre devait en dévoiler toute l'ambiguïté et toute l'insuffisance : « Dans la pensée du Saint-Père et dans la pensée du cardinal Ratzinger, si j'ai bien compris, il faudrait arriver à intégrer les décrets du Concile dans la Tradition, s'arranger pour les y faire rentrer, à tout prix. C'est une entreprise impossible. » Toute autre est la pensée qui devrait inspirer une Pape vraiment catholique, et Monseigneur l'indique à travers la phrase citée plus haut, en montrant quelle attitude devraient adopter des autorités romaines dignes de ce nom pour corriger les enseignements défectueux du concile Vatican II. S'il y a un tri, il peut se faire à différents points de vue. La simple autorité théologique des gens compétents peut y suffire à son propre niveau, mais son résultat ne saurait être que provisoire et s'entendre restant sauve toute détermination ultérieure du Magistère du Souverain Pontife. Seul celui-ci est en mesure d'accomplir le tri définitif et contraignant comme tel, car il est le seul à être pourvu de l'autorité nécessaire pour cela, autorité suprême du Pasteur et Docteur de tous les chrétiens. Monseigneur Lefebvre n'entend donc pas dire ici ce que nous devons faire et faisons en effet, nous les catholiques, évêques, prêtres et laïcs, demeurés fidèles à la Tradition ; il veut dire plutôt ce que devrait faire le Pape, le Saint-Siège de Rome, pour clarifier les textes de ce Concile. Car, si l'on envisage Vatican II comme un ensemble de textes, bien évidemment, il est

toujours possible de faire le tri entre la vérité, l'équivoque et l'erreur, en prenant chaque passage isolément. Cet examen critique pourrait prendre forme dans le cadre d'un travail d'experts officiellement mandatés par le Pape ou d'une Commission de révision. Mais quoi qu'il en serait du mode de procéder, seule Rome pourrait accomplir une correction semblable et l'imposer définitivement.

4. Ce tri aurait pour objet de faire la distinction entre des documents contraires à la Tradition, des documents équivoques et des documents conformes à la Tradition. Mais considérer des documents comme conformes à la Tradition, c'est tout autre chose que de les considérer comme revêtus d'une valeur proprement magistérielles. Autre est la vérité ou l'orthodoxie catholique d'un document, autre est la nature de sa valeur doctrinale, magistérielle ou simplement théologique. La valeur magistérielle des documents de Vatican II est douteuse³, et le simple fait de devoir recourir à un discernement et à un tri ne fait que confirmer ce fait, car on ne saurait passer au crible d'un discernement et d'un tri des textes dont la valeur magistérielle est indubitable et reconnue comme telle. Les documents du Magistère sont en effet l'aune à laquelle la doctrine doit être jugée ; ils ne sauraient faire eux-mêmes l'objet d'un jugement. Affirmer la nécessité d'un pareil jugement, c'est affirmer aussi que la valeur magistérielle des textes soumis à ce jugement est problématique.

5. Voilà pourquoi il nous semble que l'on ne saurait tirer argument de la réflexion de Mgr Lefebvre rapportée plus haut pour conclure à la valeur magistérielle des textes de Vatican II. Il nous semble plutôt que cette réflexion est un argument – et un argument de poids – pour confirmer le fait par ailleurs solidement établi que le Fondateur de la Fraternité Saint Pie X avait un doute sérieux sur cette valeur magistérielle des textes du Concile.

Abbé Jean-Michel Gleize

1. MGR LEFEBVRE, « Conférence à Écône, le 2 décembre 1982 » dans *Vu de haut* n° 13, p. 57.

2. « Ex altera tamen parte nefas est audacter procurrere ad formas vivendi, intellegendi, prædicandi christianam veritatem vel etiam ad modos se gerendi ut christianum, sacerdotem, religiosum et religiosam, qui in integra doctrina Concilii non innituntur : in « integra » videlicet doctrina quatenus, intellegitur sub sanctæ Traditionis lumine et quatenus ad constans Ecclesiæ ipsius magisterium refertur » - JEAN-PAUL II, « Discours d'ouverture lors de la réunion plénière du Sacré-Collège, le 5 novembre 1979 », n° 6 dans les *Acta Apostolicæ Sedis*, vol. LXXI, année 1979, p. 1452 pour le texte latin, et dans la *Documentation catholique* n° 1775, p. 1003 pour la version française.

3. Cf. les articles parus dans le numéro de janvier 2018 du *Courrier de Rome*.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

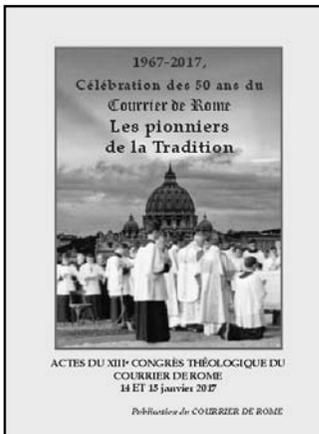
Année LII n° 608

MENSUEL

Mars 2018

Le Courrier de Rome vient de publier les actes de son 13^e congrès tenu en partenariat avec DICI

« 1967 - 2017 Célébration des 50 ans du *Courrier de Rome* Les pionniers de la Tradition »



Ce XIII^e congrès du Courrier de Rome, organisé à l'occasion des cinquante ans de la revue (1967-2017), retrace l'histoire des fondateurs et des collaborateurs de la revue, pionniers de la défense de la doctrine catholique. Pour le combat de la Tradition, des prêtres et des laïcs se sont levés au cours des décennies 1960-1970-1980 pour réaliser, soutenir et diffuser la revue du

Courrier de Rome.

Des interventions ont évoqué le Cœtus internationalis Patrum et son rôle dans la défense de la doctrine catholique face aux erreurs qui circulaient déjà dans le Concile Vatican II et ont montré comment le Courrier de Rome se situe dans la même ligne et ne fait que continuer ce combat.

Plusieurs conférenciers ont rappelé le premier grand combat qui fut celui de la défense de la messe traditionnelle, avec une série d'articles des abbés Dulac, en particulier, des Graviers, de Louis Salleron, du père Joseph de Sainte Marie et de laïcs. Après la bataille de la messe, un certain nombre de numéros furent consacrés à la question de la liberté religieuse. En 1984, une collaboration étroite

SOMMAIRE

- LES FUMÉES DE SATAN, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 2.*
- DES SIGNES TRÈS CERTAINS, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4.*
- POUR UNE DÉFENSE SCIENTIFIQUE DU MIRACLE ? *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 6.*
- TOTAL PULCHRA ES, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 8.*
- UN ÉVÊQUE PARLE, *Cardinal Siri (intervention diocésaine, 1960), p. 11*

s'est instaurée jusqu'en 2008 avec la revue de Don Putti, SÌ SÌ NO NO. Par cette collaboration, Mgr Francesco Spadafora, célèbre professeur d'exégèse, s'est fait connaître en France pour sa défense de l'Écriture Sainte et de sa juste interprétation.

À partir de 1994 le Courrier de Rome a organisé des congrès théologiques internationaux avec toute une série d'études sur le concile, sa préparation et ses conséquences dans les domaines théologique, liturgique et œcuménique, ce qui représente plus de 150 interventions de spécialistes en philosophie, théologie et histoire.

En conclusion, Mgr Bernard Fellay a montré que le combat de la foi continue plus que jamais.

Les publications du Courrier de Rome, répertoriées sur son site internet, comprennent 50 titres de livres et les actes de ses 13 congrès théologiques. Et les dix dernières années de la revue peuvent y être consultées.

(Prix 14 euros + frais de port)

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 - **Site :** www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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

LES FUMÉES DE SATAN

1. L'expression du Pape Paul VI est bien connue. Elle a même fait fortune, dans les milieux de la Tradition, au point d'inspirer le titre d'un livre ¹ qui devait connaître un certain retentissement ². Le contexte de cette formule, pour être passé au second plan, voire oublié, garde pourtant toute son importance, puisque c'est lui qui doit nous servir de critère pour donner son véritable sens à la pensée de Paul VI. Cette importance est d'autant plus grande que, comme chacun sait, un texte tiré hors de son contexte devient un prétexte.

2. Le Pape s'est exprimé au cours d'une messe célébrée dans la basilique Saint-Pierre du Vatican, le 29 juin 1972, en la fête des apôtres saint Pierre et saint Paul, qui coïncidait cette année avec le neuvième anniversaire de son couronnement. Le texte de son homélie a été rapporté en termes seulement indirects par *L'Osservatore romano* des 30 juin et 1^{er} juillet suivants ³. « Par quelque fissure la fumée de Satan est entrée dans le Peuple de Dieu. » Le fond de tout ce discours est inspiré par la première Épître de saint Pierre, avec l'idée centrale du sacerdoce royal des fidèles. Le point de départ de tout le reste est en effet que l'Église, qui est le nouveau Peuple de Dieu, est « un peuple sacerdotal et royal ». Paul VI rappelle bien sûr la réalité du sacerdoce ministériel, mais il estime nécessaire de s'arrêter davantage sur l'idée du sacerdoce commun. « Sacerdoce veut dire capacité de rendre un culte à Dieu, de communiquer avec lui, de lui offrir dignement quelque chose en son honneur, de dialoguer avec lui, de le chercher toujours dans une profonde nouveauté, une découverte nouvelle, un amour nouveau. Cette aspiration de l'humanité vers Dieu qui n'est jamais suffisamment connue, c'est le sacerdoce de celui qui est inséré dans le Christ, l'unique prêtre dans le Nouveau Testament. Celui qui est chrétien jouit par le fait même de cette prérogative et de pouvoir parler au Seigneur en termes vrais, de fils à Père ⁴. » Moyennant quoi, le

membre du Peuple de Dieu est comme tel celui qui peut « sacraliser également les choses temporelles, extérieures, passagères, profanes » ⁵.

3. Tel est le fil directeur de ce discours : il faut voir là, dans l'authentique pensée de Paul VI, un hymne au sacerdoce commun, allant de pair avec une apologie de la nouvelle définition de l'Église, dérivée de cette nouvelle idée du sacerdoce. Comme on l'a montré ailleurs ⁶, il y a là une équivoque profonde, une confusion grave, et elle se situe au niveau même de la définition du culte. En effet, si l'idée du sacerdoce signifie la « capacité de rendre un culte à Dieu », il suffit d'établir déjà la confusion à ce niveau du culte pour brouiller toutes les pistes lorsque l'on en vient ensuite à parler du sacerdoce et de l'Église. Or, précisément, c'est ici que Paul VI commence par semer la confusion, dans le droit fil du concile Vatican II.

4. La confusion est déjà présente au niveau même du sacerdoce, puisque le concile Vatican II ne reprend plus les expressions précises de Pie XII ⁷ et ne parle plus du « sacerdoce » commun de tous les fidèles comme d'un sacerdoce « intime et secret », essentiellement différent du sacerdoce vraiment et proprement dit. Le texte du n° 10 de la constitution *Lumen gentium*, au chapitre II, présente le sacerdoce commun comme essentiellement différent du sacerdoce ministériel, mais cette différence n'est plus désignée comme celle qui existe entre un sacerdoce spirituel et un sacerdoce au sens vrai et propre. L'équivoque est donc déjà grave, et cependant, dans son homélie de 1972, Paul VI va plus loin, car il affirme que « le Concile nous dit – et la Tradition l'avait déjà enseigné – qu'il existe un autre degré du sacerdoce, le sacerdoce ministériel, qui a des prérogatives et des pouvoirs particuliers et exclusifs ⁸. » Là où *Lumen gentium* affirme (de manière pourtant déjà gravement défectueuse) qu'il y a entre les deux sacerdoxes une différence « essentielle et non seulement de degré », Paul VI affirme que le sacerdoce ministériel est par rapport au sacerdoce commun « un autre degré de sacerdoce ». N'y aurait-il donc, entre les deux sacerdoxes, qu'une différence de degré ? Doit-on entendre ce que dit le concile à la lumière du discours de Paul VI ? En tout état de cause, l'insistance est mise par le Pape sur le sacerdoce commun du Peuple de

1. Credo, *Les Fumées de Satan*, présentation d'André Mignot, conclusion de Michel de Saint-Pierre, La Table Ronde, 1976.

2. « C'est en 1976, au moment où Mgr Lefebvre acquiert un certain impact sur l'opinion publique, que l'association Credo dirigée par l'écrivain Michel de Saint-Pierre, fait paraître le livre intitulé *Les Fumées de Satan*, constitué à partir de plusieurs milliers de témoignages sur des faits ressentis comme des déviations » (DANIEL MOULINET, *La Liturgie catholique au XX^e siècle. Croire et participer*, Beauchesne, 2017, p. 260).

3. La traduction française se trouve dans la *Documentation catholique* (DC) n° 1613 du 16 juillet 1972, p. 657-659. Cette traduction ne saurait être considérée comme infidèle, car la réalité est ici d'ordre juridique, et, qu'on le veuille ou non, une traduction officiellement publiée par l'organe de l'épiscopat français garde toute son autorité, aussi longtemps qu'elle n'a pas été désavouée comme telle par le Saint-Siège.

4. DC, p. 657.

5. DC, p. 658.

6. ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, *Vatican II en débat*, Courrier de Rome, 2012, p. 135-142.

7. PIE XII, « Discours du 2 novembre 1954 » dans AAS, 1954, p. 669. « Quæcumque est hujus honorifici tituli et rei vera plenaque significatio, firmiter tenendum est commune hoc omnium christifidelium, **altum utique et arcanum, sacerdotium**, non gradu tantum sed etiam essentia differre a **sacerdotio proprie vereque dicto** quod positum est in potestate perpetrandi, cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium. »

8. DC, p. 657.

Dieu, au détriment du sacerdoce tout court.

5. Ce sacerdoce commun se définit lui-même en fonction d'un culte, qui n'est plus seulement, comme jusqu'ici, un acte sacré portant sur une matière sacrée, l'acte de la prière liturgique et l'acte du sacrifice eucharistique. Pour Vatican II et Paul VI, l'acte sacerdotal du Peuple de Dieu a pour objet propre non seulement le sacré, mais aussi le profane. Cette idée se trouve déjà dans le n° 34 de la constitution *Lumen gentium*, au chapitre IV : « Les laïcs, en vertu de leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit Saint, reçoivent la vocation admirable et les moyens qui permettent à l'Esprit de produire en eux des fruits toujours plus abondants. En effet, toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labours quotidiens, leurs détente d'esprit et de corps, si elles sont vécues dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées, tout cela devient *offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ* (cf. I Pe, II, 5), et dans la célébration eucharistique, rejoint l'oblation du Corps du Seigneur pour être offert en toute piété au Père. C'est ainsi que les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même, rendant partout à Dieu par la sainteté de leur vie un culte d'adoration. »

6. Il y a là une nouveauté sans précédent. L'acte du sacerdoce se définit en effet, selon l'étymologie, comme l'acte du *sacra dans* : comme l'acte où l'on donne des choses sacrées, c'est-à-dire comme l'acte d'un médiateur, qui intervient entre Dieu et le peuple des fidèles, pour donner au peuple les bienfaits divins et offrir à Dieu la prière du peuple⁹. Le sacerdoce a pour objet d'exercer « les actes de religion ordonnés à la sanctification des hommes et à la glorification de Dieu, suivant les exigences de l'économie surnaturelle »¹⁰. Le concile Vatican II et Paul VI en font l'acte du peuple tout entier, qui « consacre à Dieu le monde lui-même ». Ici encore, Paul VI va plus loin que Vatican II. Le Concile se contente en effet de dire (ce qui constitue une équivoque déjà grave) que tout fidèle est prêtre en raison de la sainteté de sa vie, qui accomplit un culte d'adoration. Paul VI affirme en outre que cet acte sacerdotal du Peuple de Dieu consiste aussi à « dialoguer » avec Dieu, à « le chercher toujours dans une profonde nouveauté, une découverte nouvelle, un amour nouveau ». Ce n'est plus seulement l'acte de la sainteté de vie ; c'est l'acte d'une recherche sincère. Recherche d'un Dieu, précise encore le Pape « qui n'est jamais suffisamment connu ». Le sacerdoce en deviendrait-il le symbole d'une philosophie religieuse évolutionniste ?... Force est de constater que l'idée du

sacerdoce commun, telle que la conçoit Paul VI, s'accommoderait mieux d'une théologie teilhardienne que des enseignements de Pie XII.

7. En tout état de cause, la formule si souvent reprise doit prendre son sens à la lumière de tout ce contexte. « Par quelque fissure », dit le Pape, « la fumée de Satan est entrée dans le Peuple de Dieu. » Oui : non point dans la sainte Église, mais dans le « Peuple de Dieu », au sens que Paul VI donne à cette expression, dans tout le reste de son discours, Peuple sacerdotal, dont la vocation est de consacrer le monde à Dieu, par le dialogue et par une découverte toujours nouvelle. Et ce Peuple de Dieu doit lui-même s'entendre comme l'un des fruits privilégiés du Concile. « Nous croyons », dit encore le Pape comme pour conclure son homélie, « à quelque chose de préternaturel qui est venu dans le monde précisément pour troubler, pour étouffer les fruits du concile œcuménique et pour empêcher l'Église de chanter sa joie d'avoir repris pleinement conscience d'elle-même¹¹. » On retrouve d'ailleurs le même constat dans la mise en garde du Conseil permanent de l'épiscopat français du 8 décembre 1976, contre le livre de Michel de Saint-Pierre, *Les Fumées de Satan* : « Le Concile, malgré certains abus qui se sont produits sous le couvert de ses réformes, a permis à beaucoup de catholiques, en un temps où la foi est difficile, de mieux vivre l'Évangile et de mieux l'annoncer¹². » Le concile Vatican II n'est donc pas coupable, il est innocent de la crise de l'Église. Le vrai coupable, ce sont les « fumées de Satan », qui ont empêché le Peuple de Dieu de prendre conscience de lui-même. Le tour est joué.

8. Le tour est bien joué en effet, car ces fumées de Satan expriment déjà, dans un langage métaphorique, l'idée d'un « para Concile » ou d'un « Concile des médias », qui sera développée par Benoît XVI, quelque quarante ans plus tard. Dans le discours du jeudi 14 février 2013, adressé au clergé de Rome, le Pape désormais démissionnaire dresse un constat qui ne fait que reprendre, sous une forme directe et non plus imagée, l'idée de Paul VI. Le Concile des médias, fut « le plus efficace, et il a créé tant de calamités, tant de problèmes, réellement tant de misères : séminaires fermés, couvents fermés, liturgie banalisée... et le vrai Concile a eu de la difficulté à se concrétiser, à se réaliser ; le Concile virtuel était plus fort que le Concile réel ». C'est bien cela : les fumées de Satan ont étouffé les fruits du Concile et empêché le Peuple de Dieu d'en percevoir toutes les richesses, pourtant bel et bien à l'œuvre. En effet, continue Benoît XVI, « la force réelle du Concile était présente et, au fur et à mesure, il se réalise toujours plus et devient la véritable force qui ensuite est aussi vraie réforme, vrai renouvellement de l'Église. Il me semble que, 50 ans après le Concile, nous voyons comment ce Concile virtuel se brise, se perd, et le vrai Concile apparaît avec toute sa force spirituelle. » L'herméneutique du nouveau dans la conti-

9. PIE XII, Encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 ; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 3a pars, question 22, article 1.

10. PIE XII, *ibidem*, dans AAS, 1947, p. 539 : « ad legitimos illos religionis actus eliciendos, quibus et homines sanctitudine imbuuntur et debita Deo tribuitur gloria, secundum normas ac præscripta divinitus data. »

11. DC, p. 659.

12. Cité par DANIEL MOULINER, *ibidem*, p. 264.

nité voudrait trouver ici sa justification et les dernières paroles officielles du Pape Ratzinger n'auront été que l'écho inchangé de son discours initial, le discours à la Curie du 22 décembre 2005.

9. Loin d'exprimer un constat lucide, la formule de Paul VI, qui annonce celle de Benoît XVI, n'est que le signe d'une illusion profonde. Illusion incorrigible et pertinace, puisqu'elle perdure depuis quarante ans. Des fumées de Satan au Concile virtuel, le même alibi s'essaye à disculper Vatican II. En pure perte. La crise de l'Église n'a jamais été analysée dans ses causes pro-

fondes et véritables, ni par Paul VI ni par Benoît XVI. Leur regard superficiel n'a pu découvrir que de fausses excuses, celles-là même que Mgr Pozzo continue d'invoquer aujourd'hui encore pour trouver un terrain d'entente avec la Fraternité Saint Pie X. Dans la fidélité à son fondateur et, à travers lui, à l'Église de toujours, celle-ci ne peut que répondre *J'accuse le Concile*.

Abbé Jean-Michel Gleize

DES SIGNES TRÈS CERTAINS

1. « *Signis certissimis* » : telle est l'expression mise en vedette par le concile Vatican I, dans la constitution dogmatique *Dei Filius*, sur la foi catholique. « Pour que l'hommage de notre foi soit conforme à la raison (Rm, XII, 1) Dieu a voulu que les secours intérieurs du Saint-Esprit soient accompagnés de preuves extérieures de sa Révélation, à savoir des faits divins, et surtout les miracles et les prophéties qui, en montrant de manière impressionnante la toute-puissance de Dieu et sa science sans borne, sont des **signes très certains** de la Révélation divine, adaptés à l'intelligence de tous ¹. » Cet enseignement du concile Vatican I est confirmé par l'enseignement du pape saint Pie X dans le *Serment antimoderniste* : « Deuxièmement, j'admets et je reconnais les preuves extérieures de la Révélation, c'est-à-dire les faits divins, particulièrement les miracles et les prophéties comme des **signes très certains** de l'origine divine de la religion chrétienne et je tiens qu'ils sont tout à fait adaptés à l'intelligence de tous les temps et de tous les hommes, même ceux d'aujourd'hui ². »

2. Les signes très certains sont donc les miracles. Selon l'étymologie, le mot « miracle » vient du substantif latin *miraculum* lui-même dérivé du verbe *mira-ri* qui signifie non pas « admirer » ³ mais « considérer avec étonnement ». Or, s'étonner c'est considérer un effet dont on ne connaît pas la cause. Le miracle est donc un effet dont la cause demeure cachée car inconnaissable. Pour préciser encore ce lien qui rattache la notion d'étonnement, et donc de miracle, à l'ignorance d'une cause, saint Thomas ⁴ indique que l'étonnement

survient à la vue d'un effet non pas rare mais nouveau et inhabituel ⁵. Or, ce genre d'effets est celui qui ne procède pas des causes déjà connues. Allons plus loin et distinguons au niveau de cet étonnement. L'étonnement procède de l'ignorance d'une cause, et celle-ci peut être ignorée de deux manières. Elle peut être cachée pour une catégorie d'observateurs mais non pour tous : elle provoque alors l'étonnement du vulgaire, face à ce qu'il est convenu d'appeler le merveilleux (*mirum*). Par exemple, l'éclipse étonne le vulgaire mais n'étonne pas l'astronome. La cause peut ensuite être cachée pour tout observateur quel qu'il soit : c'est le *miraculum* proprement dit, qui provoque l'étonnement de tous, même celui des savants et des sages. La définition synthétique et scientifique du miracle est formulée par le docteur angélique ⁶ en ces termes devenus classiques : un phénomène constatable par l'homme (et donc sensible) mais dont la production lui échappe, car elle est surnaturelle, ayant Dieu seul pour auteur, en dehors des capacités de toute la nature créée, les anges y compris.

3. Le miracle est un signe dans la mesure où c'est un effet qui renvoie nécessairement à une intervention divine. Dans ce cas, dès que le signe est vérifié, le raisonnement qui s'appuie dessus devient irréfutable. Le seul moyen de le réfuter, c'est de nier le signe. Car s'il y a l'effet, il y a la cause : s'il y a de la fumée, il y a du feu. S'il y a un miracle, il y a une intervention de Dieu qui atteste la vérité de la doctrine ou la sainteté de la vie.

4. Saint Thomas insiste sur cette raison d'être du miracle. Dieu fait les miracles dans l'intérêt des hommes et dans deux cas : soit pour authentifier la prédication de la foi soit pour authentifier la sainteté d'un homme qu'il veut proposer comme un modèle de vertu. Selon la seconde fin, seuls les saints peuvent faire des miracles, de leur vivant ou après leur mort ⁷.

1. DS 3 019.

2. DS 3 539.

3. « Admirer » traduit précisément le verbe latin *animadvertere*. L'admiration est au terme final de la recherche philosophique tandis que l'étonnement est à son terme initial. On commence par s'étonner parce qu'on ne voit pas la cause dont procède l'effet observé (ce qui implique une déficience, ou une privation de connaissance) et on admire ensuite conjointement l'effet et sa cause enfin découverte (ce qui implique une perfection ou une plénitude de connaissance). On admire parce qu'on a compris, parce qu'on a vu et parce qu'on sait, tandis qu'on s'étonne parce qu'on ne comprend pas, parce qu'on ne voit pas et parce qu'on ignore.

4. *Somme théologique*, 3a pars, question 15, article 4.

5. Ce qui est rare n'est pas nécessairement nouveau et inhabituel. Un effet rare est un effet qui ne se produit pas souvent, mais il peut s'agir d'un effet qui s'est déjà produit, et avec une fréquence suffisante pour n'être ni nouveau ni inhabituel. Ainsi en va-t-il de certaines guérisons, rares mais parfaitement identifiées et expliquées par la médecine.

6. *Somme théologique*, 1a pars, question 110, article 4.

7. *Somme théologique*, 2a2æ, question 178, article 2, corpus.

Le concile Vatican I, déjà cité ⁸ insiste sur le fait que les miracles sont « des faits **divins** » qui, en montrant de manière impressionnante la toute-puissance de Dieu sont des signes très certains ». Ces « signes » sont des faits divins et c'est précisément parce qu'ils le sont qu'ils sont « très certains ». Le fait observé est le « signe très certain » et absolument indubitable de la vérité de la doctrine ou de la sainteté de la vie, dans la mesure exacte où il est un « fait divin », c'est-à-dire un fait que Dieu seul a pu produire. Hors de cela, point de signe ni de certitude. Un fait dont on ne saurait dire que Dieu seul a pu le produire, c'est-à-dire en particulier un fait dont la science ou la médecine connaissent mal les tenants et les aboutissants, de telle sorte que l'on ne saurait absolument exclure pour en expliquer la production, l'intervention d'une cause créée d'ordre naturel, un tel fait ne saurait représenter le signe très certain requis par l'Église pour attester la vérité de la doctrine ou de la sainteté de la vie.

5. De l'avis de tous les médecins compétents, certaines guérisons, pour être rares ou exceptionnelles, ne sont pas pour autant miraculeuses : elles ne sont ni nouvelles ni inhabituelles ⁹. Les faits de ce genre ne sauraient donc représenter les « signes très certains » nécessaires pour attester la sainteté de vie, comme cela est requis lors d'un procès de béatification ou de canonisation. C'est pourquoi, la sagesse séculaire de l'Église, telle qu'elle s'est toujours exprimée dans les normes antérieures au Nouveau Code de 1983, prévoyait de ne pas en tenir compte. Depuis, les nouvelles normes postconciliaires ont ouvert la porte à tous les abus, y compris à la canonisation des Papes fondateurs de Vatican II, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II.

6. La canonisation de Paul VI est sérieusement envisagée pour l'automne prochain. Les théologiens de la Congrégation pour les Causes des Saints du Vatican ont reconnu un prétendu miracle attribué à l'intercession de Jean-Baptiste Montini. Ce miracle supposé concerne la naissance d'une petite fille originaire de Vérone, survenue en 2014. Au cinquième mois de la grossesse, se produit une rupture du placenta. Sa mère, refusant d'avoir recours à l'avortement préconisé par le médecin, prie alors, à côté d'une religieuse, au sanctuaire des Grâces de Brescia. La fillette, appelée Amanda, est née au sixième mois de la grossesse et a grandi depuis sans aucun problème. Nonobstant l'avis émis par les théologiens de l'actuel Vatican, la nature miraculeuse de ce fait reste plus que douteuse. Il arrive en effet souvent qu'un bébé survive à un décollement placentaire. La séparation du placenta de la paroi utéri-

ne, si elle se produit au dernier trimestre de la grossesse, peut certes compromettre la vie et la santé du bébé, mais n'entraîne pas nécessairement la mort du fœtus ou des malformations congénitales. Il y a seulement là un facteur de risque sérieux, non une cause certaine de décès ou de difformité. Pour être exact, le prétendu miracle ne consiste pas dans la guérison inexplicable d'une maladie fœtale existante ou d'une difformité, ni dans la guérison du placenta déjà détaché. On se contente ici d'affirmer que le risque ne s'est pas produit. Le caractère miraculeux d'un tel résultat est affirmé de façon purement gratuite, sans véritables preuves. Il n'y a là aucun « signe très certain » de la sainteté de Montini.

7. Au surplus, Dieu, étant la Sagesse même, ne peut pas produire ces « signes très certains » pour se faire le témoin de l'erreur ou du péché. Ni non plus pour attester une vertu seulement ordinaire. Encore moins pour cautionner le scandale d'un pontificat qui a accéléré la protestantisation de l'Église. Le miracle est nécessaire pour attester la vertu héroïque, celle-là même qui fait la sainteté et que l'Église veut donner en exemple ¹⁰. La vertu héroïque suppose les vertus morales et théologiques à un degré éminent. Or, sans la prudence, dit saint Thomas ¹¹, il ne saurait y avoir de véritable vertu morale et il est loin d'être manifeste que Paul VI ait exercé cette vertu cardinale à un degré éminent. Quant aux vertus théologiques, elles reposent sur la foi et il est bien douteux que Paul VI ait possédé et exercé cette vertu fondamentale à un degré éminent.

8. Est-il concevable de donner en exemple à toute l'Église le Pape qui a déclaré : « La Tradition n'est pas une donnée figée ou morte, un fait en quelque sorte statique qui bloquerait à un moment donné la vie de cet organisme actif qu'est l'Église » et qui a reproché à Mgr Lefebvre d'invoquer un concept « faussé » de la Tradition ¹² ? Le pontificat de Jean-Baptiste Montini est en tout état de cause un signe très certain de l'introduction d'un esprit nouveau dans l'Église, « esprit libéral, teilhardien, moderniste, opposé au règne de Notre Seigneur Jésus-Christ » ¹³. Un esprit opposé à Celui qui animait tous les saints canonisés avant le Concile.

Abbé Jean-Michel Gleize

8. DS 3 019.

9. Cf. la mise au point du DOCTEUR JEAN-PIERRE DICKÈS, « Santo subito : un miracle subitement explicable donc nullement miraculeux ! » sur le site *La Porte Latine*, 10 juin 2014. De l'avis des spécialistes, le supposé miracle retenu par le Saint-Siège pour la canonisation de Jean-Paul II rentre dans cette catégorie des guérisons rares mais médicalement explicables par des facteurs naturels. Des médecins de réputation internationale ont vivement protesté contre la supercherie, mais en vain.

10. Cf. l'article « D'avril à octobre » paru dans le numéro de juillet-août 2014 du *Courrier de Rome*.

11. *Somme théologique*, 1a2æ, question 58, article 4.

12. Propos de Paul VI cité par MGR LEFEBVRE dans la Conférence à Ecône du 18 octobre 1976, *Vu de haut* n° 13, chapitre XIV, p. 45-46.

13. Extrait du livre *J'accuse le Concile*, cité par MGR LEFEBVRE, *Vu de haut* n° 13, chapitre XII, p. 37.

POUR UNE DÉFENSE SCIENTIFIQUE DU MIRACLE ?

1. Sous le patronage de Mgr Rey, évêque de Toulon-Fréjus, les Éditions du Jubilé ont publié il y a trois ans un recueil d'études ¹, « aboutissement de trois années d'enquêtes et de réflexions sur les miracles » ², ayant mis à contribution quatorze personnalités du monde scientifique, médical et religieux. On y remarque le Père Édouard-Marie Gallez, spécialiste des origines historiques de l'Islam, ainsi que le Docteur Patrick Theillier, ancien responsable du Bureau Médical des Sanctuaires de Lourdes. Dans sa Préface, Mgr Rey explique le sens de cette démarche en disant que cet ouvrage pose « la question de la rationalité de l'irrationnel, plus précisément de la rationalité de ce qui est considéré communément aujourd'hui comme irrationnel » ³. Et plus précisément encore, il s'agit de savoir si en définitive la science ne pourrait pas venir à la rescousse des miracles et « fournir désormais des arguments indirects en faveur de l'existence de Dieu ». On ne peut que se réjouir d'une pareille initiative. Cependant, elle reste tributaire de l'idée que l'on se fait aujourd'hui de la « science » et cela ne va pas sans risques.

2. Dans un louable souci apologétique, l'un des contributeurs, le Professeur Lucien Daly, ancien directeur de recherche au CNRS et chargé de cours à l'Université Paris VI, entend donner une explication « scientifique » du miracle ⁴. Le passage essentiel de cette réflexion est bien évidemment celui où il entend définir au préalable ce qu'est la science ⁵, passage qui laisse malheureusement le lecteur sur sa faim. « La science présente trois aspects : elle est évidemment explicative, mais elle est aussi limitée et parfois aussi limitative. »

3. L'auteur multiplie les exemples pour manifester en quoi consisterait, selon lui, l'aspect explicatif de la science, mais on ne voit guère ce qu'il entend par là. « Par exemple, les sciences physiques et biologiques nous dévoilent le monde de mieux en mieux, ont montré la situation exceptionnelle de l'homme dans l'Univers et ont permis d'améliorer nos conditions de vie. » En d'autres termes, la science serait explicative parce qu'elle dévoilerait et parce qu'elle montrerait la constance et la régularité des phénomènes observés. Voilà qui, certes, procure la connaissance de ces phénomènes, mais sans nous donner pour autant leur raison profonde. Que le soleil se lève tous les matins, et doive encore se lever demain, tout le monde le sait, pour le motif suivant : son cours régulier dans tout le passé connu. Mais la raison de ce lever ne réside pas

dans le comportement antérieur du soleil. Autrement dit, le motif sur lequel s'appuie ici la science ne s'identifie pas à la raison profonde de l'événement. On en voit la preuve dans l'attitude du savant, constamment occupé à bâtir des hypothèses ou des théories, qui sont autant de raisons imaginées pour expliquer la constance et la régularité des phénomènes observés par l'expérience : avec la science telle que la conçoit notre auteur, cette expérience n'aboutit jamais à dégager une raison universelle et nécessaire, ce qui serait pourtant le propre d'une science vraiment explicative.

4. D'autre part, la science est limitée, parce qu'à certaines questions elle répond : on ne sait pas et on ne saura jamais. Exemples : « Qu'y avait-il avant le Big Bang ? L'expansion de l'Univers s'arrêtera-t-elle dans quelque 60 milliards d'années ? Le destin à long terme de l'Univers nous est-il prévisible ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi l'Univers est-il apparu ? » En d'autres termes, la science ne sait pas lorsque le fait ne peut pas être constaté, lorsqu'aucune observation ne saurait avoir prise sur lui. Les limites de la science lui viennent de ce qu'elle n'a pas prise sur tous les phénomènes observables.

5. La science est enfin limitative car « il y a des cas où l'on ne sait pas mais où par contre on connaît la raison de notre ignorance ». Par exemple : « nous savons qu'il n'est pas possible de vivre sans manger et sans boire mais nous en connaissons la raison ; on sait que la privation de boisson ne peut guère dépasser 8 jours et la nourriture quelques semaines. » Autre exemple : « Pourra-t-on voir un jour le Big Bang au télescope ? Non, car la lumière n'existait pas encore, n'était pas encore dissociée de la matière. » L'auteur voit ici un progrès de la science : « qu'il soit possible de montrer les limites de la science à l'intérieur de la science et non pas depuis l'extérieur est une victoire pour la méthode scientifique et pour la rationalité. » Ce troisième aspect de la science renvoie au premier, car il l'implique. La science est limitative parce qu'elle est explicative de ses limites. Mais alors, en quoi est-elle explicative ? Elle l'est parce qu'elle observe une certaine constance dans les phénomènes observés. Elle sera donc pareillement limitative lorsqu'elle observera un autre type de constance : la constance de ce qu'elle est impuissante à observer.

6. Partant de là, l'auteur envisage de donner une « définition scientifique du miracle » ⁶. Le miracle serait un fait qui rentrerait dans le domaine d'investigation de la science, précisément en tant que celle-ci est limitative. « Un miracle est un fait ou un ensemble de faits que la science ne pourra jamais expliquer ni reproduire pour des raisons qu'elle peut préciser. » La question précisément posée est alors de savoir si une explication scientifique du miracle ou des limites de la

1. Projet Nouveau Regard (MGR REY, dir.) *Enquêtes sur les miracles*, Éditions du Jubilé, 2015.

2. *Ibidem*, « Introduction », p. 13.

3. *Ibidem*, « Introduction », p. 11.

4. LUCIEN DALY, « Analyse scientifique des miracles » dans Projet Nouveau Regard (MGR REY, dir.) *Enquêtes sur les miracles*, Éditions du Jubilé, 2015, p. 65-96.

5. § I : « Les différents aspects de la science », p. 67-69.

6. § III, p. 71-73.

science est possible. Tout dépend de ce que l'on entend par « science »⁷.

7. Si la science est entendue au sens d'Aristote et de saint Thomas, la réponse est oui, mais elle appartient à la science absolument suprême de l'ordre surnaturel, la théologie, qui utilise pour cela l'instrument de la philosophie, elle-même science d'ordre naturel. Entendue en ce sens, la science est la connaissance certaine par les causes et la théologie montre que le miracle est un effet proprement divin, c'est-à-dire un phénomène dont la connaissance certaine ne peut s'expliquer que dans la dépendance d'une cause créée, à l'exclusion de toute cause créée. Par le fait même, la théologie montre les moyens et les limites de la science de l'ordre naturel, pour expliquer le miracle. La connaissance philosophique peut connaître l'existence d'une cause créée, qui explique le phénomène observé, mais elle ne peut en connaître l'essence, la nature intime.

8. Si la science est entendue au sens empiriste ou phénoménologiste de la science moderne, la réponse est non. La science ainsi entendue peut bien expliquer ses propres limites, mais le sens du mot « expliquer » n'est plus celui qui renvoie à la connaissance ou à l'ignorance d'une cause qui rend compte ou non d'un effet. La science s'entend alors d'une observation qui identifie ou non les phénomènes nouveaux en fonction d'autres phénomènes déjà observés. On sait parce qu'on a pu observer un nombre suffisant de phénomènes semblables (c'est l'aspect par lequel la science est explicative) ; on ne sait pas parce qu'on n'a pas pu observer un nombre suffisant de tels phénomènes (c'est l'aspect par lequel la science est limitée) ; on sait qu'on ne sait pas parce qu'on observe qu'on n'a pas observé suffisamment (c'est l'aspect par lequel la science est limitative). La définition supposée scientifique du miracle est insuffisante, car les raisons que voudrait préciser la science afin d'expliquer pourquoi elle ne peut expliquer les faits observés ni les reproduire ne sont pas les raisons adéquates, nécessaires, suffisantes. La vraie et unique raison est que le miracle est un effet dont la production dépend d'une cause créée. Par conséquent, s'il fallait corriger la définition que nous donne le Professeur Daly, nous dirions que le miracle est « un fait ou un ensemble de faits que la

science ne pourra jamais expliquer ni reproduire parce que la science explique les faits à partir des causes créées, tandis que le miracle est un fait qui s'explique uniquement par la cause créée ». L'insuffisance de la définition proposée ici consiste précisément en ce qu'elle ne fait pas appel à la notion de cause : les raisons que prétend donner la science pour définir le miracle sont autres que les raisons tirées de la causalité et de la production d'un effet. Et justement, ce qui frappe dans le propos du Professeur Daly, c'est qu'il ne fait jamais intervenir, à propos de la science, les deux notions intimement liées de cause et d'effet.

9. C'est en définitive la définition de la science qui commande celle du miracle, car la science comme le miracle se définissent en fonction des causes, le miracle étant l'effet d'une cause et la science étant la connaissance des effets par leurs causes. Si la science se définit comme l'inventaire raisonné des phénomènes observés, elle aboutira tout au mieux à une classification, à un catalogage, d'où le lien véritablement explicatif d'effet à cause sera absent. Et l'on désignera comme des miracles l'ensemble des phénomènes qui restent en dehors de toute classification.

10. Cette classification sera même provisoire. Avançant plus loin dans sa réflexion, à la lumière des guérisons miraculeuses de Lourdes, le Professeur Daly modifie sa définition, en tenant compte des progrès toujours possibles de la médecine. « Prenons l'exemple de Jean-Pierre Bély, le 66^e miraculé atteint d'une sclérose en plaques, qui, en 1987, alors grabataire, après l'onction des malades quitte Lourdes debout. La science, la médecine, ne peut évidemment pas expliquer cette guérison et elle dit pourquoi : cette maladie est incurable. De plus, elle ne peut reproduire actuellement ce type de guérison. Cependant, il semble que l'on puisse espérer dans l'avenir des guérisons totales en utilisant par exemple des cellules-souches de moelle osseuse. Les progrès de la médecine imposent donc là une contrainte restrictive à la notion de miracle »⁸. Voilà pourquoi la définition précédente doit être modifiée : « Une guérison miraculeuse est un fait que la science, dans l'état actuel de nos connaissances, ne peut pas expliquer ni reproduire, pour des raisons qu'elle peut préciser. »

11. Il est vrai que la connaissance scientifique (au sens moderne du mot) des opérations de la nature et des possibilités de l'art médical peut progresser en extension (nous connaissons toujours mieux à **quoi s'étend de fait** le pouvoir de la nature et de l'homme) mais la connaissance scientifique (au sens philosophique et thomiste du mot) de ces mêmes opérations est complète et définitive (nous connaissons définitivement **jusqu'où peut s'étendre** le pouvoir de la nature). Certains phénomènes qui paraissent aujourd'hui inexplicables à la science au sens moderne du mot sont en réalité explicables aux yeux de la philosophie, qui n'y voit pas une impossibilité relativement aux capacités

7. Sur cette question, le lecteur pourra utilement se reporter à : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, livre II, leçon 3 ; *Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*, leçon II, question 1, articles 1, 2 et 3 ; JOSEPH DE TONQUÉDEC, SJ, *Les Principes de la philosophie thomiste*, II. La philosophie de la nature. Première partie : La nature en général, prolégomènes (1^{er} fascicule), section IV, p. 66-85 ; ÉMILE SIMARD, *La Nature et la portée de la méthode scientifique*, Presses de l'Université de Laval, 1958 ; CHARLES DE KONINCK, « Réflexions sur le problème de l'indéterminisme » dans *Revue thomiste*, 1937, p. 227-252 et 393-409 ; MICHEL SIGGEN, *La Science a-t-elle réponse à tout ?* Edifa-Mame, 2007 ; JACQUES MARITAIN, « La Philosophie de la nature. Essai sur ses frontières et son objet » (1935) dans *Œuvres complètes*, Éditions universitaires de Fribourg / Éditions Saint-Paul, 1982, p. 819-968.

8. § VI « Le cas particulier des guérisons miraculeuses », p. 85.

de la nature créée et c'est pourquoi de pareils phénomènes pourront être expliqués demain par la science. Mais d'autres phénomènes sont inexplicables aux yeux de la philosophie, car ils dépassent les capacités de toute nature créée et réclament l'explication d'une cause incréée, et c'est pourquoi de tels phénomènes ne pourront jamais être expliqués par la science, ni aujourd'hui, ni demain. Le père de Tonquédec le remarque justement : « Une parole humaine ne suffira jamais par elle-même à calmer les tempêtes et à ressusciter les morts. Contre cela il n'y a pas de possibilité même négative qui tienne, pas de *peut-être* si en l'air qu'on le suppose qui puisse subsister. Si quelqu'un pense que peut-être sa parole aura pouvoir sur les morts et les tempêtes, c'est un anormal⁹. »

12. Il y a en effet une grande différence entre : d'une part savoir **à quoi s'étend de fait** le pouvoir de la nature créée, à l'intérieur de ses limites de nature créée : c'est la question à laquelle répond la science au sens moderne de ce mot, par le procédé de l'expérience ; d'autre part, savoir jusqu'où peut s'étendre le pouvoir de la nature créée, c'est-à-dire quelles sont précisément les limites de la nature créée : c'est la question à laquelle répond la philosophie. Le scientifique de la science au sens moderne du mot (c'est-à-dire celui qui exerce la science expérimentale) ne peut pas savoir **jusqu'où** peut s'étendre le pouvoir de la nature, faute d'avoir pu vérifier par expérience tous et chacun des domaines d'application auxquels s'étend de fait le pouvoir de la créature ; mais le philosophe (physicien et métaphysicien) sait parfaitement **ce qu'est** la nature et **tout ce à quoi** sa capacité peut ou ne peut pas s'étendre : il sait donc **jusqu'où** s'étend le pouvoir de la nature.

13. La science, avons-nous dit, se définit, aux yeux

d'Aristote et de saint Thomas, comme la connaissance certaine des effets par le moyen de leurs causes. Or, la cause des opérations d'un être donné c'est toujours en définitive la nature et l'essence de cet être qui exerce ces opérations. *Agere sequitur esse* : l'agir découle de l'être. Le miracle est un genre d'opérations dont aucune créature n'est capable, un genre d'opérations qui ne peut découler que de la nature de l'être divin, un genre d'opérations proprement divines et surnaturelles. Si l'on réduit la science à sa fonction expérimentale, c'est-à-dire à l'observation et à la classification des phénomènes, et si l'on exclut par le fait même la connaissance vraiment scientifique, qui est la connaissance certaine des effets à partir de leurs causes, on délaisse la connaissance des natures et des essences, qui sont des causes, des principes d'opération, et qui rendent compte des effets observés. Dans ces conditions, il n'est plus possible d'expliquer le réel en toute certitude. La science au sens moderne du mot n'en finit jamais de découvrir à quoi s'étend **de fait** le pouvoir de la nature, sans s'apercevoir qu'il lui serait également possible de déterminer, une fois pour toutes, **jusqu'où** peut s'étendre ce pouvoir. Et donc aussi **à partir d'où** commence le pouvoir proprement divin, et, avec lui, le miracle.

14. La science moderne ne reposerait-elle pas dès lors (même inconsciemment) sur un présupposé philosophique, celui d'une pensée qui sera suivant les cas nominaliste, empiriste ou sensualiste, et d'après laquelle il n'y a de connaissance, au cas par cas, que du singulier concret ?

Abbé Jean-Michel Gleize

9. JOSEPH DE TONQUÉDEC, SJ, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Beauchesne, 1933, p. 229-233.

TOTA PULCHRA ES

1. La beauté fait plaisir à voir. C'est du moins la définition qu'en donne saint Thomas d'Aquin en deux endroits de son œuvre maîtresse¹. La question posée et qui fait l'objet d'un long débat est de savoir si saint Thomas se contente ainsi de donner en passant une définition descriptive du beau, qui se prend du côté de l'effet produit par la chose belle chez celui qui l'appréhende ou s'il en donne une définition précise et formelle².

1. « Pulchrum dicitur id quod visum placet » (*Somme théologique*, 1a pars, question 5, article 4, ad 1) ; et « Id. cujus ipsa apprehensio placet » (1a2æ, question 27, article 1, ad 3).

2. Sur ce débat, le lecteur pourra se reporter à : EUGÈNE DELACROIX, « Études esthétiques » dans *Écrits*, 1, Éditions du Sandre, 2008 ; JACQUES MARITAIN, *Art et scolastique* ; ÉTIENNE GILSON, *Peinture et réalité*, Vrin, 1958 ; *Introduction aux arts du beau*, Vrin, rééd. 1998 ; UMBERTO ECO, *Le problème esthétique chez saint Thomas d'Aquin*, PUF, 1993 ; JEAN-MICHEL GLEIZE, « La bellezza della santa messa è conseguenza della fedeltà e della perfezione con cui esprime

2. En tout état de cause, il est certain que saint Thomas n'a pas abordé la question de la beauté pour elle-même. Il en parle incidemment, et dans le premier des deux passages cités, il le fait pour se donner le moyen de mieux connaître ce qu'est le bien. La précision qu'il nous donne à cette occasion, même si elle reste laconique, est quand même précieuse. « Le beau concerne la faculté de connaissance, puisqu'on déclare beau ce dont la vue cause du plaisir. Aussi le beau consiste-t-il dans une juste proportion des choses. » La beauté correspond donc à un ordre convenable, tel qu'il existe dans les choses sensibles et matérielles. Dans un autre passage³, expliquant quelles sont les conditions requises à la beauté, dans les choses, le docteur angélique réaffirme la nécessité des « proportions voulues » ou de « l'harmonie ». Enfin, dans un troisième passage

il mistero » dans *L'Arte di Dio. Sacri Pensieri, Profane Idee* (a cura di Cristina Siccardi), Cantagalli, 2017, p. 79-92.

3. *Somme théologique*, 1a, question 39, article 8.

⁴, traitant cette fois-ci de la tempérance, saint Thomas montre qu'il y a un rapport de ressemblance entre la beauté et le juste équilibre de la modération vertueuse : « Quoique la beauté convienne à toute vertu, elle est cependant attribuée éminemment à la tempérance, [...] à laquelle appartient une certaine proportion dans la mesure et la convenance, en quoi consiste la raison de beauté, selon Denys ». Nous retrouvons cette idée fondamentale de l'équilibre, de l'harmonie et de la juste mesure.

3. L'harmonie est, dans cette définition du beau, l'élément intelligible, c'est-à-dire source de connaissance. En effet, qui dit harmonie dit perfection de l'ordre et qui dit ordre dit relation. Et la relation est quelque chose d'intelligible, quelque chose qui s'adresse à la connaissance. D'autre part, cet élément intelligible implique que la perception du beau repose sur un fondement réel. Une chose est objectivement belle, avant d'être perçue comme telle, et elle l'est dans la mesure même de son harmonie, parce qu'elle est bien proportionnée. Certes, l'harmonie n'est pas quelque chose d'uniforme ; elle peut présenter des variantes, et pour une même variante elle peut se réaliser à des degrés différents. Mais elle réclame des conditions indispensables, qui sont ou qui ne sont pas. On peut les ramener à trois.

4. Premièrement, la diversité des parties. La diversité implique des différences, entre des éléments qui gardent tout même quelque chose de commun. Une réalité harmonieuse se définit comme un tout qui comporte non seulement plusieurs parties, mais encore plusieurs parties dissemblables. Deux défauts inverses s'opposent de ce point de vue à l'harmonie. D'abord l'uniformité ou la monotonie, qui résulte de la similitude absolue des parties. L'absence de contraste s'oppose à l'harmonie, dans une œuvre où tous les éléments prennent la même valeur. À cet égard, « ce qui fait l'infériorité de la littérature moderne », remarque Delacroix, « c'est la prétention de tout rendre ; l'ensemble disparaît noyé dans les détails et l'ennui en est la conséquence. Dans certains romans, comme ceux de Cooper par exemple, il faut lire un volume de conversation et de description pour trouver un moment intéressant ; ce défaut dépare singulièrement les ouvrages de Walter Scott et rend bien difficile de les lire ; aussi, l'esprit se promène languissant au milieu de cette **monotonie** et de ce vide où l'auteur semble se complaire à se parler lui-même ⁵. » À l'opposé de l'égalité, on trouve le disparate, qui résulte d'une absence de similitude, d'une inégalité trop grande des parties. Il s'oppose lui aussi à l'harmonie et, au lieu de susciter le plaisir, engendre l'aversion ou le mépris. « Supposez qu'un peintre ait l'idée d'ajuster à une tête d'homme un cou de cheval et de recouvrir ensuite de plumes multicolores le reste du corps, composé d'éléments hétérogènes ; si bien qu'un

beau buste de femme se terminerait en une laide queue de poisson. À ce spectacle, pourriez-vous, mes amis, ne pas éclater de rire ? ⁶ » Il y a pareillement des couleurs qui jurent, des figures qui ne s'accordent pas.

5. Deuxièmement, la composition de ces parties, c'est-à-dire la bonne disposition de toutes les parties d'un tout, comparées entre elles et comparées à ce tout. Composer une œuvre d'art, c'est unir ses éléments constitutifs de façon ordonnée, donner à chacun d'eux l'importance qui lui revient, sans empiéter sur celle qu'il convient de donner aux autres ni à l'ensemble. Il y a une composition ou un ordre, parce que parmi les différents éléments de l'œuvre, l'un d'entre eux crée une dominante que les autres mettent en valeur. C'est dans cette subordination raisonnée de tous les éléments de l'œuvre à la prédominance de l'un d'entre eux que l'artiste fait œuvre de composition. « Ayez toujours dans votre tableau un point plus clair que les autres », disait Corot (le plus têtu des peintres), « un seul et que tous les regards y convergent ». La perfection n'est obtenue que si l'artiste a su mettre ce point central en valeur dans son œuvre.

6. Troisièmement, l'accord parfait de ces parties dans l'unité. C'est la perfection de l'ordre, qui résulte de celle des proportions. Servir le potage après le dessert est une faute de composition. Servir un potage si copieux qu'on ne puisse goûter le dessert est une faute de proportions. De même une bonne composition architecturale veut que l'antichambre précède la chambre, ainsi que le narthex la grande nef. Mais c'est le rapport heureux entre les dimensions de l'antichambre et de la chambre, du narthex et de la nef qui constitue les bonnes proportions. Autre exemple : il est de règle que dans un tableau, la couleur principale (appelée tonique) autour de laquelle les autres vont s'ordonner occupe la moindre surface, tandis que ces autres couleurs (appelées dominantes) occupent la plus grande surface. La composition consiste à déterminer une tonique et une ou deux dominantes ; la proportion consiste à établir le juste rapport de l'une et des autres, en termes quantitatif de surface.

7. C'est donc l'application des proportions qui est le dernier élément nécessaire et suffisant, pour que l'harmonie soit réalisée. Les lois des proportions, de toutes celles qui régissent la création artistique, sont les plus importantes et les plus nécessaires. Il en résulte ce que l'on désigne comme une « forme », et qui correspond à l'ordonnance ou à la disposition harmonieuse que l'homme donne à des éléments matériels, à une « matière ». Toute forme de ce genre résulte de l'art de l'homme, c'est-à-dire qu'elle est inventée et non pas donnée telle quelle par la nature. Cependant, la nature même des choses détermine déjà en partie un certain nombre de conditions auxquelles l'artiste devra se plier et qui commandent ce que doit être la forme artistique.

8. Cela s'observe éminemment lorsque nous avons affaire aux œuvres de l'art dit fonctionnel, comme l'est

4. *Somme théologique*, 2a2ae pars, question 141, article 2, ad 3.

5. EUGÈNE DELACROIX, « Réalisme et idéalisme » dans *Études esthétiques. Écrits, 1*, Éditions du Sandre, 2008, p. 69-70.

6. HORACE, *Art poétique*.

par exemple l'architecture. Les productions de cet art ont leur beauté propre, « fille de leur forme, qui naît avant elle »⁷, mais celle-ci n'est point du même genre que celle des œuvres des beaux-arts. La beauté propre de ces productions est en effet utilitaire. Elle résulte de la parfaite adaptation de leur forme à leur fin. Ce n'est pas une beauté qui serait d'abord voulue pour elle-même, ou pour le simple plaisir des yeux, et qui résulterait donc seulement de l'adaptation de leur matière à leur forme. Cette beauté des œuvres de l'art fonctionnel se rencontre comme la conséquence d'une fonction. « On peut le voir », dit saint Thomas, « avec l'exemple de la scie. Celle-ci est ce qu'elle est, c'est-à-dire constituée de telle façon et revêtue de telle forme, en raison de sa fin. Mais cette fin, qui est de scier, ne pourrait être obtenue à moins que la scie ne fût en fer. Il est donc nécessaire que la scie soit en fer, si l'on veut qu'elle soit une scie et si l'on veut qu'elle corresponde à sa fin, qui est de scier⁸. » Une belle scie est d'abord et avant tout une scie qui coupe bien. « La plus belle des portes », ajoute Étienne Gilson, « sert à passer, toute fenêtre sert à éclairer et même les étonnants murs pleins du Palais des Doges, dont la vue ne parvient pas à se repaître, on est tout surpris en visitant l'intérieur de voir qu'ils ont pour fonction d'enclore des salles de réunion⁹. » Semblablement encore, une cathédrale doit d'abord être réussie, en tant qu'édifice religieux, capable d'assumer sa fonction, qui est de satisfaire aux nécessités du culte, avant d'être belle en tant que manifestation d'un style (qu'il soit roman, gothique, classique ou baroque). Et ce sont d'ailleurs les exigences de l'architecture même qui commandent le style. L'architecte est en effet, selon la remarque d'Henri Focillon, « un interprète de la pesanteur¹⁰. » La différence entre l'architecture grecque et l'architecture chrétienne réside de ce point de vue en ce que les Grecs n'ont envisagé la pesanteur que verticalement, tandis que les architectes du Moyen-Âge ont eu à résoudre dans le plus grand nombre de cas le problème des composantes obliques et du contrebutement. Cette différence qui sépare le temple et la cathédrale ne fait d'ailleurs que prolonger celle qui oppose initialement la construction des Grecs de celle des Romains¹¹. Mais c'est dans les deux cas le même problème qui s'est posé, problème éternel de l'architecture, qui est de faire tenir un toit sur des murs, de façon à pouvoir en même temps évacuer les murs. Les architectes du Moyen-Âge l'ont affronté, comme l'avaient fait avant eux les architectes grecs, mais les données du même problème n'étaient

pas les mêmes dans les deux cas, en sorte que « par l'architecture gothique la raison française a renouvelé le miracle du rationalisme grec sans le recommencer »¹².

9. En d'autres termes, ce que l'on pourrait appeler faute de mieux la décoration pour traduire bien imparfaitement l'idée trop riche véhiculée par le mot latin « ornatus » existe, sans aucun doute, dans le cas des œuvres utilitaires, mais elle présuppose la perfection fonctionnelle de l'œuvre, sa « perfectio ». Saint Thomas distingue déjà les deux dans l'œuvre de la création¹³. Il y a à plus forte raison, dans le cas précis de l'architecture, une primauté nécessaire de l'utile sur le beau, au point que lorsqu'il faut choisir entre les deux, l'hésitation n'est jamais permise.

10. Elle devrait l'être encore moins dans un autre cas tout aussi précis qui est celui du vêtement. En effet, celui-ci est à proprement parler une œuvre d'art, et de ce genre d'art qui a pour objet de produire des œuvres qui servent à quelque chose, des œuvres utiles « Bien que le vêtement extérieur ne soit pas en lui-même donné par la nature », remarque saint Thomas, « il appartient néanmoins à la raison naturelle de régler ce vêtement extérieur. Aussi sommes-nous « disposés de naissance à recevoir cette vertu « qui met de l'ordre dans le vêtement extérieur »¹⁴. Et cette bonne ordonnance du vêtement, sa forme doit tirer ici sa raison d'être de la fin à laquelle le vêtement est destiné par définition. Comme toute beauté des œuvres utiles, la beauté vestimentaire résulte de l'adaptation d'une forme à une fin.

11. Quelles sont donc les fins essentielles du vêtement ? Quels sont ses usages ? Tout d'abord, le vêtement sert précisément, comme son nom l'indique, à vêtir, c'est-à-dire à protéger celui qui le porte contre les intempéries, le froid et le chaud, le sec et l'humide. Il sert deuxièmement à dissimuler aux regards ce qui doit l'être, selon que l'exige la pudeur. Il possède aussi une troisième finalité qui est celle d'un signe : « rendre manifeste quelque chose de caché, mais dont la signification est très importante¹⁵. » Car l'homme se choisit en choisissant son vêtement, il exprime sa position publique. Le philosophe Charles De Koninck attire plaisamment l'attention sur la garde-robe de la sainte Vierge : « Elle opte pour la variété, puisqu'à Lourdes elle apparaît avec telle robe, à Mexico avec tel manteau et puis à Fatima avec encore un autre vêtement¹⁶. » Mais jamais avec un pantalon, ni avec une minijupe, et pour cause, car le vêtement de la sainte Vierge, comme celui de toute femme, se définit dans sa forme en fonction de sa fin, qui est ici de satisfaire à la fois aux trois

7. PAUL VALÉRY, *Œuvres*, T. 2 « Tel Quel, 1 », Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1957, p. 560.

8. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Physiques d'Aristote*, livre II, leçon 15, n° 273 de l'édition Marietti. Voir aussi *Somme théologique*, 1a pars, question 91, article 3, corpus.

9. ÉTIENNE GILSON, *Matières et formes*, Vrin, 1964, p. 50.

10. HENRI FOCILLON, *Art d'Occident*, Armand Colin, rééd. 1983, p. 59.

11. Cf. VIOLLET-LE-DUC, *Dictionnaire de l'architecture médiévale*, 9 tomes en 3 volumes, rééd. Bibliothèque de l'Image, 1997, article « Construction », T. IV, p. 2.

12. LOUIS HOURTIQ, *Les Cathédrales gothiques*, Paris, Lebeault, s.d. p. 2.

13. Cf. *Somme théologique*, 1a pars, question 70, article 1.

14. *Somme théologique*, 2a2æ, question 169, article 1, ad 1.

15. CHARLES DE KONINCK, « Prolégomènes à la dixième catégorie » dans *Philosophia perennis*, Revue de la Société d'études aristotéliennes, vol. III, n° 1, Québec, printemps 1996, p. 17.

16. *Ibidem*, p. 19.

exigences précitées. Ce sont les deux premières qui rendent inconvenant le port d'un habit déshabillant. C'est aussi la troisième qui, chez une femme, rend inconvenant le port d'un habit ordinairement approprié aux hommes, car le vêtement doit signifier dans le cadre de la vie humaine, qui est une vie sociale, l'identité masculine ou féminine de celui qui le porte, dans sa différenciation individuelle¹⁷. Cette adaptation convenable de la forme du vêtement à sa triple fin en fait la beauté, et sans elle « le roi sera nu ». Sans elle, le plaisir des yeux, s'il en est un, sera totalement étranger à celui qui définit comme telle la beauté.

12. Les différents problèmes posés aujourd'hui à la conscience des catholiques par la tenue vestimentaire et les modes qu'elle appelle devraient trouver leurs solutions à la lumière de ce principe. Le tout premier élément de réponse qu'il nous livre est que la beauté d'un vêtement n'est pas d'abord une question de mode, car elle dépend avant tout du respect de certaines finalités absolument nécessaires. Cette beauté est en effet

celle d'un produit fonctionnel, ce qui veut dire que son esthétique (pour traduire d'une autre manière l'« ornatu » de saint Thomas) dépend de sa perfection formelle, laquelle est mesurée par sa fin. Une mode qui ne satisfait pas aux exigences de la pudeur, qui n'exprime pas convenablement la différenciation propre à chaque sexe ne peut pas prétendre au bon goût ni à la beauté. Comme le souligne encore Étienne Gilson, « faire à l'artiste un mérite de ses audaces en cet ordre est d'une grande naïveté, car il n'y a pas de succès plus facile, mais surtout il n'y en a pas de plus étranger à l'art »¹⁸. À cet art du beau que devrait demeurer aussi l'art du vêtement.

Abbé Jean-Michel Gleize

17. Cf. l'Instruction pastorale du cardinal Siri, reproduite dans ce même numéro du *Courrier de Rome*.

18. ÉTIENNE GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Vrin, rééd. 1998, p. 49.

UN ÉVÊQUE PARLE

« Cette année, les prémices d'un printemps qui se fait attendre nous offrent le spectacle de plus en plus fréquent de jeunes filles, de femmes, de mères de famille même, vêtues d'un habit masculin : le pantalon. [...] La généralisation de cette pratique impose une sérieuse réflexion, et Nous prions les destinataires du présent Avertissement, parce qu'ils doivent être conscients de leur responsabilité devant Dieu, de bien vouloir prêter à ce problème l'attention nécessaire.

1. L'aspect moral de cet usage ne peut que Nous inquiéter ; aussi Notre premier souci est-il de porter un jugement moral équitable sur le port de vêtements masculins par les femmes. Deux choses sont nécessaires à la modestie d'un vêtement : qu'il couvre le corps et qu'il en dissimule les formes. Un pantalon couvre le corps de façon moins insuffisante que la plupart des jupes de notre époque : c'est un fait certain, mais qui ne suffit pas à l'innocenter. Car, par nature, le pantalon moule le corps bien plus que ne le fait une jupe. C'est en tout cas ce qui arrive le plus souvent, même si nombre de vêtements féminins actuels serrent le corps autant ou davantage que certains pantalons [...].

2. Mais il y a aussi un autre aspect du port du pantalon par les femmes qui nous semble le plus grave. En voici trois éléments, que nous exposerons avec soin. L'habit masculin employé par une femme : a) modifie la mentalité des femmes ; b) tend à vicier les rapports entre l'homme et la femme ; c) détruit facilement la dignité d'une mère face à ses enfants.

- Il altère la mentalité féminine. Le désir d'imiter l'homme, voire de rivaliser avec lui, parce qu'on le considère comme plus fort, comme plus décontracté, plus indépendant : voilà la raison qui pousse une femme à s'habiller comme lui, cherchant dans la tenue extérieure un point d'appui pour se persuader

qu'elle est « comme un homme ». Même si ce motif n'est pas conscient, ce qui est inéluctable c'est qu'en retour, parce que la tenue vestimentaire a une très forte influence sur le comportement et sur l'état d'esprit, le changement du vêtement modifiera gestes et attitudes, la mentalité intérieure s'alignera sur la tenue extérieure ; il en est ainsi depuis les origines. Cela peut conduire au fait que le port d'un vêtement masculin sera chez une femme une sorte de refus de sa féminité, qu'elle en vient à considérer comme une infériorité – alors qu'il n'y a que diversité.

- Il tend à vicier les rapports entre hommes et femmes. En effet, le rapport spontané dominant entre les deux sexes, quand chacun arrive à maturité, est l'attrait mutuel. Le fondement premier de cet attrait est la diversité, condition nécessaire de la complémentarité. Si cette diversité devient moins visible à cause de la disparition de son signe extérieur, et qu'ainsi le climat spirituel n'est plus sain, ce rapport est profondément bouleversé. Mais c'est bien davantage qu'il faut dire encore : cette attirance est naturellement précédée par la pudeur. Lorsque naît l'instinct poussant à des actes qui échappent à la raison, cette pudeur préexistante est un rempart qui réprime, qui impose le respect et qui tend à élever les relations vers le plan supérieur de l'estime mutuelle et de la crainte salutaire. Si la diversité des vêtements n'est plus là pour alerter et maintenir les défenses naturelles, la pudeur ne peut se soutenir et ce rempart même s'effondre. [...] Lorsque la femme est assimilée à l'homme, ses défenses sont réduites et sa faiblesse s'accroît.

- Une tenue masculine porte atteinte à la dignité d'une mère aux yeux de ses enfants. Tous les enfants possèdent instinctivement le sens de la dignité et de

l'honneur de leur mère. C'est un point sur lequel ils sont très sensibles ; il revêt la plus grande importance pour la formation de leur âme et pour l'orientation de leur vie, et cela bien avant qu'ils n'atteignent l'adolescence. Si ce sens est déçu ou scandalisé, si la mère ne répond pas à l'image très haut placée et très exigeante que l'enfant s'en fait, ses réactions seront profondes et durables, parfois terribles. Même si parvenu à l'âge adulte on a oublié cela, le pli reste ; cette première crise peut être décisive – et de façon néfaste. [...]

3. La modification de la mentalité féminine provoque un dommage fondamental – et à la longue irréparable – au préjudice de la famille, de la fidélité conjugale, de la sensibilité affective et de la société humaine. S'il faut concéder que les effets d'une tenue inconvenante ne se manifestent pas tous à brève échéance, il faut ne pas oublier l'action lente et sournoise qui affaiblit, qui détruit et qui corrompt petit à petit. [...]

4. La conséquence logique de ce que Nous venons d'exposer est que quiconque a charge d'âmes doit avoir l'esprit vraiment alarmé, avec une vigilance rigoureuse et suivie d'effet. [...] L'homme peut aller et venir, parce que Dieu a laissé une grande latitude à sa liberté ; mais les caractères essentiels de sa nature et ceux, non moins essentiels, de la loi éternelle, n'ont jamais changé, ne changent pas et ne changeront jamais. Il existe des limites qu'on peut se croire autorisé à franchir, mais on y trouvera la mort ; il existe des limites que le verbiage philosophique peut railler ou mépriser, mais qui se dresseront comme un mur inviolable bâti de faits concrets et de loi naturelle, contre lequel les violateurs de ces limites se briseront. Et l'histoire nous apprend clairement, à la terrible lumière de l'expérience des peuples, que la transgression de la

loi naturelle entraîne nécessairement, tôt ou tard, une suite de catastrophes. Le résultat des violations de la loi naturelle n'est pas un nouvel équilibre humain, mais bien le désordre, l'instabilité si nocive, l'effrayante stérilité des âmes, et l'accroissement ahurissant du nombre d'épaves humaines exclues de toute vie sociale et sombrant dans le dégoût, la tristesse, l'abandon. Sur les ruines de la loi divine prolifèrent les familles brisées, les vies anéanties, les foyers éteints, les vieillards rejetés, les enfants dégénérés et – pour finir – les désespoirs et les suicides. Toutes ces misères témoignent que l'ordre voulu par Dieu demeure malgré tout et ne s'accommode pas des rêves délirants de prétendus philosophes !

5. [...] Nous sommes bien conscients que la vie moderne présente des problèmes et des exigences inconnues de nos grands-parents. Mais Nous déclarons qu'il existe des valeurs supérieures à maintenir, bien plus nécessaires que les commodités passagères ; Nous confessons aussi avec certitude qu'il existe pour chaque problème nouveau des solutions acceptables et dignes, que les personnes de bon sens et de bon goût trouveront. C'est par charité que Nous luttons contre le laminage du genre humain, contre l'écrasement produit par l'effacement des différences qui sont au fondement de l'équilibre de l'humanité. Quand on voit une femme en pantalon, ce n'est pas uniquement à telle personne qui s'habille de manière indigne qu'il faut penser, mais à l'humanité tout entière qui va vers un chaos qui sera atteint quand les femmes seront totalement assimilées aux hommes. Personne n'a intérêt à prêter la main à l'élaboration d'un avenir où règneront l'indéfini, l'ambigu, l'incomplet et, en définitive, le monstrueux.

Cardinal Siri

Instruction diocésaine du 12 juin 1960



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 609

MENSUEL

Avril 2018

TOURNÉ VERS LE CONCILE

1. Dom Gérard, fondateur et père abbé du monastère Sainte-Madeleine du Barroux, a quitté ce monde il y a dix ans, le 28 février 2008. Et voici qu'Yves Chiron en publie la première biographie, sous titrée « Tourné vers le Seigneur ». Sortant de sa réserve ordinaire, l'historien émet ici, et à plusieurs reprises, de graves jugements¹ sur la portée de l'acte des consécration épiscopales, accompli par Mgr Lefebvre, le 30 juin 1988. Yves Chiron voit là « un schisme ». De ce schisme, estime-t-il, Dom Gérard ne mesura pas tout de suite la gravité². Ce fut seulement le 18 août suivant, avec une « Déclaration » publiée dans le journal *Présent*, que le Barroux commença à prendre officiellement ses distances avec Écône³. Cette distanciation devait s'accroître assez vite et elle conduisit Dom Gérard à adopter une attitude différente à l'égard des nouveautés introduites dans l'Église par le dernier Concile. À tel point qu'il accepta de concélébrer, au moins à deux reprises⁴, le saint sacrifice de la Messe selon le *Novus Ordo Missæ*, un nouveau rite dont les cardinaux Ottaviani et

1. Par exemple, p. 462, à propos du sermon prononcé par Dom Gérard au Barroux, le dimanche 2 août 1987 ou bien p. 486-487 lorsqu'il relate la cérémonie de la consécration, qui s'est déroulée le jeudi 30 juin 1988 à Écône.

2. CHIRON écrit : « Il n'est pas sûr que le jour des sacres Dom Gérard ait encore totalement mesuré la gravité de l'acte accompli par Mgr Lefebvre » (p. 487).

3. CHIRON, p. 497-502.

4. YVES CHIRON en fait état, p. 575-576. Le lecteur pourra se reporter aux deux articles de Michel Beaumont parus dans la revue *Fideliter*, « La dégringolade de Dom Gérard » (numéro 107 de septembre-octobre 1995, p. 52-55) et « Les concélébrations de Mgr Wach et Dom Gérard » (numéro 108 de novembre-décembre 1995, p. 42-47).

SOMMAIRE

- TOURNÉ VERS LE CONCILE, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 1.*

- LE SCHISME D'APRÈS CAJETAN, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 3.*

- IL Y A DÉJÀ BEAUCOUP D'ANTÉCHRISTS (1 JEAN 2, 28), *Instruction Pastorale, Carême 1863 Mgr Louis-Edouard Pie, Evêque de Poitiers, p. 7.*

- ÉGLISE CATHOLIQUE : UN FERME OPPOSANT À L'OSTPOLITIK DU VATICAN, LE PÈRE ALESSIO ULISSE FLORIDI (1920-1986), *Roberto de Mattei, p. 10.*

Bacci ont pourtant pu dire qu'il « s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail »⁵ de la définition catholique de la Messe, fixée une fois pour toutes lors du concile de Trente.

2. Soit dit en passant, le schisme est, lui aussi, un « éloignement », tout comme l'hérésie. Quels en sont les termes ? Qui s'éloigne de qui ? L'ancienne messe de la nouvelle ? La nouvelle de l'ancienne ?... Le regard de l'historien devrait trouver ici ses limites - en même temps que les raisons de sa modestie. Pour sa part, l'un des témoins de la première heure du combat de la Tradition, l'abbé Paul Aulagnier, qualifie de « très sévère » le livre de Chiron, en raison de ces jugements, qui reviennent « non pas une fois comme en passant, mais mille fois », à la façon d'une récurrence « lanci-

5. CARDINAUX OTTAVIANI ET BACCI, « Préface au pape Paul VI » dans *Bref examen critique du Novus ordo Missæ*, Écône, p. 6.

6. ABBÉ PAUL AULAGNIER, Recension du livre d'Yves Chiron dans la Revue *Item* du 28 avril 2018.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalaré de Taveau

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

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

• France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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 PPPAR

nante et pénible »⁶. Mais refermons ici la parenthèse.

3. Que laisse derrière lui Dom Gérard ? Assurément, une profonde et vaste influence, exercée de son vivant tant par la parole que par l'écrit et qui perdure encore à travers l'œuvre de son monastère. Mais cette influence a-t-elle opéré, en tous points, le véritable bien des âmes ? Un fait restera à tout jamais indéniable, aux yeux de l'Histoire : dès le vivant même de Dom Gérard, le Barroux s'est fait le défenseur du concile Vatican II. Dom Gérard laisse derrière lui des disciples, et ces disciples se sont fait les théologiens et les apologistes de la liberté religieuse. Le principal d'entre eux, le Père Basile Valuet, publia dès 1998 une somme en six volumes sur le sujet : *La liberté religieuse et la Tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le Magistère authentique*⁷. Dans la biographie qu'il a consacrée au fondateur de la Fraternité Saint-Pie X, Mgr Tissier de Mallerais évoque « la hantise de communion ecclésiale et bénédictine » qui finira par « user peu à peu la capacité de résistance » du Barroux⁸. Capacité de résistance aux erreurs du Concile. Et par conséquent aussi aux réformes déléteres de la nouvelle liturgie. Mgr Lefebvre avait d'ailleurs mis le doigt sur cette insuffisance fatale, dès le lendemain des sacres. « Dom Gérard », remarquait-il alors, « n'a toujours vu que la liturgie et la vie monastique. Il ne voit pas clairement les problèmes théologiques du Concile, de la liberté religieuse. Il ne voit pas la malice de ces erreurs. Il n'a jamais été très soucieux de cela. Ce qui le touchait, c'était la réforme liturgique, la réforme des monastères bénédictins [...] Il n'a pas suffisamment mesuré que ces réformes qui l'avaient amené à quitter son monastère étaient la conséquence des erreurs qui sont dans le Concile⁹. »

4. Il y a en effet un lien très étroit entre la liturgie et la profession de la foi. Du jour où il perdait de vue la malice foncière des erreurs du Concile, Dom Gérard s'engageait dans la voie qui le conduirait tôt ou tard à négliger la nocivité tout aussi foncière, pour son propre monastère, de la nouvelle liturgie. L'abbé Paul Aulagnier le souligne avec raison : « N'est-ce pas une modification fondamentale de la vie du monastère que d'y laisser célébrer la messe nouvelle¹⁰ ? » Pour mettre en perspective la biographie d'Yves Chiron, avec l'hommage dont elle se veut l'expression, relisons aussi, sans en changer une seule ligne, à vingt-cinq ans

7. Sur cette question, le lecteur pourra se reporter aux numéros de mars et octobre 2014 du *Courrier de Rome*. Le PÈRE BASILE poursuit son œuvre et le résultat en est publié depuis ces dernières années aux Éditions Artège : *Quel œcuménisme ? La difficulté d'unir les chrétiens* (2011) ; *L'Église au défi des religions : évangélisation, conflit ou dialogue ?* (2013).

8. BERNARD TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, Clovis, 2002, p. 548.

9. MGR LEFEBVRE, « Je poserai mes conditions à une reprise éventuelle des colloques avec Rome » dans *Fideliter* n° 66 de novembre-décembre 1988, p. 14.

10. ABBÉ PAUL AULAGNIER, Recension du livre d'Yves Chiron dans la Revue *Item* du 28 avril 2018.

de distance, l'Éditorial signé du même abbé Paul Aulagnier, alors Supérieur du District de France de la Fraternité Saint-Pie X : « N'était-il pas de votre responsabilité de père, *Abbas, Pater* » écrit-il en s'adressant à Dom Gérard, de laisser plutôt à vos moines « un exemple de fermeté, de persévérance, de fidélité. »¹¹ ?

5. Ni la fermeté, ni la persévérance, ni la fidélité ne sauraient être ici sans failles, car Dom Gérard n'a pas vu « la malice de ces erreurs », erreurs mortifères du concile Vatican II. « Ce n'est pas une petite chose qui nous oppose » disait encore Mgr Lefebvre en parlant du Concile. « Il ne suffit pas qu'on nous dise : vous pouvez dire la messe ancienne [c'est ce que dit le Motu proprio *Summorum pontificum* de Benoît XVI en 2007] mais il faut accepter cela [cela : les erreurs de Vatican II ; c'est ce que dit la *Lettre aux évêques* de Benoît XVI en 2009]. Non, ce n'est pas que cela qui nous oppose. C'est la doctrine. C'est clair. C'est ce qui est grave chez Dom Gérard et c'est ce qui l'a perdu¹². » L'hommage posthume appellerait donc ici quelque tempérance.

6. Pourquoi ce revirement ? Comment se fait-il qu'après avoir, durant l'été 1987, récusé comme une rupture l'enseignement conciliaire sur la liberté religieuse¹³, Dom Gérard ait fini par y voir l'écho de la Révélation divine ? « Je crois que ce qui a contribué à perdre Dom Gérard », explique Mgr Lefebvre, « c'est son souci de s'ouvrir à tous ceux qui ne sont pas avec nous et qui peuvent aussi profiter de la liturgie traditionnelle. C'est ce qu'il écrivait en substance dans la *Lettre aux amis du monastère*, deux ans après son arrivée au Barroux. Nous voulons essayer, disait-il, de ne plus avoir cette attitude critique, stérile, négative. Nous allons nous efforcer d'ouvrir nos portes à tous ceux qui éventuellement n'auraient pas nos idées, mais qui aimeraient la liturgie, afin de les faire profiter, eux aussi, des bienfaits de la vie monastique. Dès cette époque, je m'étais inquiété de ce que je considérais comme une opération très dangereuse. C'était l'ouverture de l'Église au monde et l'on a bien dû constater que c'est le monde qui a converti l'Église. Dom Gérard s'est laissé contaminer par ce milieu qu'il a reçu dans son monastère¹⁴. » Il y a là une loi inscrite au plus profond de la nature humaine, l'homme étant fait pour vivre en société. La société est en effet ce milieu dans lequel l'homme reçoit, inévitablement, sa manière de penser et d'agir, milieu où il peut difficilement éviter de prendre la condition d'une partie, recevant des autres ses orientations fondamentales.

11. ABBÉ PAUL AULAGNIER, « Celui qui m'a livré à toi est coupable d'un plus grand péché », Éditorial paru dans le numéro 96 de la revue *Fideliter* de novembre-décembre 1993, p. 1-6.

12. MGR LEFEBVRE, « Je poserai mes conditions à une reprise éventuelle des colloques avec Rome » dans *Fideliter* n° 66 de novembre-décembre 1988, p. 14.

13. Cf. CHIRON, p. 462 : « La nouvelle doctrine consiste à laisser l'erreur pulluler sous prétexte de liberté. »

14. MGR LEFEBVRE, « Je poserai mes conditions à une reprise éventuelle des colloques avec Rome » dans *Fideliter*

7. Mgr Lefebvre savait bien de quoi il parlait, car il y avait mûrement réfléchi, et sa réflexion avait justement abouti à cet « Exposé de la situation concernant ce que Rome appelle la réconciliation », dressé en vue de la réunion tenue au Pointet le 30 mai 1988¹⁵. Face à l'éventualité d'une réintégration canonique des œuvres de la Tradition, il avait fait le constat suivant : « Nous étions jusqu'à présent protégés naturellement, la sélection s'exerçait d'elle-même par la nécessité d'une rupture avec le monde conciliaire ; désormais, il va falloir faire des dépistages continuels, se prémunir sans cesse des milieux romains, des milieux diocésains. C'est pourquoi nous voulions trois ou quatre évêques et la majorité dans le conseil romain. Mais ils font la sourde oreille. Ils n'ont accepté qu'un évêque et, sous la menace continue, et avancé la date. Ils estiment inconcevable qu'on les traite comme un milieu contaminé, après tout ce qu'ils nous accordent. Le problème moral se pose donc pour nous. Faut-il prendre les risques de contacts avec ces milieux modernistes avec l'espoir de convertir quelques âmes et avec l'espoir de se prémunir avec la grâce de Dieu et la vertu de prudence et ainsi demeurer légalement uni à Rome par la lettre car nous le sommes par la réalité et par l'esprit ? Ou faut-il avant tout préserver la famille traditionnelle pour maintenir sa cohésion et sa vigueur dans la foi et dans la grâce considérant que le lien purement formel avec la Rome moderniste ne peut pas être mis en balance avec la protection de cette famille qui représente ce qui demeure de la véritable Église catholique ? Qu'est-ce que Dieu et La Trinité Sainte et la Vierge de Fatima demandent de nous comme réponse à cette question ? »

8. L'histoire n'est jamais écrite à l'avance, et elle se répète rarement de la même manière, tant les circonstances peuvent être changeantes. Mais les lois de la nature humaine ne changent pas. Il en découle souvent des probabilités assez fortes. Demeurer intègre dans un milieu contaminé est très souvent une entreprise vouée à l'échec, un rêve impossible. Ce fut le rêve de Dom Gérard, et ce fut aussi son échec. Après avoir déclaré que son refus du « schisme » et son intégration dans la Confédération bénédictine n'étaient accompagnés

n° 66 de novembre-décembre 1988, p. 14-15.

15. Cf. *Fideliter* numéro hors-série 29-30 juin 1988 et MGR BERNARD TISSIER DE MALLERAIS, *Mgr Lefebvre, une vie*, Clovis, 2002, p. 587-589.

« d'aucune contrepartie doctrinale ou liturgique », et que « nul silence ne serait imposé à sa prédication anti-moderniste »¹⁶, Dom Gérard devait déclarer au bout de quelques années : « Nous acceptons tout le magistère de l'Église, d'hier, d'aujourd'hui et de demain. En voici la preuve : nous avons rédigé et publié en 1993 un ouvrage *Oui ! le Catéchisme de l'Église catholique est catholique !* en réponse à ceux qui voient en lui l'exposé de la foi moderniste de l'Église conciliaire¹⁷. Si vraiment nous rejetons quasiment tout le Concile, aurions-nous pris la peine de défendre ce catéchisme, magnifique synthèse de toute la doctrine de l'Église, incluant nécessairement le concile Vatican II¹⁸. »

9. Alors, « qu'en est-il de cette fidélité ? » C'est encore l'abbé Paul Aulagnier qui pose la question. Car les faits sont là. Dom Gérard n'a pas fidèlement transmis les traditions de sa famille monastique. La spécificité de son œuvre ne fut pas « l'attachement à la doctrine monastique telle que l'avaient vécue le Père Muard, Dom Romain Banquet et Mère Marie-Cronier » ni « l'attachement à la liturgie traditionnelle »¹⁹. Non, car un pareil attachement se doit d'être exclusif des nouveautés contraires à la foi et au culte de la sainte Église catholique. Également éloigné de la flatterie et de l'animosité²⁰, l'historien se doit d'être juste et de rendre au Père du Barroux ce qu'il mérite. Le livre d'Yves Chiron met en évidence les beaux et nobles aspects de la vie de Dom Gérard. Mais il y manque le grand reproche, qu'une Histoire digne de ce nom ne pourra pas méconnaître longtemps : celui d'avoir finalement baissé la garde devant cette « Hérésie du XX^e siècle ».

Abbé Jean-Michel Gleize

16. *Déclaration du 18 août 1988*, citée par Chiron, p. 498.

17. Allusion au numéro de la revue *Fideliter* n° 91 de janvier-février 1993, qui publia les deux articles « Le Catéchisme du nouvel âge de l'homme », p. 3-7, par l'ABBÉ MICHEL SIMOULIN, alors Directeur du Séminaire Saint Pie X d'Écône et « Mgr Lefebvre juge le Nouveau Catéchisme », p. 8-12, par l'ABBÉ ALAIN LORANS, alors recteur de l'Institut Universitaire saint Pie X de Paris.

18. « Réponse à René Rémond » parue dans *Ouest France* des 11 et 12 février 1995, et reproduite dans *Fideliter* n° 105 de mai-juin 1995, p. 70.

19. CHIRON, p. 646.

20. CHIRON, p. 16.

LE SCHISME D'APRÈS CAJETAN

Saint Thomas d'Aquin a examiné en détail la nature du schisme¹, qui est un péché commis contre l'unité de l'Église, qui est un fruit découlant de la charité. Et de remarquer en passant que « le bien de l'unité de l'Église, auquel s'oppose le schisme, est moindre que le bien de la vérité divine, auquel s'oppose l'infidélité »². La vérité divine est en effet le principe même de l'unité de l'Église, à tel point que celle-ci ne saurait demeurer sans celle-là. Le commentaire de Cajetan, dont nous

donnons ci-après une traduction inédite, nous a paru de nature à éclaircir sur bien des points les difficultés de l'heure présente

Abbé Jean-Michel Gleize

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 39 en quatre articles.

2. Id., *ibidem*, article 2, ad 2.

I. Dans le corps du premier article de la question 39 se présentent à la fois trois difficultés à résoudre. La première survient quand il s'agit de savoir en quoi consiste l'unité de l'Église à laquelle s'oppose le schisme. La seconde survient lorsqu'il s'agit de savoir comment cette unité découle de la charité comme le dit le corps de l'article. Quand à la troisième, elle a lieu lorsqu'on se demande comment le schisme peut s'opposer à cette unité.

Et voici la raison qui motive la première difficulté, qui survient lorsqu'on se demande en quoi consiste cette unité à laquelle s'oppose le schisme. Puisque l'unité découle de l'être, il faut que toute unité corresponde à une certaine manière d'être ; et donc aussi tout ce qui enlève l'unité enlève une certaine manière d'être. Or, si on laisse de côté l'être selon la relation qui relie les membres de l'Église à un seul chef, on ne voit plus aucune manière d'être qui soit commune aux membres de l'Église et qui les relie entre eux, et qui pourrait fonder l'unité de l'Église à laquelle s'oppose le schisme. Car on peut être dans le schisme et retenir la foi, l'espérance, les sacrements et le culte. Quant à la charité, on la perd indirectement par tout péché mortel et directement si on la rejette explicitement ; tandis que le péché de schisme ne consiste pas en cela : car si l'on s'oppose à ce que la charité existe, en soi-même ou chez autrui, on n'en est pas pour autant schismatique.

Voici la raison qui motive la deuxième difficulté, qui survient lorsqu'on se demande comment cette unité découle de la charité. D'une part le schisme enlève ce qui est possédé indépendamment de la charité : on peut le voir lorsque celui qui se trouve déjà dans le péché mortel devient schismatique de non-schismatique qu'il était. D'autre part est schismatique celui qui refuse de se soumettre au Souverain Pontife, ce qui s'oppose directement non à la charité mais à l'obéissance.

Voici la raison qui motive la troisième difficulté. Il suffit que l'on s'oppose sur un seul point pour que l'on détruise tout ce qui s'y rattache. Or l'unité de l'Église ne peut pas être enlevée à l'Église de même qu'on ne peut pas lui retirer l'existence, quand bien même il y aurait une infinité de schismes (car sinon il pourrait y avoir plusieurs églises et non pas une seule, ou bien l'Église pourrait cesser d'exister avant la consommation du siècle). Il s'ensuit donc que ce n'est pas le schisme qui enlève l'unité de l'Église et donc que l'on procède mal en voulant partir de ce fait pour en montrer la nature.

II. Pour résoudre ces difficultés, commençons par retenir ce qui suit. L'Église militante est le rassemblement de ceux qui ont la foi et elle est une selon l'unité numérique ; et il faut que tant son être que son unité numérique découlent d'une manière d'être qui n'est pas celle en vertu de laquelle l'on est en soi mais celle en vertu de laquelle l'on est en relation avec un autre. Or, parmi les différentes manières d'être, seules la relation et l'action-passion consistent dans le lien qu'elles établissent avec un autre. Car la manière d'être de la substance, ainsi que celle de la quantité et celle de la qualité, sont manières d'être d'un supôt qui est déter-

miné sans égard à un autre. Tandis que la manière d'être de l'action-passion établit le lien entre des réalités aussi distantes que le ciel et la terre et la manière d'être de la relation établit le lien entre les réalités dont l'unité définit l'univers entier. Et c'est pourquoi l'être et l'unité de l'Église doivent être envisagés en fonction de ces deux manières de l'être. Or, si on considère les fidèles de l'Église, on peut prendre en compte trois points de vue.

En premier lieu, il y a l'unité des vertus théologiques et des sacrements. Car chacun des fidèles croit, espère et aime la même chose que les autres, à savoir un seul Dieu trine, et retient les mêmes sacrements. Et si les fidèles n'étaient pas unis dans l'Église par un autre moyen que celui-là, il n'y aurait pas à proprement parler d'Église une, mais il y aurait seulement des fidèles qui seraient semblables sous le rapport des vertus théologiques et sous le rapport des sacrements.

En deuxième lieu, il y a l'unité qui découle de la dépendance vis-à-vis d'un seul chef, non seulement du Christ qui est le chef invisible dans le ciel mais de son vicaire qui est le chef visible sur terre. En raison de cette unité, il y a dans les fidèles une relation d'ordre à un seul et unique chef, et c'est une relation d'ordre selon l'action et la passion, selon que le chef commande et que les fidèles obéissent. Car les fidèles sont mus par l'Esprit Saint non seulement pour croire, espérer mais aussi pour obéir à un seul et même chef, vicaire du Christ. Et s'il n'y avait dans l'Église que ce seul titre d'unité, il n'y aurait pas d'Église une, mais on doit dire qu'il y aurait une réunion d'éléments divers sous une seule et même autorité ; en effet, il y aurait des fidèles dans l'Église comme il y a plusieurs royaumes différents qui dépendent tous d'un seul et même roi.

En troisième lieu, il y a enfin l'unité qui résulte du fait que tous les fidèles soient mis en rapport les uns avec les autres, unité dont il résulte que les fidèles sont déterminés par une manière d'être : ils sont alors en tant que relatés, *in esse relativo*. C'est-à-dire qu'ils sont en tant que parties d'un seul et même peuple, d'une seule et même cité ou d'une seule et même famille ; et de ce fait, chacun se trouve mis en dépendance du tout. En effet, toute partie dépend d'un tout. Et c'est pourquoi, l'on définit la mesure selon laquelle s'établira cette dépendance, et avec cela ce qui définit comme telle la partie, selon l'action et la passion. Car les fidèles sont mus par l'Esprit Saint pour accomplir les actes de la vie surnaturelle (croire, espérer, aimer, recevoir et donner les sacrements, obéir, commander, enseigner) non seulement selon la substance de ces actes mais aussi selon la manière de les accomplir, c'est-à-dire de telle sorte qu'ils accomplissent ces actions en tant que parties d'un seul et même tout. Et à cela, il n'y a pas d'autre cause que le Saint-Esprit, lequel, parmi les articles de foi, a établi en plus de la communion des saints une seule et sainte Église. Car l'Esprit Saint lui-même, répartissant ses dons comme il le veut, a voulu qu'il y ait une Église catholique, c'est-à-dire universelle, et qu'elle soit une et non pas qu'il y en ait plusieurs. Et c'est pourquoi il pousse les fidèles à

agir, aussi bien de façon intérieure que de façon extérieure, en tant que parties d'un seul et même tout, pour le bien d'un seul et même tout et en conformité avec un seul et même tout. En effet, tout fidèle croit qu'il est membre de l'Église et il croit, espère, reçoit et donne les sacrements, enseigne en tant que membre de l'Église. Et il accomplit ces actions en vue du bien de l'Église, comme la partie agit en vue du bien du tout duquel elle tient tout ce qu'elle est, en tant que partie, et il accomplit ces actions en conformité avec la foi et la Tradition de l'Église. Et c'est pourquoi, entre les églises particulières qui semblent entièrement séparées les unes des autres (par exemple l'église d'Écosse et celle d'Espagne) il y a non seulement une unité d'action par la foi, l'espérance, la charité et les sacrements, non seulement aussi unité d'action par l'obéissance à un même chef, mais il y a encore unité de relation de partie à partie, dans le cadre d'une seule et même société qui est gouvernée premièrement et principalement par l'Esprit Saint ; et cette unité que cause ainsi l'Esprit Saint constitue le bien suprême, non pas purement et simplement, mais dans l'ordre des relations qui nous unissent au prochain, c'est-à-dire qu'il s'agit là du bien commun à l'univers entier, non pas bien commun quelconque, mais bien commun spirituel, et non pas bien commun par accident mais bien commun par soi, non pas secondaire, mais principal. Car il s'agit là de l'être même de l'Église, l'Église considérée dans ce qui la définit comme un tout un et unique. Et le signe qui manifeste cette unité du tout dans ses parties c'est l'unité du concile œcuménique.

Telle est l'unité de l'Église à laquelle s'oppose le schisme. Car dans la mesure où l'on est schismatique, on refuse d'agir en tant que partie de l'Église ; important peu pour quelle raison on est conduit à ce refus. L'essentiel est que l'on en arrive à refuser de se comporter comme partie de l'Église : c'est alors que l'on encourt le schisme. Car, quelle que soit la raison pour laquelle on arrive à cela, que ce soit parce que l'on retient une doctrine ou une volonté d'agir différentes de celle du tout, dans la mesure où l'on prétend donner les sacrements ou les recevoir, donner un enseignement ou en recevoir un, exercer le gouvernement ou être gouverné, de telle sorte que l'on veuille se conduire non pas comme partie de l'Église mais comme si l'on était soi-même un tout autonome, c'est alors que l'on est schismatique.

Et c'est par le moyen de cette dernière considération que l'on résout la première difficulté. Mais pour ce qui est de l'objection qui se tire de la charité, elle s'éclaircira lorsqu'on aura répondu à la deuxième difficulté.

III. On résout ainsi la deuxième difficulté : car le propre de l'amour est de faire l'unité, et l'unité de l'Église est une unité d'ordre spirituel. Et c'est pourquoi on dit qu'elle découle de l'amour spirituel qui est la charité, non pas au sens où cette unité consisterait dans la charité mais au sens où cette unité est un effet qui découle de la charité. En effet, c'est par la charité que le Saint Esprit détermine chacun des fidèles en particulier pour qu'il ait la volonté d'être partie d'un seul et

même organisme qui est celui de la société catholique et auquel lui-même donne la vie ; et c'est de la sorte que l'Esprit Saint constitue l'unité de l'Église catholique Or, les effets de la charité sont de deux ordres : il y a des effets qui sont toujours formés par la charité, comme la contrition ; il y a des effets qui peuvent être informés. Et certes l'unité de l'Église fait partie de ces effets formés si on la considère en elle-même, et en tant que l'Église est toujours pourvue de la grâce ; mais pourtant si on la considère selon qu'elle est participée par tel ou tel membre de l'Église, alors elle peut être informée. Et c'est pourquoi, on peut dire à la fois et que cette unité est un effet de la charité et que celui qui la participe est en état de péché mortel ; et ainsi il est possible sans être schismatique de refuser la charité pour soi-même ou pour autrui, à moins que ce refus n'en arrive à exclure cet effet particulier de la charité qu'est l'unité de l'Église. Et même dans ce dernier cas, il faudrait distinguer : car c'est une chose que de refuser qu'il y ait une Église une et c'en est une autre que de se refuser à faire partie de cette unité de l'Église. De même qu'il y a une différence entre refuser que la foi existe et refuser de croire ce qui est de foi. Dans chacun de ces deux exemples en effet, la première alternative correspond à la haine des choses spirituelles tandis que la seconde correspond proprement au vice du schisme ou à celui de l'hérésie. Quant à la difficulté, qui procède à partir de l'obéissance, on répond que le schisme ne consiste pas à refuser d'obéir au Souverain Pontife avec pertinacité ; mais il y a schisme lorsque l'on refuse de se soumettre au Souverain Pontife en tant que celui-ci est le chef de l'Église, de la même manière que l'hérésie consiste à ne pas croire à ce qu'il enseigne en tant que chef de l'Église.

IV. On résout enfin la troisième difficulté : quand on dit qu'il y a péché contre l'unité de l'Église, on entend par là soit le péché qui est commis par l'intellect lorsque l'on ne croit pas que l'Église est une dans son chef ou dans ses membres et ce serait un péché d'infidélité ; soit on entend par là le péché qui est commis par la volonté et alors on doit encore distinguer. Cela peut avoir lieu selon l'intention, lorsque quelqu'un croit que l'Église est une et nourrit cependant le propos de détruire cette unité, poussé par la haine ou par la colère envers l'Église ou envers le pape ; et cela peut avoir lieu selon la volonté de mettre à exécution ce propos, lorsque quelqu'un préfère se comporter comme s'il ne faisait pas partie de l'Église plutôt que de renoncer à son projet. Et cela semble être le cas chez ceux qui ont la prétention de convoquer des conciles généraux ou bien de tenir pour non avendus les conciles légitimement convoqués. Et dans les deux cas on encourt le schisme ; de la même manière que l'on encourt l'homicide non seulement si on a directement l'intention de tuer mais encore si on préfère accomplir une action dont va découler la mort d'un homme plutôt que de renoncer à cette action. Or, on doit faire une double distinction pour bien voir comment le schisme porte atteinte à l'unité de l'Église. La première distinction fait la différence entre détruire en intention ou détruire en réalité ; la seconde fait la différence à propos de la

chose que l'on prive de l'unité, pour savoir si c'est l'Église ou si c'est soi-même. Car celui qui est schismatique en intention prive l'Église elle-même de son unité, tout comme celui qui est sous l'emprise de la haine vis-à-vis de Dieu prive Dieu de sa bonté autant que cela lui est possible. Quant à celui qui est schismatique en réalité, il se prive lui-même de l'unité de l'Église. En effet, il agit pour obtenir en réalité un tel résultat, c'est-à-dire pour faire en sorte que l'unité de l'Église ne soit pas participée en lui et que lui-même ne soit pas partie de la société catholique.

V. Dans ce même article remarquons ceci : puisque *le bien découle d'une cause qui s'exerce sans aucune défaillance tandis que le mal se produit lorsqu'il y a un seul défaut* (Denys l'Aréopagite : « Des Noms divins », chapitre IV, leçon 22 du commentaire de saint Thomas), si l'on veut qu'il y ait ce bien qui consiste à être membre de l'Église catholique, deux conditions sont requises. Premièrement il faut que l'on se comporte comme une partie de cette Église, en professant la foi, l'espérance, la charité, en recourant aux sacrements, etc. Deuxièmement il faut que l'on soit soumis au Souverain Pontife comme au chef de l'Église catholique. Et c'est pourquoi il est dit dans la lettre du texte que l'unité de l'Église consiste *en ce que les membres en sont reliés les uns aux autres*, et on dit cela par rapport à la première condition (car elle se réalise dans la mesure où tous sont parties d'un même tout) ; et en ce que tous sont dans la dépendance d'un seul chef et on dit cela par rapport à la deuxième condition. Mais pour que l'on encoure ce mal et que l'on soit schismatique, il suffit de l'une seule des deux conditions suivantes : soit que l'on cesse de reconnaître sa dépendance à l'égard d'un seul chef, soit que l'on cesse de vouloir se mettre en rapport avec tous les autres membres. Et c'est pourquoi dans la lettre du texte on ajoute la mention de ces deux genres de schismatiques.

VI. Toujours dans ce même article, se présente encore une autre difficulté : est-ce que la personne du pape qui est véritablement, certainement et sans aucun doute pape peut être schismatique ? Il semble que le pape ne puisse pas encourir le schisme. D'abord il ne peut pas se séparer de l'unité qui a pour fondement le chef de l'Église puisque c'est lui qui est ce chef ; ensuite, il ne peut pas se séparer de l'unité de l'Église puisque l'Église est en lui selon ce que dit saint Cyprien : « On doit savoir que l'évêque est dans l'Église et que l'Église est dans l'évêque ; et si quelqu'un se sépare de l'évêque, il n'est pas dans l'Église ». Mais en sens inverse, c'est un fait que le pape peut tomber dans l'hérésie et donc dans le schisme ; car quiconque est hérétique est schismatique (bien que la réciproque ne soit pas nécessaire).

Bien qu'il y ait sur ce point, diversité d'opinions, cependant une conclusion paraît hors de doute : la personne du pape peut encourir le crime du schisme, même sans pour autant commettre une hérésie. Et on le prouve de la manière suivante. S'il y a des parties qui peuvent cesser de rester unies au tout sans que cela empêche le tout dont elles sont parties de subsister,

alors ces parties ne sont pas indissociables du tout. Or, l'union de la personne du pape à ce tout que constitue l'Église est telle : l'unité de l'Église demeure sauve même si la personne du pape n'est pas dans l'Église. Donc la personne du pape peut se dissocier de l'unité de l'Église et cela signifie que la personne du pape peut être schismatique. La mineure de ce raisonnement est claire : car on voit bien que durant la vacance du Siège apostolique l'Église reste une bien que la personne du pape n'en fasse pas partie. Cela se produirait au for interne de l'intention du pape si le pape avait le propos de ne pas se situer en relation avec l'Église comme une partie de celle-ci dans le domaine spirituel et s'il voulait se contenter d'en être le chef purement temporel. Et cela se produirait au for externe de l'agir du pape si son agir correspondait à un tel propos, par exemple s'il avait la prétention d'excommunier l'Église. Car il est certain que la personne du pape pourrait en venir à ce genre de méfaits et partant être véritablement schismatique.

Pour répondre au premier argument allant à l'encontre de cette conclusion, disons que la personne du pape peut refuser de se conformer à la fonction du pape, et c'est alors per accidens que le pape agit, c'est-à-dire non pas en tant que tel. Et s'il retenait ce propos de façon pertinace, il se séparerait de l'unité de la tête de l'Église et serait schismatique. Car la personne du pape est liée par les lois qui règlent l'accomplissement de sa fonction de pape devant Dieu.

Pour répondre au deuxième argument, disons que l'Église est en relation avec le pape dans la mesure où celui-ci agit en tant que pape, en tant que chef de l'Église ; mais si le pape ne voulait pas se comporter en tant que tel, ni l'Église ne serait en lui ni lui dans l'Église.

VII. Dans cette réponse au deuxième argument, l'on doit bien remarquer que, si l'on refuse de tenir compte de ce que le pape commande ou de ce qu'il juge, cela peut se produire de trois façons. Premièrement par rapport à l'objet de ce jugement ou de ce commandement ; deuxièmement par rapport à la personne qui émet ce jugement ; troisièmement par rapport à la fonction même qu'exerce celui qui juge. En effet, si on compte pour rien le jugement du pape, même avec pertinacité, par exemple si on ne veut pas exécuter ce qu'il a commandé en refusant de renoncer à entreprendre une guerre donnée, ou de restituer un territoire donné, et ainsi de suite, c'est une erreur très grave mais on n'en est pas pour autant schismatique. Car il arrive, et c'est souvent le cas, que l'on refuse d'exécuter ce que le supérieur commande tout en continuant pourtant à reconnaître le supérieur comme tel.

Il se peut aussi que l'on ait un doute sur la personne du pape et que ce doute soit raisonnable ; et que pour autant on refuse non seulement de se rendre auprès de ce pape, mais encore de reconnaître ce qu'il décidera en personne. Et l'on reste disposé à recourir aux juges dénués de tout soupçon que ce pape reconnaîtrait pour ses intermédiaires. Dans ce cas, on n'encourt pas le schisme ni même un autre péché quel qu'il soit. Car la

nature commande d'éviter ce qui est nuisible et de se garder du danger. Et la personne du pape peut exercer son pouvoir de façon tyrannique et d'autant plus facilement qu'il n'a pas de pouvoir au-dessus de lui et ne craint pas qu'il y ait sur terre quelqu'un pour venger ses abus.

Mais si l'on refuse ce que commande ou décide le pape en tant que cela découle de sa fonction, parce qu'on ne reconnaît pas le pape comme son supérieur, même si on est persuadé de son bon droit, c'est alors que l'on schismatique à proprement parler. Et c'est dans ce sens que l'on doit entendre la lettre de cet

article et les passages qui lui sont semblables. En effet la désobéissance, quelle que soit sa pertinacité, ne constitue pas le schisme sauf si elle équivaut à une rébellion contre la fonction du pape ou contre celle de l'Église de sorte que l'on refuse d'être soumis à cette fonction du pape et de le reconnaître comme son supérieur, etc.

*Commentaire du cardinal Cajetan sur l'article 1 de la question 39, dans la *IIaIIæ* de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.*

IL Y A DÉJÀ BEAUCOUP D'ANTÉCHRISTS (1 JEAN 2, 28)

L'antéchrist et les antéchrists

Notre Seigneur a dit : « Veillez à ce que personne ne vous séduise. Car plusieurs viendront en mon nom et diront : Je suis le Christ, et ils séduiront un grand nombre d'âmes... et beaucoup de faux christs et de faux prophètes surgiront, et ils feront des signes et des prodiges étonnants, à ce point que les élus eux-mêmes, si cela se pouvait, seraient induits en erreur. Je vous prédis ces choses, afin que vous vous teniez pour avertis » (Matt. 14, 4-5, 24-25).

Cet avertissement du Sauveur, vos pasteurs ont reçu la mission de vous le répéter souvent, mais particulièrement à ces époques de confusion et de crise où il semble que les légions infernales aient reçu une plus grande puissance de tromper et de nuire. Tels étaient les temps de saint Hilaire. Aussi est-ce sa voix et sa doctrine que nous venons vous faire entendre dans cette courte instruction pastorale.

Ce saint docteur, en expliquant l'Évangile à vos pères, s'est souvent attaché à leur donner le signalement de l'antéchrist ; et non-seulement de cet antéchrist individuel et personnel qui accomplira un rôle si terrible dans les derniers jour du monde, mais encore de ces antéchrists nombreux et presque innombrables qui doivent, sur tout le parcours de la ligne des siècles, préparer la venue et faciliter la mission de l'antéchrist final.

Mes enfants, disait ce grand pontife s'appropriant les paroles de saint Jean, *Filioli*, parce que vous avez entendu dire peut-être que l'antéchrist vient, et que la dernière heure approche, ce que personne ne sait, moi je vous dis une chose certaine, « c'est qu'il y a déjà beaucoup d'antéchrists » (1 Jean, 2,18). Que l'antéchrist, qui sera un et individuel à la fin des âges, soit auparavant nombreux et multiple, c'est ce que le témoignage de l'Écriture rend incontestable. Quiconque nie le Christ tel qu'il est annoncé par les apôtres, celui-là est antéchrist. La signification propre du nom antéchrist, c'est d'être contraire à Jésus-Christ. (Saint Hilaire, *contra Auxentium*, 2).

Or, s'il est écrit que les temps de l'antéchrist sont périlleux, que la bonne foi de beaucoup sera surprise, il ne faut pas moins de précaution envers ses devanciers et ses précurseurs. « Je n'ai qu'un avis à vous donner :

Prenez garde à l'antéchrist, ayez peur de l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum* (idid., 12).

Et si vous demandez où se trouve aujourd'hui cet antéchrist dont vous avez tant à vous garder, il me serait vraiment plus facile de vous dire où il n'est pas.

Qui sont les antéchrists ?

Antéchrist, celui qui nie que Jésus soit Dieu ; antéchrist, celui qui nie que Jésus soit homme ; antéchrist, celui qui nie que Jésus soit Dieu et homme tout ensemble.

Celui-là est un antéchrist, dit saint Jean, qui nie le Père, puisqu'en niant le Père, il nie le Fils : *Hic est antichristus qui negat Patrem et Filium* (1 Jean, 2, 22). En effet, il n'y a pas d'antichristianisme plus radical que celui qui nie la divinité à sa source, à son principe. Comment le Christ serait Dieu, s'il n'y a pas de Dieu ? Or, la négation de l'être divin, de la substance divine, et l'introduction de je ne sais quelle théodicée sophistique qui, tout en maintenant la dénomination de Dieu, en supprime la réalité, et lui substitue des abstractions et des rêves qui flottent entre l'athéisme et le panthéisme ou qui n'ont aucun sens : voilà le symptôme capital de la situation intellectuelle du moment, voilà l'enseignement qui remplit les livres et qui inspire les leçons de toute une école nombreuse et puissante. En présence de ces doctrines, « je n'ai qu'un avis à vous donner. Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum*.

Saint Jean poursuit : « Quiconque nie le Fils, n'a point le Père, et il n'a pas la vie. Celui qui croit dans le Fils de Dieu a pour soi le témoignage de Dieu. Celui qui ne croit pas au Fils, rend Dieu menteur, parce qu'il ne croit pas au témoignage que Dieu a donné à son Fils (1 Jean, 2, 23.- 5, 10,12). Beaucoup de séducteurs sont entrés dans le monde, qui ne confessent point que Jésus-Christ soit venu dans la chair : quiconque nie cela, est un séducteur et un antéchrist (2 Jean, 7). Or, si vous écoutez ce qui se dit, si vous lisez ce qui est écrit à cette heure, vous apprendrez ou bien que le personnage historique de Jésus n'a même pas existé, du moins tel qu'il est présenté dans les Évangiles, ou bien qu'il a été un des types humains en qui s'est davantage manifesté cet idéal de sagesse, de raison, de perfection qu'on est convenu de nommer Dieu. On ne vous accor-

dera point que le Fils de Marie soit le Fils de Dieu fait homme, le Verbe descendu dans la chair, celui en qui réside corporellement la plénitude de la divinité (Coloss. 2, 9), et, pour tout dire l'Homme-Dieu. Épouvanté de ces blasphèmes, qui sont le complet renversement du symbole chrétien, « je n'ai qu'une chose à vous dire. Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum.*

Que dirai-je encore ? Antéchrist, celui qui nie le miracle, celui qui enseigne que le miracle n'a pas sa place possible dans la trame des choses humaines : car le Christ, encore bien que ses paroles eussent un accent qui pouvait mériter créance, n'a cependant établi sa divinité que par l'argument décisif du miracle (Jean, 10, 25, 37, 38) ; et il a donné à ses apôtres, comme moyen de persuasion et de conquête, la puissance du miracle (Jean, 14,12 ; Marc 16,20) ; et sa venue dans la chair, l'union de la nature humaine et de la nature divine en sa personne unique, c'est le miracle par excellence (Coloss., 1, 26). Supprimer le miracle, c'est supprimer tout l'ordre surnaturel et chrétien. Ici encore : « Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum.*

Antéchrist, celui qui nie la révélation divine des Écritures ; car ce sont les prophéties inspirées divinement qui nous ont annoncé le Christ, et ce sont les Évangiles écrits sous la dictée de l'Esprit-Saint, ainsi que les actes et les lettres des apôtres, qui nous font connaître le Christ (2 Pierre, 1, 1). Nous avons ici à alléguer les propres paroles de saint Hilaire : « Quiconque nie le Christ tel qu'il a été annoncé par les apôtres, celui-là est un antéchrist. » Si donc vous entendez donner le démenti aux livres saints, si leur autorité est ravalée au niveau des conceptions de l'esprit humain, « j'ai un conseil à vous donner : Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo. Cavete antichristum.*

Antéchrist, celui qui nie la divine institution et la divine mission de l'Église : car le terme des œuvres, des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, a été la fondation de son Église. « Jésus-Christ a aimé son Église, et il s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier, après l'avoir lavé dans le baptême d'eau par la parole de vie, pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, ni quoi que ce soit de defectueux, mais étant sainte et irrépréhensible » (Éph., 5, 25, 27). Or, si l'Église n'a pas un caractère surnaturel, si elle est seulement une institution terrestre, un des Établissements religieux destinés à jouer un rôle plus ou moins long au sein de l'humanité, une société exposée aux vicissitudes et aux défaillances des choses d'ici-bas, une école plus ou moins respectable et de philosophie et de philanthropie, en un mot, si l'Église n'est pas divine, c'est que le Christ, son fondateur, n'est pas Dieu. Rejeter la divinité de l'œuvre, c'est rejeter la divinité de l'ouvrier. « J'ai toujours la même recommandation à vous faire : Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum.*

Antéchrist, celui qui nie la suprême et indéfectible autorité de Pierre. En effet, Jésus-Christ, après avoir regardé cet homme au visage, lui a dit : « Simon, fils

de Jean, ton nom va être changé. Désormais tu t'appelleras Céphas, ce qui veut dire Pierre » (Jean 1, 42) ; « et sur cette pierre, je bâtirai mon Église, et les puissances de l'enfer ne prévaudront point contre elle ; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans le ciel ; et tout ce que tu délieras sur la terre, sera délié dans le ciel » (Matt. 16 18-19). Et le même Jésus lui dit encore : « Simon, Simon, voici que satan vous a demandé tous pour vous cribler comme du froment. Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas ; et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères » (Luc, 16 18-19). Or, si ces paroles de Jésus-Christ n'ont pas fait de Pierre le fondement inébranlable de l'Église, le roc immuable de la vérité, l'oracle infaillible de la foi, c'est que celui qui les a prononcées n'avait pas la puissance de les rendre efficaces. Toucher à Pierre, c'est toucher à la tête vivante, au chef visible de l'Église chrétienne, qui revit et qui subsiste en lui. « Je vous prie encore : Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum.*

Antéchrist, celui qui nie ou qui déprime le sacerdoce chrétien. Car Jésus-Christ ressuscité a dit à ses apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit ; et voici que moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (Matt., 28, 18-20). Or, si les pouvoirs ainsi conférés par Jésus ne sont pas les pleins pouvoirs d'enseigner la vérité au nom de Dieu par la prédication, d'administrer la grâce par les sacrements, de pourvoir à l'observation des préceptes divins par le gouvernement ecclésiastique, et si, dans l'exercice de ces pouvoirs, le sacerdoce chrétien n'est pas soutenu par une assistance continue et par une présence journalière du Christ en lui ; ici encore, il faut admettre que le Christ a dit plus qu'il n'a pu faire, et que, par conséquent, il n'est pas Dieu. Et sachant que le Seigneur a dit à ses lévites même de l'ancienne loi : « Ne touchez pas à mes christs » (1 Cron., 16, 22), et qu'il a dit aux ministres de la loi nouvelle : « Celui qui vous reçoit, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé » (Matt. 10, 40). quand je vois la langue de mon pays se dépraver jusqu'à changer en titre d'insulte et de dédain cette première initiation sacerdotale et royale qui s'appelle la cléricature, et que les vocabulaires avaient longtemps donnée comme synonyme du savoir et de l'instruction libérale, je me sens épris d'une immense pitié pour une génération dont les sommités mêmes peuvent descendre à un pareille abaissement et se montrer coupables d'un tel oubli de respect envers ce que tous les peuples ont eu de plus sacré, et « je redis toujours la même leçon : Prenez garde à l'antéchrist » : *Unum moneo : cavete antichristum.*

Antéchrist, celui qui nie la supériorité des temps et des pays chrétiens sur les temps et les pays infidèles ou idolâtres. Car si Jésus-Christ, qui nous a illuminé alors que nous étions dans les ténèbres et dans les ombres de

la mort (Luc, 1, 79), n'a pas enrichi le monde, je dis même le monde social et politique, de biens meilleurs que ce qu'il possédait au sein du paganisme, c'est que l'œuvre du Christ n'est pas une œuvre divine. Il y a plus : si l'Évangile, qui fait le salut des hommes, est impuissant à procurer le véritable progrès des peuples ; si la lumière révélée, profitable aux individus, est préjudiciable aux sociétés ; si le sceptre du Christ, doux et bienfaisant aux âmes, peut-être même aux familles, est mauvais et inacceptable pour les cités et les empires, en d'autres termes, si Jésus-Christ, à qui les prophètes ont promis et à qui son Père a donné les nations en héritage (Jean, 1, 14), ne peut exercer sa puissances sur elles qu'à leur détriment et pour leur malheur temporel, il en faut conclure que Jésus-Christ n'est pas Dieu. Car, ni dans sa personne, ni dans l'exercice de ses droits, Jésus-Christ ne peut être divisé, dissous, fractionné ; en lui la distinction des natures et des opérations ne peut être la séparation, l'opposition ; le divin ne peut être antipathique à l'humain, ni l'humain au divin. Au contraire, il est la paix, le rapprochement, la réconciliation ; il est le trait d'union « qui a fait les deux choses une » : *ipse est pax nostra qui fecit utraque unum* (Éph., 2, 11). C'est pourquoi saint Jean nous dit : « Tout esprit qui dissout Jésus, n'est pas de Dieu, et c'est proprement lui qui est cet antéchrist dont vous avez entendu dire qu'il vient, et qu'il est déjà maintenant dans le monde » (1 Jean, 4, 3). Lors donc j'entends certains bruits qui montent, certains aphorismes qui prévalent de jour en jour, et introduisent au cœur des sociétés le dissolvant sous l'action duquel doit périr le monde, « je jette ce cri d'alarme : Prenez garde à l'antéchrist » : *unum moneo : caveo antichristum*.

Vigilance

Nous pourrions étendre encore le détail des erreurs qui s'accréditent chaque jour autour de nous, et qui constituent tout ce système que l'on peut appeler l'antichristianisme. Ce que nous avons dit est plus que suffisant pour exciter une vigilance, et pour vous rendre de plus en plus défiants envers toute doctrine qui ne procède pas de l'Église, et qui n'est pas conforme à ce qui vous a été enseigné par vos légitimes pasteurs. Retenez fortement gravées dans votre esprit les paroles solennelles qu'adressait saint Paul à nos pères : « J'étonne, écrivait-il aux Galates, que vous vous laissiez détourner si vite de celui qui vous a appelés à la grâce du Christ, pour passer avec tant de facilité à un autre évangile : ou plutôt, il n'y a pas d'autre évangile, mais il y a des gens qui vous troublent, et qui veulent renverser et changer l'Évangile de Jésus-Christ. Mais quand nous vous annoncerions nous-mêmes, ou quand un ange du ciel vous annoncerait un évangile différent de celui que vous nous avons annoncé, qu'il soit anathème. Oui, nous vous le répétons : si quelqu'un vous enseigne un évangile autre que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème. Car, je vous le déclare mes Frères, l'Évangile que je vous ai prêché, n'a rien de l'homme ; en effet, je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, mais de la révélation de Jésus-Christ » (Gal., 1, 6-12). Demeurez donc ferme dans la foi antique et

invariable de la sainte Église ; « soyez des hommes, et ne soyez pas des enfants qui flottent et qui se laissent aller à tous les vents des opinions, séduits par les tromperies humaines et par les menées audacieuses de l'erreur qui les circonviennent » (Éph., 4, 14). Le divin Sauveur a dit, en prédisant le temps de la ruine de Jérusalem : « Malheur à quiconque sera dans les douleurs de l'enfantement ou dans la période de l'allaitement ! » (Matt. 24, 19). Ce que saint Hilaire explique ainsi : « Dans les jours orageux et difficiles de l'Église, malheur aux âmes travaillées par le doute, et chez qui la foi, la piété ne seront qu'à l'état de conception ou de première nutrition. Les unes, surprises par l'embarras de leur incertitude, et attardées par les irrésolutions de leur esprit en travail, seront trop pesantes pour échapper aux poursuites de l'antéchrist ; les autres, n'ayant pas encore dégusté les mystères de la foi, et n'étant imbuées que d'une faible dose de la science divine, manqueront de la force et de l'habileté nécessaires pour soutenir de si grands assauts » (Comment. In Matt. 25, 6). C'est cet alourdissement et cette débilitation des âmes qui rendront les derniers temps si pernicieux, et qui occasionneront tant de défections.

En revanche, saint Augustin fait ressortir combien ces jours d'épreuve donnent de lustre et d'accroissement au mérite des âmes fidèles : Commentant ces mots de l'Apocalypse : « Il faut que le diable soit délié quelque "temps" » (Apoc., 20, 3), il montre que le démon n'est jamais lié d'une façon absolue pendant la vie de l'Église militante, mais que pourtant il l'est souvent en ce sens qu'il ne lui est pas permis d'user de toute sa force ni de toute sa ruse pour séduire les hommes. Car, s'il avait une pleine puissance durant le cours de tous les siècles, l'infirmité du grand nombre est telle que beaucoup de faibles, dont il plaît à Dieu de grossir et de remplir l'Église, seraient détournés de croire ou deviendraient apostats de leur croyance : ce que Dieu ne veut pas souffrir ; et voilà pourquoi le démon est en partie lié (de civitate Dei, L, 20, C. 8. De alligatione et solutione Dei, N. 1 et 2). Mais, d'autre part, s'il n'était pas déchainé, la puissance de sa malice serait moins connue, la patience très fidèle de la cité sainte serait moins exercée, et l'on comprendrait moins l'immense fruit que le Tout-Puissant a su tirer de l'immense force du mal (ibid. 2). Le Seigneur le déliera donc pour un temps, afin de faire éclater l'énergie avec laquelle la cité de Dieu aura surmonté un si terrible adversaire, et cela à la grande gloire de son rédempteur, de son aide, de son libérateur » (ibid.). Et le saint docteur va jusqu'à dire à ses contemporains : « Pour nous, mes Frères, que sommes-nous, et quel mérite avons-nous en comparaison des saints et des fidèles qui seront alors, puisque, pour les éprouver, ce même ennemi sera déchainé, que nous avons déjà nous, tant de peine à combattre et à vaincre alors qu'il est lié » (ibid.).

Grandeur et mérite de la fidélité

Courage, donc, plus la religion est attaquée, plus l'Église est battue en brèche de toutes parts, plus les doctrines d'erreur et de perversion envahissent les dis-

cours, les livres, les théâtres et remplissent tout l'air de leurs miasmes pestilentiels, plus aussi vous pouvez acquérir devant Dieu de grandeur, de perfection, de mérite, si vous parvenez à éviter la contagion, si vous ne vous laissez ébranler dans aucune de vos convictions, et si vous demeurez fidèles au Seigneur Jésus que tant d'autres ont la faiblesse et le malheur d'abandonner. Ne vous laissez point éblouir par la force et le nombre des assaillants, ni par les avantages des adversaires de Jésus-Christ. Il est écrit que les méchants et les séducteurs réaliseront un progrès sur la terre, le progrès dans le mal, le progrès dans la destruction, le pro-

grès dans la désorganisation : *proficient in pejus* (2 Tim., 3, 13) ; mais il est écrit aussi que ce genre de succès ne durera jamais longtemps, et que les hommes qui résistent à la vérité, gens corrompus dans leur esprit et réprouvés au regard de la foi, ne tarderont à être convaincus de folie comme tous leurs devanciers dans la même voie (ibid., 8-9).

[...]

Instruction Pastorale, Carême 1863
Mgr Louis-Edouard Pie, *Évêque de Poitiers*
Œuvres, T. 4, p. 581

ÉGLISE CATHOLIQUE : UN FERME OPPOSANT À L'OSTPOLITIK DU VATICAN, LE PÈRE ALESSIO ULISSE FLORIDI (1920-1986)

Posted By *admin* On 9 avril 2018 @ 08:00 In 349, CE, Église catholique | [Comments Disabled](#)

Il convient de rappeler, parmi les plus fermes opposants à l'Ostpolitik du Vatican, le père Alessio Ulisse Floridi (1920-1986), figure d'une éminente stature culturelle et morale.

Entré très jeune dans la Compagnie de Jésus, le Père Floridi avait fait ses études au Collège Pontifical, le Russicum, où il avait appris à la perfection la langue russe.

En 1949, il avait été ordonné prêtre selon le rite byzantin slave. Son aspiration était d'accomplir un apostolat clandestin en Russie, comme ses autres confrères, mais ses supérieurs le destinèrent à la *Civiltà Cattolica*, la revue qui représentait le fer de lance de la Compagnie de Jésus. Le Père Floridi devint alors le soviétologue par excellence de la revue, à laquelle il collaborait par des articles résultant de ses lectures de première main de journaux, revues et documents parus en Union Soviétique. Ses articles, riches de notes et d'observations, étaient par leur sérieux lus et appréciés par les communistes eux-mêmes en Italie et à l'étranger.

L'élection de Jean XXIII et le lancement du Concile Vatican II allaient marquer un tournant dans la vie de ceux qui écrivaient des articles pour la *Civiltà Cattolica*. La revue des Jésuites, dans la nécrologie qu'elle publia lors du décès du Père Floridi, le 20 décembre 1986, indiquait que celui-ci avait quitté la *Civiltà Cattolica* parce que la vie de rédacteur lui semblait « trop statique et trop sédentaire ». En réalité, comme le Père Floridi lui-même me l'a raconté, il avait été brusquement congédié pour ne s'être pas plié à ses supérieurs lui imposant d'appliquer au communisme la devise de saint François de Sales : « une goutte de miel attire plus de mouches qu'un tonneau de vinaigre. »

Le Père Giovanni Caprile (1917-1993) avait subi le même discours. Lui en revanche avait accepté cette consigne et il était devenu, de critique implacable qu'il était, un défenseur fervent de la franc-maçonnerie. Le Père Floridi rappelait que le vœu d'obéissance des

Jésuites n'était pas systématique, comme beaucoup le croient, mais qu'il impose seulement « d'aller partout là où Sa Sainteté les enverra parmi les fidèles et les infidèles » (Constitutions, § 7). Et il ne se déroba pas lorsque fut en haut lieu décidé de l'envoyer le plus loin possible de la Villa Malta, siège de la revue *Civiltà Cattolica* à Rome. C'est ainsi qu'il se retrouva au Brésil, parmi les réfugiés russes, puis aux États-Unis, où il mena une mission fructueuse auprès des Catholiques ukrainiens de rite oriental, mais sans jamais capituler devant le *Novus Ordo*.

Lorsque je fis sa connaissance, en 1977, le Père Floridi était un homme imposant, de cinquante-sept ans, avec une barbe noire encadrant son visage qui était ouvert et jovial, toujours animé de ce sens de l'humour typique des vrais « Romains de Rome ». En 1976 il avait publié pour La Casa di Matriona, le livre : *Moscou et le Vatican*, qui fut traduit en plusieurs langues et qui reste encore un ouvrage de référence capital pour l'étude des rapports entre le Vatican et le Kremlin. Le 28 novembre 1977, pour la revue mensuelle *Cristianità*, j'avais réalisé avec lui une interview, que je reproduis intégralement ci-dessous. Il me semble, à la relire, que son analyse historique nous aide à comprendre en profondeur l'Ostpolitik d'hier et celle d'aujourd'hui (*Dissidence et Ostpolitik*, in *Cristianità*, 32 (1977), pp. 3-4).

Question : Votre livre *Moscou et le Vatican* est d'une trempe bien particulière. Il porte en sous-titre : *Les dissidents soviétiques face au « dialogue »*. La politique de détente entre le Saint-Siège et le Kremlin y est jugée du point de vue de la dissidence soviétique. Comment s'explique votre intérêt pour les « dissidents soviétiques » ?

Réponse : C'est très simple. J'ai toujours étudié l'Union Soviétique, et l'« homme soviétique », un homme dont la nature n'est pas différente de la nôtre, malgré le caractère « innaturel » du régime dans lequel il vit. Et je me suis rendu compte que quelque chose dans le monde était en train de se produire, une réaction commençant à se manifester.

Q. Cette réaction s'est limitée à une élite culturelle

ou bien elle s'est étendue au peuple soviétique ? On peut en effet suspecter qu'il ne s'agisse que d'un phénomène peu ancré, qu'il s'agisse seulement d'une « mode » culturelle...

R. Ce phénomène n'est absolument pas lié à une élite intellectuelle. Mais surtout à la dissidence religieuse, qui s'est développée dans de larges couches de la population. Je pense par exemple aux Catholiques ukrainiens et lituaniens, aux Baptistes, à l'Église Orthodoxe des catacombes, aux fidèles du Père Doudko, ou à ce qui est en train de se passer en Pologne, où la dissidence se développe et prend de l'ampleur parmi les ouvriers (Solidarność). Pourtant, il faut souligner que la réalité de la dissidence ne correspond ni toujours ni nécessairement à l'image que l'on en fait véhiculer en Occident. Car en Occident on ne connaît qu'une certaine dissidence, celle qui filtre à travers les réseaux intellectuels. Alors que la réalité de la dissidence religieuse populaire est beaucoup moins connue.

Q. Quel est donc le jugement que portent les « dissidents » sur le « dialogue » entre Moscou et le Vatican ?

R. Très négatif. Les dissidents n'ont aucune confiance dans le dialogue dont ils ressentent concrètement, du reste, les conséquences. Alors qu'ils devraient être les premiers bénéficiaires de cette politique de détente, ils en sont en réalité les victimes. Et j'ajouterais si vous me le permettez qu'il me paraît inconcevable que de la part des Catholiques, il s'en trouve qui veulent jeter sur eux l'ombre de la méfiance et des soupçons. J'en veux pour exemple un article d'un de mes confrères suisse, le Père Hotz, publié sur *La Civiltà Cattolica* et que votre revue a du reste brillamment contesté. Il me paraît paradoxal que, alors que les dissidents de l'Est invitent les Catholiques occidentaux à défier le dialogue, ce soit ces mêmes Catholiques qui en Occident invitent à soupçonner et à se méfier des dissidents.

Q. Quels sont les intérêts du Kremlin pour le « dialogue » ?

R. L'Union Soviétique, par le dialogue, obtient le silence du Vatican. Et ce silence affaiblit l'opposition au régime communiste, dans le pays et à l'étranger ; ce qui contribue d'une part à consolider les positions de l'empire soviétique à l'intérieur de ses frontières et d'autre part à favoriser son expansionnisme à l'international. Il est évident que Moscou recherche le soutien de Rome afin d'augmenter sa « crédibilité » au niveau international. Et cette « détente » est d'autant plus recherchée par Moscou qu'au sein même de l'empire soviétique les tensions augmentent.

Q. Quelles sont alors, d'après vous, les raisons qui poussent le Vatican à rechercher un « dialogue » avec le Kremlin ?

R. Ici, les choses sont plus complexes. Je dirais que l'on peut identifier au moins deux lignes stratégiques. La première est diplomatique, conventionnelle : elle vise à obtenir un *modus vivendi* entre le Vatican et l'État communiste dans le but de maintenir la « paix » internationale et la structure ecclésiale catholique sur le

territoire de l'empire soviétique. Par conséquent, le Vatican préfère ignorer l'Église clandestine et des catacombes qui menait et mène encore un apostolat héroïque de l'autre côté du rideau de fer. Il préfère instaurer un nouveau type de rapport « au grand jour » avec les autorités communistes. Ce qui signifie par exemple que les évêques catholiques doivent obtenir le « placet » soviétique pour leur nomination... Cette stratégie a été dessinée par l'archevêque Casaroli et son dicastère. Ce même Casaroli en a exposé un programme suffisamment explicite dans son discours sur Le Saint-Siège et l'Europe, qu'il a tenu à Milan le 20 janvier 1972.

Q. Vous parliez également d'une deuxième ligne stratégique...

R. Oui, c'est celle que j'appellerais la ligne « œcuménique », mise en place par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, dont le président est le cardinal Willebrands. Il s'agit donc du « dialogue œcuménique » entre l'Église Catholique romaine et le Patriarcat Orthodoxe de Moscou. C'est ce même Mgr Willebrands, alors secrétaire du Dicastère, qui a « négocié » dans le cadre de son séjour à Moscou (du 27 septembre au 2 octobre 1962), la participation des Orthodoxes russes au Concile Vatican II en tant qu'observateurs. Et même, les représentants russes ont été les premiers observateurs orthodoxes présents à Rome dès le soir de l'inauguration du Concile (le 11 octobre). D'ailleurs en ce moment, au *Russicum*, il y a une délégation orthodoxe qui est venue – comme habituellement – pour un pèlerinage. Un communiqué de l'agence de presse ANSA précise que « les rencontres se déroulent dans le cadre des échanges périodiques de visites entre les représentants du Saint-Siège et de l'Église orthodoxe russe et en même temps que la visite d'une délégation du Vatican au Patriarcat de Moscou ». Ce qui signifie que le Concile Vatican II a représenté ce « tournant » historique dans le déroulement des rapports entre l'Église de Rome et le Patriarcat orthodoxe de Moscou, qui jusqu'à maintenant s'est caractérisé par une prise de position anticatholique violente.

Q. Quelles sont, à votre avis, les raisons de ce changement de cap ?

R. Tout d'abord il convient de ne pas oublier les liens d'étroite collaboration et de dépendance directe du Patriarcat de Moscou à l'égard du Kremlin. Et il est évident que le Kremlin avait grand intérêt à empêcher toute tentative éventuelle du Concile de condamner officiellement le communisme. Du reste les occasions n'ont pas manqué où les invités russes ont nettement fait comprendre que le silence sur la question du communisme constituait la condition sine qua non de leur présence à Rome. L'Église orthodoxe russe n'a levé ses « réserves » à l'égard du Concile que lorsqu'il est apparu évident que le Concile ne condamnerait pas le communisme.

Q. Quels sont les « obstacles » que le Saint-Siège rencontre dans son « dialogue œcuménique » avec le Patriarcat de Moscou ?

R. L'un des principaux obstacles consiste à l'heure

actuelle dans la présence gênante de six millions de catholiques ukrainiens décidés à rester fidèles à leur tradition religieuse, historique et culturelle. Le Saint-Siège ne veut pas reconnaître le Patriarcat ukrainien, qui est le seul moyen de maintenir en vie, dans le pays et à l'étranger, l'Église catholique ukrainienne, parce que l'Église orthodoxe de Moscou exige la suppression des Catholiques ukrainiens. Actuellement, le Vatican se préoccupe plus des métropolitains schismatiques Nicodème et Pimen que du patriarche syriaque Slipyi.

Q. Pourquoi ce rapport tellement étroit entre le Kremlin et le Patriarcat de Moscou ?

R. Le Patriarcat de Moscou joue deux rôles importants. Le premier, intérieur, est une fonction de filtre, de roulement à billes. Il consiste à garder soumis au régime communiste les fidèles. Le second, extérieur, consiste à faire croire aux chefs des autres églises chrétiennes que le communisme n'est pas si méchant qu'on le dit et d'accréditer l'« effort » déployé par ce dernier pour la paix dans le monde. À ce propos, le rôle joué par l'Église orthodoxe de Moscou au sein du Conseil mondial des Églises, refusant d'apporter son soutien aux pacifiques dissidents soviétiques, tout en ne ménageant pas son appui aux « dissidents », terroristes de surcroît, d'autres pays occidentaux.

Q. Ne croyez-vous pas que le Kremlin a les mêmes intentions dans la suite de ses rapports avec le Vatican ?

R. Certainement. Dans les pays communistes où s'établit un rapport diplomatique ou conventionnel, les autorités du gouvernement octroient leur approbation pour la nomination des évêques, à condition que ceux-ci acceptent toute la loi soviétique, y compris, évidemment, ce qui concerne la religion. De cette façon, le gouvernement se décharge sur les autorités ecclésiastiques du poids odieux de faire respecter les lois iniques. Actuellement, le prêtre zélé qui enseigne le catéchisme est souvent suspendu par son évêque, avant même que par l'autorité civile.

Q. Comment les fidèles réagissent-ils face à cette situation dramatique ?

R. Derrière le rideau de fer, les fidèles se trouvent confrontés à de véritables drames de conscience. Généralement, ils les résolvent, en choisissant le chemin difficile mais courageux de la résistance aux autorités ecclésiastiques. Et c'est là probablement l'aspect le plus intéressant du phénomène : la dissidence des civils contre le pouvoir ecclésiastique va en s'intensifiant. C'est ce qui se passe en Hongrie, en Tchécoslovaquie, en Lituanie. Plus de cent prêtres lituaniens ont demandé au Saint-Père de pouvoir rester sans évêque plutôt que de trahir le mandat du Christ.

Q. Considérez-vous comme impossible un modus vivendi entre l'État soviétique et le Vatican ?

R. Je crains que le Vatican ne soit en train d'oublier une chose qu'ont rappelée les dissidents aussi lors des Auditions Sakharov : que l'État soviétique veut la destruction de toute religion et donc de la religion catholique. Par conséquent, je ne vois pas sur quels

éléments on pourrait fonder un modus vivendi entre l'Église catholique et l'athéisme communiste.

Q. Que pensez-vous de la thèse selon laquelle un durcissement de position de la part du Vatican pourrait mettre en danger la paix internationale ?

R. On nous a toujours enseigné au catéchisme, depuis notre enfance, que Dieu passe avant tout le reste et qu'il vaudrait mieux que le monde périsse plutôt que de commettre un péché, une offense à Dieu. Une catastrophe nucléaire serait donc moins grave qu'un péché mortel. On dirait que cette Foi n'existe plus chez les autorités ecclésiastiques, qui sont obsédées par la recherche de la paix à tout prix. Sauver des vies humaines leur paraît prioritaire par rapport à empêcher la violation des droits de Dieu. C'est là un problème gravissime, dont la solution revient aux théologiens, aux évêques et au Pape. C'est à eux que je pose la question. Je crois que leur comportement justifie la dissidence religieuse, qui fait sien l'enseignement de Saint Pierre, qui indique que nous devons « obéir à Dieu avant d'obéir aux hommes » (Actes des Apôtres 5, 29).

Le Père Alessio Ulisse Floridi est mort prématurément le 7 novembre 1986, à la clinique Regina Apostolorum d'Albano (Rome), des suites de complications imprévues après une opération. Les sœurs de la clinique avaient été édifiées de son comportement dans la maladie. Aujourd'hui, nous l'invoquons, en tant que témoin à charge contre la trahison faite à l'Église chinoise, « bradée » au régime communiste par le Pape François et le cardinal Parolin.

Roberto de Mattei

Correspondance Européenne, 9 avril 2018



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 610

MENSUEL

Mai 2018

FORTES IN FIDE

1. Le 21 juin prochain, le Pape François se rendra à Genève, pour s'associer à la célébration du soixante-dixième anniversaire de la fondation du Conseil Œcuménique des Églises. Cette année 2018 voit aussi l'anniversaire des consécrations épiscopales accomplies par Mgr Lefebvre assisté de Mgr de Castro-Mayer, le 30 juin 1988, au Séminaire d'Écône, il y a exactement trente ans.

2. À bien des égards, l'événement du 30 juin fut l'aboutissement du combat inauguré par les Pères du Coetus, lors du concile Vatican II. L'ancien archevêque de Dakar et l'évêque émérite de Campos en restèrent finalement les seuls survivants, les seuls à demeurer fidèles et à défendre jusqu'au bout la Tradition de l'Église, contre les nouveautés introduites dans la sainte Église par les libéraux et les modernistes. En un certain sens, les sacres d'Écône étaient déjà inscrits dans la résolution prise par les deux prélats, au lendemain du Concile, vingt ans avant le 30 juin 1988, comme en témoigne cette lettre adressée par Mgr de Castro-Mayer à Mgr Lefebvre, le 21 mai 1968 : « Permettez-moi, cher Mgr Lefebvre de vous demander très franchement : est-ce que nous pouvons avec notre attitude faire croire au peuple que chacun des documents du concile peut être admis sans réserve ? »¹.

3. À trente ans de distance, il nous a apparu utile de présenter à nos lecteurs un aperçu de la correspondance échangée entre Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer, durant les dix premières années qui s'écoulèrent après la fin du Concile. Ces archives conservées au Séminaire d'Écône² constituent en effet un témoignage éclairant sur

1. Lettre adressée à Mgr Lefebvre, le 21 mai 1968 et conservée aux Archives du Séminaire d'Écône.

2. ARCHIVES DU SÉMINAIRE D'ÉCÔNE, dossier conservé sous la cote E 05-01 dans le bureau de Mgr Lefebvre. Toutes les lettres

SOMMAIRE

- FORTES IN FIDE, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 1.*
- POUR UN ORDRE LIBÉRAL ? *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4.*
- LA GRÂCE DU MARTYRE, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 9*
- CINQUANTE ANS APRÈS : LE PAPE PEUT-IL AUTORISER LA CONTRACEPTION ? *Abbé Bernard de Lacoste, p. 11*

ces années décisives, au cours desquelles s'est progressivement dessinée cette « opération survie de la Tradition », dont le point d'orgue fut la journée historique du 30 juin 1988. Elles mettent tout particulièrement en évidence le rôle joué par l'évêque de Campos, aux côtés du Fondateur de la Fraternité Saint Pie X, mais aussi le soutien constant que ce dernier apporta à son confrère dans l'épiscopat.

4. Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer savent dès le lendemain du Concile que le combat ne fait que commencer. Car Vatican II a posé de mauvais principes qu'il faut déraciner. L'évêque de Campos en est le premier conscient : « Est-ce que la déclaration sur la Liberté religieuse ne demande pas une exégèse qui lui donne une interprétation contraire au sens des mots qu'on y lit ? Est-ce que nous pouvons appliquer à tous les passages de *Populorum progressio* les paroles du Seigneur : *Qui vous*

que nous citons ici sont extraites de ce dossier. Nous abrègerons en « L » les lettres de Mgr Lefebvre à Mgr de Castro-Mayer et en « CM » celles de Mgr de Castro-Mayer à Mgr Lefebvre.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalaré de Taveau

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

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - Site : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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 PPPAR

écoute m'écoute, quand on doit faire toute une gymnastique pour ne pas dire qu'elles contredisent l'enseignement de Pie XI et de saint Pie X ? Ou nous faisons un document clair qui éclaire la conscience du peuple fidèle ou il sera mieux de ne rien dire et prier pour que le Bon Dieu maintienne la foi de son peuple³. » Les deux prélats nourrissent alors des projets bien précis : regrouper des hommes compétents pour mener une étude doctrinale des textes de Vatican II et en manifester les principales erreurs ; réaffirmer la doctrine traditionnelle, en émettant une Profession de foi qui se démarquerait clairement des erreurs dénoncées et qui servirait de point de référence ; lancer une revue⁴. Ils voient clairement qu'ils auront à mettre les fidèles en garde et à réagir contre les conséquences pastorales de ces erreurs. Au Brésil, l'immoralité est prêchée par ceux qui devraient la combattre et, dans le domaine politique, les prêtres fomentent un régime inspiré des idées de Fidel Castro, tandis que la vie spirituelle se réduit de plus en plus à un catholicisme sans mortification tourné vers les béatitudes terrestres⁵. Enfin, il est prévu de mener la lutte contre la mauvaise influence des Conférences épiscopales, que l'évêque de Campos considère comme un « monstre dans le Droit de l'Église » et contre l'infiltration communiste⁶. Il estime que la foi n'est plus défendue et que les fidèles seront bientôt obligés de se passer de la hiérarchie⁷. Les Conférences épiscopales du Brésil et de l'Amérique du Sud sont le fer de lance du progressisme post-conciliaire⁸. La cause radicale de tous ces désordres, c'est le Concile lui-même avec toutes ces erreurs ; celles-ci apparaissent maintenant dans toute leur gravité, à tel point qu'il faut désormais songer à la formation des futurs prêtres dans des conditions indemnes de toute compromission avec ces erreurs⁹.

5. Dans une lettre adressée à Mgr de Proença Sigaud, Mgr Lefebvre remonte, comme il le fera sans cesse, aux véritables causes de ces conséquences néfastes. « Le désordre », dit-il, « est très grave dans toute la Curie romaine. On condamne les effets et l'on soutient la cause. Rome s'est enfermée dans une contradiction dont on ne veut pas sortir parce qu'elle dévoilerait des responsabilités scandaleuses dans le déroulement du concile¹⁰. » Faisant allusion au livre de Ralph Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, il ajoute que cet ouvrage « dévoile bien la conjuration des progressistes et la faiblesse des papes ». Mgr de Castro-Mayer lui fait écho : « Je crois venu le temps de dire ouvertement qu'il y a dans l'Église une hérésie très grande et très répandue et que les fidèles doivent défendre leur foi très personnellement parce qu'ils n'auront aucun secours de la hiérarchie¹¹. » [...] « Ce que je vous disais dans une lettre antérieure est ma conviction : aujourd'hui

les fidèles ne peuvent plus comme autrefois s'adonner à la hiérarchie ; ils doivent se nourrir eux-mêmes dans la Tradition ecclésiastique, s'ils veulent maintenir une sûre formation spirituelle et doctrinale¹². » L'évêque de Campos reçoit un exemplaire de *J'accuse le Concile* : « Bravo et à quand une traduction en portugais¹³ ? » Il reçoit également le *Vade-Mecum* de l'abbé Coache et du père Barbara, mais il trouve que ce texte reste faible, car il insiste seulement sur les déviations liturgiques mais ne dit rien sur le relativisme doctrinal, le communisme, alors qu'il y a pourtant là les deux erreurs principales qui détruisent la foi¹⁴.

6. Durant l'année 1968, Mgr de Castro-Mayer est mis en difficulté par les trois congrégations religieuses, formées de prêtres hollandais, qui sont présentes dans son diocèse : les Missionnaire du Sacré-Cœur, les Pères Rédemptoristes et les Prêtres de la Sainte Croix. Les deux premières sont révolutionnaires et lui font une opposition subversive, au nom du Concile. Ces prêtres ont fait paraître un livre dans lequel figurent « des insolences, une invitation à la désobéissance et des injures à l'évêque »¹⁵. Ils montent le peuple contre lui. « Ce sont des gens sans aucun esprit religieux ni aucune éducation. Ils faisaient beaucoup de mal aux âmes et avec l'approbation du Nonce. C'est pour cette raison que beaucoup d'évêques brésiliens ont dû démissionner parce que le Nonce ne les soutenait pas¹⁶. » Le Nonce fait si bien leur jeu qu'il adressera probablement à Rome un rapport défavorable sur l'évêque de Campos. Voilà pourquoi Mgr de Castro-Mayer demande l'aide de Mgr Lefebvre¹⁷. Grâce à ce soutien, Mgr de Castro-Mayer ne capitule pas. Le 31 décembre, les Missionnaires du Sacré-Cœur ont été obligés d'abandonner les paroisses qu'ils détenaient et de les céder aux prêtres désignés par l'évêque. Ils ont perdu juridiction dans le diocèse. Le 10 janvier 1969, ils sont partis, mais « en emportant deux voitures qui font défaut aux paroisses de campagne ». Deux de ces Missionnaires restent cependant encore, « accueillis par les Rédemptoristes, et qui visitent leurs anciennes paroisses, faisant beaucoup de mal¹⁸. » Le Nonce accuse l'évêque d'intransigeance et lui écrit pour lui dire qu'il a alerté la Sacrée Congrégation pour le clergé. Il y aura sans doute un visiteur apostolique dans le diocèse. Mgr de Castro-Mayer conclut en ces termes la lettre par laquelle il informe Mgr Lefebvre des derniers rebondissements de cette triste histoire : « Je m'excuse de vous envoyer une somme si petite. Je voudrais aider votre apostolat d'une manière plus efficace. Hélas ! ma pauvreté ne me le permet pas. Dieu fera ce qui manque. [...] « Excusez-moi mon français très primaire. On dit en portugais que le perroquet vieux n'apprend plus à parler¹⁹. » Mgr Lefebvre est consterné et indigné²⁰. Mais il est bien obligé de remarquer que la même situation se trouve ailleurs, à Los Angeles avec le pauvre cardinal Mac Intyre,

3. *CM*, 21 mai 1968.

4. *CM*, 27 février et 21 mai 1968 ; *L*, 28 mai 1968.

5. *CM*, 29 juin 1968 ; 7 mars 1969.

6. *CM*, 4 août 1968 ; 29 juin 1968 ; 1^{er} octobre 1968.

7. *CM*, 20 février 1969

8. *CM*, 7 mars 1969.

9. *CM*, 28 janvier 1969.

10. *L*, 28 janvier 1969 (lettre adressée à Mgr Sigaud et communiquée à *CM*).

11. *CM*, 20 février 1969.

12. *CM*, 7 mars 1969.

13. *CM*, 1^{er} octobre 1968.

14. *CM*, 1^{er} octobre 1968.

15. *CM*, 26 janvier 1969.

16. *CM*, 26 janvier 1969.

17. *CM*, 12 décembre 1968.

18. *CM*, 26 janvier 1969.

19. *CM*, 26 janvier 1969.

en Espagne, au Portugal. À Rome on dialogue avec les théologiens de Hollande, ainsi qu'avec les 600 contestataires de France. La dégradation se poursuit. Il faut tenir bon, se regrouper, se soutenir mutuellement « car le temps est proche de l'apostasie totale de beaucoup de prêtres et peut-être d'évêques. [...] Ne vous souciez pas pour l'argent ni pour votre français que j'admire. Puissé-je faire de même en portugais ! ». Cette affaire est révélatrice, car il y a là une manœuvre concertée contre la Tradition. Le Nonce s'est fait le complice des révolutionnaires modernistes. Mgr de Castro-Mayer obtiendra gain de cause, mais ce ne sera pas sans mal : la Congrégation romaine pour le clergé voulait lui infliger un désaveu²¹. C'est Mgr Lefebvre qui a permis cette issue heureuse par sa diligence : depuis Rome il a facilité toutes les négociations ; et surtout il a bien conseillé l'évêque de Campos pour lui indiquer la procédure à suivre et le mettre en garde contre les faux frères²².

7. Lorsque survient la réforme liturgique de Paul VI, qui aboutit à la promulgation du *Novus Ordo Missæ*, Mgr Lefebvre tient Mgr de Castro-Mayer informé, car le Brésil est isolé de Rome. Mgr de Castro-Mayer réfléchit et précise peu à peu sa position ; Mgr Lefebvre l'aide de ses conseils. Tous deux mettent au point une contre-offensive doctrinale. Ce *Novus Ordo*, estime l'évêque de Campos, « est le commencement de la capitulation devant le protestantisme »²³. Il se montre pessimiste sur la suite possible des événements, car la réforme a été approuvée et la majorité des évêques suit. « Ceux des évêques qui ne réfléchissent pas ne sont pas de ceux qui meurent pour la foi²⁴. » Cependant, Mgr de Castro-Mayer est tourmenté et recourt encore aux lumières de son confrère dans l'épiscopat. « Comment concilier la foi qu'on dit professer avec une messe qui s'écarte de cette foi ? » [...] « Après la lecture de l'opuscule que vous m'avez envoyé [*Bref examen critique du Novus Ordo Missæ*], j'ai acquis la conviction que je ne peux pas en conscience suivre la Nouvelle Messe. Est-ce une radicalisation de ma part, ou suis-je avec la vérité ? Dans la deuxième hypothèse, puis-je permettre par mon silence que mes ouailles suivent la Nouvelle Messe ? Puis-je les laisser en bonne foi ? Par mon silence ne les tromperai-je ? Ayez-vous la bonté et la bienveillance de me dire quelques mots sur toutes ces questions. Je vous remercie vivement. Priez pour moi, très cher Monseigneur²⁵. »

8. Peu à peu, la solution pratique se dégage, car les faits sont là et imposent une réaction proportionnée. Cependant, l'attitude de l'évêque de Campos reste circonspecte et mesurée, et il prend le temps de réfléchir, pour peser le pour et le contre. « Et pourtant la chose est très grave. Nous sommes dans le chemin d'une nouvelle Église. Je pense que nous ne pouvons pas accepter le nouveau [sic] *Ordo*. Dans mon diocèse je ne dis rien aux prêtres qui veu-

lent le suivre parce que le Saint-Siège a une juridiction directe et immédiate *in omnes et singulos fideles* ; et je pense qu'il n'est pas encore arrivé le moment de dénoncer publiquement l'orientation hérétique qu'on trouve en plusieurs documents officiels et en des attitudes d'autorités ecclésiastiques les plus élevées. Suis-je exagéré ? Je ne le pense pas. Ce que vous dites sur l'enseignement dans les universités romaines fait songer à un Honorius plus à la page. C'est Rome qui pousse les âmes dans l'hérésie » [...] « Il me semble que nous ne pouvons pas accepter tous les documents de Vatican II. Il y en a qui ne peuvent pas être interprétés selon Trente et Vatican I. Qu'en pensez-vous²⁶ ? » En définitive, la décision ferme sera prise de refuser le *Novus Ordo Missæ* de Paul VI. Mgr de Castro-Mayer fait traduire en portugais et diffuse le *Bref examen critique* présenté au pape Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci : « Il me semble préférable que le scandale éclate avant que le maintien d'une situation où on glisse dans l'hérésie. Après mûre réflexion, je suis convaincu qu'on ne peut pas participer à la nouvelle messe, et même pour y être présent on doit avoir une raison grave. On ne peut pas collaborer à la diffusion d'un rite qui quoique non hérétique conduit à l'hérésie. C'est la règle que je donne à mes amis²⁷. » La suite des événements donnera raison à cette fermeté : « Une lettre de Suisse est arrivée ici en disant que Mgr Adam de Sion et Mgr de Fribourg ont défendu [c'est-à-dire "interdit"] la messe de saint Pie V dans toutes les églises et chapelles de leurs diocèses, non exceptée la chapelle de votre Séminaire. La lettre le disait explicitement. C'est vrai ? Vous me feriez une grande faveur en me disant quelques paroles sur tout cela²⁸. » De son côté, la Conférence épiscopale du Brésil considère Mgr de Castro-Mayer comme fauteur de schisme, du fait qu'il refuse le nouvel *Ordo*²⁹. Mgr de Castro-Mayer est ainsi quasiment le seul à réagir et il est peiné de la faiblesse de la résistance, autour de lui. Ce sont surtout des laïcs qui prennent position, mais timidement. « C'est-à-dire sans approfondir la question et en laissant toujours une porte ouverte pour une éventuelle retraite. C'est l'impression qu'on a d'un article de Gustavo Corção dans le *Globo et O Estado* de S. Paulo. Plinia Correa de Oliveira, apparemment neutre, a fait une mise au point de la question dans *Fohla* de S. Paulo qui fait voir les dangers de la nouvelle messe³⁰. »

9. La nouvelle messe reste cependant une conséquence, l'effet résultant d'un mal plus profond. Mgr de Castro-Mayer voit toujours la racine de ce mal dans le modernisme initial de Vatican II. « Nous sommes dans une situation que l'Église jamais a connu dans l'histoire. Je pense que nous ne ferons rien de vraiment valable si nous n'arrachons pas le masque néo-moderniste de ceux qui maintenant mènent le peuple chrétien. Comment faire ? C'est le nœud de l'affaire³¹. » [...] « La responsabilité des mal-

20. *L*, 2 février 1969.

21. *CM*, 12 décembre 1968 ; 26 janvier 1969 ; 2, 4 et 20 février 1969 ; 27 avril 1969 ; 28 mai 1969 ; 1^{er} juin 1969.

22. *CM*, 2 et 4 février 1969.

23. *CM*, 5 octobre 1969.

24. *CM*, 6 octobre 1969.

25. *CM*, 12 octobre 1969.

26. *CM*, 8 décembre 1969.

27. *CM*, 29 janvier 1970.

28. *CM*, 10 février 1973.

29. *Ibidem*.

30. *CM*, 29 janvier 1970.

31. *CM*, 7 septembre 1970.

heurs dont souffre l'Église retombe sur un concile dont on a chassé la philosophie scolastique³². » Ce jugement ne changera plus guère avec les années. « À mon avis nous n'avons pas autre sortie que l'accomplissement du canon 1326, § 1 : dénoncer publiquement l'hérésie installée dans la hiérarchie, dans des documents officiels. C'est pour cela que je pense que le moyen qui est dans notre main c'est l'oraison, la prière. Nous devons conduire le peuple fidèle à la prière continue en demandant la préservation de la Foi dans l'Église. Cela ne signifie pas que nous admettons la possible faillite de l'Église. Cela signifie que la foi aussi au-dedans de l'Église peut amoindrir d'une façon telle qui justifie les paroles de l'Écriture : *quand viendra le Fils de l'homme, trouvera-t-il la foi sur a terre*³³ ? »

10. Cette lutte est éprouvante pour Mgr de Castro-Mayer, qui écrit : « Pour maintenir la bonne doctrine et mon autorité malgré l'opposition sourde des Missionnaires du Sacré-Cœur, je suis obligé à une tension d'esprit perpétuelle très fatigante³⁴. » Il devient même au fil du temps la cible d'une manœuvre de plus en plus subversive et odieuse : « Il semble que le cercle pour me faire démissionner devient plus serré »³⁵ ; [...] « Des curés démissionnés, procès au tribunal civil, diffamations dans les journaux, enfin une série de mesures persécutrices qui demandent réplique parce que c'est toujours la foi qu'on essaye de détourner. Tout ça a rempli entièrement mon temps et la guerre continue. Pour faire le point de ce chapitre : la technique aujourd'hui cherche à nous discréditer en face du peuple, feindre une sérieuse volonté de dialogue et de conciliation. Il faut que nous apparaissons comme les seuls têtus, orgueilleux qui ne cédon rien parce que nous avons le monopole de la vérité. Dans ce climat ils peuvent déclarer partout que les messes sont valides et licites et il ne nous est pas facile de convaincre le peuple simple du contraire. Vous pouvez bien vous imaginer les chicanes à qui nous devons faire face à tout moment³⁶. »

11. Les défections sont un souci supplémentaire ; peu à peu Mgr de Castro-Mayer et Mgr Lefebvre voient les rangs s'éclaircir autour d'eux. La défection la plus retentissante, survenue en 1969, est celle de Mgr de Proença Sigaud (1909-1999), archevêque de Diamantina, au Brésil, et secrétaire du *Cætus*, lors du Concile. Mgr Sigaud prend en effet position contre l'évêque de Campos dans une conférence de presse où il attaque son livre concernant la doctrine sociale de l'Église. Puis, lors de l'assemblée générale des archevêques et évêques du Brésil, il a

« chaleureusement poussé en avant les prêtres mariés ; pas encore le mariage des prêtres mais le premier pas dans cette direction ». Et son ancien compagnon de lutte de conclure tristement : « Il a reçu la récompense : les applaudissements de la gauche, Mgr Helder Camara inclus. Peu de temps avant il a promu un cours dans le séminaire, pour des hommes et des femmes, cours de préparation de ministres de l'eucharistie : c'est comme on appelle ceux et celles qui reçoivent le pouvoir de distribuer la communion. Mgr Sigaud a promu ce cours contre la volonté de la majorité de son clergé³⁷ ! » L'année suivante, Mgr de Castro-Mayer relate que Mgr Sigaud « a fait tout un décret pour l'introduction de la nouvelle messe dans son diocèse »³⁸. Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer se retrouvent donc déjà seuls, très tôt, dès les années soixante-dix, seuls comme ils le seront ensuite en cette journée historique du 30 juin 1988. La mise en application du Concile aura été une longue guerre d'usure, mettant à l'épreuve la persévérance des combattants de la première heure, avec la fidélité aux positions du tout début.

12. Ces positions initiales, prises à l'égard tant du Concile que du *Novus Ordo*, ne changeront guère. Elles trouveront leur expression achevée dans la *Lettre ouverte* que les deux prélats adresseront au Pape Jean-Paul II, le 21 novembre 1983³⁹. Les faits nous montrent que ce combat ne commence pas en 1969 avec la nouvelle messe ; il n'est que la continuation du combat entrepris par le *Cætus internationalis patrum*, au moment du Concile. Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer ont d'abord le grand souci de défendre la foi des fidèles contre les erreurs du Concile, par des actes, tout autant sinon plus que par des paroles. Et leur attitude est dictée par une grande prudence : les positions qu'ils affichent à l'égard de la nouvelle messe et du pape se précisent peu à peu.

13. Un chef d'État, qui eût pu jadis mieux mériter de son pays, a eu la clairvoyance de dire au moins que « la clarté et la fermeté sont toujours les habiletés suprêmes ». Le grand mérite de Mgr Lefebvre et de Mgr de Castro-Mayer est d'avoir eu jusqu'au bout cette habileté en effet suprême, qui fut chez eux le fruit évident de la bonne inspiration du Saint-Esprit. Leur clarté et leur fermeté ont endigué les conséquences néfastes du néomodernisme, clarté et fermeté qui se sont fait sentir non seulement à l'endroit des erreurs, mais encore face aux artisans de ces erreurs, face aux papes Paul VI et Jean-Paul II, principaux artisans de cette « Église conciliaire ». Tout l'exemple que doit encore représenter pour nous l'acte du 30 juin 1988 est là.

Abbé Jean-Michel Gleize

32. *CM*, 10 février 1973.

33. *CM*, 5 octobre 1983.

34. *CM*, 5 octobre 1969.

35. *CM*, 3 février 1972.

36. *CM*, 5 octobre 1983.

37. *CM*, 5 octobre 1969.

38. *CM*, 29 janvier 1970.

39. Reproduite dans la revue *Fideliter* n° 36 de novembre-décembre 1983.

POUR UN ORDRE LIBÉRAL ?

1. *Libérer la foi. Foi et politique au troisième millénaire*. Ainsi s'intitule le dernier livre du Pape émérite Benoît XVI, présenté en Italie le 11 mai et dont la traduction française paraît en ce moment aux éditions Parole et Silen-

ce. Le Pape François en a rédigé la Préface. « Je me réjouis donc particulièrement », écrit-il, « de pouvoir présenter ce second volume des textes choisis de Joseph Ratzinger sur le thème « foi et politique ». Ces textes nous

aideront certainement tous à comprendre notre présent, ils seront une authentique source d'inspiration pour une action politique qui, en plaçant la famille, la solidarité et l'équité au centre de son attention et de son programme, se tournera vraiment vers l'avenir avec hauteur de vue ».

2. La nouveauté la plus attendue, parmi les 208 pages de ce volume, est une Lettre du 29 septembre 2014, adressée par Benoît XVI à son ami Marcello Pera, ancien président du Sénat italien. Joseph Ratzinger y apporte des « éléments pour une discussion » sur le livre de ce dernier, *La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio*. Au-delà du livre de Pera qui leur en fournit l'occasion, ces réflexions valent par elles-mêmes, et sont précieuses, car elles peuvent éclairer la manière dont le prédécesseur de François comprend l'un des points fondamentaux de la nouvelle doctrine héritée de Vatican II.

3. Le Pape émérite reconnaît sans ambages que, précisément sur la question de la liberté religieuse, cette doctrine conciliaire n'est pas en continuité avec les enseignements des Papes antérieurs. S'il évite de désavouer son propre Discours de 2005, en employant ici le mot fatidique de « rupture », Benoît XVI est bien obligé de parler d'un « hiatus », et il en parle comme d'une évidence. « Le hiatus entre les affirmations des papes du XIX^e siècle et la nouvelle vision qui commence avec *Pacem in terris* est évidente », écrit-il en effet. Allant jusqu'à parler d'une « nouvelle orientation », conséquente à cette nouvelle vision, et il ajoute que l'une et l'autre se trouvent « au cœur de l'opposition de Lefebvre et de ses partisans contre le Concile ».

4. Les données principales de cette nouvelle orientation sont bien connues¹. Celle-ci s'est fait jour dans la déclara-

1. *Lettre à quelques évêques sur la situation de la sainte Église et Mémoire sur certaines erreurs actuelles*, Société Saint Thomas d'Aquin, 1983 ; ABBÉ THIERRY GAUDRAY, « Y a-t-il un droit naturel à la liberté religieuse ? » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012*, Vu de haut n° 20, 2014, p. 63-73 ; ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE : « À propos de saint Vincent de Lérins », *Courrier de Rome* n° 308 (498) de février 2008 ; « L'état de nécessité », *Courrier de Rome* n° 313 (503) de juillet-août 2008 ; « La royauté sociale de Notre Seigneur Jésus Christ dans la prédication de Benoît XVI » dans *L'Église d'aujourd'hui, continuité ou rupture ? Actes du VIII^e Congrès théologique de Si Si No No (Paris, les 2, 3 et 4 janvier 2009)*, *Courrier de Rome*, 2010, p. 119-197 ; « Dignitatis humanæ au risque de la discontinuité », *Courrier de Rome* n° 345 (535) de juin 2011 ; « À propos d'un article récent », *Courrier de Rome* n° 358 (548) de septembre 2012 ; « De l'Orient à l'Occident », *Courrier de Rome* n° 361 (551) de décembre 2012 ; « De quelques distinctions », *Courrier de Rome* n° 366 (556) de juin 2013 ; « Pour un magistère de la conscience ? », *Courrier de Rome* n° 371 (561) de décembre 2013 ; « Dignitatis humanæ est contraire à la Tradition », *Courrier de Rome* n° 374 (564) de mars 2014 ; « Une impossible continuité », *Courrier de Rome* n° 380 (570) d'octobre 2014 ; ABBÉ PATRICK DE LA ROCQUE, « La liberté religieuse, les enjeux d'un débat doctrinal » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012*, Vu de haut n° 20, 2014, p. 187-197 ; ARNAUD DE LASSUS, *La liberté religieuse, trente*

tion conciliaire *Dignitatis humanæ* sur la liberté religieuse. Cette déclaration contredit explicitement l'enseignement de la Tradition antérieure sur deux points. Premièrement, en ce qu'elle affirme le principe même d'un droit, même limité, à la liberté religieuse. Deuxièmement, en ce qu'elle assigne à ce principe comme fondement la dignité de la personne humaine.

La liberté religieuse au regard de la doctrine traditionnelle

5. La liberté religieuse fut condamnée par le pape Grégoire XVI (1830-1846) dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, puis par le pape Pie IX (1846-1878) dans l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864. Cette erreur peut s'énoncer en deux points. Premier point : « le meilleur régime politique et le progrès de la vie civile exigent absolument que la société humaine soit constituée et gouvernée sans faire aucune différence entre la vraie et les fausses religions » et par conséquent « la meilleure condition de la société est celle où on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par des peines légales les violateurs de la religion catholique, si ce n'est dans la mesure où la tranquillité publique le demande ». Deuxième point : « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme ; ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée ; les citoyens ont droit à l'entière liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions quelles qu'elles soient, par les moyens de la parole, de l'imprimé ou toute autre méthode sans que l'autorité civile ni ecclésiastique puisse lui imposer une limite. »

6. Cette double condamnation porte sur deux expressions différentes d'une seule et même erreur, l'erreur de l'indifférentisme religieux des pouvoirs publics. Première expression : les autorités civiles ne doivent pas intervenir pour réprimer ces violations de la religion catholique que sont nécessairement les manifestations extérieures des religions fausses dans le cadre de la vie en société. Deuxième expression : les individus ont le droit ne pas être empêchés par les autorités civiles d'exercer au for externe de la vie en société les actes externes de leur religion, vraie ou fausse. Cette erreur condamnée est aujourd'hui à la base de toutes les démocraties modernes. Dans un discours à l'ONU², le pape Benoît XVI voit dans cet état de fait l'aboutissement logique des réformes entreprises par le concile Vatican II. Le faux principe

ans après Vatican II (1965-1995), Action Familiale et Scolaire ; MGR LEFEBVRE, *Mes doutes sur la liberté religieuse*, Clovis, 2000 ; ABBÉ BERNARD LUCIEN, *Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II. Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique*, Éditions Forts dans la foi, 1990 ; MICHEL MARTIN, « Le concile Vatican II et la liberté religieuse » dans *De Rome et d'ailleurs*, numéro spécial de janvier 1986 ; ABBÉ NICOLAS PORTAIL, « Les Pères de l'Église, champions de la liberté religieuse ? » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012*, Vu de haut n° 20, 2014, p. 1159-185.

2. BENOÎT XVI, « Discours à l'assemblée générale des Nations unies, le 18 avril 2008 » dans *L'Osservatore romano* n° 16 (22 avril 2008), p. 7.

condamné par Grégoire XVI et Pie IX est devenu la charte de la nouvelle doctrine sociale de l'Église conciliaire.

La nouvelle orientation de Dignitatis humanae

7. En effet, le passage essentiel de *Dignitatis humanae* figure au n° 2 : « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. » Ce passage équivaut aux trois propositions suivantes. 1^{ère} proposition : « La liberté religieuse est un droit propre à la personne humaine » ; 2^e proposition : « Ce droit doit être reconnu et garanti par la loi dans toute société » ; 3^e proposition : « Ce droit consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. »

8. Le texte n'enseigne pas (du moins dans ce n° 2) la liberté des consciences individuelles en matière religieuse, au sens de l'indifférentisme religieux des individus, c'est-à-dire au sens où chaque homme aurait le droit de choisir la religion qui lui plaît (qu'elle soit objectivement vraie ou fausse), sans tenir compte d'aucune règle morale objective³. Le texte enseigne la liberté des actions externes individuelles en matière religieuse, au sens où chaque homme a le droit de ne pas être empêché par les autorités civiles d'exercer, au for externe de la vie en société, les actes religieux qu'il se sent en conscience tenu d'accomplir, pour autant que ces actes ne troublent pas l'ordre public ; ce qui revient à énoncer l'indifférentisme religieux des autorités civiles. En effet, le droit ainsi défini implique que les autorités civiles ne doivent pas intervenir, au for externe de la vie en société, ni en faveur de la religion vraie ni en défaveur des religions fausses, sauf si l'ordre public est menacé, c'est-à-dire par accident. L'indifférentisme religieux en général correspond à deux erreurs distinctes : l'indifférentisme religieux des individus ; l'indifférentisme religieux des pouvoirs publics. Ce n° 2 de *Dignitatis humanae* enseigne la deuxième erreur, sans pour autant enseigner la première. Mais les enseignements antérieurs à Vatican II condamnent la deuxième erreur tout aussi bien que la première, car il y a un lien de cause à effet entre la deuxième erreur et la première :

l'homme étant un animal politique, s'il vit dans une société où les pouvoirs publics professent l'indifférentisme, il finira par professer lui-même l'indifférentisme. C'est pourquoi, ce passage de *Dignitatis humanae* est bien condamné comme tel par le magistère antérieur. Ce passage enseigne la deuxième erreur, qui est la négation même de Royauté sociale de Notre Seigneur Jésus-Christ.

La question des justes limites

9. Cet indifférentisme des autorités civiles est décrit lorsque le n° 2 de *Dignitatis humanae* indique quels sont les actes externes que les hommes peuvent, en conséquence de cette liberté de contrainte, accomplir ou non. Le texte parle alors de « justes limites ». Mais cette mention ne vise pas à restreindre le domaine spécifiquement religieux de la liberté en question. L'exercice d'un droit peut en effet comporter des limites extrinsèques, lorsque l'exercice concret d'un droit, proprement défini par une propriété (ici le domaine « religieux »), déborde de ce domaine en vertu d'autres propriétés connexes. Il y aura des matières mixtes, où certaines limites vont restreindre l'exercice d'un droit, non en raison de la matière propre de ce droit, mais en raison d'une autre matière qui coïncide de fait avec la matière propre de ce droit. Par exemple, une procession religieuse sur la voie publique relève en tant que telle du domaine religieux, mais se rattache aussi au domaine de la circulation réglementée. Les deux faits coïncident, mais demeurent pourtant distincts. Si la procession est limitée parce qu'on impose une certaine réglementation au parcours suivi (et non parce qu'il s'agit d'une procession catholique ou musulmane), la limite en question est extrinsèque au domaine religieux. D'autre part, le fait d'exercer une religion vraie ou fausse est une action intrinsèque au domaine religieux et si cette action est limitée (par exemple si on autorise seulement l'expression de la religion vraie), la limite en question est intrinsèque au domaine religieux. En tant que tel, le domaine proprement religieux du droit reconnu par *Dignitatis humanae* est sans limites intrinsèques, parce qu'il vaut pour toutes les religions, vraies ou fausses. Il y aura tout au plus des limites extrinsèques, si on tient compte des circonstances dans lesquelles va s'exercer le droit en faveur de la religion (vraie ou fausse). Cette mention des « justes limites » doit donc s'entendre non pas en fonction de l'ordre objectif de la vraie religion, mais en fonction de l'ordre objectif de la société civile et signifie que l'exercice d'une religion, vraie ou fausse, doit respecter le bon ordre de la tranquillité temporelle. Voilà pourquoi cette précision n'enlève absolument rien à la perversité foncière du faux principe de la liberté religieuse. Même s'il impose à l'exercice de la religion des limites requises par le bon ordre de la paix sociale, l'État reste absolument indifférent à la vérité ou à la fausseté de la religion. Cette lecture du n° 2 de *Dignitatis humanae* est d'ailleurs confirmée par les lieux parallèles du texte : fin du n° 3, n° 7, n° 10 et n° 12.

10. Le principe de la liberté religieuse implique la négation de l'union nécessaire entre l'Église et l'État. L'État ne doit plus intervenir pour empêcher la profession publique des fausses religions. Cette séparation de l'Église et de l'État s'explique donc en raison du faux principe de l'autonomie du temporel, énoncé par la constitution pastorale

3. Cet indifférentisme religieux des individus est condamné dans la proposition 15 du *Syllabus* du PAPE PIE IX (DS 2 915).

Gaudium et spes, en son n° 36 et selon lequel « les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser ». Ce principe a été explicité par le pape Benoît XVI dans son discours à l'union des juristes catholiques italiens, le 9 décembre 2006⁴. L'expression signifie « l'autonomie effective des réalités terrestres, non pas de l'ordre moral, mais du domaine ecclésiastique ». Le principe énoncé par Vatican II et revendiqué par Benoît XVI autorise tout au plus dans le domaine temporel une intervention des religions, vraies ou fausses (et pas seulement de l'Église) en faveur de l'ordre moral naturel, et seulement par mode de conseil ou de libre témoignage. De la distinction dans l'union entre l'Église et l'État, toujours enseignée par le magistère jusqu'ici, on est passé à la séparation et au pluralisme.

La question de la dignité humaine, fondement du droit à la liberté religieuse

11. La liberté enseignée par Vatican II voudrait se fonder sur la dignité de la nature humaine, dans la mesure où celle-ci est douée d'une liberté qui demeure même après le péché. Le droit naturel exigerait que l'homme puisse exercer cette liberté pour chercher, embrasser et diffuser la vérité religieuse et qu'il ne soit pas soumis en tout à l'autorité politique. *Dignitatis humanae* aurait explicité ce droit naturel, contenu dans la révélation et le principe de la liberté religieuse représenterait une nouveauté, distincte du principe de la tolérance, déjà enseigné auparavant. Et cette nouveauté s'inscrirait dans la continuité des enseignements magistériels.

12. Nous objectons à cela une distinction. Sans doute, le magistère de l'Église a-t-il toujours reconnu la nature spirituelle de l'homme, doué d'intelligence et de volonté libre, qui est au fondement d'une dignité ontologique, et enseigné qu'on ne saurait aller à l'encontre de cette nature en exerçant une contrainte positive pour imposer (par violence) la vérité ou le bien. Mais le magistère a également toujours dit que l'intelligence et la volonté libre de l'homme sont faites pour leur objet, et que l'homme perd sa dignité morale lorsqu'il se détourne du vrai et du bien. Cette dignité morale est la dignité complète et achevée, tandis que la dignité ontologique n'est qu'un commencement de dignité, qui appelle la dignité morale comme son complément et son achèvement indispensable. Léon XIII l'enseigne clairement : « Si l'intelligence adhère à des idées fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent⁵. » Or, pour atteindre cette perfection, qu'elle ne possède pas originellement, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, la personne humaine, étant celle d'une nature politique, doit être soumise à des lois, celles de l'État et celles l'Église. Certes, la personne humaine n'est pas totalement soumise à l'État, au sens où elle lui est directe-

ment sujette seulement au for externe public, non au for interne, ni au for externe privé. Mais il reste toujours nécessaire et légitime que l'autorité intervienne pour empêcher l'expression publique de l'erreur et du mal, afin de préserver la dignité complète de l'homme, car cela est requis par la nature même de l'homme : « Il n'est pas permis », dit encore Léon XIII, « de mettre au jour et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous la tutelle des lois »⁶. C'est pourquoi, on ne peut pas fonder un droit à la liberté religieuse sur la dignité d'une personne humaine restreinte à son seul être de nature raisonnable, indépendamment de son agir.

13. En définitive, et pour synthétiser les données de cette question, le droit, s'il en est un, est toujours le corollaire (et même la conséquence) d'un devoir⁷. Car, pris dans sa signification originelle, le « droit » n'est autre que l'objet de la justice et il est donc précisément ce qui est dû à autrui. Pris dans sa signification dérivée, le « droit » désigne alors tout ce qu'il est licite de faire, aux yeux de la loi divine et humaine, afin de satisfaire à ce devoir. En l'occurrence, le droit de l'homme en matière religieuse n'est que l'expression de ses devoirs à l'égard de Dieu, tels qu'il lui incombe de les remplir dans l'unique et vraie religion, révélée par Jésus-Christ et proposée en son nom par l'unique vraie Église, la sainte Église catholique romaine.

L'explication du Pape émérite

14. Telles sont les données essentielles du problème. Pour défendre leur position, les partisans de la liberté religieuse ne peuvent dès lors recourir qu'à deux types d'arguments et s'appuyer tantôt sur le caractère limité du droit, qui selon eux aurait été condamné par Pie IX en tant qu'illimité, tantôt sur le fondement de ce droit, qui serait selon eux la dignité de la personne humaine. La lettre de Benoît XVI à Marcello Pera essaye de présenter une version renouvelée de ce deuxième type d'arguments. Le Pape émérite insiste en effet sur ce qui devrait faire à ses yeux le fondement du droit de l'homme à la liberté religieuse. Ce fondement reste toujours la dignité ontologique de la personne humaine, mais la nouveauté, s'il en est une, consiste à insister sur le fait que cette dignité est impensable indépendamment de sa relation à Dieu : cette relation à Dieu consiste elle-même dans un ensemble de droits et de devoirs, droits et devoirs de la conscience à l'égard de la vérité, qui définissent comme telle la religion. Bref, le droit de l'homme à la liberté religieuse trouverait ici son fondement dans le droit de l'homme tout court, tel que créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire tel que fait pour la vérité, dans la liberté. C'est d'ailleurs ce qu'énonce dès le départ la déclaration *Dignitatis humanae*, en son n° 1.

15. « Le fait d'être créé à l'image de Dieu », écrit en effet Benoît XVI, « inclut le fait que la vie de l'homme soit placée sous la protection spéciale de Dieu et le fait que l'homme, par rapport aux lois humaines, soit titulaire

4. DC n° 2375, p. 214-215.

5. LÉON XIII, Encyclique *Immortale Dei*, dans Enseignements Pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 149.

6. *Ibidem*.

7. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 57, article 1.

d'un droit instauré par Dieu lui-même ». Ce droit est lui-même le corollaire d'un « devoir » ou d'une « obligation », mais à condition d'entendre ces termes dans un sens désormais très précis : « Puisque l'esprit de l'homme a été créé pour la vérité, il est clair que la vérité oblige, mais non pas dans le sens d'une éthique du devoir de type positiviste mais bien à partir de la nature de la vérité même qui, précisément de cette manière, rend l'homme libre. » C'est la vérité, conçue comme l'épanouissement définitif de la dignité de l'homme, créé à l'image de Dieu, dans sa dimension ontologique, et non plus éthique, qui fonde le droit de l'homme à la liberté en matière de religion. « Ce lien entre religion et vérité comprend un droit à la liberté qu'il est légitime de considérer en profonde continuité avec le noyau authentique de la doctrine des droits de l'homme, comme l'a évidemment fait Jean-Paul II. » Ce droit est donc antérieur aussi bien au pouvoir de l'Église qu'à celui de l'État, car il est inscrit dans l'homme en vertu même de sa création. « Une telle conception a acquis une importance fondamentale au début des temps modernes avec la découverte de l'Amérique. Tous les nouveaux peuples rencontrés n'étaient pas baptisés, c'est ainsi que s'est posée la question de savoir s'ils avaient des droits ou pas. Selon l'opinion dominante, ils ne devenaient des sujets de droits à proprement parler que par le baptême. La reconnaissance qu'ils étaient à l'image de Dieu en vertu de la création – et qu'ils demeuraient tels même après le péché originel – signifiait qu'ils étaient déjà des sujets de droit avant le baptême et que donc ils pouvaient prétendre au respect de leur humanité. À mon sens, il me semble qu'il s'agissait là d'une reconnaissance des droits de l'homme qui précèdent l'adhésion à la foi chrétienne et au pouvoir de l'État, quelle que soit sa nature spécifique. »

16. Dans une pareille optique, l'ordre naturel de la création mettrait l'homme dans une condition tout simplement apolitique ou asociale, dès qu'il s'agit pour lui d'accéder à la vérité en matière de religion. L'exercice de la liberté y réclamerait en effet un « espace d'autonomie » où l'homme échapperait à toute emprise des pouvoirs politiques. Voilà précisément pourquoi Benoît XVI ne pense pas qu'il faille envisager le droit à la liberté religieuse comme s'il s'agissait de « fixer l'obéissance de l'homme à Dieu comme limite de l'obéissance à l'État », et donc comme si le fondement du droit à la liberté religieuse était lui-même un droit négatif. « Il ne me semble pas justifié », écrit-il en effet, « de définir le devoir d'obéissance de l'homme à Dieu comme un droit par rapport à l'État. » Le fondement de ce droit réputé négatif est quelque chose de positif : l'autonomie de la conscience est une donnée initiale de la nature humaine, dès sa création. Mais alors, peut-on encore dire en vérité que l'homme est « un animal politique » ? Si l'on affirme encore « les droits et les devoirs de la conscience individuelle », peut-on dire que ceux-ci doivent nécessairement trouver leur accomplissement dans le cadre de l'unique société voulue par Dieu et fondée par Jésus-Christ comme arche de salut ? Il ne suffit pas de parler de droits et de devoirs ; il ne suffit pas non plus de faire valoir le devoir de chercher la vérité et le droit de la vérité à être connue ; il faut encore affirmer la nature sociale de l'homme et les devoirs de l'État à l'égard de la vraie religion.

17. Dans son *Discours à la curie* du 22 décembre 2005⁸, le pape Benoît XVI fait une distinction entre différents sens possibles pour l'expression de la « liberté de religion ». Au sens où il s'agirait d'une autonomie de la conscience à l'égard de la vérité, l'expression est à réprouver : « Si la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité et devient par conséquent une canonisation du relativisme, alors de nécessité sociale et historique elle est élevée de manière impropre au niveau métaphysique et elle est ainsi privée de son vrai sens, avec pour conséquence qu'elle ne peut pas être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu et que, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, il est lié à cette connaissance. » Mais au sens où il s'agit de l'autonomie de la conscience à l'égard des pouvoirs humains, l'expression est juste : « Une chose complètement différente est au contraire la liberté de religion comme une nécessité découlant de la convivance humaine et même comme une conséquence de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur mais doit devenir le fait propre de l'homme seulement par un processus de conviction. Le concile Vatican II, en reconnaissant et en faisant sien par le décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'État moderne a repris d'une manière nouvelle le patrimoine le plus profond de l'Église. » Plus loin, le pape précise de manière encore plus explicite quel est le sens dans lequel doit s'entendre l'expression de la liberté religieuse enseignée par Vatican II : « Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa propre foi : une profession de foi qui ne peut être imposée par aucun État mais qui au contraire ne peut être faite que par la grâce de Dieu, dans la liberté de conscience. » C'est donc bien la liberté entendue au sens condamné par Grégoire XVI dans *Mirari vos* et par Pie IX dans *Quanta cura*.

18. La Lettre de 2014 n'est en définitive qu'un écho, un de plus, du Discours de 2005. Joseph Ratzinger y développe une conception des droits de l'homme fondée sur la relation à Dieu. « L'idée des droits de l'homme séparée de l'idée de Dieu », écrit-il encore à Marcello Pera, « finit par mener non seulement à la marginalisation du christianisme mais en fin de compte à sa négation ». [...] « Si Dieu existe, s'il y a un créateur, alors même l'être peut parler de lui et indiquer à l'homme un devoir. Dans le cas contraire, l'éthos finit par se réduire au pragmatisme. C'est pourquoi dans ma prédication et dans mes écrits, j'ai toujours affirmé la centralité de la question de Dieu. » L'idée de Dieu semble ici placée au fondement de la morale, mais en réalité il s'agit d'une morale d'un nouveau style, morale individualiste de l'homme qui se met en rapport direct avec Dieu et avec la vérité, dans une liberté affranchie de toute sujétion aux pouvoirs politiques, et sans que ceux-ci aient le devoir de faire régner l'Évangile. C'est bien là le propre du libéralisme catholique, que de vouloir réaliser l'union de l'homme à Dieu sans passer par le règne social du Christ Roi. L'ordre supposé moral voudrait s'y séparer de l'ordre politique.

8. BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine du 22 décembre 2005 » dans *DC* n° 2350 (15 janvier 2006), p. 61-62.

19. C'est cet ordre impossible que voudrait restaurer le Pape émérite, en restaurant sur un prétendu fondement divin ni plus ni moins que le libéralisme : « Le libéralisme, s'il exclut Dieu, perd son fondement même. » Mais précisément, Dieu ne peut pas établir l'ordre sur les ruines accumulées depuis deux siècles par le libéralisme. Le seul ordre divin est celui que doit inspirer la doctrine sociale du Christ Roi. Plutôt que cette lettre bien décevante à Marcello Pera, relisons la Lettre de saint Pie X condamnant le libéralisme pseudo-catholique de Marc Sangnier, car nous y retrouverons les paroles réconfortantes et toujours actuelles de l'éternelle vérité : les paroles toujours prophé-

tiques de saint Pie X : « La civilisation n'est plus à inventer ni la cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est ; c'est la civilisation chrétienne, c'est la cité catholique. Il ne s'agit que de l'instaurer et la restaurer sans cesse sur ses fondements naturels et divins contre les attaques toujours renaissantes de l'utopie malsaine, de la révolte et de l'impiété⁹. »

Abbé Jean-Michel Gleize

9. SAINT PIE X, *Notre charge apostolique* du 25 août 1910 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 430.

LA GRÂCE DU MARTYRE

1. Les mots ont leur importance. Car nous nommons les choses comme nous les connaissons, dans l'ordre et dans la mesure où nous les connaissons. Et puisque ce que nous connaissons en premier, c'est ce qui frappe nos sens, il est inévitable que l'acte de nommer ait d'abord pour objet les réalités les plus sensibles, celles qui s'imposent à la toute première vue. Le tout premier sens que nous donnons aux mots que nous employons renvoie à ce qui nous est premièrement manifeste.

2. C'est ainsi que le martyr, pour être le spectacle d'une mise à mort, est aussi, et même d'abord, un témoignage. Car c'est là ce qui est plus manifeste, et qui doit frapper davantage, en tout premier lieu : le témoignage, plus que la mort. C'est la raison pour laquelle le mot grec d'origine, *martyr*, désigne dans son tout premier sens la réalité d'un témoignage. Ce terme apparaît trente-cinq fois dans le texte grec du Nouveau Testament et y désigne respectivement : des témoins normalement requis dans un procès¹ ; Dieu lui-même pris à témoin² ; le Christ, témoin fidèle³ ; les témoins de la foi aux siècles passés⁴ ; enfin et surtout les Apôtres, témoins mandatés⁵, spécialement, témoins du Christ ressuscité⁶ ou encore les disciples qui eux aussi témoignent, entre autres saint Étienne⁷ et Antipas⁸, l'un et l'autre mis à mort à cause de leur foi. Ces deux derniers exemples nous conduisent à l'idée que le témoignage suprême est celui du sang. La Vulgate, qui partout ailleurs dans le Nouveau Testament traduit *μαρτυρῶ* par « testis », a rendu le tout dernier emploi de ce mot (au verset 6 du chapitre XVII du livre de l'Apocalypse), par le terme latin calqué sur le grec, « martyr », introduisant ainsi dans la littérature chrétienne un néologisme qui restera avec son sens précis. Le Nouveau Testament nous montre ainsi comment le choix des mots a dégagé l'idée du martyr à partir de celle du témoignage. Le martyr est une mort qui témoigne et, parmi tous ceux qui ont témoigné en faveur du Christ, nous allons devoir distinguer une classe spéciale, celle des martyrs.

3. Le martyr est la forme la plus haute et la plus achevée du témoignage. On peut y distinguer, d'une part l'acte lui-même, qui consiste à supporter patiemment la mort, et d'autre part ce qui en fait un témoignage et que saint Thomas⁹ appelle sa fin. Celle-ci comprend à la fois et ce dont on rend témoignage et celui auquel on rend témoignage. Plusieurs vertus se trouvent donc engagées dans le martyr, et, remarque Cajetan¹⁰, toujours au moins trois. On rend témoignage à Dieu qui ne s'est révélé que par son Fils Jésus-Christ, le Verbe Incarné, et auquel on est uni par la charité. On rend témoignage de la vérité de la foi catholique, telle que précisément la propose la sainte Église catholique romaine. On supporte la mort par un acte de force. Le martyr est donc une notion essentiellement chrétienne et catholique et c'est pourquoi la force qu'il met en œuvre est une vertu surnaturelle et infuse, qui tire ses mesures objectives de lumières supérieures à celles de la seule raison. C'est ici que le témoignage est palpable, car ces mesures objectives sont sensibles. Elles sont vérifiables par la droite raison. Dans le martyr, celle-ci reconnaît pour ce qu'il est un acte héroïque, humainement inexplicable. Et cet acte atteste une intervention de la toute-puissance de Dieu en faveur de l'unique vraie religion.

4. C'est ici que doit prendre place l'idée centrale, mise en relief par le père de Poulpique, dans son ouvrage classique¹¹. Le martyr est un témoignage précisément parce qu'il représente un miracle dans l'ordre moral. Il consiste formellement non dans la réalité de l'effet accompli (la mort préférée au reniement de la foi) mais dans son mode de production, dans la manière surhumaine de mourir, laquelle est manifestée 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 seule-

1. *Mt*, XVIII, 16 ; *II Cor*, XIII, 1 ; *I Tim*, V, 19 ; *Hb*, X, 28, notamment au procès de Jésus : *Mt*, XXVI, 65 et *Mc*, XIV, 63.

2. *Rom*, I, 9 ; *II Cor*, I, 23 ; *Phil*, I, 8 ; *I Thess*, II, 5 et 10

3. *Apoc*, I, 5 et III, 14.

4. *Heb*, XII, 1.

5. *Lc*, XXIV, 48 ; *Actes*, I, 8.

6. *Actes*, I, 22 ; II, 32 ; III, 5 ; V, 32.

7. *Actes*, XXII, 20.

8. *Apoc*, II, 13.

9. *Somme théologique*, 2a2æ, question 124, article 5.

10. *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas*, 2a2æ, question 124, article 2, n° II.

11. PÈRE DE POULPIQUET, OP, *L'Objet intégral de l'apologétique*, p. 85-86.

ment en ce qu'il y a dans le martyre la croyance vraie et dans l'autre cas une croyance fausse ; il serait en effet possible que deux catholiques fussent mis à mort en haine de leur foi, et qu'un seul accomplît l'acte d'un vrai martyr. La différence réside dans l'héroïcité de l'acte, dans le mode surhumain de son accomplissement. Autre est l'accomplissement d'un acte humain, autre est son mode surnaturel.

5. Car l'acte héroïque et surnaturel de force qui entre en jeu dans le martyre réalise à un plan supérieur ce qui est déjà l'idéal de la vertu naturelle de force : ne pas reculer devant une mort que l'on ne pourrait éviter sans abandonner la justice ou la vérité. Aussi, bien loin de supprimer ou de rendre inutile cette vertu naturelle, la force surnaturelle l'assume et l'utilise, et au besoin la suscite dans un sujet où elle n'existait pas. Il en résulte que, comme acte de force, le martyr peut avoir, dans l'ordre naturel, des ressemblances et des analogues. Ils n'en réalisent pas la notion intégrale, car celle-ci comporte la foi et la charité. Ce ne sont pas non plus des miracles d'ordre moral et ils ne sauraient prendre la valeur d'un témoignage attestant la vérité divine. Mais ils représentent tout de même un acte très élevé, quoiqu'explicable sur le plan humain, de la force d'âme. De fait, presque toutes les grandes causes qui sont capables de susciter l'enthousiasme des hommes ont eu et ont encore leurs « martyrs », et ce, quand bien même ces causes n'auraient rien à voir avec les exigences de la foi catholique, sans nécessairement les contredire. Ajoutons aussi que, toujours sur le plan proprement humain et naturel, la force en général a des contrefaçons. Sur ce même plan, un acte très élevé de force d'âme, analogue au martyre, peut lui aussi être contrefait et être subi autrement que par vraie vertu. Ce qui est, psychologiquement, de la force d'âme, peut être mis au service de l'entêtement ou de l'orgueil. Aussi saint Paul disait-il déjà : « Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien »¹². Ce que dit ici saint Paul en parlant de la charité pourrait très bien se transposer sur le plan de la vertu naturelle.

6. En revanche, l'héroïcité de la vertu de force, qui définit comme tel l'acte du martyr, 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 Poulpique, « réalisent à un degré éminent les vertus les plus rares et les plus difficiles dans les circonstances les moins favorables à leur développement »¹³. Et cela est directement observable, cela saute aux yeux. Alors que la divinité de la vérité pour laquelle meurt le martyr ne l'est pas directement. Elle l'est, mais indirectement, c'est-à-dire moyennant le témoignage du martyr. Car aux yeux de la droite raison, la chose dont on témoigne ne saurait être connue avant le témoignage qui l'atteste. Ce n'est pas la vérité de la cause pour laquelle il meurt qui prouve le martyr, mais c'est le martyr qui prouve la vérité de sa cause, en mourant d'une manière surnaturelle. En revanche, la fausseté évidente de la cause prouve à elle seule l'absence

de martyr véritable, car « *malum ex quocumque defectu* » : l'absence d'un seul élément requis à la définition rend impossible la définition. C'est la raison pour laquelle aucun de ceux qui, au nom de la religion de Mahomet, meurent en faisant mourir les autres, ne pourra jamais être considéré comme un martyr. La manière surnaturelle de mourir ne saurait en effet aller de pair avec l'homicide volontaire.

7. Cette manière surnaturelle est vérifiable de deux façons¹⁴. Premièrement, il est possible d'exclure des causes naturelles, car la constance avec laquelle les martyrs sont demeurés fidèles malgré les persécutions ne saurait s'expliquer en raison ni d'un fanatisme aveugle, ni d'un appétit de gloire. Deuxièmement, il est possible d'observer chez les martyrs la connexion de toutes les vertus, au plus haut degré, dans une harmonie extraordinaire, inexplicable naturellement et produite d'une manière surnaturelle. Cette harmonie extraordinaire, constatable par la droite raison, est l'une des quatre notes de l'Église, l'un de ces quatre miracles d'ordre moral moyennant lesquels l'Église apparaît comme crédible dans ce qu'elle prêche et exige¹⁵.

8. Insistons sur ce point. Le martyr est un témoignage divin qui parle en faveur de l'unique vraie Église, parce que c'est un fait miraculeux qui découle des principes propres à l'Église et à elle seule. Rien n'empêche qu'une fausse religion ou qu'une secte compte en son sein, par accident, des personnes en état de grâce et bénéficiant d'une certaine union surnaturelle à Dieu - et en disant « par accident », nous ne voulons pas nécessairement dire qu'il y aurait là quelque chose de rare. Cependant, la sainteté observable dans l'acte surnaturel du martyr ne possède aucune commune mesure avec ce genre de sainteté d'exception, car le martyr est un miracle moral, un miracle accompli dans le cadre d'une vie en société et précisément grâce à l'influence directe de cette vie en société. Le martyr est sans doute un fait qui s'impose de lui-même, comme tous les miracles, parce qu'il dépasse la mesure commune. Mais c'est surtout un fait qui découle formellement de l'appartenance à l'Église et qui ne saurait s'expliquer indépendamment d'une éducation, d'une formation et d'une sanctification reçues dans le cadre de l'Église, qui possède les principes de la sainteté, car la sagesse de Dieu ne peut pas intervenir à l'appui des hommes qui professent une religion fausse, même de bonne foi, en donnant l'impression que leur religion fausse est salutaire. Si l'on observe une certaine sainteté chez des personnes qui se trouvent en dehors de l'Église, on doit observer aussi que cette part de sainteté provient d'une manière ou d'une autre d'une l'influence reçue de l'Église et non de l'influence reçue en dehors de l'Église d'une fausse religion ou d'une secte. Il est donc absolument faux d'affirmer, comme l'a fait Jean Paul II, et comme le fait encore François¹⁶, que « le témoignage rendu au Christ jusqu'au

14. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. II, 3^e édition, 1931, p. 289-293.

15. CONCILE VATICAN I, constitution *Dei Filius*, session III du 24 avril 1870, chapitre I, DS 3001 et chapitre III, DS 3014.

16. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Gaudete et exsultate* du 19 mars 2018, n° 9.

12. *I Cor*, XIII,

13. PÈRE DE POULPIQUET, *ibidem*, p 154.

sang est devenu un patrimoine commun aux catholiques, aux orthodoxes, aux anglicans et aux protestants »¹⁷. Car, à supposer que Dieu accorde à des non catholiques la grâce d'accomplir un acte héroïque (et c'est Lui seul qui la donne, Lui qui est la Sagesse même), cet acte héroïque ne peut prendre la valeur d'un témoignage que dans la mesure exacte où il apparaît en liaison étroite avec une influence très nette de la seule vraie religion, de l'unique Église¹⁸.

9. Il est difficile d'en dire plus. Mais on ne peut en dire moins. Certes, le Pape Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici corporis*, lorsqu'il mentionne¹⁹ « ceux qui, par un certain désir et vœu inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur », ne les exclut aucunement du salut éternel. Mais autre est la simple possibilité de se sauver, en dépit d'une situation où l'on se trouve privé, dit encore Pie XII, « de si nombreux et si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique », autre est le témoignage que l'on peut rendre à l'unique et vraie Église, en accomplissant l'acte héroïque du martyr, qui est un miracle moral, accompli en dépendance d'une vie en société et dans le cadre de l'Église. La confusion qui sévit de manière généralisée dans l'esprit des hommes d'Église, qu'ils soient pasteurs et prédicateurs, ou même journalistes, provient pour une grande part de l'oubli ou de l'omission de cette distinction fondamentale. Le salut est pratiquement indiscernable, tandis que le témoignage du martyr est constatable par la droite raison. Et il l'est à cause du lien intime qui le rattache à la vie sociale de l'Église, dont il témoigne. Voilà pourquoi il reste problématique que, en dehors de la société visible qu'est l'Église catholique, la grâce divine puisse conduire à un martyr, qui serait effectivement un acte de vertu héroïque. Sans nier la possibilité des interventions extraordinaires de la grâce, le Pape Benoît XIV et, à sa suite, l'ensemble des théologiens, restent plutôt réservés et évitent de parler d'un véritable « martyr », au sens strict de ce mot, en dehors de l'Église. On parlera tout au plus d'un « martyr *coram Deo* », d'un martyr aux yeux de Dieu, dans un sens diminué et élargi, par distinction du martyr vraiment et proprement dit, qui est tel *coram Ecclesia*, martyr aux yeux de l'Église. Le martyr au sens propre et vrai du mot est un témoignage qui parle aux yeux de l'É-

glise et qui est constatable par la droite raison. Le « martyr » au sens élargi et finalement impropre ne possède pas parfaitement toute la portée du témoignage divin, dont il est question dans la sainte Écriture et dans la Tradition. Car le plus souvent Dieu seul peut en discerner parfaitement toute la valeur et celle-ci échappe en tout ou en grande partie à l'investigation humaine. En tout état de cause, l'Église ne le propose jamais en exemple à ses fidèles, dans le cadre de l'acte officiel d'une canonisation.

10. Nous l'avons signalé en commençant : les mots ont toute leur importance. Si l'on parle de « martyr » *coram Deo*, il y a seulement là une analogie d'attribution, et l'on désigne alors ainsi un acte qui, à défaut d'être le témoignage du sang vraiment et proprement dit, lui ressemble quand même de loin, car il obtient semblablement à lui la grâce du salut éternel, en récompense de la persécution subie par une âme ignorant invinciblement l'Église. La grâce du martyr est en effet une double grâce : grâce du salut éternel donnée par Dieu à celui qui préfère mourir plutôt que de renier sa foi ; grâce du témoignage le plus éloquent donnée par Dieu en faveur de son unique Église. La grâce du salut éternel peut être donnée au bénéficiaire de tout homme de bonne volonté, mais la grâce du témoignage, à supposer qu'elle produise son résultat en dehors de l'Église, ne peut être donnée qu'au bénéficiaire de l'Église, dont elle est l'un des fruits les plus palpables. Et elle devrait surtout apparaître clairement aux yeux de tous, sans aucune équivoque possible.

Abbé Jean-Michel Gleize

17. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* du 10 novembre 1994, n° 37.

18. Cf. l'article « Martyrs » dans le numéro de juillet-août 2016 du *Courrier de Rome* ainsi que BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, livre III, chapitre XX et ABBÉ MICHEL, « Martyr » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, T. X, 1^{re} partie, col. 233.

19. DS 3821.

CINQUANTE APRÈS :

LE PAPE PEUT-IL AUTORISER LA CONTRACEPTION ?

1. Lorsque, le 25 juillet 1968, le pape Paul VI publia l'encyclique *Humanae vitae*, on aurait pu croire que les débats autour de la moralité de la contraception seraient définitivement clos. Bien au contraire, très nombreux furent les prêtres et les évêques qui refusèrent de suivre les conclusions de l'encyclique et enseignèrent à leurs fidèles que la contraception était parfois permise moralement. Cinquante ans plus tard, le débat est toujours aussi brûlant. Le pape François aurait-il le pouvoir de modifier *Humanae vitae* et de permettre ainsi l'emploi de moyens artificiels qui empêchent l'acte conjugal d'aboutir à la fécondation ?

2. Ce qu'un pape a fait, un autre pape peut le défaire, dit-on. Si Paul VI a interdit la contraception, pourquoi

François ne pourrait-il pas l'autoriser ? Pour répondre correctement à cette question, il faut considérer que le pape a le pouvoir de modifier les lois purement ecclésiastiques, comme par exemple la loi qui demande de jeûner le mercredi des cendres, mais il n'a pas de pouvoir sur la loi divine, qu'elle soit révélée ou naturelle. En effet, celle-ci a Dieu pour auteur, donc aucune autorité humaine ne peut la modifier ou en dispenser¹. Par exemple, c'est cette loi qui interdit de tuer un innocent ou de mentir. Aucun pape n'a le pouvoir de permettre de tuer un innocent ou de mentir. La loi qui interdit la contraception est-

1. SAINT THOMAS, quodlibet 4, art.13 : « Le pape n'a pas le pouvoir de dispenser de la loi divine ou naturelle. »

elle une loi purement ecclésiastique ou fait-elle partie de la loi naturelle ?

3. Regardons précisément en quoi consiste la contraception : pour faciliter la conservation de l'individu, le Créateur a joint à la nutrition un plaisir. De la même façon, pour faciliter la conservation de l'espèce humaine, le Créateur a joint à l'acte conjugal un plaisir. Sans le plaisir de la nutrition, les êtres humains se laisseraient dépérir. De même, sans le plaisir de la reproduction, l'espèce humaine aurait disparu il y a bien longtemps. Les païens de la Rome antique dissociaient la nourriture du plaisir qu'elle procure. Lorsqu'ils ne pouvaient plus manger, ils se rendaient au vomitorium pour débarrasser leur estomac des aliments et pouvoir manger à nouveau. Ils cherchaient ainsi le plaisir de la nourriture mais excluaient sa fin naturelle qui est la nutrition. De même, les époux onanistes – c'est-à-dire ceux qui usent de la contraception – cherchent le plaisir de l'acte conjugal mais excluent sa fin naturelle qui est la procréation. La contraception est donc directement contraire à la loi naturelle. C'est un péché mortel parce qu'il empêche une nouvelle vie humaine, ce qui est une matière grave. Ainsi, des époux qui useraient d'un préservatif ou de la pilule ou qui pratiqueraient le retrait en interrompant l'acte, se souilleraient d'une faute grave.

4. Saint Thomas d'Aquin explique² pourquoi la contraception est contraire à la loi naturelle : il rappelle que l'émission de la semence masculine est ordonnée à la génération. Si l'émission de cette semence survient de telle manière que la génération ne puisse en résulter, cela va contre la finalité et le bien de la semence. Mais comme la semence est une partie de l'homme, cela va contre le bien de l'homme. Et si cela est fait à dessein, c'est un péché contre-nature. Et le saint docteur conclure : « Après le péché d'homicide, qui détruit la nature humaine déjà en acte, ce péché qui empêche la génération de la nature humaine nous paraît tenir la seconde place. »

5. Remarquons bien que parfois, c'est pour un motif indépendant des époux que l'acte conjugal ne peut pas aboutir à une procréation. C'est le cas par exemple lorsque l'un des époux est stérile. L'acte conjugal est alors parfaitement licite puisqu'il se déroule naturellement. S'il n'aboutit pas à une fécondation, c'est par une cause naturelle et non par l'intervention des époux. Il n'y a pas ici de contraception.

6. Que la contraception soit contraire à la loi naturelle et divine, c'est ce que la raison peut démontrer, comme nous venons de le voir, mais c'est aussi ce que l'Église a toujours enseigné. En 1853, le Saint-Siège est consulté au sujet de la moralité de la contraception. La réponse est claire : « C'est intrinsèquement mauvais³. » Autrement dit, si la contraception est immorale, ce n'est pas seulement parce que le législateur ecclésiastique l'a interdite – elle serait alors extrinsèquement mauvaise – mais parce que sa nature même contient un grave désordre. Dans l'encyclique *Casti connubii*, le pape Pie XI écrit en 1930 : « Tout mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle ; ceux qui auront commis quelque chose de

pareil se sont souillés d'une faute grave. » Et le pape Pie XII, dans un discours du 29 octobre 1951, s'exprime ainsi : « Tout attentat des époux dans l'accomplissement de l'acte conjugal ou dans le développement de ses conséquences naturelles, attentat ayant pour but de le priver de la puissance qui lui est inhérente et d'empêcher la procréation d'une nouvelle vie, est immoral ; de plus, aucune indication ou nécessité ne peut faire d'une action intrinsèquement immorale un acte moral et licite. Cette prescription est en pleine vigueur aujourd'hui comme hier et elle le sera demain et toujours, parce qu'elle n'est pas un simple précepte de droit humain, mais l'expression d'une loi naturelle est divine. »

7. Certains objecteront qu'une telle morale est complètement périmée. Il est vrai qu'elle n'est pas conforme à la mentalité de notre époque. Nous vivons dans une atmosphère de jouissance et d'égoïsme. Il est donc normal que la contraception y soit si répandue. Si nous considérons que le mariage a pour but premier la satisfaction personnelle des époux, la loi de Dieu et de l'Église paraît effectivement insupportable. Mais si nous comprenons que le sacrement de mariage a été institué d'abord pour la procréation et l'éducation des enfants, alors c'est la contraception qui devient insupportable : elle enferme les époux dans leur égoïsme au lieu de les ouvrir à la vie.

8. D'autres feront remarquer que parfois, certains époux se trouvent dans des situations dramatiques. Une nouvelle naissance serait tragique et la continence parfaite est impossible ou risque de mettre en péril l'amour conjugal. Nous répondons avec saint Paul que Dieu ne nous tente jamais au-dessus de nos forces. Aux époux qui prient et qui se sacrifient, Dieu donne toujours la grâce proportionnée pour qu'ils vivent chrétiennement leurs engagements du mariage. Le pape Pie XII a aussi expliqué⁴ que la continence périodique était autorisée pour de graves raisons d'ordre médical, économique, social ou eugénique. Dans ces situations, les époux peuvent licitement limiter l'acte conjugal aux seuls jours de stérilité de l'épouse.

9. Il faut donc conclure que l'interdiction de la contraception n'est pas une loi purement ecclésiastique et modifiable, mais bien une loi naturelle qui a Dieu pour auteur. Elle est donc immuable et éternelle. Si un pape autorisait une telle pratique contre-nature, sa décision serait nulle et sans valeur.

Abbé Bernard de Lacoste

2. *Contra Gentes*, livre I, ch. 122

3. *Réponse du St-Office* du 6 avril 1853, DS 2795

4. *Allocution aux sages-femmes* du 29 octobre 1951



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 611

MENSUEL

Juin 2018

FRANÇOIS, L'HÉRÉSIE AU POUVOIR ET LA PERSÉCUTION DANS L'ÉGLISE

Transcription de l'interview-vidéo accordée par Mgr Antonio Livi (professeur émérite de philosophie à l'Université Pontificale du Latran) à « The Wanderer » et publiée le 3 mai dernier sur le site espagnol <http://caminante-wanderer.blogspot.it/> ainsi que sur Gloria Tv.

Nous avons maintenu le style parlé de l'interview, n'apportant que quelques minimes corrections formelles pour une formulation écrite plus fluide.

Question : La pastorale du Pape François déjà appliquée depuis des décennies au nord des Alpes mène à une Église moribonde. Pourquoi le Pape François ne s'en rend-il pas compte ?

A. Livi : Parce qu'il a été élu précisément pour cela. Il l'a dit : « mes frères cardinaux m'ont élu pour que je m'occupe des pauvres, pour que je fasse avancer la Réforme. » En réalité, c'est ce groupe de théologiens de Saint-Gall, en Suisse, Godfried Danneels, Walter Kasper et d'autres, qui déjà lors de l'élection de Benoît XVI, avaient l'idée que le Pape qui allait pouvoir faire avancer une Réforme de l'Église au sens luthérien du terme, ce pourrait être lui, Bergoglio. Une réforme au sens luthérien. Parce que la pastorale ou la politique d'entente interreligieuse avec les luthériens puis avec tous les autres vise à faire en sorte que les luthériens soient appréciés et approuvés, et que le catholicisme soit toujours plus réduit et se repente de tous ses péchés. Officiellement, le théologien du Pape François, le plus à portée de main, Antonio Spadaro, le directeur de « Civiltà Cattolica », publie des articles de l'un de ses confrères jésuites, Giancarlo Pani, qui dit toujours : « L'Église, au XVI^e siècle, s'est trompée, elle a péché à l'égard de Luther. Luther avait raison et maintenant il faut le remettre en valeur et faire ce qu'il voulait. Une Église sans sacerdoce, une Église sans magistère, une Église sans dogmes, une Église sans une interprétation officielle de l'Écriture Sainte, laissée aux mains des personnes qui l'inter-

prètent selon l'esprit présumé qu'elle leur suggère. Une Église synodale, où prêtres, évêques, papes, ne sont pas des expressions du Sacré, mais de la politique, de la communauté qui élit, qui *nomme*. Le Pape lui-même dit ceci : « Il faut arriver à une Église du peuple. » Mais le peuple est une image purement rhétorique. On ne peut jamais savoir ce que veut le peuple, c'est-à-dire une multitude de personnes différentes. En politique aussi, l'expression « le peuple » est purement rhétorique, et encore davantage en théologie. Dire que le peuple a voulu changer la Messe – par exemple – est une sottise, cela n'a jamais été ni possible ni attesté. Dans le peuple il y a ceux qui, comme le Padre Pio en son temps, sont pleins de foi, et ceux qui n'ont aucune foi. Il y avait ceux qui, simplement, voulaient réformer les choses parce que la Messe en latin ne leur plaisait pas et qu'ils la voulaient en italien, mais ils ne comprenaient pas les paroles de la Messe, ni en latin, ni en italien. L'Église n'a jamais fait d'opération à caractère « démocratique », comme élire des personnes avec l'accord d'une base, et elle n'a jamais tiré ce qu'elle doit enseigner de ce que les gens pensent. L'Église doit enseigner ce qu'a dit Jésus. C'est tellement simple.

Q : Êtes-vous certain que l'élection du Pape François a été orchestrée ?

SOMMAIRE

François, l'hérésie au pouvoir et la persécution dans l'Église, p. 1.

Étapes dans l'attaque d'« *Humanæ Vitæ* » : c'est au tour du théologien Maurizio Chiodi, *Matteo d'Amico*, p. 4.

Les Motu proprio bergogliens en matière de mariage et de famille, *Giovanni Turco*, p. 8.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalarard de Taveau

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

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site :** www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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

A. Livi : Oui, oui, j'en suis absolument certain. J'en suis certain entre autres à cause de nombreux témoignages. C'est une certitude historique. Les certitudes historiques se sont toujours fondées sur les témoignages. Les témoignages sont faillibles, mais pour moi il est très probable qu'il en soit ainsi. Personne n'a jamais proposé une thèse différente. Ce que l'on dit parfois, en revanche, et c'est une chose absurde, c'est que le Pape François a été élu parce que le Saint-Esprit l'a voulu. C'est une sottise. Le Saint-Esprit inspire tous les hommes afin qu'ils fassent le bien, mais tous les hommes ne font pas ce que le Saint-Esprit leur inspire : certains font de bonnes choses et certains font de mauvaises choses. Si je pense au cardinal Kasper, qui était déjà hérétique avant et voulait détruire la sainte Messe, le mariage, la communion et le droit canon, et maintenant le Pape dit qu'il est son théologien par excellence et il lui fait organiser le Synode sur la famille, je me dis : c'est quelque chose de complètement orchestré. Car après cela se répercute sur tout : la reconnaissance de Luther, préparer une Messe dans laquelle la consécration n'est plus la consécration, où l'on élimine le terme de « sacrifice » et que cela plaise aux luthériens. C'est la même chose que ce qui s'était passé avec Paul VI qui, dans la Commission du Concile Vatican II présidée par Annibale Bugnini, qui devait préparer le *Novus Ordo Missæ*, avait fait entrer des luthériens, qui avaient pour mission de dire ce qui leur plaisait et ce qui ne leur plaisait pas dans la Messe catholique. C'est absurde ! On voit alors que c'est un plan très bien orchestré, qui ne date pas de maintenant. Cela vient du début des années soixante. Pendant plus de cinquante ans les théologiens hérétiques, mauvais, ont tenté de conquérir le pouvoir et maintenant ils l'ont conquis. C'est pourquoi je dis : l'hérésie au pouvoir. Ce ne sont pas les Papes qui sont hérétiques. Je n'ai jamais dit cela d'aucun Pape. Ce sont les Papes qui ont subi cette influence et ne s'y sont pas opposés. Ils ont écouté cette idée folle de Jean XXIII, qui disait : affirmons la doctrine de toujours, mais sans condamner personne. C'est impossible : la condamnation fait partie de l'explication du dogme, c'est l'autre face de la même médaille. Si l'on veut appliquer le dogme aux temps modernes, où il y a des hérésies, il faut forcément les condamner. Ne rien condamner revient à tout approuver. Tout approuver signifie qu'il n'y a plus de foi catholique.

Q : Vous avez parlé d'hérésie au pouvoir. Que voulez-vous dire ?

A. Livi : Je veux dire hérésie non pas de personnes qui professent l'hérésie formellement parce que celles-ci, si elles sont des autorités ecclésiastiques, seraient toutes excommuniées et perdraient leur rôle, mais des hérésies qui sont formellement et avec insistance professées par des théologiens qui ont eu beaucoup de pouvoir au début du Concile Vatican II, grâce ou à cause de Jean XXIII, puis dans l'après Concile car tous les Papes de l'après Concile ont continué de traiter avec respect les théologiens hérétiques. Certains, même, comme Benoît XVI, tant comme Préfet de la CDF que comme Pape, maintenaient une position orthodoxe et pieuse dans l'adoration de Dieu et dans le respect de la sacralité de l'Incarnation, mais ensuite, affectivement, ils étaient très unis à ces théologiens (hérétiques). Quand Benoît XVI, en tant que Pape, parle de Karl Rahner, il dit simplement que tous deux étaient d'accord pour aider les évêques à orienter le Concile dans une certaine direction, une direction hor-

rible, et qu'ensuite ils se sont séparés seulement pour certains désaccords. Benoît XVI, en tant que Pape, a même dit que Hans Küng lui a demandé de changer le dogme de l'infailibilité et qu'il lui a répondu : « Oui, nous y réfléchirons. » Je veux dire : tous les Papes ont eu non pas une attitude sévère de condamnation des théologiens néo-modernistes mais d'estime et de compréhension. Je n'ai jamais fait dans mes livres de condamnations de personnes. Je condamne les théories, quand les théories sont objectivement incompatibles avec le dogme catholique. Les intentions et le lien avec la personnalité ne m'intéressent pas. Je suis un expert de logique et je peux seulement examiner une proposition, une méthode, et en cela je dis des choses qui sont absolument vraies et incontestables. Quand je critique les tendances à l'hérésie de Benoît XVI, je n'ignore pas qu'il est un saint et qu'il a fait beaucoup de bonnes choses dans la pastorale pour l'Église, et qu'il a eu toujours de bonnes intentions. Mais cela n'enlève rien au fait qu'il a toujours manifesté de la sympathie pour le néo-modernisme qui consiste substantiellement en deux choses :

- Ignorer la métaphysique et vouloir expliquer le dogme avec des critères herméneutiques portant de l'existentialisme et de la phénoménologie.

- Ignorer – chose terrible et très laide – les prémisses rationnelles de la foi, c'est-à-dire ce que saint Thomas appelle les « *præambula Fidei* ». Par conséquent, quand on parle de Dieu, il y a seulement la Foi, il n'y a pas le savoir qu'il y a Dieu, comme le Dogme du Concile Vatican I l'affirme en consolidant toute la doctrine de l'Église.

Q : Jean XXIII a dit que l'Église ne condamne personne, mais aujourd'hui l'hérésie au pouvoir condamne ceux qui défendent la doctrine catholique. Que s'est-il passé ?

A. Livi : Depuis Jean XXIII, il y a l'idée que la pastorale de l'Église consiste à traduire le dogme en un langage compréhensible, acceptable par l'homme moderne – ce qui est un mythe, une fantaisie – et à trouver le bien même dans les positions théorétiques les plus contraires au dogme. C'est une pastorale, et en tant que pastorale, je considère qu'elle est erronée et nocive pour l'Église, mais en tant que théorie, c'est une activité, une praxis erronée mais qui n'est pas soutenue par l'infailibilité comme la doctrine. La praxis peut être erronée parce que c'est un acte dérivant d'un jugement prudentiel qui peut être jugé erroné par qui fait d'autres jugements prudentiels, comme les miens, qui ne sont pas des jugements soutenus par l'infailibilité. Ainsi quand je critique cette pastorale qui me semble désastreuse, j'utilise des jugements, des adjectifs et des adverbes qui font comprendre quelles sont mes opinions. Dieu jugera mais il n'y a rien de dogmatique dans le fait de juger l'opportunité d'une ligne pastorale. Ceux qui font du mal à l'Église, ce sont ceux qui considèrent dogmatiquement la pastorale du Concile et des Papes suivants comme la seule nécessaire et parlent de « nouvelle Pentecôte de l'Église » et d'« événements du Saint-Esprit », comme si ces jugements prudentiels, que je considère erronés, étaient au contraire dogmatiquement infailibles et même saints, et la seule chose que l'Église puisse faire. C'est pourquoi ensuite il y a une oppression envers ceux qui critiquent. Ils critiquent une opinion légitime, au nom d'une opinion illégitime, qui est de penser que l'Église devrait forcément appliquer ce type de pastorale fondée sur des choses absurdes comme la notion d'« homme

moderne », qui n'existe pas. Il y a une grande diversité d'hommes modernes en Europe. La culture de la Pologne, celle de la Hongrie, celle de la Slovénie, celle de Paris, sont complètement différentes. Ils pensent que l'homme moderne serait le parisien, l'homme de Francfort... ignorant complètement l'Afrique, l'Amérique latine, une grande partie de l'Asie, ignorant que dans les consciences de tous les hommes, il y a beaucoup plus que ce qu'on lit dans les journaux, dans les magazines, dans les publications académiques. Par exemple penser que l'homme moderne est athée, c'est faux, me semble-t-il. Tout homme a la certitude que Dieu existe sur la base du sens commun. Ensuite il peut s'éloigner de lui. Un pasteur d'âmes qui confesse les mourants le sait très bien. Même Voltaire, au dernier moment, a demandé un prêtre pour l'absoudre. Il savait très bien que Dieu existe et que Jésus-Christ est Dieu.

Q : Pensez-vous que la théologie de Joseph Ratzinger pourrait être une voie de sortie de la crise actuelle ?

A. Livi : Absolument pas, à cause de ce que j'ai déjà dit. Déjà dans « Introduction au Christianisme » il montrait une culture catholique sous l'emprise de la culture protestante, et il agissait déjà dans la théologie avec le choix de combattre le néo-thomisme et la néo-scholastique, avec leurs *præambula fidei* et la théologie naturelle. Pour lui on passe *directement* de l'athéisme à la foi, ce que, dogmatiquement, l'Église n'accepte pas, comme l'affirme le Concile Vatican I ; l'Encyclique *Fides et Ratio* dit elle aussi le contraire. On ne passe pas de l'athéisme à la foi. On passe de la connaissance naturelle de Dieu à la foi seulement s'il y a les *præambula fidei*, si l'on cherche le salut et que l'on a la possibilité de comprendre la justesse du message du Christ. Quoi qu'il en soit, il me semble que la pensée de Ratzinger peut être critiquée comme théologien ; autre chose est son action pastorale comme Préfet de la CDF puis comme Pape. Comme Pape, il a fait très peu de pastorale dogmatique. Il a fait de la pastorale que j'appelle « littéraire ». Il a produit des documents qui relèvent plus de la théologie que du magistère. Si l'on fait de la théologie et si l'on met son travail sur le même plan que celui des théologiens, on ne fait plus de magistère, qui consiste à reposer le dogme et à l'expliquer. Ses encycliques sont à 90 % de la pure théologie, et il a employé une grande partie de son pontificat à écrire les trois volumes de « Jésus de Nazareth ».

Q : En 2005 le cardinal Ratzinger a proposé que les non croyants vivent eux aussi comme si Dieu existait. Comment peut-on faire cela ?

A. Livi : Avec le plus grand respect pour le cardinal Ratzinger – qui ensuite a répété cela en tant que Pape – c'est une sottise. On ne peut pas présenter aux hommes l'existence de Dieu comme une hypothèse. Ce n'est que du fidéisme. L'existence de Dieu est une certitude et il faut rappeler les hommes à la sincérité de leur cœur qui leur dit que Dieu existe et qu'ils ont le devoir de chercher toujours le vrai Dieu qui se manifeste dans l'histoire. Ce discours, Ratzinger l'a toujours tenu en parlant aux institutions politiques, économiques et sociales, car il a une juste préoccupation pour la doctrine sociale de l'Église et pour le bien commun, c'est-à-dire pour la justice sociale. Il disait donc que les personnes qui travaillent en politique, en économie, pour la justice sociale – si elles n'acceptent pas l'existence de Dieu et enco-

re moins la foi chrétienne – devraient rester dans cette hypothèse (de l'existence). Ce qui n'a ni queue ni tête ! Celui qui admet l'hypothèse – tant le Pape que les athées – nie une vérité en sachant que c'est une vérité. Personne ne peut me convaincre qu'il y a vraiment quelqu'un qui, apodictiquement, nie l'existence de Dieu. En France, dans les années soixante, Étienne Gilson, mon maître, écrivit un livre, *L'Athéisme difficile*, dans lequel il affirme qu'il est impossible pour un philosophe d'affirmer que Dieu n'existe pas. La source de la philosophie mondiale, qui vient de Grèce, part du présupposé que Dieu existe.

Q : L'année dernière, vous avez dénoncé la persécution contre votre personne et contre ceux qui ne s'alignent pas sur la dictature du relativisme. Cette persécution continue-t-elle ?

A. Livi : C'est de pire en pire, et cette persécution se justifie par certaines affirmations imprudentes du Pape actuel. Tous ceux qui sont fidèles à la doctrine, au droit canon, et veulent que les certitudes de la Foi ne soient pas mises de côté, sont carrément accusés d'hérésie. Hérésie pélagienne et gnostique. En vérité le Pape en a après ceux qui sont animés de bonnes intentions et qui ont signé d'abord les *Dubia*, puis la *Correctio Filialis*, et à qui il répond en disant : « vous êtes des fanatiques ». Le Pape et tous les autres ignorent que dans la foi de l'Église il y a deux niveaux. Il y a le niveau du dogme, les certitudes absolues, qui sont peu nombreuses. Et il y a le niveau des explications et des applications du dogme qui arrivent jusqu'à la pastorale ; celles-ci sont nombreuses mais elles concernent uniquement ce qui est accidentel. Sur ce qui est substantiel, en revanche, il ne peut pas y avoir des écoles de pensée. La Foi de l'Église est toujours la même, et ceux qui lui sont attachés ne doivent pas être réprimandés, ils ne doivent pas être persécutés ; on doit les aider à accomplir leur devoir et il faut leur rendre raison. Il arrivera un temps où un Pape le fera. Quand Dieu le voudra.

Q : Qu'arrive-t-il à ceux qui ne s'alignent pas ? En quoi consistent les persécutions ?

A. Livi : Et bien désormais tout le monde a pu le voir. Nous pensons à ce qui est arrivé aux Franciscains de l'Immaculée et à tous ceux qui, en écrivant des livres et en faisant une pastorale de clarification et de dépassement de la désorientation pastorale, ont vu leurs publications et leurs conférences interdites dans beaucoup de diocèses. Moi, par exemple, je dirige une collection de livres intitulée « Divinitas Verbi », qui a déjà produit six numéros. Ils ont été refusés par les librairies catholiques, qui ne les mettent même pas en vitrine. La « Civiltà Cattolica » ne les cite même pas parmi les livres qu'elle a reçus. C'est significatif. « Avvenire » les combat carrément. En Italie, toute la presse catholique officielle (*Civiltà Cattolica*, *Avvenire*, *Famiglia Cristiana*, les Edizioni Paoline...) pratique un ostracisme envers cette bonne doctrine, ou bien la nomme de façon péjorative comme si elle avait été produite par un fou. Le quotidien de la CEI, qui reçoit tous les pires traîtres à la foi et les exalte comme des exemples qui font avancer la réforme de l'Église, lorsque j'ai écrit que je n'aimais pas qu'Avvenire publie une catéchèse d'Enzo Bianchi – qui pratique un athéisme déguisé en « bonisme » et dit expressément que Jésus est une créature ; que Dieu est devenu homme donc qu'il n'y a plus Dieu, mais seulement l'homme – m'a vigoureusement

attaqué. Dans la page du courrier, que tout le monde lit, le directeur du journal a affirmé que j'étais un fou, un menteur, un méchant... moi qui ai écrit dans ce journal pendant plus de trente ans avant le « virage ». Cette « conjuration du silence » envers les hommes comme moi devient limitante pour cet ostracisme qui nuit grandement au travail académique et éditorial, car si les livres ne sont pas mis en librairie et ne se vendent pas, il est inutile de les écrire. Ce qui compte, quoi qu'il en soit, c'est reconnaître l'hérésie et la pastorale qui la favorise. C'est ce qui est écrit dans la *Correctio filialis* « de hæresibus propagatis », c'est-à-dire que nous corrigeons le Pape, non pas parce qu'il est hérétique – chose que je ne dirai jamais – mais parce qu'il favorise par sa pastorale la propagation de l'hérésie. Du reste il a mis au sommet de l'Église les pires hérétiques, auxquels il fait écrire ses encycliques.

ÉTAPES DANS L'ATTAQUE D'« HUMANÆ VITÆ » : C'EST AU TOUR DU THÉOLOGIEEN MAURIZIO CHIODI

Prémisse

2018, on le sait, est l'année du cinquantenaire de la publication de l'encyclique de Paul VI « *Humane Vitæ* », et il n'est pas nécessaire d'être grand prophète pour prévoir que les mois qui nous séparent du mois de cet anniversaire (juillet) seront dominés par une attaque de plus en plus forte envers le contenu de l'encyclique. Il est clair, en effet, que le Pape Bergoglio, et les hommes de la curie dont il s'entoure, sont en train de poser les prémisses permettant d'abroger, non seulement *de facto* mais aussi *de iure*, le contenu de l'encyclique elle-même, et la preuve de cette stratégie est – comme nous le verrons – précisément l'insistance suspecte avec laquelle toutes ces personnes s'empressent de rassurer sur le fait que l'on ne veut en aucune façon toucher aux points de doctrine défendus dans l'encyclique.

Les attaques envers l'encyclique de Paul VI se multiplient, et ce avec de plus en plus d'impudence : la coalition des théologiens et des prélats les plus modernistes sentent que son heure est arrivée, l'heure d'une liberté absolue d'action contre le dogme et contre la Tradition ou, si l'on préfère, contre ses dernières traces. Et il ne faut jamais oublier que feu le cardinal Martini, antipape « secret » depuis l'époque de Jean-Paul II et sponsor du cardinal Bergoglio au conclave au cours duquel fut élu le Pape Benoît XVI, avait toujours manifesté son aversion envers le refus de la contraception, et il allait même jusqu'à parler d'un Église catholique qui avait deux siècles de retard par rapport aux conquêtes du monde moderne. Une attaque parfaitement en ligne avec le cadre que nous venons de décrire a été décochée par le théologien don Maurizio Chiodi dans le numéro 225 de janvier 2018 du cahier spécial « *Noi, Famiglia e Vita* » (*Nous, Famille et Vie*) d'*Avvenire*, le quotidien de la Conférence Épiscopale Italienne. Aux pages 36 et 37 de ce cahier spécial se trouve un long article intitulé « *Rileggere Humanæ Vitæ alla luce di Amoris Lætitia* » (*Relire Humanæ Vitæ à la lumière d'Amoris Lætitia*). Le titre est évidemment significatif : il implique l'affirmation que le document post-synodal de François est un texte fondateur d'une révolution dans la morale conjugale catholique, et pouvant être appliqué à tout autre domaine moral. Nous savons que la révolution d'*Amoris Lætitia* consiste à admettre que, dans des cas particuliers, une personne divorcée et remariée civilement, qui persévère à avoir

Q : François a dit à Eugenio Scalfari que l'enfer n'existe pas. Cela fait-il de François un hérétique ?

A. Livi : Non. Il y aurait hérésie chez le Pape seulement s'il affirmait ces choses formellement. Il les laisse dire. Comme il l'a fait, par exemple, en laissant le Général des Jésuites dire qu'on ne sait pas quelle est la doctrine historique de Jésus parce qu'il n'y avait pas de magnétophones, ou que le démon est un symbole du mal. Ce ne sont donc pas des doctrines prononcées par lui qui, au contraire, dans *Gaudete et exultate* affirme que le démon est une personne vivante et vraie. Il les fait dire par d'autres dans le cadre d'une praxis. Une praxis fonctionnelle qui crée de la confusion et l'environnement favorable aux réformes qu'il veut réaliser, et quiconque veut s'y opposer est accusé d'être janséniste ou gnostique.

des rapports « conjugaux » (qui vit donc objectivement en état de péché grave avec scandale public) pourrait accéder au sacrement de l'eucharistie.

L'admission aux sacrements de ceux qui de fait vivent *more uxorio* a été à juste titre appelée « divorce catholique », dans la mesure où elle équivaut à une admission pratique de la licéité du divorce, puisqu'elle semble admettre que, au moins dans certains cas spécifiques, on peut divorcer en restant en état de grâce, et donc en accédant à la sainte communion.

Rapide profil de don Chiodi

Don Maurizio Chiodi, né en 1955, est un prêtre du diocèse de Bergame, ordonné le 21 juin 1980. Il est professeur depuis 1989 de *Théologie morale spéciale* et depuis 1994 de *Théologie morale fondamentale* à l'École de Théologie du Séminaire de Bergame.

Depuis 1986, il est professeur de *Théologie morale fondamentale* à l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses de Bergame, dont il a été directeur de 1994 à 2002.

À partir de 1995 il a été professeur de *Théologie morale* à la Faculté Théologique de l'Italie Septentrionale, au siège de Milan. Depuis 1997, il y donne tous les ans des cours de spécialisation, et depuis 2004-2005 il enseigne la bioéthique/éthique de la vie dans le Cycle institutionnel du cours de théologie.

Il a été nommé en mars 2008 professeur stable (ordinaire) auprès de la Faculté Théologique.

La Faculté Théologique de l'Italie Septentrionale où don Chiodi enseigne n'est pas un endroit comme les autres. On peut même dire qu'elle a pendant longtemps été l'une des facultés théologiques les plus ouvertement modernistes, ce qui n'est pas un hasard car elle est née dans le diocèse de Milan (son siège est adjacent à l'Église San Simpliciano) et qu'elle a subi pendant une vingtaine d'années l'influence catastrophique du cardinal Martini, qui fut pendant longtemps le leader indiscuté de l'aile la plus libérale et la plus moderniste de l'épiscopat italien. La Faculté de l'Italie Septentrionale a également eu pendant longtemps comme professeur de théologie morale le prêtre de Monza don Giuseppe Angelini (qui en a aussi été président), lequel s'était déjà

exprimé clairement, il y a plusieurs années, contre *Humanae Vitae*, en faisant comprendre plus que clairement qu'il considérait que l'emploi de la contraception était légitime.

Un autre professeur de cette même Faculté est en train d'accroître son influence sur le Pape François : don Pierangelo Sequeri, membre de la commission voulue par le Pontife précisément pour réétudier toute la documentation élaborée à l'époque de la préparation d'*Humanae Vitae*. Sequeri n'est pas un théologien moraliste, mais il est un théologien incroyablement confus dans sa façon de penser et d'écrire, ce qui semble en faire une personne particulièrement qualifiée pour apporter un peu de confusion, justement, à *Humanae Vitae*, en trouvant des formules désordonnées et tordues pour en exprimer le sens de façon différente et innovante. Rappelons que Sequeri est aussi embarqué dans les nouveaux organismes confiés aux soins « modernisateurs » de Mgr Paglia, évêque lui aussi incroyablement confus dans sa préparation théologique et son mode d'expression, mais totalement et servilement aligné sur le Pape François et, peut-être à cause de cela, à l'influence grandissante.

Les « principes » modernistes de l'attaque de don Chiodi envers l'enseignement de toujours de l'Église

Le théologien milanais part d'une constatation de fait : « Officiellement et "objectivement" la règle (qui interdit la contraception, ndr) est demeurée, mais même les pasteurs semblent se trouver dans un grand embarras par rapport à celle-ci. »

Il faut ici souligner que la règle en question est demeurée officiellement et objectivement en vigueur simplement parce qu'elle est l'expression d'un article décisif de la loi naturelle, exprimé de façon limpide par le 6^e commandement : « Tu ne feras pas d'impureté. » Dieu a créé l'homme et la femme en tant que sujets sexués, et l'essence de l'acte conjugal est d'être procréatif, si bien que le mariage a comme fin première la procréation et l'éducation des enfants. C'est pourquoi empêcher de quelque façon que ce soit, volontairement, avec pleine advertance et plein consentement, qu'un acte conjugal soit (potentiellement) fécond signifie commettre un péché mortel (il faut en outre rappeler que, *in veneris*, il n'y a pas légèreté de matière). Chercher le plaisir lié à l'acte, en excluant avec malice la finalité première de l'acte – la procréation – a toujours été considéré comme un péché grave par l'Église.

En théologie on utilisait l'expression « rapport onaniste » pour désigner une utilisation du rapport conjugal qui empêcherait volontairement, de quelque façon que ce soit, la possibilité d'une nouvelle naissance. Le fait que les pasteurs semblent « se trouver dans un grand embarras » par rapport à cette règle ne fait que plaider en faveur de la perte de la foi et de la charité vivante par les pasteurs eux-mêmes. L'embarras d'un pasteur par rapport à un dogme n'a jamais été vu comme un signe du fait que le dogme était faux, mais comme un signe du fait que le pasteur était, au minimum, suspect d'hérésie.

Et pourtant d'une certaine façon don Chiodi, par la phrase que nous venons de citer, montre qu'il est en profonde harmonie avec la pensée, en qualité de docteur privé, du Pontife régnant. En effet c'est précisément Bergoglio qui, à plusieurs reprises, a répété que *la vie est plus grande que la*

doctrine, et qu'elle a le droit, pour ainsi dire, de la dépasser et de la modifier. Dans la pensée révolutionnaire du Pape argentin – comme dans toutes les formes de théologie de type moderniste – la doctrine doit s'adapter à la vie et à l'histoire, et non le contraire, et ce parce que la Révélation est pensée de façon hégélienne comme un processus ouvert, dans lequel le Saint-Esprit ne cesse jamais d'intégrer et corriger l'annonce évangélique, que seuls les pharisiens et les « docteurs de la loi » considèrent comme conclue à la mort du dernier apôtre et non modifiable. Plongé dans un contexte dérangé sur le plan logico-conceptuel comme celui que nous avons évoqué, don Chiodi voit dans l'« embarras » des évêques et des prêtres à l'égard d'*Humanae Vitae* le signe infaillible que l'encyclique et la loi morale que celle-ci défend sont désormais dépassées et doivent être abandonnées.

L'éthique de la situation et l'existentialisme comme fondement de l'interprétation par don Chiodi de l'encyclique de Paul VI

Le second bloc conceptuel des argumentations de don Chiodi se fonde, paradoxalement, sur l'observation que Bergoglio cite très rarement *Humanae Vitae* dans *Amoris Laetitia* et qu'il semble en confirmer le cœur : « le texte réaffirme qu'il faudra "encourager" le recours "aux méthodes naturelles de contrôle de la fécondité" ». Le texte du Pape semble en somme bien peu révolutionnaire sur ce sujet. Mais voici que don Chiodi veut aller plus loin, en s'appuyant sur les éléments qui émergent avec le plus de force du funeste chapitre VIII d'*Amoris Laetitia* : « Deux nœuds théoriques émergent du chap. VIII : l'importance objective des circonstances atténuantes, la responsabilité subjective de la conscience, et le rapport constitutif entre règle et discernement (...). A cette lumière, j'approfondirai le sens anthropologique de la règle d'*Humanae Vitae*. »

En somme, continue don Chiodi, « dans cette perspective anthropologique et christologique, les règles morales ne sont pas réductibles à une objectivité rationnelle, mais demandent à être inscrites dans l'aventure humaine, comprise comme histoire de grâces et de salut ». Donc dans le cadre d'une version personnaliste du sujet, la loi morale ne devrait plus être conçue comme quelque chose d'objectif (c'est-à-dire stable, immuable, transcendant le sujet et la temporalité historique) et d'accessible à la raison (qui trouve en soi comme innés les principes de la loi naturelle). Et que deviennent les règles morales si elles ne sont plus pensées comme objectives ? Voici la réponse : « Elles gardent le bien qu'il y a dans les expériences de la vie et elles instruisent afin que cette anticipation puisse être accomplie ». Il est facile d'observer que cette définition non seulement n'a rien à voir avec toute la tradition de l'Église, car elle est le fruit de la créativité théologique de don Chiodi, mais, de plus, elle n'est absolument pas intelligible de façon immédiate, on ne comprend pas ce qu'elle signifie. En effet quel est le sens d'une phrase comme celle-ci : « (Les règles morales) gardent le bien qu'il y a dans les expériences de la vie » ? Essayons d'interpréter :

A) La phrase semble affirmer qu'il y a déjà du bien dans les expériences de la vie, avant que la vie elle-même soit éclairée et orientée par une conscience morale bien formée et respectueuse de la loi morale ; donc le bien précède la loi

et en est indépendant. La loi morale semblerait intervenir après, *a posteriori*, dans le seul but de *garder* ce bien déjà présent. Nous sommes en pleine éthique de la situation, en plein existentialisme. Bien sûr dans un sens absolu, non sur le plan moral mais ontologique, tout ce qui existe est un bien, le mal étant absence d'être, non-être, renonciation à être, défaut d'ordre et d'amour, oubli et trahison de la loi morale. Mais même une existence humaine tournée vers le mal (c'est-à-dire métaphysiquement tournée vers les biens créés, de façon désordonnée puisqu'elle les désire comme des fins en soi, sans référence à Dieu, notre fin dernière), dans la mesure où elle est l'existence d'un sujet spirituel réellement existant, est un bien, dans le sens toutefois où elle est réellement un être, non dans le sens où elle est une existence moralement bonne ou enracinée dans la vertu.

En revanche pour don Chiodi, il semble que les règles morales gardent toujours et quoi qu'il arrive « *le bien qu'il y a dans les expériences de la vie* ». Au-delà du caractère équivoque, déjà mis en lumière, de cette terminologie (bien comme synonyme d'entité, d'être ; bien comme synonyme de bien moral), on ne voit pas bien en quel sens la règle morale garderait le supposé bien déjà présent. Il est clair que la règle morale précède et fonde la possible présence de bien moral, d'une existence bonne et vertueuse, elle ne peut pas suivre et « garder » (?) un bien surgi mystérieusement sans elle et avant elle.

B) « *et elles (les règles morales, ndr) instruisent afin que cette anticipation puisse être accomplie* ».

Commentons la seconde partie de la phrase citée ci-dessus, toujours en supposant que nous nous trouvons face à un langage et à une conceptualité difficilement compréhensibles qui, entre autres parce qu'ils sont tirés du complexe herméneutique-phénoménologie-philosophie de l'existence, débouchent facilement sur des énoncés équivoques et non univoques.

Après avoir dit que les règles morales *gardent un bien déjà présent*, don Chiodi semble affirmer que les règles morales « *instruisent afin que cette anticipation puisse être accomplie* ». Si nous comprenons le sens de ces expressions un peu sibyllines, d'après lui la loi morale donne des indications (*instruit*) afin que le bien déjà présent comme « anticipation » dans la vie (avant que la loi soit connue) puisse arriver à sa plénitude, puisse s'accomplir. Donc la règle morale est pour notre théologien une sorte de panneau indicateur, qui oriente vers la plénitude du bien qui est toutefois déjà présent à l'état embryonnaire.

Le sens, s'il y en a un, caché dans ces expressions ne peut être que le suivant : les expériences affectives et sentimentales que les personnes vivent sont toujours un bien déjà présent et une promesse de bonheur, et elles ne peuvent pas être jugées abstraitement suivant qu'elles se conforment ou non à la lettre de la loi morale. La loi morale ne constitue rien d'autre que la possibilité d'un rapport plus conscient et plein avec ce bien déjà communément présent. Il ne s'agit plus, en somme, de conflit entre bien et mal, entre péché et vertu, mais de gradations différentes de la positivité et du bien qui est l'essence de toute expérience humaine. Il faut noter ici que tout le discours de don Chiodi est de type naturaliste, c'est-à-dire qu'il est dépourvu de toute tension entre le plan qu'il appelle « anthropologique » et la vie de la grâce, le

plan surnaturel de la sanctification personnelle.

En somme la tonalité d'ensemble et le langage de don Chiodi soulignent le fait que son discours est dépourvu de tout élan eschatologique et de toute intensité dramatique authentique : bien et mal ne s'opposent plus en une bataille pour la vie ou pour la mort, où, en dernière instance, est en jeu le salut éternel de chaque homme ; tout est réduit à un vague et sentimental « avoir une vie bonne », satisfaisante et heureuse sur cette terre, qui est pensée comme horizon ultime de toute réflexion sur l'homme. Le christianisme est ainsi, sûrement involontairement, réduit à une sorte de psychologie du profond ou de discipline sapientielle orientale : enfermé dans un horizon complètement immanentiste, il ne sera crédible que s'il favorise et rend plus facile la vie maintenant, et si on en supprime toutes les raideurs dogmatiques ou morales qui – si l'on perd de vue l'horizon de la vie éternelle – perdent toute signification et toute crédibilité.

On pourrait fait beaucoup d'autres observations sur ce que nous venons d'exposer, mais nous nous limitons à souligner la clarté limitée, l'opacité de tout le discours, ce qui est d'autant plus grave en des temps comme les nôtres, où règnent le plus grand désordre et la plus grande confusion dans le domaine moral, et où les mœurs empirent de jour en jour, tant parmi les jeunes que parmi les adultes : notre époque demanderait moins d'envols poétiques et plus de paroles fermes et nettes.

Don Chiodi « repense » *Humanæ Vitæ* : pour lui la loi morale ne serait pas une vérité objective

Après ces prémisses « anthropologiques » confuses, on en vient à traiter *Humanæ Vitæ* : « *La réflexion développée nous autorise à repenser le sens de la règle d'Humanæ Vitæ (c'est-à-dire l'interdiction de la pilule et d'autres moyens contraceptifs, ndr), en évitant de se concentrer sur elle comme sur une vérité objective qui serait face à la raison* » (p. 37). Le passage est tristement révélateur d'une façon de raisonner, en l'espèce celui précisément – comme nous l'avons déjà dit – de tout le modernisme. En effet don Chiodi a la prétention de penser l'interdiction réaffirmée par Paul VI, en cohérence avec tout le Magistère et la Tradition précédents, de recourir à la pilule contraceptive non comme « *une vérité objective qui serait face à la raison* », parce que s'il en était ainsi c'est tout le système personnaliste et moderniste soutenant sa thèse qui s'écroulerait. En effet pour lui, comme nous l'avons déjà vu, c'est la vie qui est bonne depuis toujours, originellement, et la vérité surgit de l'intime de l'homme, de son sentiment, de son sens religieux inné, c'est un produit de la vie, de l'inconscient, de la sphère que Chiodi appelle « *pathique* ». Il va de soi que si les religions (pas seulement la religion chrétienne) et la loi morale sont vraies en tant qu'elles naissent de l'inconscient et du plus profond sentiment de l'homme, comme manifestations de ses désirs et de ses besoins, la doctrine aussi bien que la morale se trouvent sujettes au devenir historique et existentiel de l'homme lui-même, qui se transforme au gré de ses désirs et de sa représentation de ce qu'est la « *vie bonne* ».

Dans un tel contexte conceptuel (dont il n'est pas besoin de dire qu'il n'a plus rien à voir avec la religion catholique correctement comprise) il est impensable d'avoir une interdiction ou une règle morale qui serait enseignée comme « *une vérité objective* », et donc éternelle, qui s'oppose à la

raison de l'homme. Cela postulerait tant une ontologie qu'une gnoseologie de type réaliste, cohérentes avec les fruits les plus élevés de la tradition scolastique.

L'idée moderniste de vertu est à l'œuvre

Mais il est clair que les bases philosophiques du théologien Chiodi ne sont pas la philosophie de saint Thomas d'Aquin ni le réalisme métaphysique gréco-chrétien, mais la pensée moderne, et en particulier celle du XX^e siècle (immanentiste, subjectiviste, anthropocentrique et athée). En effet don Chiodi a un âge qui ne laisse pas de doutes sur le cadre philosophique des études qu'il a suivies au séminaire : ayant grandi théologiquement dans le néo-modernisme déferlant qui a suivi Vatican II, il ne peut qu'avoir absorbé la fascination que toute la hiérarchie catholique a éprouvée pour la pensée non catholique du XIX^e et du XX^e siècles, en particulier allemande et française. Et rien ne répugne davantage à la pensée moderne que l'idée d'une vérité (qu'elle soit théologique, métaphysique ou morale) objective et transcendant le sujet qui la connaît. La vérité, pour le modernisme, est *produite* par l'homme et par sa conscience, elle est le résultat existentiellement mobile et dynamique, qui grandit et se transforme avec le temps, et qui peut aussi, dans le sillage de Hegel, se renverser dialectiquement à son opposé. Quoi qu'il en soit, la vérité peut être tout sauf quelque chose d'objectif, d'immuable et d'éternel. Il est clair que, sur de telles bases, il devient possible de mettre en doute même les plus solides points de doctrine, même les plus fermes et évidentes lois morales.

« Bien possible » et « circonstances dramatiques de la vie » contre la notion d'absolu moral

Don Chiodi, en cohérence avec ses prémisses, veut donc discuter de la « règle » d'*Humanae Vitae* et commence par observer que « Dans beaucoup de situations difficiles, la personne est appelée à trouver les formes du cheminement, en discernant ce "bien possible" qui, échappant à l'opposition absolue entre bien et mal, se charge des circonstances dramatiques de la vie » (p. 37).

Ce passage est très délicat et donne de solides raisons de douter. En effet don Chiodi semble affirmer qu'il existe trois possibilités morales : le bien, le bien possible, et le mal. Étant donné que, en toute logique, « bien » et « bien possible » ne peuvent que coïncider, puisque personne, par définition, n'est tenu à l'impossible, il est également évident que la vie morale consiste, et ne peut pas ne pas consister, en des choix nets entre un bien et un mal moraux opposés, et ce particulièrement face aux *absolus moraux*, exprimés parfaitement par le Décalogue. Le commandement « *tu ne tueras point* » ne permet pas d'échapper à la dichotomie absolue entre bien et mal opposés. En effet il n'y a, sur le plan physique, concret, sur le plan de la réalité, aucune voie intermédiaire entre tuer et ne pas tuer, et tout homme doit toujours et sans aucune exception s'abstenir de tuer intentionnellement, il n'y a aucune possibilité de « *trouver les formes du cheminement* ». Face aux absolus moraux on ne peut en aucune façon appliquer la doctrine du moindre mal (par exemple je ne peux pas tuer intentionnellement un innocent pour sauver dix ou mille autres innocents), pas plus qu'on ne peut justifier un moyen mauvais en vue d'une fin noble et bonne. Ce qui est mal formellement ne peut jamais être fait intentionnellement.

J'ai une possibilité de « flexion » de la règle lorsque ce n'est pas un absolu moral qui est en jeu. Par exemple je peux désobéir à un supérieur qui m'ordonne de faire le mal, parce que l'obéissance à un autre homme n'est pas un absolu moral, alors que l'obéissance à Dieu et à ses commandements que le supérieur m'ordonne de violer en est un.

Il devrait donc être clair qu'il existe des situations et des choix moraux qui ont précisément une nature dichotomique, qui sont une alternative sans voie intermédiaire entre bien et mal, et la contraception entre justement dans cette casuistique. L'onanisme, c'est-à-dire le fait rendre volontairement stérile un acte sexuel, heurte le sixième commandement et la loi naturelle, et aucune circonstance concrète ne peut permettre de faire le mal, ni ne peut rendre moralement bon un acte contre nature. Aucune « *circonstance dramatique de la vie* » ne peut justifier de faire le mal en pleine advertance et plein consentement.

Don Chiodi est donc dans l'erreur quand il écrit : « *Si la responsabilité du fait d'engendrer est ce à quoi envoient ces "méthodes" (naturelles, ndr), alors on peut comprendre que dans les situations où celles-ci sont impossibles ou impraticables, il faut trouver d'autres formes de responsabilité : ces "circonstances", par responsabilité, demandent d'autres méthodes pour la régulation des naissances (...). La technique, dans des circonstances déterminées, peut permettre de conserver la qualité responsable de l'acte sexuel* » (p. 37).

À l'erreur qui consiste à penser qu'il puisse être permis de faire le mal, en violant un absolu moral, pour une fin quelle qu'elle soit, don Chiodi ajoute une erreur conceptuelle qui est peut-être encore plus grave sur le plan de l'argumentation, à savoir celle de supposer qu'il y aurait des cas dans lesquels les méthodes naturelles puissent être « *impossibles ou impraticables* ».

Don Chiodi, malheureusement, ne donne aucun exemple concret, si bien que l'on a du mal à bien comprendre à quoi il pense, mais son erreur est de toute façon évidente. Nous allons nous-même prendre un exemple : imaginons qu'un couple qui, de façon légitime, c'est-à-dire pour des motifs graves et sérieux, considère qu'il doit différer la naissance d'un nouvel enfant, soit empêché de recourir aux méthodes naturelles en raison d'un cycle féminin particulièrement ou pathologiquement irrégulier, ce qui rend impossible l'identification exacte des périodes non fertiles du cycle. Et bien nous pouvons imaginer que dans un tel cas don Chiodi pense qu'il est « impossible » de recourir aux méthodes naturelles, et donc qu'il devient légitime de recourir à des outils contraceptifs artificiels, de recourir à des nouveautés techniques ou médicales qui empêchent la conception d'un nouvel enfant. Mais s'il est clair que la contraception est contre nature et qu'elle lèse un absolu moral – l'interdiction de commettre des actes impurs formellement imposée par Dieu dans le Décalogue – peu importe l'« impossibilité » de recourir aux méthodes naturelles : les deux époux doivent choisir entre accepter la possibilité de s'ouvrir à une nouvelle vie, en s'unissant sans recourir à aucun outil contraceptif, ou s'abstenir d'avoir des rapports conjugaux tant que subsistent les conditions qui justifient moralement de retarder une nouvelle naissance. Et il n'y a rien en cela d'extraordinaire ou d'exceptionnel, parce que Dieu ne commande jamais l'impossible, et deux époux chrétiens baptisés, qui vivent

leur foi avec ferveur et élan, et demandent à Dieu son aide en recourant à la prière et aux sacrements avec plein abandon et confiance, peuvent, s'ils le veulent, s'abstenir de tout rapport, même pour une durée indéterminée. Il faut en effet rappeler que les passions de l'homme ne sont pas des instincts, mais seulement des pulsions, et en tant que telles elles inclinent sans obliger, c'est pourquoi il est toujours possible, en le voulant sincèrement, de leur résister – ou bien l'homme ne serait pas libre. Le fait que l'exemple que nous venons de prendre soit pertinent est démontré par la forte similitude avec des cas semblables qui peuvent toujours se produire, dans lesquels les deux époux sont de fait contraints par les circonstances à s'abstenir de tout rapport pendant plusieurs années, ou même pour toute la vie, sans qu'ils puissent pour autant se sentir autorisés à pécher : nous pensons aux marins embarqués pendant des mois ou des années et éloignés de leur foyer, aux détenus qui purgent de longues peines ou la prison à vie, séparés de leur femme et de leur famille, à des époux qui tombent malades et ne peuvent plus accomplir les actes conjugaux, nous pensons aussi à la vieillesse de l'un ou des deux conjoints, qui peut conduire à l'abstinence croissante de tout rapport. Dans aucun des exemples cités nous ne pouvons penser qu'il est moralement permis de faire le mal et de commettre des actes impurs seulement parce qu'un rapport moralement juste avec le conjoint est impossible. Nous ne voulons pas nier les difficultés et les souffrances qui peuvent naître de ce genre de situations, mais il ne faut pas non plus en exagérer le caractère dramatique, car nous parlons de baptisés appelés à se sanctifier et à être parfaits.

Ceux qui connaissent l'extraordinaire apostolat du saint curé d'Ars, saint Jean-Marie Vianney, se souviendront de l'épisode où une fidèle déjà mère d'une nombreuse progéniture se plaignait de l'arrivée prochaine d'un nouvel enfant. Le saint curé ne rassura pas la pénitente en l'invitant à être « autrement responsable », mais il l'invita à réfléchir à combien de femmes avaient fini en enfer pour avoir refusé un enfant.

Pourquoi don Chiodi, tout en ayant tort, est partiellement cohérent

En conclusion, on peut dire quelques mots sur le pourquoi

LES MOTU PROPRIO BERGOGLIENS EN MATIÈRE DE MARIAGE ET DE FAMILLE

S'il est attribué un primat au fait, comme tel, de « créer des processus »¹ ou à « s'occuper d'initier des processus »², tout ce qui touche à la praxis et provoque un changement devient alors le critère premier pour juger des actes de l'auteur d'une telle affirmation. Si, de plus, on prête attention au fait que cette attitude est opposée, dans le cadre d'une alternative, à une autre, qualifiée par la métaphore de « posséder l'espace »³ ou de « dominer l'espace »⁴ – ce que l'on peut entendre comme ce qui la détermine et ce à quoi elle s'ordonne –, il en ressort l'idée d'un primat de la praxis qui ne cherche pas d'autre effet qu'elle-même, d'un processus comme projet immanent, coïncidant avec sa propre production.

de la dérive théologique de don Chiodi, sur ce qui l'explique en profondeur. De fait, que ce soit dans les textes de Vatican II consacrés au mariage (surtout les paragraphes de *Gaudium et Spes*), dans *Humanae Vitae* ou dans le magistère de Jean-Paul II, la défense des méthodes naturelles a toujours été faite sur une base personnaliste (essentiellement, les méthodes naturelles seraient à préférer car elles respectent davantage la dignité de la personne et parce qu'elles n'empêchent pas le don de soi en totalité, pour utiliser le langage de Jean-Paul II). Ceci a entraîné, même chez les quelques catholiques qui les ont choisies à la place de la contraception chimico-mécanique, leur utilisation de façon « contraceptiviste », c'est-à-dire l'habitude de les considérer légitimes même quand il n'y a pas de sérieux et graves motifs pour éviter une nouvelle naissance. Or sur ces bases personnalistes, la loi morale ne tient pas et elle paraît fautive, et les ennemis de l'Église ont beau jeu de montrer qu'il s'agit seulement de moyens différents en vue d'une fin totalement identique : réguler les naissances à sa convenance, même sans avoir des raisons sérieuses et graves de le faire. Don Chiodi, fils de cette dramatique erreur théologique qui a marqué les quarante dernières années de vie ecclésiale, se limite à en tirer les conclusions et à réaffirmer ce qui est déjà clairement implicite dans les textes de Vatican II. Il s'agit seulement de faire tomber la barrière spacieuse entre méthodes naturelles et méthodes artificielles.

Conclusion

Que don Chiodi et les autres théologiens infectés de modernisme et de morale de situation, qui pensent qu'est arrivée l'heure de liquider la loi naturelle et le Décalogue, s'efforcent de comprendre que seul un retour intégral à la plénitude de la foi, seul le plus profond respect de ce que la Tradition a toujours gardé, seule la méditation la plus assidue et fervente des fins dernières, sont le terrain – le seul – sur lequel on pourra reconstruire la vie de l'Église, la famille et le mariage chrétiens, après la tempête qui les a dévastés et réduits en ruines à partir de Vatican II.

Matteo d'Amico

1. FRANÇOIS, Exhortation apostolique postsynodale *Amoris Laetitia* [AL], 261.

2. Id., Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* [EG], 223.

3. *Ibid.*

4. AL, 261.

5. Cf. EG, 231-233 ; *Laudato si*, 201.

6. Pour une étude philosophique de cette question, nous nous permettons de renvoyer à G. TURCO, *Linee di lettura filosofica di testi dell'attuale pontificato*, in *Fides Catholica*, XII (2017), 2, pp. 377-408.

7. EG, 223.

mêmes, les « lieux » où rechercher de manière privilégiée les éléments essentiels qui rendent compte du mouvement qui les anime.

Au regard d'une telle ligne directrice, une étude des *motu proprio* en matière de mariage et de famille ne peut qu'être d'un grand intérêt, soit parce que ce sont des textes qui sont autant d'actes, c'est-à-dire qui constituent en même temps des gestes (*motu proprio* signifie étymologiquement « de sa propre initiative »), soit en ce qu'ils touchent à des thèmes caractéristiques de l'activité du pontificat, soit encore parce qu'ils regardent des problèmes décisifs dans le débat où ils s'insèrent, soit enfin en tant qu'ils abordent des domaines de grande importance en matière théologique et éthique.

Le nombre des *motu proprio* bergogliens est déjà, en soi, un indice qu'on ne saurait négliger. Ils manifestent la multiplicité des efforts pour « générer des processus » ou produire des changements. Il y a déjà quelques vingt *motu proprio* en à peine cinq années de pontificat, quand pour les presque huit ans de celui de Benoît XVI on en compte en tout treize, et seulement vingt au cours des vingt-six ans du pontificat de Jean-Paul II. Il y en avait eu relativement plus – cela restant toutefois proportionnellement inférieur au temps présent – dans les actes de Paul VI (vingt en quinze ans) et de Jean XXIII (quatorze en presque cinq ans) ; mais la réduction est drastique avec les pontificats de Pie XII (onze, en dix-huit années de pontificat) et de Pie XI (quatorze en dix-sept ans).

La réforme du processus de jugement des nullités de mariage

La Lettre apostolique en forme de *motu proprio* *Mitis iudex Dominus Iesus* (15 août 2015) et son homologue (au contenu identique) *Mitis et misericors Iesus* – la première pour le Code de Droit canonique, la seconde pour le Code des Canons des Églises orientales – établissent des dispositions réformant le processus canonique des jugements déclarant la nullité d'un mariage.⁸

L'introduction de *Mitis iudex Dominus Iesus* indique qu'une telle « impulsion réformatrice »⁹ s'appuie sur le constat selon lequel il y aurait un « grand nombre de fidèles » qui « trop souvent » sont dissuadés par les « structures juridiques de l'Église » d'« être en paix avec leur conscience », et ce « à cause de la distance physique ou morale »¹⁰. Aucune précision n'est donnée sur ce « grand nombre » (numérique ? sociologique ? statistique ?), pas plus que sur ce désir d'être « en paix avec leur conscience » : s'agit-il de *satisfaire aux exigences de la conscience* et par là de *trouver des réponses aux doutes* ou de *régler des questions morales*, ou bien cela comprend-il de *satisfaire des désirs* en trouvant des réponses qui tranquillisent la conscience ? De sorte que la conscience (qui n'est pas nécessairement droite et certaine, mais peut être erronée ou relâchée) pourrait être comprise soit comme témoin de la vérité soit comme siège de l'opinion.

Quoi qu'il en soit, c'est à ce qui est nommé « structures juridiques » (lesquelles ?) qu'est imputée la responsabilité de « dissuader » les fidèles des exigences qui sourdent de la conscience, en raison de leur « distance » (géographique ? psychologique ? hiérarchique ? axiologique ?)¹¹. De telle

8. On trouvera une très bonne étude philosophique et juridique des problématiques relatives au mariage dans MIGUEL AYUSO (dir.), *De matrimonio*, Marcial Pons, Madrid, 2015.

9. FRANÇOIS, *Lettre apostolique en forme de « motu proprio » Mitus iudex Dominus Iesus*.

10. *Ibid.*

sorte que c'est de l'Église elle-même que surgirait un obstacle, eu égard à une « distance » (par rapport à quoi ?), non explicitée, d'avec la visibilité juridique (qui lui est connatuelle), obstacle à ce que les consciences puissent « recourir » à ce dont elles considèrent avoir besoin.

Les critères de la réforme énoncés dans *Mitis iudex Dominus Iesus* manifestent la dynamique générale sous-jacente. Ils peuvent être regroupés autour de deux points saillants clairement exprimés : « rendre le procès plus accessible » et instituer « une forme de procès plus bref »¹². C'est en ce sens que l'on doit comprendre l'abolition de la double sentence conforme en faveur de la nullité (la sentence de première instance devant être pleinement exécutable), l'introduction du juge unique, sans parler particulièrement de l'institution d'une *forme de procès plus bref*. Il en émerge une – bien peu explicitée – « restauration de la proximité entre le juge et les fidèles » : à quel état primitif (*pristinus*) est-il fait référence ? de quelle proximité est-il question : topographique, psychologique, sociologique, morale, religieuse ?

L'*accessibilité* et la *brièveté* sont promues au rang de critères de la réforme, posés comme valides en soi. Pourtant, il est clair que ces critères appartiennent au pur registre de l'efficacité. Ils ne disent rien quant à la justice ou à l'équité, qui constituent comme tels (et ne peuvent pas ne pas constituer) le principe et la fin du moindre des procès et de la moindre des sentences judiciaires, à plus forte raison dans le domaine canonique¹³. Une injustice peut être commise en jugeant soit de manière brève soit après un long temps. Une iniquité peut naître soit de la souplesse, soit de la lenteur. La souplesse et la brièveté n'ont donc pas de valeur en elles-mêmes. Elles relèvent des modalités, et comme telles dépendent (axiologiquement) de la fin objective à laquelle elles sont corrélées.

En d'autres termes, la modalité (rapidité ou lenteur) ne dit rien de la substance (justice ou injustice). Le « quoi » (de la justice) est en soi le critère du « comment » de la rapidité et de la souplesse. L'accident dépend de la substance, et non l'inverse. De telle sorte qu'il soit juste que le procès ait telle souplesse et rapidité en considération de ce qui est utile à la détermination des faits selon la justice. Ni plus ni moins. À l'inverse, si la modalité devient la mesure de la finalité, c'est une inversion radicale qui s'opère, réduisant à rien aussi bien la substance que la finalité, car la fin se trouverait alors subordonnée à la modalité, la réalité à l'efficacité. Cela conduit à un tournant de caractère immanentiste.

Des éléments ultérieurs, qui concernent la partie où sont placés les nouveaux canons du Code (en remplacement des canons précédents), viennent confirmer que telle est la ligne directrice de la réforme du procès canonique. On doit ainsi considérer comme de première importance l'introduction de la notion de « mariage failli », c'est-à-dire lorsqu'« il est

11. Les *Règles de procédure pour traiter les cas de nullité matrimoniale* (jointes au *motu proprio* que nous évoquons), avec un renvoi à la III^e Assemblée extraordinaire du Synode des évêques, indiquent une « difficulté des fidèles de l'Église pour atteindre les tribunaux ». Une telle expression, prise littéralement, paraîtrait désigner une difficulté géographique, imputable aux moyens de transport. Ce qui trouverait une solution purement pratique ou d'organisation.

12. *Mitis iudex Dominus Iesus*.

13. Incidemment, il peut être rappelé que « le vrai droit est inséparable de la justice » (BENOÎT XVI, Discours à l'occasion de l'inauguration de l'année judiciaire du tribunal de la Rote romaine, 21 janvier 2012) et que chaque tribunal « est tenu de juger avec un réel sens de la révérence envers la vérité du droit » (*ibid.*).

impossible de rétablir la vie commune conjugale »¹⁴.

Dans le terme « faillite » se profile clairement une notion d'ordre psychologique et sociologique, qui par elle-même ne dit rien des dimensions morale et juridico-canonique. *A fortiori* elle n'importe en rien pour ce qui concerne la validité ou de l'invalidité du sacrement. La « faillite », en fait, est le propre d'une entreprise, d'une tentative ou d'une action : elle se réfère à son insuccès ou aux effets qui auraient pu être produits, mais ne l'ont pas été. L'avantage ou gain attendu mais manqué est ainsi posé en critère de la validité de l'œuvre. Par là, validité et efficacité finissent par coïncider. Les effets deviennent le paramètre de jugement de l'activité. De telle sorte que la qualité morale objective de l'acte n'importe par elle-même que peu par rapport au succès ou à la faillite qui deviennent décisifs pour son évaluation.

Une perspective analogue peut être observée à travers la notion d'impossibilité du rétablissement de la communauté conjugale. En soi, l'impossibilité, prise absolument, se présente sous les apparences d'une nécessité négative, prévisible et inévitable, d'ordre physique plus que moral. Il en va différemment de la possibilité ou de l'impossibilité morale, car elle est liée à la liberté humaine : elle peut se traduire au moins en acte sur la base d'une délibération fondée non sur les circonstances extérieures mais essentiellement sur l'intériorité du sujet. En sorte que ce qui apparaît impossible au regard d'une situation ne coïncide pas dans les faits avec ce qui est impossible pour la liberté humaine. Sinon l'agir moral se trouverait pris dans les rets du positivisme : la prévisibilité mesurée par des critères scientifiques prenant appui sur un présupposé qui exclut (implicite) qu'il y ait une quelconque spécificité de l'agir humain. Considérer la « faillite » ou l'impossibilité de la vie commune conjugale comme des notions discriminantes, c'est objectivement reconnaître un rôle de premier plan à des catégories psychologiques en lieu et place des catégories morales et théologiques. Ce qui est bien ici encore la manifestation d'une ligne directrice immanentiste.

Une réflexion assez semblable peut être menée à propos de l'introduction d'un « procès plus bref ». L'évêque peut en décider ainsi, lorsque les circonstances autour des faits et des personnes manifestent clairement la nullité, et ce surtout si « la demande est faite par les deux époux ou l'un d'entre eux, avec le consentement de l'autre »¹⁵. De la sorte, le simple accord entre les conjoints visant à obtenir l'effet de la déclaration de nullité est retenu comme un motif suffisant pour recourir à la forme *brevis* du procès¹⁶, rendant ainsi (au moins pour ce qui concerne la procédure) plus facile l'obtention du résultat attendu par l'un et l'autre. La pratique

14. L'expression est celle du nouveau *canon 1675*. C'est très différemment que le précédent (et désormais aboli en suite de la réforme) *canon 1676* affirmait : « Avant d'accepter une cause et chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable, le juge mettra en œuvre les moyens pastoraux pour amener, si c'est possible, les époux à invalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie commune conjugale. »

15. *Can. 1683*, § 1 (réformé).

16. L'article 15 des *Règles de procédure pour traiter les cas de nullité matrimoniale* confirme que ce critère est décisif. L'article statue que « si le libelle est présenté pour introduire un procès ordinaire, mais si le Vicaire judiciaire estime que la cause peut être traitée selon le procès plus bref, il invitera en notifiant le libelle selon le *can. 1676* § 1 la partie qui n'y a pas souscrit à déclarer au tribunal si elle a l'intention de se joindre à la demande présentée et de participer au procès. À chaque fois que c'est nécessaire, il invitera la ou les parties qui ont signé le libelle à le compléter dès que possible, selon le *can. 1684*. »

qui consiste en ce que deux personnes se mettent d'accord pour atteindre le même objectif – c'est leur intérêt commun – devient ainsi un critère pour l'introduction d'une forme judiciaire¹⁷.

Cette dernière est donc choisie en vertu du pur acte de deux volontés convergentes, celles des conjoints. Ainsi, l'accord des deux volontés se voit doté, par le seul fait d'exister, d'une force supérieure à celle d'une seule des deux parties, pour le seul motif d'une intention rendue homogène par le consensus. Pourtant, il est manifeste qu'un tel accord ne dit rien de sa qualification intrinsèque : il pourrait s'agir, en fait, d'une entente simplement opportuniste et n'être rien moins qu'une escroquerie. En soi, qu'une chose soit voulue par deux personnes n'en augmente pas la qualification morale qu'elle aurait si elle n'était voulue que par un seul : rien ne garantit la validité intrinsèque de ce qui est voulu (par les deux). Selon cette perspective l'intérêt à ce que l'effet soit obtenu devient le critère, ou au moins l'indice, de son appréciation juridique, en lieu et place du primat de la vérité qu'on doit établir. Là encore, c'est une ligne directrice immanentiste qui se dégage.

Enfin, il n'est pas sans intérêt de noter que les *Règles de procédure pour traiter des cas de nullité matrimoniale*, introduites par le motu proprio, de même que les changements dans les canons, font référence en introduction aux « besoins des fidèles », plutôt qu'à ceux de la vérité et de l'équité, ou à la défense du lien conjugal et à la dignité du mariage (et de tous les biens qui en découlent).

La nouvelle direction des études sur le mariage et la famille

La Lettre apostolique en forme de motu proprio *Summa familiae cura* a redéfini, dans ses finalités et ses compétences, l'Institut Pontifical Jean-Paul II pour les Études sur le Mariage et la Famille (qui était dissous avec l'entrée en vigueur des dispositions que la Lettre contenait). En conséquence de quoi, était fondé l'Institut Pontifical Théologique Jean-Paul II pour les Sciences du Mariage et de la Famille.

La nouvelle dénomination dévoile déjà le changement opéré. L'Institut n'a plus pour objet l'étude de la réalité constituée par le mariage et la famille, mais la représentation que les sciences en donnent (lesquelles ? théologiques ? philosophiques ? anthropologiques, sociologiques, psychologiques ?).

Les compétences du nouvel Institut s'étendent à tout « le champ des sciences qui s'intéressent au mariage et à la famille » (art. 2) Une telle expression ne renvoie à aucun critère de scientificité, ni à aucune conception de ce qu'est cette scientificité. Or, la simple revendication ou apparence de scientificité ne suffit clairement pas pour qu'il y ait réellement science. La notion classique de science n'est en rien équivalente à la notion positiviste. Il n'est pas possible, logiquement et épistémologiquement, de mettre sur le même plan n'importe quel critère de scientificité. Il ne suffit pas qu'une thèse se présente comme scientifique pour l'être. Les sciences ne sont pas toutes sciences au même titre. Certaines le sont moins que d'autres et, pour ce qui touche au mariage et à la famille, les sciences théologiques et philosophiques priment sur les sciences anthropologiques, sociologiques et psychologiques (d'ailleurs, chacune de ses dernières se

17. Un tel présupposé est répété par les *Règles de procédure pour traiter les cas de nullité matrimoniale*, l'article 4 demande que l'enquête préalable ou pastorale recherche « si les parties sont d'accord pour demander la nullité ».

déploie à l'évidence dans des directions diverses et concurrentes, en fonction d'options théoriques elles-mêmes diverses et incompatibles entre elles).

Notons que les études sur le mariage et la famille s'appuient sur une connaissance des réalités en tant que telles et mentionnent au singulier tant le mariage que la famille, ou renvoient l'un et l'autre à sa définition substantielle ontologique et axiologique. De leur côté, les « sciences » qui font abstraction des essences et présupposent l'absence de jugement de valeur peuvent définir leur objet de bien des manières, sur la base de prémisses théoriques choisies. Cette définition de l'objet est en fait le produit d'une représentation. Ces sciences prétendent formuler, à partir du choix ou présupposés particuliers, exempts, comme tels, d'une critique philosophique, une représentation globale et globalisante – en tant que telle ni universelle ni particulière –, formulée sur la base de données empiriques, recueillies et à leur tour travaillées en fonction des choix théoriques. Ce sont justement elles qui sont désignées lorsque le motu proprio parle « des développements des sciences humaines et de la culture anthropologique ».

L'inspiration du motu proprio *Summa familiae cura est*, de son propre aveu, la « conversion pastorale »¹⁸, qui fait de la pastorale un but plus qu'un moyen. La modalité pastorale (laquelle ?) se mue donc en objectif : en ce sens on peut effectivement parler d'une conversion, dont on n'explique pas l'objet spécifique. Le mode (lequel ?) se mue en but. L'accidentel devient critère du substantiel. La pastorale devient, sans explications, une sorte de paradigme hypostasié, et en tant que telle le terme de la conversion à laquelle est subordonnée toute autre considération¹⁹.

Dans une telle perspective, il est nécessaire, est-il indiqué, de regarder la « réalité de la famille aujourd'hui », réalité dont il est clair qu'elle a ici pour synonyme la manière dont elle se présente de fait. Ce qui est différent, il s'entend, de la famille en tant que telle et de sa substantialité éthique. La réalité, postule-t-on, est équivalente à la modélisation qu'en donne la situation, plutôt qu'à sa consistance ontologique. C'est par des limites temporelles qu'on entreprend de la circonscrire (après qu'on a réduit tous les autres éléments à la temporalité), limites génériques et incertaines, puisque l'*aujourd'hui*, comme toute contemporanéité, est, en tant que tel, éphémère et fugace.

D'autre part, on ne manquera pas de souligner que la finalité de l'Institut vise non seulement le mariage et la famille, mais aussi des thèmes « connexes comme l'alliance fondamentale de l'homme et de la femme pour le soin de la génération et de la Création » (art.2). Voilà qui dénote une perspective très horizontale : une « alliance », sans plus de précision, entre l'homme et la femme en vue de la génération et de l'écologie. Il ne semble pas hors de propos de se demander de quel type d'alliance on parle, étant considéré que cette référence est faite postérieurement et distinctement de la

mention du mariage, et qu'il s'agit donc d'une réalité différente de lui.

C'est encore une ligne directrice immanentiste qui émerge ici et se manifeste soit dans la substitution de l'objet propre des études par l'étude des sciences (en d'autres termes, l'objet est réduit à la connaissance et celle-ci à son tour – au moins dans la perspective clairement indiquée – réduite à l'élaboration d'une représentation), soit dans la priorité d'attention aux « modèles » sociologiques du mariage et de la famille, plutôt qu'à la nature et la finalité caractéristiques de l'un comme de l'autre.

Les nouvelles finalités de l'Académie pour la Vie

Les statuts de l'Académie Pontificale pour la Vie explicitent avec clarté ses nouveaux enjeux scientifiques. Il s'agit de l'étude des aspects qui « concernent le soin de la dignité de la personne humaine aux différents âges de l'existence, le respect réciproque entre genres et générations, la défense de la dignité de chaque être humain singulier, la promotion d'une qualité de vie humaine qui intègre les valeurs matérielles et spirituelles, dans la perspective d'une authentique "écologie humaine", qui aide à retrouver l'équilibre originel de la Création entre la personne humaine et l'univers entier. » (§ 3)

Dans cette perspective la dignité humaine est objet de « soin » et de « défense ». Elle peut donc, en tant que telle, déperir ou se faner sous l'action d'un agent extérieur. Elle est ainsi une qualité susceptible de dépendre d'éléments extrinsèques, d'un contexte ou d'une situation.

À bien y regarder, pourtant, ni la dignité ontologique ni la dignité éthique ne sont ainsi. La première, en tant qu'elle est propre à la nature de l'être humain, lui est intrinsèque et indissociable. Elle se tire, sous le rapport naturel, de son essence de sujet doté de raison et de volonté (« fait à l'image et à la ressemblance de Dieu »), et, sous le rapport surnaturel, de son adoption filiale par Dieu dans le baptême. La dignité éthique, elle, dépend essentiellement de la conduite du sujet lui-même. Il ne peut la compromettre que « de l'intérieur », c'est-à-dire comme conséquence d'une action éclairée et libre, et donc qui lui soit imputable et dont il soit responsable, « indigne » de son devoir moral (actuel, spécifique, propre). L'agir bon, dont puisse se prévaloir le sujet en question, et seulement lui, est le seul « soin » et la seule « défense » de cette dignité. Ni la première ni la seconde forme de dignité ne peuvent être lésées de l'extérieur, ni subir d'atteinte de facteurs extrinsèques à l'être et à l'agir du sujet considéré²⁰.

Une notion de dignité susceptible d'être blessée *ab extrinseco* ne peut être autre chose qu'une notion immanentiste, qui s'identifie à une condition, fonctionnelle ou opérative, corrélative à une représentation ou à une option provenant du sujet lui-même, comme la réalisation ou la faisabilité de ses projets propres, ou du groupe social prédominant, d'où un type de dignité auquel se conformer. Conçue ainsi, la dignité est attribuée au sujet ou au groupe, qui devient alors le vrai sujet. De ce fait, telle représentation ou opinion, et l'option pratique qui lui correspond, pourra être obscurcie ou niée, confirmée ou mise sous tutelle. Dès lors, une notion de dignité ainsi construite se transforme par le seul fait en un paramètre relevant des phénomènes ou de l'idéologie, autrement dit qui manifeste une pensée ou une pratique qui est à elle-même son propre critère.

18. EG, 26-32.

19. On ne peut omettre de noter que cette « conversion » provient de, et porte à son accomplissement l'option (de l'ordre de la praxis) qui constitue le présupposé du concile Vatican II, lors de sa convocation, dans ses textes et dans ses applications (pour une réflexion philosophique sur la pastoralité comme catégorie « méthodologique », voir G. TURCO, *Les racines philosophiques de Vatican II*, in : *Vatican II, 50 ans après quel bilan pour l'Église ?* Actes du XI^e Congrès théologique du Courrier de Rome (4-5-6 janvier 2013), Publications du Courrier de Rome, 2013, pp. 171-205).

20. Pour un développement de ce thème, cf. G. TURCO, *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Giappichelli, Turin, 2017.

De la même manière, on doit noter la référence aux « genres » (associé aux « générations »). Ce terme renvoie en fait à une notion qui présuppose les « théories du genre », dans lesquelles le « genre » est identifié avec toutes sortes d'attitudes affectives résultant d'un choix, pratiqué et/ou théorisé. Le « genre » en tant que tel ne peut être que le produit d'une attribution conventionnelle de l'individu ou du groupe, toujours susceptible de changement, jusqu'à autodéterminer ce qui est originairement indéterminé en toute subjectivité.

À la détermination essentielle de la nature humaine et de la sexualité qui lui est inhérente succéderait ainsi la thèse d'une uniformité primitive susceptible d'être objet d'autodétermination (y compris par des moyens chimiques et chirurgicaux) *ad libitum*. L'optionnalité du genre prend alors la place de l'objectivité du sexe. Le projet succède à l'objet, le processus se substitue au donné. Dans cette notion fonctionnelle liée à une condition réalisée ou à réaliser, il n'est pas difficile de déceler une notion conventionnelle ou idéologique.

Remarquons encore que l'objet des études indiquées comme finalité de l'Académie est sans conteste, non pas l'approfondissement critique de cette notion, mais le « respect réciproque entre les genres », donnant ainsi la notion pour acquise – en deçà de toute évaluation que ce soit – et indiquant par là qu'il s'agit d'une finalité non de connaissance mais axée sur la pratique (et par ailleurs polysémique, car le « respect » peut être pris en de nombreuses acceptions)²¹ ; posant enfin comme un présupposé que quelque « genre » que ce soit mérite un tel respect.

Prêtons aussi attention au but de l'Académie qui est celui de la « promotion d'une qualité de vie humaine qui intègre les valeurs matérielles et spirituelles, dans la perspective d'une authentique "écologie humaine" ». La qualité ici mentionnée ne renvoie pas à l'obtention de la fin ultime de l'homme. Elle n'est de nature ni religieuse ni morale, mais se réfère à un objectif dans le champ de la praxis : celui d'« intégrer » (ou accomplir, insérer, unifier) une « valeur » – affirmée telle – matérielle en rapport avec une valeur « spirituelle », dans une perspective écologique (« écologie humaine »). À présent, si la valeur dont il est question se réfère à l'être, il faudrait agir de telle sorte que matière et esprit soient « intégrés », ou unifiés (comment ? dans quel but ? comment cela serait-il possible ?). Si, au contraire, la valeur est de l'ordre de l'agir, il faudrait réaliser une « intégration » (c'est-à-dire une unification) entre des délibérations, des préférences, des options, assimilables à la matière et à l'esprit. Dans les deux cas, le but assigné renverrait à une pratique qui corresponde à un projet mettant en route un processus. Quoi qu'il en soit, nul devoir contraignant à accomplir ou nulle finalité transcendante à atteindre, mais une condition à réaliser à l'intérieur du monde. Tel quel, le but manifeste ici encore des caractères immanentistes.

D'autre part, la précision, par les Statuts, selon laquelle les membres de l'Académie sont choisis « sans aucune discrimination religieuse » (5 a), conduit à conclure que l'évaluation des différences de nature religieuse est classée parmi les discriminations injustes. De telle sorte que la distinction sur la base de la vérité religieuse paraît relever des options pratiques, que l'on réglera selon le principe indifférentiste de la

« non discrimination ».

Réflexions conclusives

L'analyse essentielle des motu proprio directement relatifs au mariage et à la famille, ici menée, laisse apparaître quelques traits distinctifs communs. Avant tout, il n'est pas sans signification que les actes auxquels ils aboutissent concordent avec un empressement, non pas celui de l'urgence du *salus animarum*, mais d'une volonté déclarée de mener à bien des objectifs de réalisation pratique²².

Les textes étudiés expriment de profonds changements de perspective, au point de neutraliser, au moins en pratique, la transcendance des principes fondamentaux. Dans un certains sens, on peut observer qu'au *favor matrimonii* [privilege du lien] se substitue le *favor celeritatis* (la vitesse de la procédure par laquelle il est possible de satisfaire les attentes de déclaration de nullité du lien)²³. Analogiquement, on pourrait dire que le *favor (humane) vite* (l'attention à la vie humaine) laisse la place, en quelque mesure, au *favor ecologiae* (l'attention à l'écologie). De même, le *favor familiae* (l'intérêt porté à la famille) a sa clé de compréhension dans le *favor antropologiae* (la considération anthropologique). En sorte qu'il est possible de relever non seulement le passage de l'instance de la conversion surnaturelle à celle de la « conversion pastorale », mais, puis pour celle-ci, à une sorte de conversion comme processus horizontal.

En ce sens, les éléments extrinsèques et contextuels se trouvent élevés au rang de critères de qualité intrinsèque (sacramentelle et morale). Par exemple, la notion de « faillite » (du mariage) qui de soi suggère, dans le cadre d'une représentation psychologique et sociologique, une condition totalement extrinsèque au regard au moins de la validité du lien sacramentel et de la vigueur morale des devoirs conjugaux. De même, le « soin de la dignité » laisse entendre une dépendance, au moins dans les actes, de la dignité par rapport au soin plutôt que par rapport à l'être de la personne et à la rectitude de son agir.

En définitive, on voit se profiler la transformation de certains concepts théologiques en notions sociologiques ou idéologiques. À quoi s'ajoute la manifestation d'objectifs d'action à visée purement horizontale. De là on peut signaler que de tels objectifs peuvent être considérés comme évocant des situations à introduire, comme incitatifs à une pratique, et non pas indicatifs de jugements de persuasion. De ce point de vue il ressort des textes, par delà toute considération des intentions, une tendance générale dans un sens immanentiste.

Giovanni Turco

Publié avec l'aimable autorisation de l'auteur et de l'éditeur de « CATHOLICA » n°139, (2018) pp. 27-38.

21. Autre, en fait, le respect dans un sens juridique classique (comme « observance », en conformité à un devoir à accomplir), et autre le respect au sens kantien du terme (comme « abstention », dans une perspective individualiste).

22. En référence à cet aspect, est très significative l'assertion (dans le *Motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*) selon laquelle « Il ne nous a toutefois pas échappé qu'une procédure raccourcie peut mettre en danger le principe de l'indissolubilité du mariage ». En sorte qu'il soit possible de soutenir que les objectifs sous-tendant la mise en œuvre de la réforme sont posés comme supérieurs au « principe de l'indissolubilité du mariage », ou au moins qu'un tel risque (compromettre un bien de droit divin) paraît proportionnel à l'obtention de buts dont l'importance est considérée comme supérieure.

23. La « pleine valeur probante » ne peut avoir, en définitive, qu'une portée relative, attribuable aux déclarations des parties (can. 1678 § 1), dont on peut présumer qu'elles ont un intérêt à obtenir la déclaration de nullité (et dans une telle circonstance, des témoignages en faveur de soi-même).



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 612

MENSUEL

Juillet-août 2018

NOVA ET VETERA

1. Dans une conférence donnée le 18 juillet 2018 à Licheń en Pologne ¹, Mgr Guido Pozzo, s'est à nouveau ² exprimé sur les problèmes suscités par la mise en application du concile Vatican II, spécialement dans le domaine de la liturgie. « L'antique liturgie romaine et la crise contemporaine de la foi » : tel était en effet l'intitulé de son propos.

2. Avec une persévérance certainement digne d'un meilleur objet, le secrétaire de la Commission Pontificale Ecclesia Dei expose ce qui serait selon lui le véritable motif de la débâcle post-conciliaire. S'il faut bien reconnaître qu'après Vatican II « une déchirure » s'est produite dans la liturgie et le culte, « le danger ne vient pas des livres liturgiques ou du nouveau rite mais du paraconcile, climat de l'époque servant à la fois d'inspiration à la constitution *Sacrosanctum concilium* mais aussi à des déviations ». Autrement dit, ni le concile Vatican II, avec la constitution sur la liturgie, ni la réforme liturgique de Paul VI, avec le *Novus Ordo Missæ*, ne sauraient être tenus pour responsables de la crise qui sévit encore dans l'Église, spécialement au double niveau de la profession de la foi et de la célébration du culte.

3. Reprenant à son compte les réflexions de Joseph Ratzinger, à propos du lien observable entre cette crise ecclésiale et la décadence liturgique, Mgr Pozzo insiste avec force sur cette grille de lecture, à ses yeux fonda-

1. Je tiens à remercier ici mon ami Wojtek Golonka, grâce auquel j'ai eu connaissance de cette conférence et qui m'en a donné une substantielle version française.

2. Sauf précision contraire, toutes les citations figurant entre guillemets sont tirées de la conférence de Mgr Pozzo. La vidéo de cette conférence est disponible sur <https://gloria.tv/video/9HzsYwPQQyCd21jwxh8sUYMEC>

SOMMAIRE

Articles de M. l'abbé Jean-Michel Gleize

Nova et Vetera, p. 1.

Ni schismatiques, ni excommuniés ..., p. 4.

Humanæ vitæ, p. 5.

Quelle gradualité ?, p. 9

mentale : « Encore une fois, le problème essentiel n'est pas le renouveau ordonné par le Concile, mais sa réception et la manière de l'appliquer dans la pratique ». [...] « Les contrastes qui sont apparus dans la réalité ne viennent pas du Concile. Je veux le souligner. Dans la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* il est dit que le latin doit être conservé avec large place pour les langues vernaculaires. On demande donc de conserver le latin. Sommes-nous donc vraiment fidèles au Concile en causant l'abandon presque total du latin ? » Non seulement la constitution conciliaire devrait être absolument disculpée de toutes ces dérives, mais le rite postérieurement réformé en 1969 devrait rester lui aussi indemne de tout reproche : « Il est évident, qu'il n'y a pas de telles dérives dans les livres liturgiques, mais on les retrouve surtout dans la manière de former la conscience chrétienne du peuple de Dieu, ainsi que des prêtres. Le manque d'équilibre apparaît aussi dans la manière de comprendre, d'interpréter, et enfin de pratiquer concrètement la célébration. »

4. Tous les déboires de la nouvelle liturgie s'expliqueraient donc en raison d'un « contexte culturel marqué par la sécularisation ». De telle sorte que, dans un contexte différent, dans un climat doctrinal où la formation catéchétique et liturgique eût été correcte, « les nouveaux livres seraient compris et appliqués conformément au mystère de la foi ». Si le culte de la sainte Église a subi

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 - Site : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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

une éclipse dans sa dimension sacrée, dans la présence réelle et dans la nature sacrificielle de la Messe, il faudrait en imputer la responsabilité profonde à la sécularisation de la théologie et de la vie chrétienne, qui a « changé la liturgie en activisme ». À cet égard, Mgr Pozzo va jusqu'à évoquer une « protestantisation de la liturgie catholique », qui viendrait du fait que l'on en est venu, dans les différentes célébrations, à « souligner unilatéralement la signification de la communauté et de la cène, non pas comme un banquet sacré (le *sacrum convivium* thomiste), mais comme simple repas fraternel ». Pour avérée qu'elle soit, et dénoncée comme telle par les plus hautes instances dans l'Église, cette protestantisation ne viendrait pas du nouveau rite, pris en tant que tel. Elle procéderait de trois racines profondes : la sécularisation de la foi, de la liturgie et de la charité. La sécularisation de la foi consiste à imprégner la culture catholique du relativisme doctrinal, religieux et moral, réduisant la foi chrétienne « à une opinion subjective, égale à d'autres convictions subjectives parallèles ». La sécularisation de la liturgie consiste à remplacer la catégorie du sacré par la catégorie de profane, la liturgie devenant ainsi avant tout un événement social et communautaire. La sécularisation de la charité remplace la charité évangélique (l'amour de Dieu et du prochain) par la réalisation de la fraternité humaine, dans laquelle le rôle principal revient à l'activité humaine : cette sécularisation de la charité représente « une nouvelle forme du pélagianisme, qui élevant l'activité humaine prive l'action chrétienne de la force et de la primauté de la grâce ». Selon Mgr Pozzo, cette triple sécularisation serait la cause (ou du moins l'occasion prochaine) de la désacralisation observable dans la nouvelle liturgie, et non point l'effet propre et immédiat de la réforme du *Novus Ordo Missæ*.

5. Le moyen d'échapper à cette sécularisation serait alors de susciter un autre climat, dans lequel le nouveau rite réformé par Paul VI pourrait enfin donner toute sa mesure. Pour ce faire, « le Motu proprio *Summorum Pontificum* de Benoît XVI a joué un rôle primordial ». Et pour bien caractériser, une fois pour toutes, ce rôle, Mgr Pozzo commence par rappeler quel est le principe de base de ce Motu Proprio : « La réforme liturgique du Concile Vatican II ne peut pas être considérée comme une rupture avec la tradition liturgique, mais il faut la comprendre comme un renouvellement en continuité avec ce qui est essentiel. » Par conséquent, il ne saurait être question de mettre en évidence quelque opposition doctrinale ou liturgique entre l'*Ordo* traditionnel de saint Pie V, qui correspond désormais à une « forme extraordinaire » du rite romain, et le nouvel *Ordo* réformé par Paul VI, qui correspond à la « forme ordinaire » de ce même rite. « Les formes extraordinaires et ordinaires du rite romain ne doivent pas être considérées comme étant une exception d'un côté, une règle de l'autre, mais comme **des formes d'égale valeur**, même si la forme ordinaire est plus répandue et plus courante, et la forme extraordinaire plus spéciale et exceptionnelle, c'est pourquoi on lui dédie une législation propre qu'il faut respecter en la célébrant. » En vertu de ce principe de base, avec la réforme de Paul VI (cf. l'*Institutio generalis*,

n° 3) « la doctrine catholique n'a pas été changée dans le rite romain de la Messe, car la liturgie et la doctrine sont inséparables et par nécessité indivisibles ». Ce qui a pu changer entre les deux formes du rite romain, « ce sont des accents qui n'influent pas sur l'unité essentielle de la liturgie ». Car « le Concile voulait réformer la liturgie de façon à garder l'unité avec la Tradition ».

6. Fort de ce principe, Mgr Pozzo croit découvrir dans le Motu proprio *Summorum Pontificum* le remède grâce auquel le véritable esprit du Concile, sa « mens », pourrait enfin prévaloir sur toutes les dérives du paraconcile, du moins en matière liturgique. Le remède ne doit pas consister à désavouer les principes de la réforme liturgique, tels qu'ils se sont exprimés à travers la constitution *Sacrosanctum concilium* de Vatican II et le *Novus Ordo* de Paul VI. Le remède consiste à « reprendre à nouveau ces principes et à les appliquer aussi dans la célébration de la forme ordinaire », mais à la condition de dissiper les fausses interprétations du paraconcile. Et c'est justement pour remplir cette condition que le recours à la forme extraordinaire, que Mgr Pozzo qualifie d'« *usus antiquior* de la liturgie », s'avère « un trésor précieux qu'il faut ouvrir pour tout le monde afin de garder la foi authentique, la liturgie et la charité ». L'usage du Missel de saint Pie V serait en effet le moyen de restaurer dans l'usage du nouveau rite de Paul VI « la signification et la sacralité de la liturgie catholique, qui doit s'exprimer par des gestes et exprimer l'intégralité de la saine doctrine liturgique ». Bref : « Les deux formes de la liturgie romaine, l'ordinaire et l'extraordinaire, représentent un exemple de développement et d'enrichissement mutuel ». En ce sens, « le Motu proprio *Summorum Pontificum* promulgué par Benoît XVI, grâce auquel la richesse de la liturgie romaine est devenue accessible à l'Église universelle, constitue la continuation du magistère de ses prédécesseurs ». Car le recours à la forme extraordinaire du Missel de saint Pie V, aussi élargi et normalisé soit-il, ne saurait remettre en cause la légitimité et la bonté foncière, sur le double plan doctrinal et liturgique, du *Novus Ordo* de Paul VI. « Les observations critiques sur les manières discutées d'appliquer le renouvellement liturgique ne doivent pas remettre à nouveau en question le Missel publié par Paul VI, puis, édité pour la troisième fois avec l'approbation de Jean-Paul II, et qui demeure la forme ordinaire de liturgie eucharistique. En revanche, la célébration de la Sainte Messe selon l'*usus antiquior* aide sans doute à saisir et rendre visibles avec plus de clarté et précision certains aspects, certaines vérités doctrinales, qui peuvent être éclipsées par une manière banale ou incorrecte de célébration du rite nouveau. » Les différences qui peuvent exister entre les deux formes du même rite tiendraient donc à des manières diverses de mettre en relief les mêmes principes, mais il n'y aurait pas « deux manières contradictoires d'être catholique ou de célébrer la gloire et le sacrifice du Seigneur » ; les deux formes doivent être appréciées « comme un héritage commun », même s'il comporte « des accentuations différentes de la même foi ». L'enrichissement mutuel consisterait alors à « retrouver l'unité fondamentale du culte catholique au-delà de la diversité des formes ». Telle est l'intention principale du Motu proprio de Benoît

XVI, selon l'explication qu'en donne Mgr Pozzo.

7. En définitive, cette intention est de conserver l'unité de l'Église, telle qu'elle doit nécessairement reposer sur les réformes doctrinales et disciplinaires, entreprises par le concile Vatican II et par Paul VI. La conclusion du discours tenu par Mgr Pozzo est très claire sur ce point. « Aujourd'hui d'une manière particulière je dirais que face aux abus et erreurs, qui défigurent la liturgie telle que l'a voulue Paul VI, telle que l'a voulue le Concile, et qui sont souvent un effet de la crise de la foi qui éclipsent la dimension surnaturelle de l'existence chrétienne et du mystère de l'Église même, nous devrions être reconnaissants pour le Motu Proprio *Summorum Pontificum* et l'instruction *Universæ Ecclesiae* qui l'accompagne, car ces deux textes ont restauré l'antique forme de la liturgie de l'Église à la vie de l'Église, comme un don qui sert à renforcer tout le corps de Christ, dont nous sommes tous membres et serviteurs selon le mode qui convient à chacun d'entre nous. »

8. Peut-on alors dire que le Motu proprio de Benoît XVI a redonné, véritablement, droit de cité dans l'Église à la liturgie catholique traditionnelle ? Les propos récemment tenus par le secrétaire de la Commission Pontificale *Ecclesia Dei*, même s'ils vont jusqu'à dire que la forme extraordinaire ne doit pas être considérée comme « une exception », obligent tout de même à nuancer considérablement une pareille appréciation. Il est clair que, dans l'intention de Benoît XVI, assez fidèlement explicitée ici par Mgr Pozzo, l'initiative de *Summorum Pontificum* intervient plutôt pour renforcer la mise en pratique du *Novus Ordo Missæ* de Paul VI. En somme l'ancien rite de la Messe de toujours serait mis à contribution pour purifier des abus qui en ternissent l'usage le nouveau rite de Paul VI et de Vatican II, nouveau rite que Mgr Lefebvre n'hésitait pourtant pas à qualifier de « Messe de Luther ». La résurgence des messes célébrées selon l'ancien *Ordo* de saint Pie V a pour but avéré de créer le climat favorable à l'éclosion des bons fruits du nouvel *Ordo*, jusqu'ici censés occultés ou empêchés à cause du climat défavorable suscité par le paraconcile. Les deux rites seraient donc l'expression également bonne et légitime d'une même orthodoxie catholique, doctrinale et culturelle. Le droit de cité, s'il en est un, reconnu à la messe de toujours, fût-il même donné à part entière, et non à titre d'exception, passe donc par la reconnaissance de principe de l'incontestable orthodoxie doctrinale et liturgique de la nouvelle messe. Et voilà justement pourquoi ce supposé « droit de cité » ne peut guère satisfaire, dans son fondement même, un catholique soucieux de préserver l'intégrité de sa foi et de la Tradition de l'Église. Car la doctrine, si elle est vraiment orthodoxe, ne saurait aller de pair avec un rite ouvrant la porte à la diminution et à la perte de la foi. Encore moins se mettre à son service, dans un enrichissement réciproque.

9. Nous en revenons hélas toujours au même subterfuge. En dépit des meilleures dispositions personnelles qui peuvent animer ici ou là les représentants du Saint-Siège à l'égard de l'ancienne messe (et nous sommes bien conscients qu'elles sont aujourd'hui meilleures qu'il y a seulement vingt ans), cette conférence donnée aujourd'hui

par Mgr Pozzo n'est qu'un écho de plus de tous les Discours tenus par le Pape Benoît XVI pour disculper le Concile et ses réformes. Cette explication tient en une distinction, que Joseph Ratzinger n'a cessé d'élucider et de mettre en avant comme principe de solution, durant toute son activité de théologien et de Pape, depuis les *Entretiens sur la foi* en 1984, jusqu'au Discours de 2005 en passant par le Discours à la conférence épiscopale du Chili en 1988. Distinction entre le Concile et le paraconcile, entre le concile réel et le concile virtuel, entre le concile des pères et le concile des médias. L'on trouve la synthèse parfaite de cette démarche dans l'un de ses derniers discours, le 14 février 2013, quelques jours avant que le Pape bavarois renonce au Souverain Pontificat. « Nous savons combien », disait-il, « ce Concile des médias fut accessible à tous. Donc, c'était celui qui dominait, le plus efficace, et il a créé tant de calamités, tant de problèmes, réellement tant de misères : séminaires fermés, couvents fermés, liturgie banalisée... et le vrai Concile a eu de la difficulté à se concrétiser, à se réaliser ; le Concile virtuel était plus fort que le Concile réel. Mais la force réelle du Concile était présente et, au fur et à mesure, il se réalise toujours plus et devient la véritable force qui ensuite est aussi vraie réforme, vrai renouvellement de l'Église. Il me semble que, 50 ans après le Concile, nous voyons comment ce Concile virtuel se brise, se perd, et le vrai Concile apparaît avec toute sa force spirituelle. Et voilà notre tâche : travailler pour que le vrai Concile, avec sa force de l'Esprit Saint, se réalise et que l'Église soit réellement renouvelée. » Comme le souligne clairement aujourd'hui Mgr Pozzo, le Motu proprio *Summorum Pontificum* de 2007 voudrait s'inscrire dans cette tâche. Le concile des Pères (ou réel) ayant été éclipsé par le concile des médias (ou virtuel), il faudrait accuser le second pour disculper le premier. Et pareillement, la réforme liturgique réelle de Paul VI ayant été éclipsée par le climat délétère de la triple sécularisation, il faudrait accuser le second pour disculper la première.

10. Cette tâche est impossible, et elle procède d'une illusion profonde. Illusion que déjà, au moment même de la promulgation officielle de la réforme de la Messe, les cardinaux Ottaviani et Bacci s'étaient efforcés de dissiper, en présentant au Pape Paul VI leur *Bref Examen critique du Novus Ordo Missæ*. Ce texte n'a pas vieilli, car il est l'expression d'une analyse théologique définitive. À l'appui de cette analyse, nous constatons³ que le nouveau rite « s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail »⁴ de la définition catholique de la Messe, considérée dans ses quatre causes : matérielle (la Présence réelle), formelle (la nature sacrificielle), finale (le but propitiatoire) et efficiente (le sacerdoce du prêtre). Cette défaillance grave interdit de regarder ce nouveau rite comme légitime et autorise même à douter de la validité des célébrations dans plus d'un cas. Les messes célébrées en conformité avec le *Novus Ordo* ne sont pas seulement moins bonnes que celles célébrées

3. Cf. ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, *Vatican II en débat*, Courrier de Rome 2012, p. 59-65.

4. CARDINAUX OTTAVIANI ET BACCI, « Préface au pape Paul VI » dans *Bref examen critique du Novus ordo missæ*, Écône, p. 6.

selon l'*Ordo* traditionnel de saint Pie V ; elles sont mauvaises, du fait de l'éloignement signalé. Dans l'interrogatoire des 11 et 12 janvier 1979, à la question posée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : « Soutenez-vous qu'un fidèle catholique peut penser et affirmer qu'un rite sacramentel en particulier celui de la messe approuvé et promulgué par le Souverain Pontife puisse être non conforme à la foi catholique ou *favens haeresim* ? », Mgr Lefebvre a répondu : « Ce rite en lui-même ne professe pas la foi catholique d'une manière aussi claire que l'ancien *Ordo Missae* et par suite il peut favoriser l'hérésie. Mais je ne sais pas à qui l'attribuer ni si le pape en est responsable. Ce qui est stupéfiant c'est qu'un *Ordo Missae* de saveur protestante et donc *favens haeresim* ait pu être diffusé par la curie romaine ⁵. »

11. La « crise contemporaine de la foi » ne se réduit pas à une simple question de climat. La diminution et la perte de la foi ne sont pas les éléments d'un contexte qui entraverait l'expression des fruits supposés bénéfiques du Concile et de la réforme de Paul VI. Cette diminution et cette perte de la foi sont les effets qui découlent directement de la nouvelle messe, car elles sont inscrites comme dans leur cause dans l'affaiblissement considérable de la définition de la messe, qui constitue pour une part importante la substance même du nouvel *Ordo*. La « protestantisation » dénoncée par Mgr Pozzo est l'œuvre même de la nouvelle liturgie, et cela s'explique du fait que le nouveau rite de 1969 est déjà en lui-même un rite protestan-

tisé. Tous les discours les plus bienveillants du Secrétaire de la Commission Pontificale Ecclesia Dei n'y changeront jamais rien. Le « climat » de la triple sécularisation existe sans doute. Mais il ne fait qu'aggraver cette protestantisation, qui sévit déjà en elle-même, en raison du *Novus Ordo* de 1969. C'est pourquoi, comme le paraconclure, il ne saurait représenter qu'une fausse excuse

12. Excuse d'autant plus fautive que cette triple sécularisation résulte logiquement - si on les pousse jusqu'au bout - des amoindrissements introduits dans la nouvelle liturgie. La praxis postconciliaire ne fait, ici comme ailleurs, que tirer les conséquences vraiment ultimes de l'*aggiornamento*, de cette ouverture au monde voulue par le Pape Jean XXIII et reconnue par le cardinal Ratzinger. En 1984, celui-ci ne déclarait-il pas que le Concile a été réuni pour faire entrer dans l'Église des doctrines qui sont nées en dehors d'elle, doctrines qui viennent du monde ⁶ ? La nouvelle liturgie a fait de même. Le Motu proprio *Summorum Pontificum* ne saurait donc appeler à une « fécondation mutuelle des deux rites » sans maintenir dans sa racine profonde cette « crise contemporaine de la foi ».

Abbé Jean-Michel Gleize

5. « Mgr Lefebvre et le Saint-Office », *Itinéraires* n° 233 de mai 1979, p. 146-147.

6. CARDINAL JOSEPH RATZINGER, *Entretiens sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 38.

NI SCHISMATIQUES, NI EXCOMMUNIÉS ...

1. À l'issue de la conférence qu'il donna en Pologne en juillet dernier ¹, Mgr Pozzo répondit à quelques questions posées par ses auditeurs. La situation actuelle de la Fraternité Saint Pie X dans l'Église fut ainsi l'un des thèmes abordés, dans le fil de ce propos d'ordre liturgique, à l'occasion d'une septième question : « Peut-on considérer la décision du pape François accordant aux prêtres de la FSSPX la possibilité d'absoudre sacramentellement comme un encouragement aux fidèles à solliciter les prêtres de la Fraternité pour d'autres sacrements ? »

2. La réponse de Mgr Pozzo a le mérite d'être sans équivoque. « Eh bien non, je ne pense pas qu'on puisse interpréter la chose ainsi ; ce n'est pas un encouragement à aller voir les prêtres de la Fraternité. Le motif a été donné par le Pape dans son décret même. Le Pape s'inquiète du salut spirituel des fidèles de la Fraternité Saint Pie X. C'est la raison qui l'a amené à accorder encore après l'Année sainte la validité et la licéité de l'absolution sacramentelle des péchés, ainsi que l'extrême-onction pour les malades, pour le bien des âmes. *Suprema lex salus animarum*. Donc pour cette raison il y avait aussi la Lettre sur les mariages, pour concéder la possibilité que le mariage soit valide, selon la forme canonique, toujours pour le bien des fidèles, en vue de la réconciliation, certainement. Il n'en demeure pas moins que les prêtres et les évêques de la Fraternité Saint Pie X exer-

cent leur ministère **d'une manière illicite et illégitime**. Ils ne sont pas excommuniés, bien sûr, plus maintenant, l'excommunication est enlevée, donc ils ne sont pas formellement schismatiques – il est absolument faux d'affirmer que la Fraternité Saint Pie X est schismatique du point de vue formel, canonique – parce qu'il n'y a plus de schisme dans la mesure où ils ne sont plus excommuniés, c'est clair. Mais ils sont donc une situation **irrégulière**, et dans la mesure où ils n'ont pas la reconnaissance canonique, ils n'exercent pas légitimement un ministère, sauf pour les confessions et les mariages concédés par le pape. En cela il faut être clair. La nécessité d'une reconnaissance canonique n'est pas seulement un acte notarial, formel. L'Église est structure visible et il est essentiel que le clergé jouisse d'une reconnaissance canonique par le Saint-Siège. Et ceci est encore une vérité de la réalité de l'Église et ils devraient l'admettre » ². Cette réponse

2. Par souci de clarté, nous reproduisons ici en note la transcription de l'original italien : « Et no, no direi que cose da interpretare si ; no è un questo di encouragemento di andare del preti di la Fraternita. Et il motivo e stato bien clarito del decreto stesso del papa. Il papa è preoccupato per la salute spirituale del fedeli [il crie presque] della Fraternita San Pio X. Questo il motivo che lo ha spinto a concedere anche dopo l'anno santo la validita et la liceita del absolution sacramentale per il peccati anche l'extreme unzione del ilfermi, per il bene del il anime. *Suprema lex salus animarum*. Quindi per questa ragione anche la lettera sur il matrimoni per concedere la possibilita che il matrimonio venga si avvenuto valido, secondo la forma

1. Cf. l'article « Nova et vetera » dans le présent numéro du *Courrier de Rome*.

appellerait dans l'immédiat deux remarques.

3. Première remarque : « Il est absolument faux d'affirmer que la Fraternité Saint Pie X est schismatique du point de vue formel, canonique. » Faut-il voir là un désaveu des propos tenus l'an dernier par le cardinal Burke, dans une conférence donnée le 15 juillet 2017 à Merdford, aux États-Unis ? En tout état de cause, Mgr Pozzo entend bien disculper la Fraternité de l'accusation de schisme. Le motif qui autorise ce constat est le retrait de la peine d'excommunication visant les évêques et les prêtres de la FSSPX. Voilà qui soulève la question de la portée exacte de cette peine d'excommunication. Si l'on s'en tient aux *Réponses* adressées par le Saint-Siège à Mgr Brunner évêque de Sion en 1997³, les évêques consacrés par Mgr Lefebvre en 1988 auraient subi l'excommunication en raison du délit représenté par le sacre sans mandat pontifical⁴. Par ailleurs, l'excommunication frapperait aussi tous ceux qui adhèrent formellement au mouvement schismatique inauguré par cette consécration épiscopale⁵. Dans sa *Lettre aux Évêques* du 10 mars 2009, Benoît XVI déclare avoir levé ni plus ni moins que l'excommunication encourue par les quatre évêques consacrés en 1988 par Mgr Lefebvre. Il n'est pas déraisonnable de penser qu'il lève aussi par le fait même l'excommunication qui résulterait d'une adhésion formelle à un état de schisme, estimant que les quatre évêques avaient suffisamment exprimé « leur reconnaissance de principe du Pape et de son autorité de Pasteur, bien qu'avec des réserves en matière d'obéissance à son autorité doctrinale et à celle du Concile ». La réponse présente de Mgr Pozzo viendrait alors confirmer cette interprétation.

4. Deuxième remarque : la situation des prêtres de la FSSPX n'est pas pour autant satisfaisante, aux yeux du Saint-Siège. Car ces prêtres ne bénéficient pas d'une reconnaissance canonique, indispensable à qui veut exercer légitimement un ministère dans l'Église. Les faveurs qui leur ont été accordées par le Pape François demeurent donc des mesures d'exception, entreprises pour le bien spirituel (le salut) des fidèles ayant recours à ces prêtres. Elles ne rendent pas légitime, aux yeux de Rome, le ministère accompli par les prêtres de la FSSPX, indépendamment de conditions prévues par le Pape (pour les sacrements de pénitence et d'extrême-onction ainsi que pour l'octroi d'une délégation pour la célébration des mariages). Mgr Pozzo manifeste ainsi que Rome ne reconnaît toujours pas l'état de nécessité qui autorise les prêtres de la Tradition à œuvrer pour le salut des âmes,

nonobstant l'absence de reconnaissance officielle de la part des autorités conciliaires.

5. Mais alors, si la Fraternité n'est pas schismatique, pourquoi Rome continue-t-elle à considérer sa situation comme irrégulière ? L'explication nous est donnée par Mgr Pozzo, dans la réponse qu'il donne à une autre question précédente (la sixième) : « Le problème demeurera aussi longtemps que la Fraternité Saint Pie X n'adhérera pas à la déclaration doctrinale approuvée par le pape François et présentée par la Congrégation de la doctrine de la foi⁶. » Le problème est donc bel et bien, d'abord et avant tout, doctrinal. C'est de sa solution que doit dépendre, aux yeux même de Rome, la reconnaissance canonique.

6. En cela, il faut être clair, aussi. En effet.

Abbé Jean-Michel Gleize

canonica – sempre e per il bene delle anime dei fedeli in vista della ospitata riconciliazione, certamente. Rimangono però il fatto che i sacerdoti, vescovi della Fraternita San Pio X esercitano il modo illecito, illegittimo il ministero. Non sono scomunicati, chiaramente, non più, scomunica è tolta, quindi non sono formalmente schismatici – è sbagliatissimo affermare che il la Fraternita San Pio X sia schismatica dal punto di vista formale, canonico, perché non che più lo schismo in quando non che su non più scomunica – è chiaro. Ma sono in una situazione irregolare e quindi non avendo il riconoscimento canonico, non esercitano legittimamente il ministero, tranne che per la confessione, per il matrimonio concessa dal papa. In questo dev'essere chiaro. Per qui la necessità del riconoscimento canonico non è sul tantum fatto notorio, formale. La Chiesa è una struttura visibile, **qui ne è essenziale per il clero non avere il riconoscimento canonico della Santa Sede**. Et questo è ancora una verità della realtà della Chiesa e **loro dovrebbero esserne e consapevoli**. »

3. « La situation canonique de la Fraternité Saint-Pie X et des disciples de Mgr Lefebvre. Réponses de la Congrégation des Évêques et du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs à une demande de Mgr Norbert Brunner évêque de Sion » dans la *Documentation catholique* n° 2163 du 6 juillet 1997, p. 621-623.

4. Cf. la « Réponse de la Congrégation des Évêques », p. 622.

5. Cf. la « Mise au point du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs », n° 1-2, p. 622-623 et n° 5, p. 623.

6. « Il problemi rimangono fintanto che la Fraternita San Pio X non aderera a la dichiarazione dottrinale approvata dal papa Francesco e presentata dalla Congregazione per la dottrina della fede. »

HUMANÆ VITÆ

1 - L'occasion d'un débat : il y a cinquante ans, Humanæ vitæ

1.1 - État de la question au moment du concile Vatican II (1962).

1. La doctrine de l'Église relative au mariage a été parfaitement synthétisée par deux grands textes majeurs : l'Encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ* du Pape Léon XIII (10 février 1880) et l'Encyclique *Cæstis connubii* du Pape Pie XI (31 décembre 1930). Mais on doit leur ajouter de très nombreux discours du Pape Pie XII (envi-

ron une bonne cinquantaine), qui, entre 1939 et 1958, apportent de nombreuses précisions qui viennent heureusement compléter les enseignements de ses prédécesseurs¹. Ce complément ne consiste pas à ajouter des enseignements nouveaux qui ne se trouveraient pas chez Léon XIII et Pie XI ; ils consistent à développer les prin-

1. On peut les trouver, à la suite du texte des deux Encycliques précitées, dans la somme du PÈRE BARBARA : la *Catéchèse catholique du mariage*, p. 426-525.

cipes déjà clairement énoncés, à les expliciter, à en tirer les conséquences dans l'application qui doit en être faite. La plupart de ces précisions (que l'on rencontre le plus souvent dans des *Discours aux jeunes époux*) portent sur des points sensibles touchant à la morale conjugale. Tous ces enseignements, ceux de Pie XII ajoutés à ceux de Léon XIII et de Pie XI, furent synthétisés dans le schéma préparé par la commission centrale préparatoire du concile Vatican II, que dirigeait par le cardinal Ottaviani ².

1.2 - Pendant le Concile (1962-1965)

2. Lors du concile, les novateurs révolutionnaires n'ont pas réussi à éliminer complètement la doctrine traditionnelle de l'Église, mais ils l'ont altérée. La doctrine du mariage figure en effet au chapitre XIII de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, aux n° 47-59, et l'on a pu dire que ce texte représente « une synthèse peu heureuse entre les tendances opposées » ³.

3. Les deux points contestés par les modernistes, et qu'ils auraient voulu changer du tout au tout, pour aligner la discipline de l'Église sur l'évolution de la société moderne, étaient la hiérarchie des fins du mariage et la régulation des naissances. L'Église a toujours enseigné que le mariage correspond à deux buts, la procréation et l'épanouissement de l'amour des époux, mais que la procréation représente une fin « première » tandis que l'épanouissement de l'amour des époux représente une fin « seconde », ce qui signifie que l'amour des époux ne peut pas trouver son épanouissement indépendamment de la procréation, la fin seconde étant dépendante de la fin première. L'Église a toujours enseigné que les époux ne peuvent fixer à l'avance le nombre d'enfants qu'ils auront et recourir en conséquence à des moyens contraceptifs ; même si la loi divine n'impose aucune règle universelle pour ce qui est du nombre des enfants, il appartient cependant à la prudence des époux de se faire les coopérateurs de la Providence, pour accomplir ce qu'exige raisonnablement le bien commun de la famille et de la société.

4. Les novateurs voulaient imposer un nouveau texte qui mettait en cause la doctrine de l'Église sur les deux points. Ils proposèrent donc un schéma allant dans ce sens. Paul VI intervint le 25 novembre 1965 pour imposer quatre corrections dans ce schéma.

5. Le Pape réussit à maintenir en substance la doctrine de l'Église sur la régulation des naissances, mais contrairement à son désir, les commissions chargées de rédiger et de corriger le texte ne voulurent pas faire référence explicite aux déclarations de Pie XI et de Pie XII condamnant les erreurs ; et surtout, la contraception ne fut pas condamnée : dans un Discours du 23 juin 1964, Paul VI déclara seulement qu'il se réservait de se prononcer plus tard sur le sujet.

6. En ce qui concerne la hiérarchie des fins du mariage,

les corrections ne furent pas satisfaisantes : si la doctrine traditionnelle n'est pas niée, elle n'est pas non plus clairement réaffirmée. La logique de fond va même plutôt dans le sens de l'inversion des fins du mariage : l'amour conjugal est présenté en tout premier lieu, au n° 49, tandis que la procréation est indiquée à la suite, au n° 50 ; et surtout, le rapport de ces deux biens du mariage n'est pas clairement indiqué : on ne parle pas des « fins » du mariage, et encore moins distingue-t-on entre fin première et fin secondaire. De fait, par la suite, la réforme du Code de Droit Canonique entreprise par Jean-Paul II a entériné cette nouvelle logique, qui tend à inverser l'ordre traditionnel des fins du mariage. Elle en a même accentué l'expression. Le Code de 1917 disait clairement : « La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence ⁴. » Le Nouveau Code de 1983 dit pour sa part : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants ⁵. »

1.3 - Paul VI et la morale conjugale

7. Le Pape Jean XXIII avait institué dès le mois de mars 1963 une Commission pour l'étude des problèmes liés à la population, à la famille et à la natalité. Paul VI en rendit l'existence publique en juin 1964 (à l'occasion du Discours précité). Cette Commission avait pour but de préparer le texte d'une Encyclique dans laquelle le Pape prendrait position par rapport à la contraception. Elle finit par compter plus de 80 membres (évêques, théologiens, médecins, démographes, sociologues, simples fidèles laïcs, parmi lesquels quatre couples). Son secrétaire fut un dominicain suisse, le père Henri de Riedmatten (1919-1979), expert international en ces questions relatives à la vie et qui sera le premier observateur permanent du Saint-Siège auprès des Nations Unies, à Genève. Paul VI suivit personnellement le déroulement des travaux de cette Commission. Celle-ci se réunit cinq fois, entre le printemps 1964 et le printemps 1966. Elle se divisa rapidement entre une majorité favorable à une évolution de la position de l'Église sur la contraception et une minorité hostile à l'abandon de la doctrine traditionnelle. En juin 1966, le rapport de la majorité fut examiné et approuvé par 9 voix contre 3 et 3 abstentions par une commission de 15 évêques.

8. Paul VI intervient alors pour préciser que ces conclusions ne sauraient être définitives. Sur l'influence très probable du cardinal Ottaviani, le Pape dissout la Commission et confie le travail à un Comité plus restreint de théologiens. Parmi ceux-ci, deux vont avoir une influence décisive : le jésuite Gustave Martelet (1916-2014), professeur à l'Université Pontificale de la Grégorienne, à Rome, et l'archevêque de Cracovie, Karol Wojtyła (1920-2015). En mars 1968, ce dernier envoya à Paul VI un mémoire en français intitulé : *Fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie*

2. La traduction française du texte latin en a été publiée en 2015 par les éditions du Courrier de Rome, sous le titre *Chasteté, virginité, mariage, famille*.

3. ROBERTO DE MATTEI, *Vatican II. Une histoire à écrire*, Muller Editions, 2013, p. 263.

4. Canon 1013, § 1.

5. Canon 1055, § 1.

conjugale. Et le 29 juillet suivant, Paul VI publiait l'Encyclique *Humanae vitae*, qui excluait l'usage des moyens de contraception pour les époux catholiques.

2 - L'Encyclique *Humanae vitae*

2.1 - Des rappels traditionnels

9. L'Encyclique commence par poser le problème, en prenant en compte les raisons qui pourraient apparemment justifier le recours moralement légitime à la contraception : étant donné l'évolution de la société moderne (croissance accrue de la population mondiale, conditions de vie plus difficiles, changement de la place de la femme dans la société, progrès de la technique dans le domaine biologique et médical), « ne pourrait-on pas admettre que l'intention d'une fécondité moins abondante, mais plus rationalisée, transforme l'intervention matériellement stérilisante en un licite et sage contrôle des naissances ? » Le moment ne serait-il pas venu « de confier à la raison et à la volonté de l'homme, plutôt qu'aux rythmes biologiques de son organisme, le soin de régler la natalité ? »

10. Pour y voir clair, le Pape commence par rappeler un principe absolument nécessaire : « Aucun fidèle ne voudra nier qu'il appartient au Magistère de l'Église d'interpréter aussi la loi morale naturelle. [...] Il est incontestable, en effet, que Jésus-Christ, en communiquant à Pierre et aux apôtres sa divine autorité, [...] les constituait gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale : non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu, et dont l'observation fidèle est également nécessaire au salut. »

11. L'enseignement sur la question de la contraception est énoncé au numéro 14, en trois étapes. Première étape : le Pape énonce l'illégitimité morale de la contraception. Deuxième étape : il indique le motif pour lequel la contraception est illégitime. Troisième étape : il explique la nature de ce motif.

12. Première étape – « En conformité avec ces points fondamentaux de la conception humaine et chrétienne du mariage, nous devons encore une fois déclarer que **sont absolument à exclure, comme moyens licites de régulation des naissances**, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques. Est pareillement à exclure, comme le Magistère de l'Église l'a plusieurs fois déclaré, la stérilisation directe, qu'elle soit perpétuelle ou temporaire, tant chez l'homme que chez la femme. Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation. » *Omnia sunt clara* comme eût dit Cajetan, le commentateur attitré de saint Thomas.

14. Deuxième étape – « Et on ne peut invoquer comme raisons valables, pour justifier des actes conjugaux rendus intentionnellement inféconds, le moindre mal ou le fait que ces actes constitueraient un tout avec les actes féconds qui ont précédé ou qui suivront, et dont ils parta-

geraient l'unique et identique bonté morale. En vérité, s'il est parfois licite de **tolérer** un moindre mal moral afin d'éviter un mal plus grand ou de promouvoir un bien plus grand, il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de **faire** le mal afin qu'il en résulte un bien, c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et, par conséquent, une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux. C'est donc une erreur de penser qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond et, par conséquent, intrinsèquement déshonnête, puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde. »

15. Le Pape affirme ici que la raison précise pour laquelle ces pratiques sont moralement illicites, c'est qu'elles représentent en tant que telles un mal ; elles sont moralement mauvaises, même si elles sont accomplies dans un but bon et avec une intention moralement bonne. Paul VI ne fait que reprendre ici l'enseignement de ses prédécesseurs, Pie XI, dans *Casti connubii*, puis Pie XII dans son *Allocution aux sages-femmes* du 29 octobre 1951, lesquels, parlant de la contraception, utilisent l'expression « action intrinsèquement mauvaise ». Même si le recours à ces pratiques s'explique par une intention bonne, qui est de pratiquer une régulation raisonnable des naissances, cette intention bonne ne peut pas rendre moralement bonnes ces pratiques en elles-mêmes. On ne peut pas commettre le mal avec l'intention d'obtenir quelque chose de bon : l'intention bonne ne rend pas bonne une action mauvaise.

16. Troisième étape – « L'Église est conséquente avec elle-même quand elle estime licite le recours aux périodes infécondes, alors qu'elle condamne comme toujours illicite l'usage des moyens directement contraires à la fécondation, **même inspiré par des raisons qui peuvent paraître honnêtes et sérieuses**. En réalité, il existe entre les deux cas **une différence essentielle** : dans le premier cas, les conjoints **usent légitimement d'une disposition naturelle** ; dans l'autre cas, ils **empêchent le déroulement des processus naturels**. Il est vrai que, dans l'un et l'autre cas, les conjoints s'accordent dans la volonté positive d'éviter l'enfant pour des raisons plausibles, en cherchant à avoir l'assurance qu'il ne viendra pas ; mais il est vrai aussi que dans le premier cas seulement ils savent renoncer à l'usage du mariage dans les périodes fécondes quand, pour de justes motifs, la procréation n'est pas désirable, et en user dans les périodes agénésiques, comme manifestation d'affection et sauvegarde de mutuelle fidélité. Ce faisant, ils donnent la preuve d'un amour vraiment et intégralement honnête. »

17. Le Pape explique ici pourquoi les pratiques condamnées sont intrinsèquement mauvaises, indépendamment d'une intention bonne. L'on peut obtenir le résultat escompté (réguler les naissances en évitant momentanément la procréation, pour de justes motifs) de deux façons : premièrement en usant du mariage uniquement dans les périodes d'infécondité ; deuxièmement, en usant du mariage dans les périodes de fécondité et en mettant un obstacle positif à la fécondité naturelle, c'est-

à-dire en empêchant directement la procréation. Ce deuxième procédé est intrinsèquement mauvais car il représente une action contre nature, de deux points de vue : du point de vue de l'efficacité, car le Créateur n'a pas donné à l'homme pouvoir légitime d'agir ainsi sur sa propre nature humaine ; du point de vue de la finalité, car l'homme n'a pas le pouvoir légitime d'empêcher le processus biologique par lequel la nature se procure sa propre fin. L'Encyclique *Humanae vitae* rappelle au n° 17 qu'« il faut nécessairement reconnaître **des limites infranchissables au pouvoir de l'homme** sur son corps et sur ses fonctions ; limites que nul homme, qu'il soit simple particulier ou revêtu d'autorité, n'a le droit d'enfreindre ».

18. Autrement dit, on ne peut pas assimiler les méthodes naturelles de régulation des naissances à l'usage de la contraception, car il existe une différence fondamentale entre ces deux procédés. D'après les méthodes naturelles, les époux s'abstiennent de rapport conjugal quand l'épouse est féconde, et le posent quand elle est inféconde. Cette méthode ne consiste pas dans un acte, mais dans l'**omission** d'un acte. Or cette omission n'est pas nécessairement une faute morale. En effet, le précepte qui demande aux époux de procréer est un précepte affirmatif, c'est-à-dire un précepte qui n'oblige pas tout le temps, à chaque fois qu'on use du mariage. S'il y a une raison proportionnée, et si l'intention est droite, cette omission est licite. En revanche, l'usage de la contraception est **un acte**. En tant que telle, elle pose un obstacle positif, qui détourne l'acte conjugal de son objet. Elle fait violence à la nature procréatrice de la faculté sexuelle.

2.2 - Dans un contexte mitigé

19. Ce n'est pas là l'objet direct de notre propos, mais signalons-le tout de même. Ces rappels prennent place dans une perspective qui est celle de Vatican II, et qui est faussée, dans la mesure où l'on tend méconnaître la hiérarchie des fins du mariage, voire à inverser les deux fins. Par exemple, le n° 8 dit : « Le mariage n'est donc pas l'effet du hasard ou un produit de l'évolution de forces naturelles inconscientes : c'est une sage institution du Créateur pour réaliser dans l'humanité son dessein d'amour. Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies. » Par conséquent, poursuit le n° 9, « dans cette lumière apparaissent clairement les notes et les exigences caractéristiques de l'amour conjugal, dont il est souverainement important d'avoir une idée exacte ». Ces notes sont les suivantes : le mariage est « avant tout un amour pleinement humain, c'est-à-dire à la fois sensible et spirituel ». Il est ensuite « un amour total, c'est-à-dire une forme toute spéciale d'amitié personnelle ». Il est encore « un amour fidèle et exclusif jusqu'à la mort ». Enfin, il est aussi « un amour fécond, qui ne s'épuise pas dans la communion entre époux, mais qui est destiné à se continuer en suscitant de nouvelles vies ». Ce n'est ni plus ni moins qu'une question de perspective, mais elle est symptomatique, car c'est celle de Vatican II. Paul VI commence en effet tout son propos (au n° 7) par préciser

qu'il entend traiter du mariage en se référant « principalement à ce qui a été récemment exposé à ce sujet, d'une manière hautement autorisée, par le II^e Concile du Vatican, dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* ».

2.3 - Réactions

20. Bien sûr, l'Encyclique *Humanae vitae* suscita « une avalanche de critiques dans et en dehors de l'Église »⁶. Les réactions en France ne furent pas les pires ; celles qui eurent lieu en Belgique, en Allemagne et en Grande-Bretagne furent nettement plus violentes. Sans jamais contester directement le Pape, la *Note pastorale* de l'épiscopat français (8 novembre 1968) propose « une lecture pastorale ouverte », mettant en avant les notions de « conflit de devoirs » et de « moindre mal ». En Belgique, la réaction de l'épiscopat fut encore plus dure : lors d'une réunion qui se tint à Malines en août 1968, la majorité opposée à l'Encyclique, dirigée par le cardinal Suenens, l'emporta. Et le 9 septembre 1968, cinq cardinaux de poids, tous opposés à l'Encyclique, les anciens grands électeurs du cardinal Montini (Alfrink, Döpfner, Heenan, König, Suenens) se réunirent dans le plus grand secret à Essen, en Allemagne, pour accorder leur point de vue. Un grand débat s'ensuivit chez les théologiens (et qui est loin d'être terminé⁷) à propos de l'infailibilité éventuelle de *Humanae vitae*. Paul VI ne répondit pas aux critiques, mais fit allusion à la nécessité de trouver des réponses pastorales.

21. Cependant, il ne faudrait pas oublier que l'Encyclique de Paul VI reçut tout de même la faveur de tous les bons catholiques⁸. Mgr Lefebvre n'hésita pas à dire que le Pape Paul VI avait ainsi été amené « courageusement » à « fermer ces ouvertures [du Concile au monde] » et que « l'Encyclique *Humanae vitae* ne pouvait venir que de l'Esprit Saint »⁹. Le Père Calmel dit pour sa part qu'avec ce texte « le Pape vient de heurter de front le messianisme du monde moderne »¹⁰. Le Père Barbara affirme que « dans l'Encyclique *Humanae vitae*, le Vicaire du Christ n'a fait qu'exprimer la vérité. N'en doutons pas, c'est parce que ce document dit la Vérité au monde catholique et à tous les hommes de bonne volonté qu'il s'est trouvé posé pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Chrétienté et comme un signe en butte à la contradiction, afin que fût révélé le fond des cœurs d'un grand nombre »¹¹. Et Thomas Molnar de conclure que « devant la fermeté des évêques, les progressistes n'ont finalement d'autre choix que la fuite en avant »¹².

22. C'est d'ailleurs cette fuite en avant qui a trouvé à la fois son expression, son refuge et son prétexte privilégiés avec la notion nouvelle de « gradualité ». C'est elle qui doit à présent retenir notre attention.

Abbé Jean-Michel Gleize

6. PHILIPPE CHENAUX, *Paul VI*, Cerf, 2015, p. 232.

7. Cf. le livre de JEAN-FRANÇOIS CHIRON, *L'Infaillibilité et son objet*, Collection « Cogitatio fidei », n° 215, Cerf, 1 999.

8. Cf. dans le numéro 127 de la revue *Itinéraires* (novembre 1968), le dossier « Après *Humanae vitae* », p. 210-326.

9. *Itinéraires*, p. 226 et 229.

10. *Itinéraires*, p. 232.

11. *Itinéraires*, p. 257.

12. *Itinéraires*, p. 256.

QUELLE GRADUALITÉ ?

1 – La « gradualité » dans l'enseignement de Jean-Paul II.

1.1 – Le mot

1. Le terme même de « gradualité » apparaît pour la première fois dans le Discours que le Pape Jean-Paul II prononça le 25 octobre 1980, à l'occasion de la clôture du Synode sur la famille¹. Le passage qui nous intéresse figure au n° 8 de ce Discours². Ce passage clé du Discours de 1980 est repris tel quel dans l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio* du 22 novembre 1981, au numéro 34³ : « L'homme, appelé à vivre de façon responsable ce dessein de Dieu empreint de sagesse et d'amour, est un être situé dans l'histoire. Jour après jour, il se construit par ses choix nombreux et libres. Ainsi il connaît, aime et accomplit le bien moral en suivant les étapes d'une croissance. Les époux, dans la sphère de leur vie morale, sont eux aussi appelés à cheminer sans se lasser, soutenus par le désir sincère et agissant de mieux connaître les valeurs garanties et promues par la loi divine, avec la volonté de les incarner de façon droite et généreuse dans leurs choix concrets. Ils ne peuvent toutefois considérer la loi comme un simple idéal à atteindre dans le futur, mais ils doivent la regarder comme un commandement du Christ Seigneur leur enjoignant de surmonter sérieusement les obstacles. "C'est pourquoi ce qu'on appelle la *loi de gradualité* ou voie graduelle ne peut s'identifier à la *gradualité de la loi*, comme s'il y avait, dans la loi divine, des degrés et des formes de préceptes différents selon les personnes et les situations diverses. Tous les époux sont appelés à la sainteté dans le mariage, selon la volonté de Dieu, et cette vocation se réalise dans la mesure où la personne humaine est capable de répondre au précepte divin, animée d'une confiance sereine en la grâce divine et en sa propre volonté". De même il appartient à la pédagogie de l'Église de faire en sorte que, avant tout, les conjoints reconnaissent clairement la doctrine d'*Humanae vitae* comme norme pour l'exercice de la sexualité et s'attachent sincèrement à établir les conditions nécessaires à son observation ».

3. Les mêmes termes se retrouvent dans la *Lettre* du cardinal Ratzinger sur les 43 propositions du Synode⁴, mais qui évoque sans plus de précisions « une progression pédagogique ».

1.2 – L'idée : les distinctions à faire

4. Le passage important est le suivant : « Il n'est pas question ici de considérer la loi comme un simple idéal à atteindre dans le futur, mais bien comme un commandement du Christ afin de surmonter sérieusement les obstacles. » Dès que l'on parle de « gradualité », il faut faire

des distinctions car le terme est à double sens. L'on parle de « processus graduel », et il faut entendre par là le simple fait qu'il y ait quelque part des degrés. Mais où exactement ? C'est ici qu'il faut distinguer entre :

- la loi de gradualité ou la voie graduelle : c'est le fait qu'il y ait des degrés chez celui s'efforce de mettre la loi en pratique, en obéissant à des commandements obligatoires ; la faiblesse de l'homme pécheur et les difficultés qu'il rencontre peuvent avoir pour conséquence qu'il ne parvienne que progressivement à se soumettre à la loi ;

- la gradualité de la loi : ce serait le fait que la loi n'oblige pas tout le monde au même degré ; l'obéissance à la loi représenterait ainsi un idéal que seul quelques-uns seraient tenus d'atteindre, tandis que pour les autres, ils seraient seulement tenus de faire ce qu'ils peuvent, ou même ce qu'ils estiment être possible ou souhaitable.

6. Le Pape affirme donc ici que l'on ne saurait admettre la gradualité de la loi, même si l'on doit tenir compte de ce qu'il appelle la « loi de gradualité ». Remarquons tout de suite que cette dernière expression est sans doute malheureuse à cause du mot « loi », car précisément il ne s'agit pas ici d'une loi, mais plutôt d'un constat empirique, dont doit tenir compte la prudence du pasteur : ce n'est pas une autre loi (celle de la pastorale) qui autoriserait à ne pas tenir compte de la loi (celle de la morale), et d'ailleurs Jean-Paul II précise bien que la loi de la morale garde toute sa force d'obliger, quoi qu'il en soit des situations concrètes. Il vaut mieux utiliser l'autre expression de « voie graduelle », qui dit mieux ce qu'elle veut dire. Elle entend tenir compte de la réalité, où de fait, à cause des conséquences du péché, il peut arriver que les hommes parviennent à observer la loi non pas tout de suite, mais peu à peu, au terme d'une progression. Il y a donc des degrés, non dans la loi, mais dans l'observance de la loi, c'est-à-dire dans la conduite de ceux qui sont tenus d'observer la loi. Et cette situation est un mal nécessaire, une imperfection dont il faut tenir compte, avec patience et miséricorde.

7. En fin de compte, la gradualité entendue au bon sens du terme, la « loi de gradualité », si l'on veut, concerne plutôt le pasteur que les brebis : c'est une loi qui est là, dit précisément Jean-Paul II dans le Discours de 1980, « pour guider ceux qui sont chargés d'un ministère pastoral au service des époux et des familles ». En revanche, la gradualité entendue au mauvais sens, la « gradualité de la loi », est l'expression du relativisme moral et comme telle elle est à réprover.

1.3 – Les implications de la « voie graduelle »

8. La pastorale n'est pas coupée de la morale. S'il est vrai que certains, à cause de leur faiblesse, ne parviennent que progressivement à mettre la loi en pratique, la loi reste ce qu'elle est, avec toutes les conséquences qu'elle implique. L'on doit donc distinguer entre le pécheur et la situation objective de péché. La charité commande la patience à l'égard du pécheur qui progresse

1. Cf. *Documentation catholique*, n° 1796, p. 1051-1053.

2. Cf. *Documentation catholique*, n° 1796, p. 1053 ; texte original latin dans *Acta Apostolicae Sedis*, T. LXXII, p. 1083.

3. Cf. *Documentation catholique*, n° 1821, p. 17 ; texte original latin dans *Acta Apostolicae Sedis*, T. LXXIV, p. 123-125.

4. Cf. *Documentation catholique*, n° 1806, p. 387-388.

à son rythme ; mais elle commande aussi la sévérité à l'égard de la situation objective de péché, aussi bien dans l'intérêt particulier du pécheur que dans l'intérêt du bien commun, afin d'éviter le scandale.

9. Par exemple, à l'égard d'un couple qui ne parviendrait à renoncer à l'usage de la contraception, le pasteur (c'est-à-dire le prêtre consulté, qu'il soit confesseur ou directeur spirituel) acceptera de continuer à recevoir ces personnes, à les écouter et à leur prodiguer des conseils, mais il devra leur refuser l'absolution dans le cadre du sacrement de pénitence et il devra aussi les prévenir qu'ils ne doivent pas recevoir la sainte communion⁵. Il conviendra en tout cas de leur signifier clairement que l'Église réprouve leur attitude et attend patiemment leur conversion. Il ne saurait être question de leur dire que « c'est leur choix » ou qu'ils « ne peuvent pas faire autrement ».

10. La véritable pastorale consiste surtout à rappeler le grand principe énoncé par le concile de Trente, à savoir que Dieu donne toujours à l'homme les moyens d'accomplir ses commandements : « Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il vous invite à faire ce que vous pouvez et à demander ce que vous ne pouvez pas, et il vous aide pour que vous le puissiez⁶. » Saint Augustin a été l'un des premiers à mettre cela en pratique, et il en témoigne lui-même dans ses *Confessions*⁷. « J'étais si sot », écrit-il, « que j'ignorais ce qu'il est écrit (au livre de la Sagesse, chapitre VIII, verset 21) : personne ne peut garder la continence si vous, Seigneur, ne lui en faites pas la grâce. »

2 – La « gradualité » dans *Amoris Lætitia*

2.1 – Une continuité apparente

11. Il est à nouveau question de la « gradualité » dans l'Exhortation post-synodale *Amoris Lætitia*, du 19 mars 2016, aux numéros 293-300. Le n° 295 fait référence aux enseignements de Jean-Paul II dans *Familiaris consortio* et, tout en précisant qu'il ne s'agit pas d'une gradualité de la loi, parle d'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 ». Après que les numéros suivants ont insisté sur tout

5. C'est ce que rappelle JEAN-PAUL II, même si c'est dans des termes très iréniques, au n° 7 de son Discours lors du Synode de 1980 : « En outre, les Pères synodaux, tout en réaffirmant l'indissolubilité du mariage et la pratique de l'Église de ne pas admettre à la communion eucharistique les époux divorcés qui ont tenté un autre mariage contre les normes établies, exhortent les pasteurs et toute la communauté chrétienne à aider ces frères et ces sœurs à ne pas se sentir séparés de l'Église étant donné qu'en raison de leur baptême, ils peuvent et doivent participer à la vie de l'Église par la prière, l'écoute de la parole, l'assistance à la célébration eucharistique de la communauté, la promotion de la justice et de la charité. »

6. Concile de Trente, session 6 sur la justification, chapitre XI (DS 1536) : « Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis », et adiuvat ut possis. »

7. Au livre VI, chapitre XI, n° 20.

ce que peut représenter concrètement la voie graduelle, le n° 300 rappelle encore qu'« étant donné que, dans la loi elle-même, il n'y a pas de gradualité (cf. *Familiaris consortio*, n° 34), ce discernement ne pourra jamais s'exonérer des exigences de vérité et de charité de l'Évangile proposées par l'Église ».

2.2 – Une rupture bien réelle

12. Le problème, car il y en a un, se trouve au numéro 303. Il y est dit que « 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 ». De la sorte, même si l'on rappelle encore qu'il faut aider la conscience à mûrir jusqu'à ce qu'elle puisse se mettre en harmonie avec les exigences de la loi, et « proposer une confiance toujours plus grande dans la grâce », l'on introduit ici une idée nouvelle, étrangère à la problématique développée jusqu'ici dans la ligne de *Familiaris consortio* et du Synode de 1980. Car il est précisé ensuite que « cette conscience peut reconnaître non seulement qu'une situation ne répond pas objectivement aux exigences générales de l'Évangile », mais encore que cette même situation représente « pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu ». L'on peut même « 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 ». Car il ne faut pas oublier que « le 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 ».

13. L'idée radicalement fautive est qu'« une situation qui ne répond pas objectivement aux exigences générales de l'Évangile » et « un comportement qui n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif » est, en toute certitude morale, « le don de soi que Dieu lui-même **demande** ». Sur ce point, *Amoris Lætitia* en revient à la gradualité de la loi dénoncée par *Familiaris consortio*. Car le don de soi que Dieu demande, c'est bien ce qu'exprime sa loi. S'il s'agit d'un comportement qui n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif, cela signifie que la loi de Dieu admet des degrés. Ou alors, cela signifie que l'on peut considérer cette loi « comme un simple idéal à atteindre dans le futur ». En réalité, Dieu ne peut pas **demande**, comme si cela était déjà un bien, ce qui n'atteint pas l'idéal objectif exprimé par la loi ; il peut tout au plus le **tolérer**, avec patience, comme on s'accommode de ce qui est un mal, en attendant que la personne, encore imparfaite, soit capable d'accomplir l'idéal de la loi.

2.3 – En germe : la remise en cause d'*Humanæ vitæ*

14. De là à dire que, si la méthode naturelle apparaît impraticable, la contraception devient, en toute assurance morale, « le don de soi que Dieu lui-même demande », il n'y a pas loin. Le ver est donc déjà dans le fruit : le ver de la remise en question d'*Humanæ vitæ* est dans le fruit du dernier Synode, dans *Amoris Lætitia*. Avec ce numéro 303, le Pape François a donc ouvert la porte à légitimation des méthodes contraceptives, au nom d'une gradualité de la loi.

3 – Que conclure ?

15. Les exigences de la morale chrétienne, telles que les rappelle encore Paul VI en 1968, sont celles de l'Évangile. De tout temps, elles ont paru bien dures aux hommes marqués de l'héritage du péché originel. Saint Augustin en a témoigné lui-même, dans une répartition célèbre : « Seigneur, rendez-moi chaste, mais pas tout de suite !⁸. » Car ces exigences sont difficiles. Et cette difficulté est même telle que sans la grâce, elles sont impraticables : sans la grâce, non seulement on ne peut pas les accomplir, mais on ne peut pas non plus avoir la volonté de les accomplir. C'est ici qu'il ne faut pas oublier que l'Église, en même temps qu'elle rappelle et impose ces exigences, donne le moyen de les accomplir. L'Église peut tout exiger à partir du moment où elle donne la grâce toute-puissante. Il y a là l'expression du mystère de la charité divine. L'Encyclique *Humanae vitae* rappelle justement en son n° 29 que « ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes ». Cette charité de l'Église inclut la patience, qui sait attendre le moment où la grâce suscitera l'adhésion efficace de la volonté : c'est ici que peut trouver sa place une juste conception de la « voie graduelle ».

16. Les partisans d'une « gradualité de la loi » raisonnent tout autrement. Ils inventent un faux dilemme. Ils imaginent en effet une situation où Dieu commanderait l'impossible en exigeant des gens mariés la continence périodique. D'un côté, la continence serait nécessaire au salut, mais l'homme n'aurait pas le moyen d'y parvenir. D'un autre côté, l'homme devrait toujours avoir le moyen de parvenir au salut, en respectant la morale de l'Église, mais dans ce cas Dieu ne pourrait pas lui commander la continence. Pour sortir du dilemme, on invente une morale qui sera en même temps obligatoire pour tous et accessible pour tous : c'est la morale de la gradualité de la loi, où chacun fait ce qu'il peut, à la seule mesure de ses forces humaines. Les partisans de la gradualité de la loi raisonnent comme si le salut dépendait d'une capa-

cité purement humaine. Dans cette optique, il faut que le moyen nécessaire au salut soit strictement proportionné aux facteurs humains naturels, il faut donc que les exigences de la morale restent toujours possibles humainement parlant. Il faut que chacun ait la liberté de faire précisément ce qu'il peut, même sans la grâce. C'est ici que se situe l'erreur profonde : il est juste de dire que l'homme doit faire ce qu'il peut, mais à condition de ne pas oublier que Dieu donne à l'homme, par sa grâce, de pouvoir faire tout ce qu'Il lui demande. Car Dieu ne peut pas commander l'impossible. On doit en revenir toujours à ce que disait le concile de Trente, cité plus haut : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il vous invite à faire ce que vous pouvez et à demander ce que vous ne pouvez pas, et il vous aide pour que vous le puissiez. » Les partisans de la gradualité nient implicitement cette réalité du secours de la grâce, ils méconnaissent la destinée surnaturelle de l'homme et, ce faisant, ils pèchent précisément contre l'espérance surnaturelle.

17. C'est pourtant cette destinée surnaturelle de l'homme qui doit nous donner le juste angle de vue, où l'espérance contient la solution à tous les problèmes. Et c'est d'ailleurs ce que l'Encyclique *Humanae vitae* rappelle dès le début : « Le problème de la natalité doit être considéré, au-delà des perspectives partielles - qu'elles soient d'ordre biologique ou psychologique, démographique ou sociologique - dans la lumière d'une vision intégrale de l'homme et de sa vocation, non seulement naturelle et terrestre, mais aussi surnaturelle et éternelle. »

Abbé Jean-Michel Gleize

8. *Confessions*, livre VIII, chapitre VII, n° 17. Et il ajoute : « Je craignais en effet d'être trop vite exaucé, d'être trop vite guéri de cette maladie de ma concupiscence, car j'aimais mieux l'assouvir que de la voir s'éteindre. »



Katharina Tangari connu un chemin de conversion qui l'a amenée à entrer dans le Tiers-ordre dominicain et à devenir une fille spirituelle de saint Padre Pio qui a été, pendant dix-huit ans, son confesseur et son directeur spirituel.

Âme de prière, une des caractéristiques de sa vie spirituelle est l'« immolation de soi-même », qui lui permet de mener un véritable combat pour la sainteté du mariage, de franchir des dizaines de fois le « Rideau de fer » dans les années 60 et 70 pour venir en aide au clergé et aux fidèles persécutés des pays de l'Est, puis de venir en aide aux prêtres de la Fraternité Saint-Pie X jusqu'à la fin de sa vie.

Elle est enterrée au séminaire de Zaitkofen.

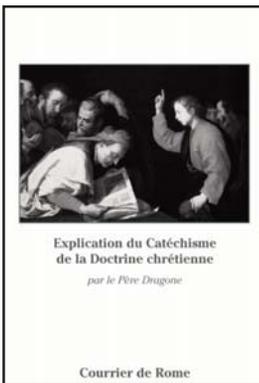
Vie exceptionnelle qu'Yves Chiron a retracée à partir des « carnets » inédits que Katharina a tenus régulièrement et de différentes autres archives. L'itinéraire de Katharina Tangari et la façon dont elle a surmonté les épreuves qu'elle a connues sont exemplaires pour notre temps.

À commander au Courrier de Rome, au prix de 19 euros (port 5 euros).

Yves Chiron, membre de la Société d'histoire religieuse de la France, a publié plusieurs biographies de papes (Pie IX, Pie X, Pie XI, Paul VI), traduites en plusieurs langues, et d'autres ouvrages d'histoire religieuse.

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

Avertissement de la Société Saint-Paul



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 d'offrir 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.

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...

519 p. - prix 27 €

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, le Catéchisme de la Doctrine chrétienne, les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne et les leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.

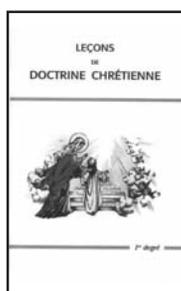
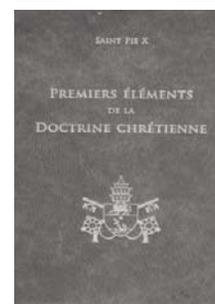
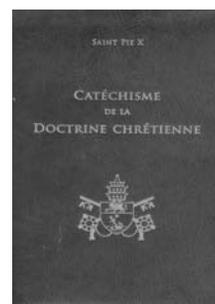
Catéchisme de la Doctrine chrétienne (12,30 €) : À partir de 11 ans - 256 pages. Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Ce Catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents. 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 (12,30 €) : Dès 6 ans - 112 pages. 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 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^{er} et 2^e degrés/CP et CE1, 6-7ans - 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments.

■ 3^e, 4^e et 5^e degrés/CE2-CM2, 8-10 ans - 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église. Les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie.



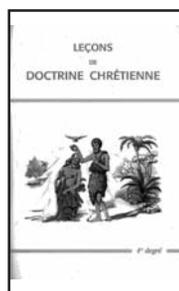
L 1 - 3,30 €



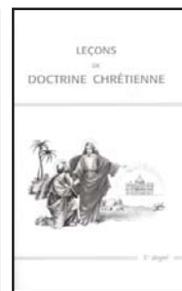
L 2 - 3,30 €



L 3 - 4,70 €



L 4 - 4,70 €



L 5 - 4,70 €



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

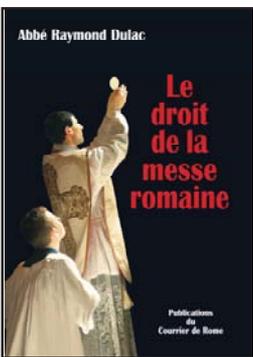
Année LII n° 613

MENSUEL

Septembre 2018

Le Courrier de Rome tiendra son XIV^e Congrès le samedi 19 janvier 2019 à Paris

Le droit de la messe romaine



310 pages, 21 €
port à l'unité 6,40 €

À partir du début de 1964, la liturgie latine entre dans une période de très forte mutation, à la suite de la Constitution *Sacro-sanctum Concilium*, promulguée le 3 décembre 1963 par le concile Vatican II (1962-1965).

En 1967, se fonde le bimensuel *Courrier de Rome*, qui va contester cette réforme liturgique et bien d'autres bouleversements auxquels ce concile a ouvert les portes.

L'abbé Raymond Dulac est alors l'un des premiers animateurs et rédacteurs de ce périodique. D'une plume alerte et chatoyante, emplie d'allusions littéraires et historiques, avec une vigueur polémique remarquable, il va démonter un à un tous les prétendus arguments, historiques, théologiques, liturgiques, canoniques, pastoraux, qu'on apporte en faveur de ce formidable bouleversement.

L'abbé Dulac s'attache particulièrement, analyse minutieuse à l'appui, à démontrer que la messe en vigueur au moment du concile Vatican II, messe dite « de saint Pie V » (du nom de celui qui en publia en 1570 une version autorisée), n'a jamais été interdite, et ne pouvait l'être en aucun cas : une conclusion reconnue officiellement comme vraie, vingt ans après sa mort, par le Motu Proprio *Summorum Pontificum*.

L'abbé Dulac aborde, dans ce recueil des principales chroniques qu'il a publiées entre 1967 et 1972, bien

d'autres points d'histoire liturgique et ecclésiastique, de droit canonique, de philosophie politique, de théologie, de littérature, qui éclairent d'un jour saisissant la situation actuelle de l'Église et de la société.

L'abbé Raymond Dulac (1903-1987), ancien élève du Séminaire français de Rome, diplômé en philosophie, théologie, droit canonique et lettres, successivement curé, aumônier de lycée et avocat ecclésiastique, fut de 1967 à 1971 la principale « plume » du bimensuel *Courrier de Rome*.

SOMMAIRE

- Quelle dignité, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 1
- Les catholiques chinois, de Benoît XVI à François, *abbé Jean-Michel Gleize*, p. 5
- Le modernisme comme philosophie de la praxis, *Giovanni Turco*, p. 8

QUELLE DIGNITÉ ?

1. Par une Lettre datée du 1^{er} août 2018 et adressée à tous les évêques de l'Église catholique¹, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publie officiellement au nom du pape la nouvelle formulation du numéro 2267 du *Nouveau Catéchisme*. Ce numéro est censé exposer la doctrine conciliaire relative à la peine de mort, comme « un développement cohérent de la doctrine

1. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Lettre aux évêques à propos de la nouvelle formulation du n° 2267 du Catéchisme de l'Église catholique sur la peine de mort », disponible sur le site internet du Bureau de presse du Saint-Siège.

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 - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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

catholique »².

2. La teneur exacte en figure sur le site du Vatican : « Pendant longtemps, le recours à la peine de mort de la part de l'autorité légitime, après un procès régulier, fut considéré comme une réponse adaptée à la gravité de certains délits, et un moyen acceptable, bien qu'extrême, pour la sauvegarde du bien commun. Aujourd'hui on est de plus en plus conscient que la personne ne perd pas sa dignité, même après avoir commis des crimes très graves. En outre, s'est répandue une nouvelle compréhension du sens de sanctions pénales de la part de l'État. On a également mis au point des systèmes de détention plus efficaces pour garantir la sécurité à laquelle les citoyens ont droit, et qui n'enlèvent pas définitivement au coupable la possibilité de se repentir. C'est pourquoi l'Église enseigne, à la lumière de l'Évangile, que *la peine de mort est inadmissible car elle attente à l'inviolabilité et à la dignité de la personne* et elle s'engage de façon déterminée, en vue de son abolition partout dans le monde. » La citation en italique est reprise du Discours tenu par le Pape François le 11 octobre 2017 devant les participants à la Rencontre organisée par le Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation³.

3. Le cardinal Ladaria, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, résume exactement en ces termes la substance de ce nouvel enseignement : « Cette formulation affirme que la suppression de la vie d'un criminel, comme punition d'un délit, est inadmissible, parce qu'elle attente à la dignité de la personne, laquelle n'est pas perdue même après des crimes très graves⁴. »

4. Le numéro du mois de novembre 2017 du *Courrier de Rome*⁵ s'est longuement étendu sur cette question, en analysant les quatre documents par lesquels le Pape François annonçait déjà son intention de réviser la doctrine du *Nouveau catéchisme*⁶. Nous écrivions alors que « la peine de mort est réputée inadmissible, aux yeux du Pape François, à cause d'un double argument d'autorité (elle serait condamnée par le Nouveau Catéchisme et par l'Encyclique *Evangelium vitae*) et à cause d'un quadruple argument de raison : parce qu'elle porte atteinte au caractère sacré de la vie créée, parce qu'elle est injuste et inefficace pour rétablir la justice, parce qu'elle constitue un obstacle à la miséricorde et

parce que d'autres moyens de répression sont déjà suffisants ». Parmi les quatre arguments de raison, c'est le premier qui, dans la nouvelle version du n° 2267, est repris avec insistance : le texte révisé du *Nouveau Catéchisme* y voit désormais le motif essentiel, nécessaire et suffisant, pour lequel la peine de mort devrait être jugée « inadmissible ». Et la lecture autorisée qu'en donne le cardinal Ladaria dans la récente *Lettre* corrobore très clairement cette insistance.

5. Depuis saint Paul jusqu'à Pie XII, la Tradition et le Magistère ont toujours enseigné la légitimité de la peine de mort⁷. Plus exactement, aucun Pape n'a jamais affirmé l'immoralité de cette peine et aucune des données de la Révélation divine ne saurait autoriser l'affirmation avancée aujourd'hui par la nouvelle formulation du *Nouveau Catéchisme*. Inutile de revenir là-dessus. Tous les Discours du Pape François, toutes les Lettres du cardinal Ladaria n'y changeront jamais rien. Nous voudrions plutôt examiner ici la portée de l'argument de raison avancé à l'appui de cette nouvelle doctrine.

6. Aux yeux de la droite raison, le fait de retirer la vie à une personne humaine est inadmissible, dans la mesure précise où il y a là une injustice. L'injustice est en effet un acte moralement mauvais parce qu'elle consiste à retirer ou à refuser à autrui ce qui lui est dû. C'est pourquoi, le fait de retirer la vie à autrui est inadmissible si et seulement si la vie que l'on retire est due en justice à celui auquel on la retire. Tel est bien le cas à partir du moment où Dieu seul est le maître de la vie, et où il la donne et la retire comme il lui plaît, selon le plan de sa sagesse. « L'homme » dit en effet le Pape Pie XII, « n'est pas le propriétaire, le maître absolu de son corps, il en est seulement l'usufruitier »⁸. Cet usufruit, l'homme le tient directement de Dieu, et c'est donc Dieu seul qui peut décider en toute justice dans quelle mesure il convient de le lui retirer. Retirer la vie à un homme à l'encontre de la volonté divine représente donc une injustice. Et la lui retirer conformément à cette même volonté ne représente pas une injustice. La morale catholique traditionnelle repose pour une part très importante sur ce présupposé fondamental. Envisagé sous toutes ses formes possibles, l'homicide est un acte peccamineux parce qu'il représente une injustice. Un acte par lequel l'homme retirerait la vie à son semblable ne représenterait nullement un homicide à partir du moment où il ne comporterait aucune injustice. Semblablement, l'acte par lequel Dieu lui-même retire la vie à une créature humaine ne saurait être considéré comme l'équivalent d'un péché d'homicide, dès lors que cet acte ne lèse nullement la justice, du fait même que Dieu ne doit rien à personne. Dieu peut même décider de retirer justement la vie à toute créature humaine sans exception, dès lors que le genre

2. Au n° 7 de la Lettre.

3. Voir à ce sujet le numéro de novembre 2017 du *Courrier de Rome*.

4. Au n° 7 de la Lettre.

5. Année LII, n° 604, article intitulé « La peine de mort selon François », p. 7-11.

6. Lettre aux participants au XIX^e Congrès de l'Association internationale de droit pénal et du III^e Congrès de l'Association latino-américaine de droit pénal et de criminologie, le 30 mai 2014 ; Discours à une délégation de l'Association Internationale de Droit Pénal, le jeudi 23 octobre 2014 ; Lettre au président de la Commission internationale contre la peine de mort, le 20 mars 2015 ; Discours du 11 octobre 2017 devant les participants à la Rencontre organisée par le Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation.

7. Cf. les n° 9-10 de l'article cité du *Courrier de Rome*.

8. PIE XII (1939-1958), Allocution à l'Union médico-biologique Saint Luc, du 12 novembre 1944, *Les Enseignements Pontificaux* par les moines de Solesmes, « Le corps humain », n° 48.

humain tout entier mérite cette mort comme le juste châtement mérité par le péché d'origine⁹.

7. Le Docteur angélique s'appuie sur ce principe pour défendre la légitimité morale de la peine de mort, infligée au nom de Dieu par le chef de la société, non plus à cause du péché d'origine mais en raison de certains péchés personnels. L'infligation de la peine de mort n'est pas un acte interdit par le cinquième précepte du Décalogue, car celui-ci interdit l'homicide en tant qu'il est un acte injuste. Et c'est pourquoi, dans le prolongement de cette loi divine naturelle, la loi humaine ne peut autoriser qu'un homme soit tué injustement. Cependant, il n'est pas injuste de tuer les malfaiteurs ou les ennemis de l'État, et c'est pourquoi l'infligation de la peine de mort ne va pas à l'encontre du cinquième commandement. En ce cas précis, l'acte de retirer la vie n'a rien à voir avec l'homicide prohibé par le Décalogue, au jugement de saint Augustin¹⁰. L'évêque d'Hippone dit en effet : « La même autorité divine qui a dit : *Tu ne tueras pas* a établi certaines exceptions à la défense de tuer l'homme. Dieu ordonne alors, soit par loi générale, soit par précepte privé et temporaire, qu'on applique la peine de mort. Or, celui-là n'est pas vraiment homicide qui doit son ministère à l'autorité ; il n'est qu'un instrument, comme le glaive dont il frappe. Aussi n'ont-ils aucunement violé le *Tu ne tueras pas* ceux qui, sur l'ordre de Dieu, ont fait la guerre, ou qui, dans l'exercice de la puissance publique, ont, conformément aux lois divines, c'est-à-dire conformément à la décision de la plus juste des raisons, puni des criminels¹¹. » Voilà pourquoi Pie XII déclare que « Dieu seul est maître de la vie d'un homme qui n'est pas coupable d'une faute entraînant la peine de mort »¹². Car lorsqu'un homme s'est rendu coupable de ce genre de fautes, l'autorité a le pouvoir de lui infliger, au nom de Dieu, la juste peine méritée par son crime, la peine de mort.

8. L'idée de la justice est donc au centre de toute cette question. La peine de mort n'est pas un acte injuste, elle est au contraire un acte parfaitement juste : telle est la raison pour laquelle on ne saurait la considérer comme « inadmissible ». Cette peine est juste, car elle est l'acte proportionné moyennant lequel l'autorité préserve le bien commun. « De même », dit encore saint Thomas d'Aquin, « que l'on peut, pour sauver le corps, amputer un membre putride qui menace l'ensemble, de même pourra-t-on, pour le bien de tous, amputer du corps social un de ses membres particuliers, lorsque celui-ci est un danger pour tous, ne serait-ce qu'en raison du genre de crimes que son exemple autorise, s'ils ne sont pas suffisamment châtiés¹³. »

9. À cette idée de la justice, la nouvelle théologie conciliaire substitue désormais l'idée de la dignité de la

personne humaine. Retirer la vie à un homme devient dans tous les cas possibles et imaginables, sans exception aucune, toujours et partout, un acte « inadmissible » pour la raison précise que cet acte porte atteinte non plus à la justice mais à la dignité de la personne humaine. Par exemple, dit Jean-Paul II, « on doit affirmer que l'utilisation des embryons ou des fœtus humains comme objets d'expérimentation constitue un crime contre leur dignité d'êtres humains, qui ont droit à un respect égal à celui dû à l'enfant déjà né et à toute personne »¹⁴. La question qui se pose alors est de savoir si cette idée nouvelle est une idée différente : le motif de la dignité de la personne humaine équivaut-il, en tout ou du moins en partie, au motif de la justice ? Le fait de porter atteinte à cette dignité représente-t-il une injustice ?

10. Il existe un lien très étroit entre la dignité et la bonté, celle-ci étant le motif de celle-là. Mais la bonté se dit de manière analogique car il en existe deux réalisations diverses : bonté de l'être (ou bonté ontologique) et bonté de l'agir (ou bonté morale). L'homme est bon en un premier sens parce qu'il est doué d'intelligence et de liberté, et cette bonté entendue au premier sens fait qu'il est meilleur qu'un singe. L'homme est bon en un second sens parce qu'il agit conformément à sa nature raisonnable ou vit selon la volonté de Dieu, et cette bonté entendue au second sens fait qu'un honnête homme est meilleur qu'un criminel. L'on doit distinguer en conséquence une double dignité : la dignité ontologique d'une personne humaine dont la nature raisonnable l'emporte sur celle du chimpanzé ; la dignité morale d'une personne humaine dont les actions conformes à la loi de Dieu l'emportent sur celles du voleur ou de l'assassin. La dignité morale est la dignité complète et achevée, tandis que la dignité ontologique est une dignité incomplète et inachevée, qui appelle la dignité morale comme son complément et son achèvement indispensable. Léon XIII l'enseigne clairement : « Si l'intelligence adhère à des idées fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent¹⁵. »

11. Il est alors injuste de porter atteinte à la dignité ontologique de l'homme, mais il est encore plus injuste de porter atteinte à sa dignité morale. L'Église a toujours reconnu la nature raisonnable de l'homme, qui est au fondement d'une dignité ontologique, et enseigné qu'il serait injuste d'aller à l'encontre de cette nature en exerçant une contrainte positive pour imposer par une violence injuste la vérité ou le bien. Mais l'Église a toujours dit que l'intelligence et la volonté libre de l'homme sont faites pour leur objet, et que l'homme perd sa dignité morale lorsqu'il se détourne du vrai et du bien. C'est pourquoi, il n'est pas injuste mais il est au contraire juste d'empêcher l'expression

9. *Somme théologique*, 1a2æ, question 94, article 5, ad 2.

10. *Somme théologique*, 1a2æ, question 100, article 8, ad 3.

11. SAINT AUGUSTIN, *De la cité de Dieu*, livre I, chapitre XXI, Migne latin, T. XLI, col. 35.

12. PIE XII, *ibidem*, n° 58.

13. *Somme théologique*, 2a2æ, question 64, article 2, corpus.

14. JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Evangelium vitae*, du 25 mars 1995, n° 63.

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

publique de l'erreur et du mal, de la part de quelques-uns, pour préserver la dignité morale complète chez tous. La peine de mort est juste au sens où, loin de porter atteinte à la dignité de l'homme, elle représente le moyen requis pour la préserver, s'agissant de la dignité complète et achevée, la dignité morale.

12. Pour répondre à la question posée, nous devons reconnaître, comme l'Église l'a toujours fait, que porter atteinte à la dignité de la personne humaine représente une injustice, mais à condition d'entendre principalement par là, d'abord et avant tout, la dignité complète et achevée, la dignité morale, qui ne se trouve que chez ceux dont les actes restent conformes à la loi divine, naturelle et surnaturelle. Il serait donc injuste, car contraire à cette dignité morale, de répandre l'erreur et le vice, de scandaliser les âmes en leur proposant l'exemple d'actes peccamineux qui les détourneraient de leur perfection voulue par Dieu. En ce sens, la loi Veil du 17 janvier 1975, qui légalise l'interruption volontaire de grossesse, ainsi que la loi Taubira du 17 mai 2013, qui légalise le mariage de personnes de même sexe, représentent l'une et l'autre une atteinte à la dignité de la personne humaine. Si l'on prend en compte la dignité ontologique, l'atteinte qui lui est portée, sur le plan qui est le sien, représente elle aussi une injustice, mais ce plan est précisément autre que celui de la dignité morale. L'injustice consiste ici à imposer par la violence l'adhésion à la vérité ou au bien, au moyen d'une contrainte proprement dite. L'on ne saurait ainsi obliger un païen à recevoir le baptême sous la menace d'une peine de mort. Charlemagne l'a fait, mais le Pape l'en a blâmé. En revanche, on peut bien empêcher un païen de sacrifier publiquement à ses faux dieux, car de tels actes sacrificiels représentent un désordre moral grave, contraire à la dignité morale de l'homme. Empêcher le mal est tout autre chose que de contraindre au bien par la violence, et l'un n'implique nullement l'autre.

13. La peine de mort est donc inadmissible lorsqu'elle s'en prend à la dignité ontologique de la personne humaine. En l'occurrence, il ne s'agirait plus d'une peine, c'est-à-dire d'un châtement justement mérité ; il s'agirait plutôt d'un moyen de pression injuste, par lequel l'autorité abuse de son pouvoir en extorquant un consentement forcé. En revanche, la peine de mort est juste et salutaire lorsqu'elle protège la dignité morale de la personne humaine. En l'occurrence, il s'agit d'un châtement justement mérité par un coupable, et d'un moyen de sauvegarde par lequel l'autorité préserve ses sujets de la contamination de l'erreur et du vice. « Lorsqu'elle commence à se répandre », dit saint Jérôme ¹⁶, « une doctrine perverse cherche à toucher à ses débuts à peine quelques auditeurs. Mais peu à peu, elle se répand dans tout le corps comme un cancer, et, selon le dicton bien connu, une seule brebis galeuse contamine tout le troupeau. Il faut donc éteindre tout de suite

l'étincelle, dès qu'elle apparaît, il faut éloigner le germe de corruption du voisinage de la pâte, il faut amputer les chairs gangrenées, et chasser la brebis galeuse loin du bercail, si l'on veut éviter que toute la demeure brûle, que la pâte entière se corrompe, que le corps entier se gangrène et que tout le troupeau périsse. À Alexandrie, Arius ne représentait qu'une simple étincelle, mais, faute d'avoir été tout de suite étouffée, elle a provoqué un incendie qui a dévasté le monde entier. » Le monde s'est réveillé arien ayant peut-être conservé encore sa dignité ontologique, mais ayant perdu sa dignité morale. La condamnation à mort d'Arius l'eût probablement évité.

14. La nouvelle théologie conciliaire de François et du cardinal Ladaria repose sur un sophisme, et celui-ci tient tout entier dans une confusion : aucune distinction n'est plus faite entre la dignité ontologique et la dignité morale. Pire encore, la dignité de la personne humaine semble restreinte à sa dimension ontologique. Le texte révisé du *Nouveau Catéchisme* affirme en effet que « la personne ne perd pas sa dignité, même après avoir commis des crimes très graves », et une pareille affirmation ne peut s'entendre que si la dignité de l'homme demeure seulement ontologique, indépendamment de toute portée morale. L'homme serait digne de façon nécessaire et suffisante en raison de sa nature spirituelle, et cette dignité d'être créé à l'image de Dieu suffirait à le soustraire à la peine de mort, de la part de quelque autorité que ce soit. Jean-Paul II a d'ailleurs déclaré ce principe dans le passage suivant d'*Evangelium vitae* : « En outre, l'homme et sa vie ne nous apparaissent pas seulement comme un des plus grands prodiges de la création ; Dieu a conféré à l'homme une dignité quasi divine (cf. *Ps* 8, 6-7). En tout enfant qui naît et en tout homme qui vit ou qui meurt, nous reconnaissons l'image de la gloire de Dieu ; nous célébrons cette gloire en tout homme, signe du Dieu vivant, icône de Jésus Christ ¹⁷. » Cette affirmation va directement dans le sens d'une confusion induite entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ce qui est déjà grave ; mais de plus, elle sert logiquement de fondement à la nouvelle théologie morale de François. Théologie morale profondément marquée du faux principe du personnalisme, comme elle l'était déjà chez Jean-Paul II.

15. Ce personnalisme en vient à méconnaître la transcendance divine, c'est-à-dire le fait que, devant Dieu, l'homme n'est qu'une créature tirée gratuitement du néant. L'une des réponses possibles à ce personnalisme est avancée par le Docteur angélique, lorsqu'il examine la portée exacte de la mort dans le plan global de la Providence divine. « Tous les hommes », dit-il, « tant coupables qu'innocents, meurent de mort naturelle. Cette mort est voulue par la puissance divine, à cause du péché originel, selon le Premier livre de Samuel (II, 6) : *C'est Dieu qui fait mourir et qui fait vivre*. C'est pourquoi la mort peut être infligée sans aucune injustice par ordre de Dieu, à n'importe quel

16. SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Galates*, chapitre V, verset 9 dans Migne latin, T. XXVI, col. 403.

17. JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Evangelium vitae*, du 25 mars 1995, n° 84.

homme, coupable ou innocent¹⁸. » Car Dieu est Dieu et l'homme, tiré de la poussière, retournera en poussière. La gloire que La Trinité Sainte réserve à ses élus reste le don gratuit de son entière miséricorde. Elle représente la vraie dignité de l'homme, celle que celui-ci doit mériter de retrouver après l'avoir perdue, dans la

dépendance de l'unique sacrifice du Christ.

Abbé Jean-Michel Gleize

18. *Somme théologique*, 1a2æ, question 94, article 5, ad 2.

LES CATHOLIQUES CHINOIS, DE BENOÎT XVI À FRANÇOIS

1. Par un communiqué daté de ce samedi 22 septembre 2018, le Saint-Siège a annoncé la signature, à Pékin, d'un « accord provisoire » entre le Vatican et la République populaire de Chine, « concernant la nomination des évêques ». Et voici que le mercredi suivant, 26 septembre, le Pape François adresse un Message aux catholiques chinois et à l'Église universelle. « J'ai décidé », y dit-il¹, « d'accorder la réconciliation aux sept évêques officiels restant, ordonnés sans mandat pontifical et, ayant supprimé toute sanction canonique relative à leurs cas, de les réadmettre dans la pleine communion ecclésiale. » Les réactions ne se sont pas faites attendre. Celle du cardinal Zen, archevêque émérite de Hong Kong, a été la plus remarquée. Qualifiant cet acte comme une « trahison incroyable », le prélat commente : « Les conséquences seront tragiques et durables, non seulement pour l'Église en Chine, mais pour toute l'Église car cela nuit à la crédibilité². »

2. La Chine est soumise à un régime communiste depuis 1949. Depuis, les catholiques y subissent la persécution, en raison même de leur fidélité au Pape. L'article 36 de la Constitution de la République pose en effet le principe selon lequel toute religion doit être assujettie au contrôle du gouvernement, afin d'éviter toute domination étrangère. Pour assurer ce contrôle, en 1957, les autorités mettent en place une Association catholique patriotique de Chine, qui équivaut en pratique à une église schismatique nationale, dont les évêques sont non seulement choisis par le gouvernement mais encore consacrés selon ses ordres, en toute indépendance de Rome. L'Association patriotique doit même officiellement désavouer le Pape. Le clergé catholique soucieux de demeurer fidèle au Saint-Siège est obligé de se constituer de manière clandestine et illégale. Distinction est donc faite entre d'une part des évêques dits officiels, membres de l'Association patriotique, en réalité schismatiques et condamnés comme tels par Rome, et d'autre part des évêques dits clandestins, en réalité vrais catholiques romains, fidèles au pape et injustement persécutés.

3. Telle est la situation clairement décrite par Pie XII, dans sa Lettre *Ad apostolorum Principis* du 29 juin 1958³. « Suivant un plan soigneusement élaboré »,

explique le Pape, « on a fondé chez vous une Association dite patriotique et par tous les moyens on pousse les catholiques à y adhérer. Le but de cette Association, comme on l'a répété plusieurs fois, serait d'unir le clergé et les fidèles au nom de l'amour de la patrie et de la religion, pour propager l'esprit patriotique, promouvoir la paix parmi les peuples, coopérer à la construction du socialisme déjà établi dans le pays, aider les autorités civiles à défendre ce qu'ils appellent la politique de liberté religieuse. Mais il est clair que, sous ces expressions vagues de paix et de patriotisme qui peuvent induire en erreur les gens simples, ce mouvement défend des objectifs et propage des initiatives détestables. » Pourquoi ? Parce que « sous prétexte de patriotisme, l'association veut conduire graduellement les catholiques à donner leur adhésion et leur appui aux principes du matérialisme athée, négateur de Dieu et de toutes les valeurs spirituelles. » Bref, cette Association se fait le relais du pouvoir communiste, en place dans la République populaire de Chine, depuis 1949. Ce pouvoir ambitionne de « soumettre complètement l'Église aux autorités civiles et mépriser ses droits ». Pour répandre et imposer plus facilement les principes néfastes de cette Association patriotique, le pouvoir communiste a eu recours à l'oppression et à la violence. Entre 1949 et 1953, les missionnaires présents en Chine sont chassés et ceux qui veulent échapper à cet exil sont emprisonnés ou mis à mort. Cette persécution proprement dite s'est poursuivie jusque dans les années 1990. Elle persiste encore aujourd'hui, à l'état endémique, dans le cadre d'une politique autoritaire de contrôle et de restrictions. Les catholiques chinois restent donc persécutés, sinon physiquement du moins moralement et l'Église romaine ne bénéficie en Chine d'aucune vraie liberté.

4. Non content de protester contre cette persécution injuste, Pie XII réagit en son temps avec vigueur contre l'atteinte qu'elle porte à l'unité de l'Église. « Il revient uniquement au Siège apostolique », rappelle-t-il, « de juger de l'aptitude d'un ecclésiastique à recevoir la dignité et la mission épiscopales et il revient au Pontife Romain de nommer librement les évêques. Et même comme il arrive en certains cas, lorsqu'il est permis à d'autres personnes ou groupes de personnes d'intervenir en quelque manière dans le choix d'un candidat à l'épiscopat, cela n'est légitime qu'en vertu d'une concession - expresse et particulière - faite par le Saint-Siège à des personnes ou à des groupes bien déterminés, dans des conditions et des circonstances parfaitement définies. Ceci établi, il s'ensuit que les évêques qui n'ont été ni nommés ni confirmés par le Saint-Siège, qui ont même été choisis et consacrés contre ses

1. Au n° 3.

2. « Déclaration » à l'Agence de presse *Reuters*, reprise par JEAN-MARIE GUÉNOIS dans *Le Figaro* du lundi 24 septembre 2018, p. 7.

3. AAS, T. L, p. 601 et sq. La traduction française se trouve dans les *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice (Suisse), vol. de l'année 1958, p. 327-338 (référence abrégée en DP).

dispositions explicites, ne peuvent jouir d'aucun pouvoir de magistère ni de juridiction ; car la juridiction ne parvient aux évêques que par l'intermédiaire du Pontife romain. » De là suit « qu'aucune autorité autre que celle du Pasteur suprême, ne peut invalider l'institution canonique donnée à un évêque ; aucune personne ou assemblée, de prêtres ou de laïcs, ne peut s'arroger le droit de nommer des évêques, personne ne peut conférer légitimement la consécration épiscopale sans la certitude préalable du mandat pontifical. Une consécration ainsi conférée contre tout droit et qui est un très grave attentat à l'unité même de l'Église, est punie d'une excommunication "réservée d'une manière très spéciale au Saint-Siège", et encourue ipso facto non seulement par celui qui reçoit cette consécration arbitraire mais aussi par celui qui la confère. » [...] « Les actes relatifs au pouvoir d'Ordre, posés par ces ecclésiastiques, même s'ils sont valides - à supposer que la consécration qu'ils ont reçue ait été valide - sont gravement illicites, c'est-à-dire peccamineux et sacrilèges. »

5. Le discours officiellement adressé par le Saint-Siège à l'Église catholique de Chine est resté constant, jusqu'à la *Lettre aux catholiques chinois* du Pape Benoît XVI (27 mai 2007). Celui-ci continue à contester la mainmise « de certains organismes, voulus par l'État et étrangers à la structure de l'Église » sur les nominations et les consécrations épiscopales, ainsi que sur le gouvernement de l'Église. « Même la finalité déclarée desdits organismes », dit-il, « de mettre en œuvre "les principes d'indépendance et d'autonomie, d'autogestion et d'administration démocratique de l'Église" ⁴ est inconciliable avec la doctrine catholique qui, depuis les antiques Symboles de foi, professe que l'Église est une, sainte, catholique et apostolique » ⁵. De ce fait, Benoît XVI rappelle que « la nomination des évêques de la part du Pape est la garantie de l'unité de l'Église et de la communion hiérarchique » et que par conséquent « le Code de Droit canonique (au canon 1382) établit de graves sanctions soit pour l'évêque qui confère librement l'ordination épiscopale sans mandat apostolique, soit pour celui qui la reçoit : une telle ordination représente en effet une douloureuse blessure à la communion ecclésiale et une grave violation de la discipline canonique » ⁶.

6. Cependant, pour rappeler ces conclusions, Benoît XVI s'appuie sur les faux principes de la nouvelle ecclésiologie et de la collégialité, où l'insistance est mise sur le pouvoir de l'évêque diocésain et des conférences épiscopales, beaucoup plus que sur le Primat du Pape. Cela est manifeste, par exemple, au n° 7 de la *Lettre*. « Considérant le dessein originel de Jésus ⁷ », y est-il dit, « il apparaît évident que la prétention de cer-

tains organismes, voulus par l'État et étrangers à la structure de l'Église, de se placer au-dessus des évêques eux-mêmes et de guider la vie de la communauté ecclésiale ne correspond pas à la doctrine catholique selon laquelle l'Église est "apostolique", comme l'a aussi rappelé le Concile Vatican II. L'Église est apostolique "par son *origine*, parce qu'elle a pour fondations les Apôtres (Éph, II, 20) ; par son *enseignement*, qui est celui des Apôtres ; par sa *structure*, parce qu'elle est édifiée, sanctifiée et gouvernée, jusqu'au retour du Christ, par les Apôtres, grâce à leurs successeurs, les évêques en communion avec le successeur de Pierre" ⁸. Par conséquent, dans toute Église particulière, seul "l'évêque diocésain paît au nom du Seigneur le troupeau qui lui est confié comme son pasteur propre, ordinaire et immédiat" ⁹ et, au niveau national, seule une Conférence épiscopale légitime peut formuler des orientations pastorales, valables pour la totalité de la communauté catholique du Pays concerné. ¹⁰ » Ce passage de la Lettre n'indique pas avec toute la clarté et la fermeté requises le véritable enjeu de la question. La difficulté précisément posée par la hiérarchie officielle chinoise, mise en place par l'Association patriotique, n'est pas que les évêques n'y exerceraient pas le pouvoir sur les diocèses. Elle tient à ce que cette hiérarchie désavoue le principe même du Primat du Pape. Dans la *Lettre* de Benoît XVI, ce motif fondamental n'est guère mis en lumière. La référence à Rome n'est plus qu'implicite et elle n'apparaît plus comme l'expression d'une dépendance des évêques vis-à-vis du pouvoir suprême et universel de juridiction du successeur de saint Pierre ; elle s'explique en raison de la « communion hiérarchique avec la tête et les membres du Collège », nécessaire seulement à l'exercice du triple pouvoir de sanctifier, d'enseigner et de gouverner, et non à son existence, laquelle est suffisamment produite par la consécration épiscopale valide ¹¹.

7. Mais il y a pire encore. D'un point de vue pastoral, « les fidèles doivent donc rechercher, dans la mesure du possible, pour la célébration eucharistique et pour les autres sacrements, des évêques et des prêtres qui sont en communion avec le Pape ; cependant, lorsque cela n'est pas réalisable sans de graves difficultés pour eux, ils peuvent, pour ce que leur bien spirituel exige, s'adresser aussi à ceux qui ne sont pas en communion avec le Pape » ¹². Voilà qui est grave : eût-on imaginé le Pape Pie VI encourageant les catholiques vendéens à

la ligne des discours tenus lors des Audiences précédentes des 15, 22 et 29 mars, celui-ci définit l'Église comme une communion suscitée par l'Esprit au contact du Christ et dont les Apôtres sont les gardiens et les témoins autorisés. L'Église n'apparaît plus d'abord comme une société fondée sur Pierre. Les successeurs des Apôtres viennent avant le successeur de Pierre, qui est seulement la « tête » de leur Collège.

8. *Abrégé du Catéchisme de l'Église catholique*, n° 174.

9. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Apostolos suos* en forme de Motu proprio du 21 mars 1998, n° 10.

10. *Code de Droit Canonique* de 1983, canon 447.

11. Cf. le numéro 8 de la *Lettre*.

12. Cf. le n° 10 de la *Lettre*.

4. *Statuts de l'Association patriotique catholique chinoise*, 2004, article 3.

5. BENOÎT XVI, *Lettre aux catholiques chinois* du 27 mai 2007, n° 7.

6. Cf. le n° 9 de la *Lettre*.

7. Cf. BENOÎT XVI, « Audience générale du mercredi 5 avril 2006 » dans la *Documentation catholique* n° 103, p. 418. Dans

recourir « pour leur bien spirituel » au ministère des prêtres assermentés à la Constitution Civile du Clergé, à défaut de pouvoir bénéficier des sacrements des prêtres restés fidèles à Rome ? Il ne s'agit pas seulement de recevoir valablement les sacrements. Il s'agit de demeurer fidèle à la sainte Église en demeurant attaché à son chef visible, l'évêque de Rome, seul représentant légitime du Christ ici-bas – et non point seulement « Tête » d'un hypothétique « Collège ». Il s'agit de refuser le schisme pour demeurer dans l'unité de l'Église. Mais à la définition claire de cette unité catholique et romaine, fondée sur le Primat de juridiction du Pape, les faux principes de la nouvelle ecclésiologie ont substitué le mirage d'une supposée « communion », à géométrie variable, fondée sur une conception faussée de la sacramentalité de l'épiscopat¹³. En raison de ces principes, le Pape Benoît XVI lui-même voudrait admettre, au bénéfice des catholiques demeurés fidèles à Rome, une forme d'hospitalité eucharistique chez les évêques officiels schismatiques¹⁴. Pie XII rappelait pourtant que les actes du pouvoir d'ordre accomplis par ces ministres (donc la célébration de l'eucharistie) sont « gravement illicites, c'est-à-dire peccamineux et sacrilèges ». S'adresser à des évêques qui ne sont pas en communion avec le Pape serait en l'occurrence commettre le grave délit de la « *communicatio in sacris* »¹⁵.

8. Voilà pourquoi nous sommes bien obligés de reconnaître que ce discours de Benoît XVI n'est pas simplement édulcoré ; il est déjà vicié dans son fond par les faux principes de Vatican II, et bien éloigné, en tout cas, de la fermeté doctrinale d'un Pie XII. Celui-ci rappelait à juste titre que les évêques consacrés sans mandat pontifical ne l'avaient pas été pour pouvoir des diocèses vacants, mais souvent pour occuper des sièges épiscopaux dont les titulaires légitimes avaient été expulsés ou languissaient en prison, ou étaient empêchés de diverses manières d'exercer librement leur juridiction ; et qu'en outre avaient été également emprisonnés et expulsés ou écartés les ecclésiastiques que les pasteurs légitimes - selon les prescriptions du droit canon et les instructions spéciales reçues du Saint-Siège - avaient désignés pour les remplacer dans le gouvernement du diocèse¹⁶. Comment alors concevoir un légitime recours, par défaut, aux évêques officiels de l'Association patriotique ? Pie XII était très

clair. « Il est vraiment pénible », disait-il, « qu'au moment où des pasteurs zélés souffrent de telles tribulations, on profite de leur épreuve pour établir à leur place de faux pasteurs, pour renverser l'organisation hiérarchique de l'Église, pour se rebeller contre l'autorité du Pontife romain¹⁷. » Quel « bien spirituel » des fidèles pourrait motiver les fidèles catholiques pour qu'ils s'adressent à ces faux pasteurs ? Songeons à tous ceux qui ont même préféré verser leur sang plutôt que de reconnaître comme pasteurs ces loups entrés dans la bergerie. Le vrai bien spirituel des fidèles consiste ici à éviter le scandale d'une démission ou d'une moindre résistance au pouvoir communiste. Car le communisme, rappelait Pie XI, dans l'encyclique *Divini Redemptoris*, est « intrinsèquement pervers ».

9. L'indignation du cardinal Zen, face aux présentes manœuvres du Pape François, se fait directement l'écho de celle de Pie XII. Elle est juste et louable. Mais soyons sans illusions : pour être conséquente avec elle-même, au-delà de ce que fait aujourd'hui François, cette indignation devrait s'en prendre déjà aussi au discours précédent de Benoît XVI, le Pape qui a créé cardinal l'ancien archevêque de Hong Kong. Car François achève aujourd'hui ce que son prédécesseur a commencé il y a dix ans.

10. Le Message du 26 septembre 2018 annonce la réadmission des évêques officiels « dans la pleine communion ecclésiale », et laisse entendre que le Pape pourrait s'entendre avec le gouvernement chinois pour procéder de concert avec lui à la nomination des évêques. Certes, oui, le Pape a ce pouvoir de proclamer une amnistie, de lever les censures encourues (par exemple l'excommunication) et de réintégrer les schismatiques dans la communion de l'Église. C'est ce que fit le Pape Pie VII (1800-1823) au lendemain de la Révolution française. Et comme le rappelle Pie XII, cité plus haut¹⁸, dans l'encyclique *Ad Apostolorum Principis*, une concession expresse du Saint-Siège peut toujours donner aux gouvernants la possibilité d'intervenir dans le choix des futurs évêques. C'est pourquoi, prise en tant que telle, l'initiative de François, pensée et voulue comme un accord pastoral, ne va en rien contre le dogme et la discipline de l'Église. Néanmoins, il y a sans aucun doute là une faute gravissime contre la prudence, qui devrait garder ici comme ailleurs tous ses droits, et prendre en compte les circonstances dans lesquelles doit se faire l'accord. La situation des catholiques chinois eût réclamé de la part du Pape une fermeté dénuée de concessions. C'est ici que la protestation du cardinal Zen trouve sa raison d'être, car il y a là « un abandon total de notre foi »¹⁹, non pas au sens où le Pape apostasierait directement mais au sens où il renonce à tenir tête à la persécution communiste, en recherchant des accommodements trop faciles. Par cet accord, le Pape espère que la Chine et le Siège Apostolique pourront mettre tout en œuvre

13. Cf. l'article « Évêque de Rome » dans le numéro de mai 2014 du *Courrier de Rome*.

14. C'est une chose qu'un schismatique demeuré dans l'ignorance invincible et de bonne foi puisse recevoir des grâces de sanctification par le moyen des sacrements valides que lui dispensent les ministres acatholiques ; mais c'en est une autre qu'un catholique parfaitement conscient de la gravité du schisme fomenté par les évêques officiels de l'Association patriotique et de l'illégitimité de leurs actes ministériels puisse en recevoir légitimement les sacrements. La première situation fait partie du plan de la Providence divine ; la deuxième serait gravement contraire à la volonté de Dieu et à la loi de l'Église.

15. Code de Droit Canonique de 1917, canon 1258, § 1.

16. PIE XII, *Ad Apostolorum Principis*, DP, p. 337.

17. PIE XII, *Ibidem*.

18. Cf. le n° 4 du présent article.

19. « Déclaration » à l'Agence de presse *Reuters*.

« pour promouvoir le développement intégral de la société, assurant un plus grand respect de la personne humaine y compris dans le domaine religieux » et travailler pour « édifier un avenir de paix et de fraternité entre les peuples »²⁰. Mais qui ne voit que le vrai respect des personnes, non plus que la vraie paix et la vraie fraternité, sont impossibles tant que s'exercera l'emprise du communisme, au mépris des exigences du Règne social du Christ Roi ? L'espérance du Pape n'est qu'un leurre, un de plus à l'actif de Vatican II et de sa nouvelle doctrine sociale inspirée de *Gaudium et spes*.

11. Le chroniqueur vaticaniste du *Figaro* conclut pour sa part : « C'est sur le millénaire en cours que François réfléchit. Et non plus sur les conséquences du communisme au XX^e siècle²¹. » Le millénaire en cours est pourtant celui où la persécution communiste connaît en Chine une recrudescence notable. Au surplus, la réflexion du Pape resterait-elle limitée au cours éphémère d'une période temporelle de l'his-

toire ? La Parole de Dieu, dont il devrait pourtant se faire le garant et l'interprète, ne devrait-elle pas le conduire à réfléchir plutôt à la lumière de l'éternité, dans l'éclairage de ces vérités qui ne passeront pas et qui dominent de bien haut le cours des vicissitudes humaines ? C'est en tout cas à cette hauteur de vue que les martyrs de l'Église souterraine chinoise ont choisi de se placer pour réfléchir à la lumière de l'Évangile et demeurer fidèles, malgré les compromissions honteuses de l'actuel successeur de saint Pierre.

Abbé Jean-Michel Gleize

20. FRANÇOIS, Message du 26 septembre 2018 aux catholiques de Chine, n° 10.

21. JEAN-MARIE GUÉNOIS, « Les raisons de la décision historique du Pape » dans *Le Figaro* du lundi 24 septembre 2018, p. 7.

LE MODERNISME COMME PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

1. Im Anfang war die Tat¹

Le modernisme, à proprement parler, prend les catégories philosophiques de la modernité et les transfère dans le domaine théologique, comme prémisses et comme critères. En ce sens, le modernisme constitue un problème pour la *recta ratio*, avant même d'en constituer un pour l'*intellectus fidei*. À bien y regarder, le modernisme apparaît essentiellement sur le terrain de la philosophie, dans la mesure où il s'approprie et développe certaines thèses (plutôt que de les discuter et de les vérifier). En ce sens, plutôt que de se centrer sur une ou plusieurs propositions strictement théologiques, il les rapporte toutes à son horizon.

Or, une caractéristique de la modernité (comprise dans le sens catégoriel et non dans le sens temporel) est le principe d'immanence, c'est-à-dire l'option selon laquelle l'être est mis au service du connaître, et le connaître est ramené à l'activité (dont le connaître ne serait qu'un moment). D'où, consécutivement, l'assimilation de l'activité au faire, ou mieux à la praxis, dans son acception proprement moderne, selon laquelle elle équivaut à la capacité essentiellement formatrice (de la matière, de la vie, de l'existence).

Le rationalisme moderne signe une « révolution copernicienne », où le sujet est rendu « garant », puis « constituant », et enfin « producteur » de l'objet. À son tour, l'acte par lequel le sujet lui-même connaît et « se reconnaît » apparaît comme position et autoposition d'où le sujet découle lui-même. Jusqu'à se configurer comme activité autogénératrice et autoréféren-

tielle, excluant non seulement la primauté de l'être (et de la substance), en vertu de laquelle seulement il est possible de penser l'acte, mais aussi la primauté de la fin, qui par elle-même est intrinsèque à l'acte, le régit et le rend intelligible. En suivant cet axe, l'activité – de plus en plus démétaphysicisée – se fait praxis (interprétative et opérative), et consiste en sa propre effectivité. Avec pour conséquence la « chute dans la mondanité », la praxis elle-même est absorbée par le résultat (au-delà de toute rationalité d'évaluation et de finalité) et ceci (précisément en tant que « purement » tel) s'exteriorise comme phénomène jusqu'à être absorbé par le virtuel (se plaçant à l'extrême limite où l'être se dissipe dans le non-être).

En ce sens, l'odyssée de la subjectivité, propre à la modernité, conduit de la subjectivité noétique à la subjectivité empirique, de la subjectivité méthodique à la subjectivité transcendantale, de la subjectivité absolue à la subjectivité vitaliste, de la subjectivité pulsionnelle à la subjectivité structuraliste, de la subjectivité narrative à la subjectivité nomade. La subjectivité, prétendument autoexplicative (de l'existence à l'essence, ou plutôt en faisant refluer la seconde dans la première) rend le sujet lui-même identique à son action. Si bien que celui-ci, devenant produit lui-même, se déconstruit justement en tant que tel. En d'autres termes, le subjectivisme conduit à l'implosion du sujet, c'est-à-dire qu'il se vide de consistance et de valeur, précisément parce qu'il est déclaré produit de sa praxis et projection de sa représentation.

Il est possible d'affirmer que le noyau essentiel de la modernité (permettant d'entendre également le modernisme en lui-même) est exprimé par l'expression faustienne : *Im Anfang war die Tat* (au commencement était l'action). Il constitue l'alternative à l'incipit johannique – *In principio erat Verbum* – ainsi qu'à l'exorde de la Genèse, *In principio creavit Deus (Bereshit bara Elohim)*. Ceux-ci, à leur tour, sous-entendent et présup-

1. [Au commencement était l'action]. L'expression transcrite – intentionnellement – la célèbre affirmation faustienne. Sur cette trajectoire se placent les expressions qui intitulent les paragraphes qui suivent, et qui sont exprimées en allemand, dans l'intention de reprendre et intensifier la première expression, en tant que matrice et prémisses des suivantes.

posent le caractère fondateur absolu de l'Ipsum esse subsistens. Dans le sens faustien, l'activité est « au commencement » parce qu'elle est « le commencement ». Un *principium sine principio* : donc un *principium sine esse*. L'être découlerait nécessairement de lui. Donc l'activité serait tout. Et le tout ne serait qu'une production changeante et provisoire, destinée à être aspirée dans le néant pour faire place à autre chose, dans une production et un anéantissement intarissables.

La primauté de la praxis, théorisée par le marxisme, constitue donc un développement cohérent avec les prémisses de la modernité. En tant que tel, non épuisé par le marxisme lui-même, mais poursuivi et radicalisé encore davantage, aux abords de la postmodernité.

Le modernisme (philosophico-théologique) renferme en lui-même, dans son noyau essentiel, la primauté de l'activité (et l'issue qui en découle vers l'exclusivisme de la praxis), entendue comme source première et comme mise en œuvre d'elle-même. Cette structure se manifeste comme constitutive, si l'on prête attention aux théorisations qui précèdent (logiquement plutôt que chronologiquement) l'ensemble théorico-pratique propre au modernisme, et aux thèses de ses protagonistes. C'est ce que l'on remarque aussi des conceptions de Maurice Blondel, de William James, et encore avant de Friedrich Schleiermacher.

Pour Blondel, c'est l'action qui constitue la substance de la connaissance (en donnant l'être aux objets connus). L'être connu est affirmé comme un résultat du vouloir. Et le vouloir à la seule condition de la sincérité est considéré, précisément en tant que tel, comme coïncidant avec la volonté de Dieu. Dans l'action l'être et la vie se présentent et se font. Le même rapport entre homme et Dieu se constitue dans l'action. Pour James, théoricien du pragmatisme américain, la religion consiste en l'expérience religieuse. Celle-ci n'est rien d'autre qu'une activité, dont le contenu est immanent à l'action même et en constitue comme un résultat. Croire coïncide avec la volonté de croire. Son critère est donné par une disposition de l'action : être prêt à agir en vue d'un but dont le succès n'est pas garanti. Croire comme option est fonctionnel à l'action, et n'importe aucunement en référence à Dieu. Croire est l'œuvre du « sentiment », et non de la raison. La vérité est mesurée par les résultats. À son tour, pour Schleiermacher, c'est le sentiment qui est à l'origine de la religion, laquelle consisterait en l'expérience d'elle-même. Dans cette optique, pour le fondateur de l'herméneutique – qui est à la fois méthode et praxis – la croyance requiert obligatoirement l'action interprétative.

En tant que tel, le modernisme se présente comme un « programme » (et comme une « méthode » et une « activité »), c'est-à-dire comme un projet en acte visant à modifier une situation. Comme une théorisation qui se fait action : une théorie-praxis. Bien que sa vérité et sa praxis finissent par coïncider. Ce programme est exprimé de façon emblématique par Loisy comme l'intention de réaliser une « réforme du régime intellectuel du catholicisme romain ». Et il se développe dans les

thèses de Buonaiuti et de Murri, dont l'action comme programme en réalisation passe du domaine religieux au domaine politique.

À cet égard, il n'est pas sans intérêt de remarquer que Giovanni Gentile, dans l'analyse philosophique, aiguë et pénétrante, du modernisme (et aussi en considérant la pensée de l'abbé Laberthonnière), l'ait qualifié comme une « philosophie de l'action ».

Le long de la trajectoire du modernisme, par ailleurs, il n'est pas difficile de vérifier que, de même que la « méthode de l'immanence » équivaut à l'immanence comme méthode, de même la « philosophie de l'action » constitue une philosophie comme action.

2. Die Tat schafft alles ²

Pour le modernisme, la religion est constituée par l'expérience religieuse et la foi est identifiée au sentiment religieux. Cela présuppose la résolution du réel dans l'empirique, de l'empirique dans l'effectif, de l'effectif dans le phénoménal. D'où enfin la conclusion du phénoménal dans l'opérationnel. Il s'agit d'une assimilation faite sous l'angle méthodique, qui, à son tour, découle d'une option théorique, préalable tant à la réflexion philosophique proprement dite qu'à toute donnée à caractère religieux.

L'expérience religieuse selon le modernisme a des caractères particuliers, par rapport à toute autre expérience. Il ne s'agit ni de l'expérience noétique, ni de l'expérience éthique, ni de l'expérience artistique. Celles-ci, en effet, s'appuient sur le rapport entre le sujet et l'objet de l'expérience elle-même, tant sous l'angle du connaître que sous celui de l'agir et celui du faire. Le sujet et l'objet sont (ontologiquement) donnés et présupposés à l'expérience, tant dans la réalité que dans l'esprit. En particulier en tant qu'objet à connaître, comme donnée par rapport à laquelle adopter une conduite déterminée, comme matière à façonner en conformité à un modèle déterminé. Ces expériences sont intrinsèquement évaluées et régulées, en conformité à la nature du sujet et à celle de l'objet. Et elles tirent leur valeur de l'ordre de la finalité. Par conséquent le jugement sur l'expérience n'est pas une expérience, et il n'est pas créé par l'expérience, mais il la pénètre, l'éclaire et la transcende. L'expérience est mesurée en tant que telle. Elle n'est pas mesure, elle ne mesure pas, et elle ne trouve pas en elle-même sa raison d'être.

Il en va différemment de l'expérience religieuse théorisée par le modernisme. Il s'agit en effet d'une expérience poétique ou performative, au fond praxiologique. Elle prétend être constitutive d'elle-même, de son objet et de son but. En ce sens l'expérience précède (constitutivement) le sujet et l'objet, et non l'inverse. Les données de foi (c'est-à-dire les dogmes), sont pour le modernisme non pas le fondement de la foi, mais le produit de l'expérience religieuse. Le sujet de cette expérience se révélera religieux sur la base de

2. *L'action crée tout.*

l'expérience religieuse (et non l'inverse). La finalité de cette expérience découlera de l'expérience elle-même. Cette expérience est donc autoréférentielle et autoproductive, prétendant être sa propre mesure.

Il s'agit d'une expérience (complètement) auto-immanente. Elle exclut (à la racine) la transcendance : tant la transcendance du sujet et de l'objet par rapport à l'acte, que la transcendance de la fin par rapport à l'action. L'expérience religieuse, dans sa signification moderniste, non seulement exclut la transcendance et l'immutabilité des vérités de foi (et donc de la Révélation), mais élide (avec cohérence) la transcendance même de Dieu. Il s'agit d'une expérience productrice de sa qualification religieuse (par conséquent, par elle-même, sans Dieu). C'est précisément par son auto-immanence qu'elle consiste en ses effets, et ceux-ci importent par leurs apparaître. Ceux-ci, précisément en tant que tels, n'ont aucune stabilité : leur existence est leur processus et leur résultat, leur contextualité et leur valeur opérationnelle.

En définitive, l'expérience religieuse moderniste n'est autre qu'une praxis, c'est-à-dire une action modifiatrice d'une matière transformable *ad libitum*. En ce sens elle est activité créatrice : l'action « crée » tout (*die Tat schafft alles*). Rien ne la précède et tout découle d'elle. Son origine est l'activité dans l'indétermination des possibilités, et son action est marquée par l'indétermination de la modifiabilité de tout résultat. Elle est à la fois fin et moyen. Toute orthodoxie (ou doctrine) ne peut que se révéler inauthentique : un « raidissement » ou une forme de « fixisme », empêchant son expansion vitale et charismatique. Ainsi la praxis, plus que résultat et activité, devient mesure et critère d'elle-même (c'est-à-dire qu'elle exclut toute mesure et tout critère).

L'expérience religieuse moderniste est telle précisément en tant qu'expérience sans vérité et sans règle (tant dogmatique qu'éthique ou canonique). Donc elle peut donner lieu à n'importe quelle conduite. Son subjectivisme – qu'il soit individuel ou communautaire – est exclusif. Cela est important, aussi bien que le plan de la foi que sur le plan de la morale. L'authenticité prend ainsi la place de la vérité. La conscience devient créatrice de principes. Les situations décident des devoirs. L'anonymat des opinions comporte, comme prétention de justification morale, l'invocation du témoignage (purement épiphénoménal) de l'« être ou se sentir bien ».

En ce sens c'est l'expérience religieuse qui génère son contenu. Comme cette expérience est le plus souvent collective, c'est la communauté qui produit l'objet de cette expérience. En d'autres termes, dans l'optique moderniste c'est l'Église qui crée les articles de foi. Attention : elle ne les définit pas, ne les déclare pas propres au *depositum fidei*, mais elle les fait exister comme tels. Selon cette conception la communauté, c'est-à-dire l'Église, en tant que productrice du dogme et de la morale, en est l'arbitre. Elle le décide. Elle ne le reçoit pas de la Tradition. Par conséquent, de même qu'elle crée le contenu de la foi et de la morale, de

même elle a le pouvoir de le modifier, de le réinterpréter sans cesse, de le conformer à de nouveaux paradigmes, de le faire évoluer en fonction des contextes, de l'adapter aux époques. Son magistère, au lieu d'être une règle réglée, serait une règle réglante.

En suivant cette direction, de même que la vérité est un produit de la vie ecclésiale (ou, au fond, de sa « conscience collective »), de même elle résulte d'une praxis, et en tant que telle elle ne peut qu'être toujours modifiable par une autre praxis. Le sujet, même le sujet collectif, devient dans son activité le seul élément de continuité. Et non pas l'objet. Le subjectivisme communautariste n'est pas par essence différent du subjectivisme individualiste. Le sujet (même le sujet « ecclésial ») devient ainsi mesure de lui-même. Il consiste en son activité et celle-ci se concrétise dans sa praxis. C'est pourquoi il serait susceptible d'évolution (incoercible), d'adaptation, de changement. La permanence du sujet serait le point d'appui de la continuité, reconduisant l'objet à soi-même. Le sujet serait mesure et arbitre de l'objet (même dans le cas des vérités de foi et de morale), et non l'inverse (comme c'est le cas si l'on considère le réalisme de la connaissance et de l'action).

Par ailleurs, les « choses » à croire et à pratiquer, dans la conception moderniste, sont instrumentales pour l'expérience religieuse. Dans la mesure où elles sont capables de la susciter et de l'alimenter, elles n'ont aucune vérité propre. Elles ne sont pas les critères de la validité de la religion, mais ses dérivés. Par conséquent leur instrumentalité les rend fonctionnelles à l'authenticité, mais non fondatrices de celle-ci. Donc la foi n'aurait pas à fournir des raisons, mais seulement une praxis. Elle n'aurait à invoquer aucun argument en sa propre faveur : elle pourrait seulement faire appel à un « je suis comme ça ». La doctrine (qu'elle soit théologique ou morale) n'aurait aucune importance propre. Au contraire, elle se révélerait être un fardeau dont il faudrait se libérer (comme de quiconque invoquerait son caractère dirimant). Le vidage de l'intelligence (et des études) en est la conséquence. Les solutions des problèmes axiologiques (pour la raison et pour la foi) ne pourraient être que des solutions praxiologiques, c'est-à-dire des « opinions du pouvoir » (partagé ou imposé, peu importe).

L'activisme religieux (moderniste) trouve une certaine analogie avec le travail dans son acception marxiste, lequel est compris non pas comme l'effet de l'humanité de l'homme, mais comme constitutif de l'humanité elle-même (et avec elle de la société et de l'histoire). De même, cette conception a de nombreuses analogies avec la praxis révolutionnaire (comprise dans sa signification essentielle et non événementielle). Celle-ci, en effet, est à la fois fin et moyen. Elle trouve sa propre mesure dans son activité. Elle a dans sa praxis sa « vérité » et sa « substance ».

3. Am Ende wird die Tat ³

S'il on fait une analyse attentive, il n'est pas difficile

3. *À la fin il y aura l'action.*

de relever que le modernisme, compris comme conforme à lui-même, constitue une philosophie de la praxis. Il se concentre dans sa praxis. Sa praxis est ce en quoi il se réalise et s'exprime. Enfin, il devient entièrement praxis, au point que celle-ci, précisément en tant que telle, l'absorbe et l'éteint.

Une philosophie de la praxis est, spécifiquement, non pas une philosophie qui réfléchit sur sa praxis et qui en étudie de façon théorique la nature, mais une philosophie qui fait sien la praxis comprise non pas selon la notion classico-aristotélicienne (en soi équivalente à l'agir moral), mais comme activité absolument productive de soi et de ses effets, c'est-à-dire d'une praxis comme « pure » opérationnalité, laquelle ne présuppose qu'elle-même (c'est-à-dire qu'elle ne présuppose rien). Elle assume l'être comme condensé dans la praxis, et la praxis comme productrice de l'être (ou au moins du seul être déterminé et intelligible). Si bien qu'elle serait auto-consistante et auto-explicative. Il s'agit de la praxis comme activité modificatrice de la matière (comprise dans son sens plus large). Cette praxis est sujet et objet d'elle-même. Strictement parlant, donc, une philosophie de la praxis fait de la praxis elle-même la mesure d'elle-même. La praxis trouverait en elle-même son propre « critère » et sa propre « logique ». La praxis ne pourrait être connue qu'à travers la praxis. Elle ne pourrait même être connue que par la praxis elle-même.

Par conséquent une philosophie de la praxis exclut la priorité tant du sujet que de l'objet. Elle nie, d'un point de vue praxéologique, aussi bien la primauté de l'être que celle de la vérité et de la fin. En tant que telle, elle réalise le principe d'immanence dans le sens le plus accompli, en tant qu'elle exclut radicalement le problème de la transcendance, ne serait-ce que pour la nier (sinon la célèbre objection aristotélicienne formulée dans le *Protreptique*, au sujet du caractère indispensable de la philosophie et donc de la transcendance, demeurerait intacte), mais elle prétend la rendre vaine sous l'angle de la réalisation. Une philosophie de la praxis ne nie pas la nature des choses sous l'angle métaphysique (ou plutôt antimétaphysique), mais elle prétend la rendre vaine en substituant, en acte, l'artificialité radicale à toute naturalité.

L'athéisme de la philosophie de la praxis trouve une exhaustivité inconnue à tout athéisme théorique. Le problème de Dieu (comme celui de la vérité et du bien) est posé (d'un point de vue praxéologique) dans le néant, au profit du faire auto-poétique. Sa conclusion n'est pas celle de la négation, mais celle de son insignifiance, c'est-à-dire de la « disparition » ou du « meurtre » de Dieu (selon l'image nietzschéenne). De la même façon son athéisme politique trouve un accomplissement dans le mythe de la révolution comme progrès permanent, ou de la conservation de la technocratie envahissante.

À bien y regarder, le modernisme aboutit à l'athéisme et au nihilisme comme issues tout à fait cohérentes, précisément en tant que « méthode », « interprétation », « programme » (compris comme sources origi-

nelles). Avec le modernisme se vérifie ce qui est le propre de la « course à la cohérence » du principe moderne d'immanence : l'immanentisation de catégories théologiques transforme la théologie en idéologie. En ce sens tout l'ordre surnaturel est rendu impensable. Toute la Révélation en tant que telle est immanentisée : c'est pourquoi elle reste mouvante, évolutive, impersonnelle, anonyme, fluide, toujours ouverte. Si bien que l'Entmythologisierung (démythologisation) ne peut qu'aboutir à son issue ultime. L'ordre surnaturel, don gratuit qui nous guérit et nous élève, nous rendant participants de la nature divine, devient d'abord une exigence immanentisée de l'ordre naturel, jusqu'à être ensuite évacué comme phénomène du sentir et résultat de la praxis (de libération).

L'approche du modernisme est donc l'apostasie, plus que l'hérésie. Sur la base de la *Weltanschauung* moderniste – ab imis marquée par l'agnosticisme et par l'évolutivisme – une ou plusieurs vérités de foi ne sont pas niées, mais c'est toute vérité qui est niée, justement en tant que vérité. Est niée la primauté de l'être et donc du déterminé, sur lequel toute vérité de foi s'appuie. En ce sens il est impropre d'attribuer au modernisme (et aux autres perspectives homologues) la reddition au monde ou la voie de la défaite (si ce n'est en considération des issues). En effet se rend ou est battu, éventuellement, celui qui combat ou entend se battre, qui reconnaît un antagonisme et une inconciliabilité, rendant impossible toute composition. En revanche pour le modernisme il n'y a aucune opposition entre la sotériologie chrétienne et le monde (compris dans le sens johannique). Dans la ligne du naturalisme et de l'immanentisme moderniste, le monde, l'histoire, la coutume deviennent un lieu théologique. Le rapport sera un rapport de réalisation et d'accomplissement. Et même à strictement parler, le rapport lui-même disparaît, pour laisser place à l'unité qui naît de la considération de la vie et de l'histoire comme une (continue) théophanie.

Dans son développement-réalisation (précisément en tant que théorie-praxis) le modernisme (au-delà de la nouvelle théologie et du progressisme) est arrivé au postmodernisme, c'est-à-dire à un modernisme après le modernisme. De même qu'il y a eu le passage – qui est développement-négation-accomplissement – de la modernité à la postmodernité. De même que la postmodernité succède à la modernité, en la bouleversant et en la radicalisant, de même le postmodernisme poursuit le modernisme et le conclut. De même que pour le post humanisme. En ce sens le postmodernisme est un « moment de vérité » qui explicite la « course à la cohérence » du modernisme lui-même. Celui-ci permet de mettre en évidence la radicalité de ses thèses.

Le modernisme après le modernisme se conclut avec l'immanentisation de chaque catégorie philosophique ou théologique. En ce sens il va du projet au processus. Il passe de l'évolutivisme aprioriste à l'axiologisation du changement et de la temporalité. Du transcendantalisme rationaliste au transcendantalisme praxistique. Il ne reste que la praxis, dont est emblématique le fait de

généraliser des processus ou de s'employer à démarrer des processus, sans qualification ultérieure (de sorte qu'ils peuvent être des processus pathologiques ou physiologiques, de perversion ou de conversion). Praxis qui, comme telle, est indistinguable d'un point de vue objectif comme chrétienne ou non chrétienne, comme juste ou inique.

L'immanéntisation des catégories théologiques conduit à les convertir en catégories sociologiques et en catégories écologiques : le peuple, les mouvements populaires, l'environnement, les mouvements environnementaux deviennent autant de lieux théologiques. L'immanéntisation de la morale la dissout dans la dialectique horizontaliste individu-situation. L'exhaustivité du subjectivisme dissout le sujet lui-même dans le fragment, dans le phénomène et dans l'activité de soi-même. Même la dignité humaine, notion d'abord ontologique et éthique, finit par prendre des connotations psycho-sociales : elle apparaît attribuée de l'extérieur sur la base de conditions extrinsèques (comme les conditions économiques). On passe de la discussion sur l'éthique familiale à la psychologie du couple. De la question de la famille à la considération de son image anthropologique. En ce sens, le praxisme de la primauté de la pastorale fait place à la praxis sic et simplifier. Le long de cet itinéraire, il n'y aura rien d'autre que l'action (*am Ende wird die Tat*).

L'immanéntisation qui résout l'ordre surnaturel dans l'ordre naturel, propre au modernisme, conduit, dans le postmodernisme, non seulement à nier au moyen de la praxis la distinction ontologique entre naturel et surnaturel (de même entre baptisés et non baptisés), mais elle se déploie encore plus explicitement en une forme de pentecôtisme immanéntisé, où la prétention d'une sorte d'immédiateté charismatique (implicitement toujours en acte) trouve sa réalisation dans la praxis de pouvoir (autolégitimé sur la base de sa propre réalisation). Dans un parcours qui, de la catégorie des « chrétiens anonymes », aboutit à l'anonymat des différences.

En définitive le postmodernisme (comme la postmodernité) se traduit dans le remplacement de la primauté (métaphysique, éthique et théologique) du déterminé par la primauté de l'indéterminé (qui correspond au tout de possibilité et au rien d'essentialité).

Le modernisme qui s'accomplit dans le postmodernisme (ou autrement dit le vieux modernisme qui s'avère dans le nouveau modernisme), dans la mesure où il se réalise conformément à lui-même, ne peut que « se suicider », tant sous l'angle théorique que sous l'angle pratique. C'est-à-dire qu'il ne peut que s'auto-éteindre, selon le processus propre à toute erreur holistique, qui appliquée réflexivement à elle-même, aboutit à la négation d'elle-même. Le long de la trajectoire de l'auto-phagie ou de l'auto-évacuation, propre à toute négation (qu'elle soit théorique ou pratique) du principe de non-contradiction. La primauté du changement (ou de la temporalité) ne peut que placer dans le néant (du passé) toute thèse (qui ait l'ambition de valoir par elle-même), même évidemment celle qui affirme cette primauté. Le principe d'immanence, en s'immanenti-

sant lui-même, se rend vain, justement en tant que principe. La primauté de la praxis, assumée come praxis, ne peut que se résoudre en mobile effet d'une praxis, exclu avec elle justement de sa primauté. La religion réduite à une expérience et la foi assumée comme sentiment sont rendues méconnaissables par rapport à toute autre expérience et à tout autre sentiment. Le postmodernisme en donnant sa réalisation au modernisme le conduit de façon cohérente à l'auto-extinction.

Le modernisme est avéré par son épilogue dans le postmodernisme. Cet épilogue le rend transparent en lui-même. Il manifeste l'intelligibilité de sa substance. Il permet de lire les prémisses en filigrane par rapport aux résultats. Si bien qu'il fait émerger le fait que les problèmes qu'il pose concernent les principes (philosophiques, avant même les problèmes théologiques), et non pas certaines vérités, ni, à plus forte raison, des nuances ou des sensibilités. Ils mettent en question les fondements (naturels, avant les fondements surnaturels). Et avec eux la primauté de l'être et de la vérité, qui est la seule condition pour pouvoir connaître et aimer.

Giovanni Turco



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 614

MENSUEL

Octobre 2018

Le Courrier de Rome tiendra son XIV^e Congrès le samedi 19 janvier 2019 à Notre Dame de Consolation, 23 rue Jean Goujon, 75008 Paris, sous la présidence de Monsieur l'abbé Davide Pagliarani, Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X

LA FRATERNITÉ, UNE ŒUVRE D'ÉGLISE AU SERVICE DE LA VÉRITÉ

« Il ne faut pas s'étonner que nous n'arrivions pas à nous entendre avec Rome. Ce ne sera pas possible tant que Rome ne reviendra pas à la foi dans le Règne de Notre Seigneur Jésus-Christ, tant qu'elle donnera l'impression que toutes les religions sont bonnes. Nous nous heurtons sur un point de la foi catholique, comme se sont heurtés le cardinal Béa et le cardinal Ottaviani, et comme se sont heurtés tous les Papes avec le libéralisme. »

(Mgr Lefebvre, Conférence à Sierre (Suisse) le 27 novembre 1988, citée dans *L'Église infiltrée par le modernisme*, Fideliter, 1993, p. 70-71).

1. « Le problème demeurera aussi longtemps que la Fraternité Saint Pie X n'adhérera pas à la déclaration doctrinale approuvée par le pape François et présentée par la Congrégation de la doctrine de la foi »¹. Citant ces paroles de Mgr Pozzo², nous faisons remarquer que « le problème est donc bel et bien, d'abord et avant tout, doctrinal » et que « c'est de sa solution que doit dépendre, aux yeux même de Rome, la reconnaissance canonique ».

2. De la part de Rome, ce constat n'est pas nouveau. Déjà, au cours du premier semestre de l'année 2017, Mgr Pozzo avait clairement exprimé le même point de vue. « La réconciliation », disait-il, « se fera lorsque

SOMMAIRE

- La Fraternité, une œuvre d'Église au service de la Vérité, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 1*
- Ecclesia Dei, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4*
- Pour une charité missionnaire, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 6*
- L'erreur fondamentale des « pro-choice » ou pro-avortement « au nom du choix », *Professeur Paolo Pasqualucci, p. 9*

**Les numéros du Courrier de Rome sont
accessibles et consultables en fichiers
pdf sur le site du Courrier de Rome
www.courrierderome.org**

Mgr Fellay adhérera formellement à la déclaration doctrinale que lui a présentée le Saint-Siège. C'est aussi la condition nécessaire pour procéder à la régularisation institutionnelle, avec la création d'une prélatrice personnelle³. » Ces déclarations, somme toute autorisées, sont

1. « Il problemi rimangono fintanto che la Fraternita San Pio X non adherera a la dichiarazione dottrinale approvata dal papa Francesco et presentata dalla Congregazione per la dottrina de la fede. »

2. Cf. l'article « Ni schismatiques ni excommuniés », dans le numéro de juillet-août 2018 du *Courrier de Rome*.

3. Cf. l'article « Pour une entente doctrinale », dans le numéro de mai 2017 du *Courrier de Rome*.

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 - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 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 PPPAR

l'occasion de manifester en quoi consiste fondamentalement le problème qui met aux prises le Saint-Siège avec les évêques et les prêtres de la Fraternité Saint-Pie X. L'explication est simple : il s'agit là de la divergence de la Rome actuelle d'avec la Rome de toujours, et cette divergence concerne la manière de comprendre et de proposer la doctrine révélée par Dieu. C'est pourquoi, ce problème ne saurait en aucune façon s'expliquer en raison de l'attitude adoptée jusqu'ici par Mgr Lefebvre et la Fraternité Saint Pie X à l'égard de la Rome actuelle. Disons-le clairement, au risque de provoquer l'étonnement ou l'incompréhension de plus d'un dans la sainte Église de Dieu : ce qui pose problème, ce n'est pas la Fraternité Saint Pie X, c'est la Rome actuelle, la Rome « de tendance néoprotestante et néomoderniste », comme aimait à dire Son Excellence Mgr Marcel Lefebvre, dans un langage rien moins qu'alambiqué. C'est la Rome actuelle qui pose aujourd'hui problème, du fait même qu'à Rome les membres actuels de la hiérarchie, le Pape et les évêques, ont adopté cette tendance nouvelle, protestantisante et modernisante, rompant par le fait même avec la Rome éternelle. Et ce à l'occasion du concile Vatican II.

3. Aux yeux de beaucoup, mais qui, pour être nombreux, ne comptent pas parmi les plus clairvoyants, le problème en question serait de prime abord que la Fraternité Saint Pie X ne jouirait pas d'une situation régulière dans l'Église. Pour reprendre les termes mêmes employés par Mgr Pozzo, le problème serait que les prêtres et les évêques de la Fraternité Saint Pie X exerceraient leur ministère « d'une manière illicite et illégitime ». Partant, ce serait la Fraternité et ses membres qui poseraient problème, la Fraternité d'abord et non point la Rome actuelle. Mais en réalité, et de l'aveu même du secrétaire de la Commission Pontificale Ecclesia Dei, cette illégitimité supposée n'est qu'une **conséquence**, et le problème fondamental consiste dans la divergence doctrinale qui oppose la Fraternité aux représentants actuels de la hiérarchie, précisément du fait que ceux-ci se réclament du concile Vatican II. Cette divergence est donc la cause, dont l'illégitimité supposée n'est qu'un des effets possibles. Et au niveau de cette divergence, c'est la Rome actuelle qui pose effectivement problème. La situation de la Fraternité n'en est que l'effet conséquent. Si la Fraternité peut éventuellement et apparemment poser problème, canoniquement ou ecclésiastiquement parlant, c'est d'abord parce que la Rome actuelle pose problème, doctrinalement parlant. Car l'effet procède de sa cause. L'Église étant une société d'ordre surnaturel, l'unité de foi y est nécessairement au principe et au fondement de l'unité de gouvernement⁴ et c'est pourquoi toute divergence au niveau de celle-là entraîne une divergence au niveau de celle-ci. L'irrégularité canonique supposée est ici l'effet découlant de la divergence doctrinale

4. Comme tout effet, celui-ci doit être jugé en fonction de sa cause. Il y a là un principe absolument nécessaire, qui ne souffre aucune exception, dans aucun domaine, car il s'agit d'un principe d'ordre métaphysique. Si l'on

veut comprendre pourquoi, aux yeux de la Rome actuelle, la Fraternité Saint Pie X reste dans une situation dite « illégitime », il faut commencer par comprendre pourquoi cette Rome actuelle est elle-même en rupture avec la Rome de toujours. Cette rupture est d'ordre doctrinal. Et le problème fondamental, dont l'illégitimité supposée de la Fraternité n'est qu'une conséquence, sur le plan canonique ou ecclésial, est l'acceptation par la Rome actuelle, sur le plan doctrinal, des réformes entreprises par le concile Vatican II. Le problème n'est pas que la Fraternité refuse le Concile, car, pour demeurer catholique et dans l'Église, on ne peut que refuser un tel concile. Le problème est que la Rome actuelle l'accepte, au mépris de toute sa Tradition bimillénaire. S'il fallait recourir (avec toutes les précautions requises) au langage parlant et imagé de la métaphore, nous dirions que la Fraternité est en bonne santé, tandis que c'est la Rome actuelle qui est malade. Et lorsque le malade est dans le déni à l'égard de sa propre maladie, il est à peu près inévitable qu'il accuse d'être malade celui qui est en bonne santé. Mais passons.

5. Le problème n'est donc pas, du côté de la Fraternité Saint Pie X, ce que l'on appellerait aujourd'hui un problème « d'ecclésialité ». La Fraternité est et demeure une œuvre d'Église, une société faisant pleinement partie de l'Église, de manière si pleine et si complète qu'elle représente même dans l'Église l'une de ses parties les plus saines. En effet, la Fraternité se définit par son but et ce but est (Statuts, II, n° 1) « le sacerdoce » et donc (Statuts, III, n° 1) les œuvres de formation sacerdotale, qui « éviteront avec soin les erreurs modernes, en particulier le libéralisme avec tous ses succédanés ». L'attitude de la Fraternité à l'égard de la Rome actuelle découle **immédiatement** de ce principe : protéger le sacerdoce catholique contre les erreurs modernes et avec lui la foi de l'Église, que le sacerdoce a pour mission de prêcher, pour sanctifier les âmes. Cette attitude – ou ce rôle – de la Fraternité est absolument vital, puisque, dans la sainte Église, le sacerdoce représente un principe non seulement indispensable mais premier. Le sacerdoce est le principe même de l'Église, car sans lui l'Église cesse d'être ce qu'elle est. La corruption du principe premier est ce qu'il y a de pire, et sa défense est ce qu'il y a de plus nécessaire et de plus urgent. Dans la mesure où la Rome actuelle se trouve infectée de ces erreurs modernes, qui accomplissent la corruption même du sacerdoce et de l'Église, il incombe à la Fraternité d'agir vis-à-vis de cette Rome actuelle de façon à neutraliser ces erreurs. Tout le combat de la foi mené jusqu'ici par la Fraternité devrait trouver là son explication profonde. Et toute l'attitude de la Rome actuelle (depuis le Concile) qui considère comme illégitime cette action de la Fraternité n'est que le revers, du côté des hommes d'Église qui possèdent actuellement le pouvoir à Rome, de ce combat mené par la Fraternité. Si la lumière dissipe les ténèbres, les ténèbres essaient d'étouffer la lumière, mais sans jamais y parvenir. Cette défense du sacerdoce catholique, qui est le principe premier et le bien commun de toute l'Église, représente un but proprement ecclésial, qui fait de la Fraternité une œuvre d'Église. L'ecclésialité de la Fraternité vient de là : elle découle de ce qui est la *finis operis*, l'objet propre et

4. Cf. l'article « Unité ou légalité ? », dans le numéro de mai 2017 du *Courrier de Rome*.

spécifique de la société fondée par Mgr Lefebvre, dûment reconnue comme telle par Mgr Charrière en 1970. Par la suite, cette ecclésiasticalité n'a pas été entamée en quoi que ce soit par les autorités conciliaires, car elle ne pouvait pas l'être. C'est plutôt l'ecclésiasticalité des membres de la hiérarchie qui est devenue problématique et qui l'est toujours plus, à la suite de Vatican II et du modernisme destructeurs des autorités en place.

6. La Fraternité ne doit donc pas s'assigner comme but **absolument premier**, c'est-à-dire comme **principe d'action** la recherche d'une légitimité canonique, qui serait censée remédier à un manque d'ecclésiasticalité⁵. La question de l'ecclésiasticalité de la Fraternité ne se pose pas **en réalité**. Elle se pose seulement **dans l'esprit de certains**, autres que les membres et les fidèles de la Fraternité dans l'Église, qui croient de bonne foi que la Fraternité est « contre le Pape » ou « schismatique » ou « pas en pleine communion » ou « pas en situation légitime ». Pour exprimer ces choses dans le langage technique de la logique scolastique, nous dirions que la question se pose donc non pas par soi mais par accident. Certains se trompent en estimant qu'elle se pose en réalité et par soi ; d'autres se trompent de manière diamétralement opposée en estimant qu'elle ne se pose pas du tout, pas même dans l'esprit de certains et par accident. La solution est de dire que la question se pose non pas en réalité ni par soi mais tout de même dans l'esprit de certains et par accident. Cela entraîne pour conséquence que la Fraternité n'a pas à entretenir un complexe de culpabilité ni à souffrir ou à s'excuser de n'être pas dans l'Église (et d'ailleurs, « qui s'excuse s'accuse ») mais qu'elle doit affirmer et faire valoir son bon droit et en même temps dénoncer les mauvais droits des modernistes ; et aussi qu'elle doit le faire de manière pastorale et prudente, en tenant compte de la faiblesse des ignorants, selon le précepte de l'Apôtre (Rm, XV, 1 : *Debemus autem nos firmiores imbellicitates infirmorum sustinere et non nobis placere*).

7. La Fraternité est parfaitement légitime et régulière, car elle est dans l'Église et elle est de l'Église, et cela est absolument certain et hors de doute. Venant de la part de la Rome actuelle, une légitimation canonique n'ajoutera rien, de ce point de vue, à la bonté intrinsèque de la Fraternité. Elle pourrait lui ajouter seulement une certaine bonté extrinsèque, dans la mesure où elle ferait cesser, dans l'esprit de beaucoup, une opinion fautive et injuste, entretenue au préjudice de la Fraternité. Ceci doit garder toute son importance, mais ceci est une autre question, question secondaire aux yeux du fondateur de la Fraternité Saint Pie X. « Ce qui nous intéresse **d'abord** », disait-il, « c'est de maintenir la foi catholique. C'est cela notre combat. Alors la question canonique, purement extérieure, publique dans l'Église, est **secondaire**. 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. 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 combat⁶. » La question, redisons-le, doit garder **toute** son importance et « secondaire » ne veut pas dire « négligeable » ; mais, pour être traitée dans l'ordre, cette question non négligeable doit être située à sa juste place, c'est-à-dire dans la dépendance du but primordial. Et ce qui nous intéresse ici, c'est de manifester quel est ce but absolument premier de la Fraternité : la préservation du sacerdoce catholique, avec pour conséquence nécessaire la neutralisation de toutes les erreurs néfastes qui en provoquent aujourd'hui la corruption généralisée. Corruption généralisée, car corruption du principe premier de l'Église, qui est son sacerdoce hiérarchique. Ces erreurs sont graves en elles-mêmes, comme toutes les erreurs, parce qu'elles sont la négation de la vérité divine ; mais elles sont de surcroît néfastes à un titre sans précédent, parce qu'elles se répandent dans toute l'Église par le moyen de la hiérarchie, acquise à ces erreurs et corrompue par elles. Introduites au moment du concile Vatican II dans la prédication ordinaire des hommes d'Église, ces erreurs ont engendré une nouvelle façon de penser et de vivre, progressivement répandue chez tous les membres de l'Église. L'expression d'« Église conciliaire » entend désigner cette situation nouvelle, comme dans un raccourci métaphorique⁷.

8. Nous parlons à présent d'une « Église conciliaire », comme nous avons parlé jusqu'ici d'une « Rome actuelle », et nous pourrions parler tout autant d'une « Rome conciliaire ». Car on ne peut plus, pour l'instant, parler sans distinctions de l'Église et de Rome⁸. L'Église telle que Dieu l'a voulue est une société d'ordre surnaturel, c'est-à-dire l'ensemble ordonné des fidèles baptisés, qui professent la même foi et le même culte sous la direction de la même hiérarchie. La situation particulière et complexe que nous vivons est celle où, à l'intérieur de cet ensemble ordonné, sévit un autre ensemble désordonné, qui met en péril la foi et le culte catholiques, en s'appuyant pour cela sur la mauvaise influence des membres de la hiérarchie. Parler de l'Église et de Rome tout court serait trop peu dire ; parler de deux Églises ou de deux Romes tout court serait trop dire. L'Église est une et Rome est unique, mais il y a présentement à Rome et dans l'Église un cancer généralisé. Nous parlons de l'Église conciliaire et de la Rome actuelle par distinction d'avec l'Église catholique et de la Rome de toujours pour désigner cette situation sans précédent, où les hommes d'Église travaillent de l'intérieur à la destruction de l'Église, en opposition avec les forces vives de celle-ci. Tel est bien le mystère qui apparaît jusqu'à présent comme

5. Cf. l'article « Pour une entente doctrinale », dans le numéro de mai 2017 du *Courrier de Rome*.

6. MGR LEFEBVRE, Conférence spirituelle à Écône, le 21 décembre 1984 (Cospec 112). Cf. l'article « 40 ans plus tôt » dans le numéro de décembre 2014 du *Courrier de Rome*.

7. Cf. les articles « Peut-on parler d'une Église conciliaire ? », dans le numéro de février 2013 du *Courrier de Rome* et « Unité et unicité de l'Église » dans le numéro de septembre 2013 du *Courrier de Rome*.

8. Cf. l'article « Une Église officielle ? », dans le numéro de mai 2017 du *Courrier de Rome*.

celui d'une « Église occupée » et par conséquent aussi d'une « opération survie de la Tradition », celle-ci trouvant sa nécessité et sa légitimité en raison de celle-là.

8. Revenons-en alors à la déclaration initiale de Mgr Pozzo : « Le problème demeurera aussi longtemps que la Fraternité Saint Pie X n'adhérera pas à la déclaration doctrinale approuvée par le pape François et présentée par la Congrégation de la doctrine de la foi. » Le secrétaire de la Commission Pontificale *Ecclesia Dei* nous livre ici la raison profonde pour laquelle le problè-

me n'en finit pas : il demeure précisément aussi longtemps que la Rome actuelle veut imposer à la Fraternité l'adhésion au concile Vatican II, et c'est donc cette Rome actuelle qui est la cause du problème. Car initialement, ce problème n'est pas le refus mais plutôt l'exigence de l'adhésion : exigence d'une adhésion aux erreurs contraires à des vérités révélées par Dieu et déjà condamnées par la Rome de toujours.

Abbé Jean-Michel Gleize, article repris du site « *Fsspx.news* », où il est paru le 10 octobre 2018 »

ECCLESIA DEI

1. La Commission Pontificale *Ecclesia Dei* fête cette année son trentième anniversaire, puisqu'elle a été instituée le 2 juillet 1988 par le Pape Jean-Paul II, dans le *Motu proprio Ecclesia Dei afflicta*, qui a donné son nom à la dite Commission. Les consécrations épiscopales accomplies par Mgr Lefebvre à Écône, le 30 juin de la même année, en furent l'occasion immédiate. Le texte du *Motu proprio* s'étend longuement sur la portée de ces consécrations (aux n° 1-5) avant d'instituer la Commission et d'en définir le rôle (au n° 6).

2. Au n° 1, les sacres épiscopaux sont présentés par le Saint-Siège comme un motif de tristesse pour l'Église, du fait que cet acte consacre l'échec de tous les efforts déployés **jusqu'ici** par le Pape « pour assurer la pleine communion avec l'Église de la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X ». Il est donc clair que, aux yeux de Jean-Paul II, ce ne sont pas les sacres du 30 juin 1988 qui ont mis à mal la communion de la Fraternité avec l'Église. Le problème de la « pleine communion » se posait auparavant – « jusqu'ici » – et ce n'est pas l'acte liturgique accompli par Mgr Lefebvre, pris dans sa portée disciplinaire, qui a suscité cette difficulté déjà ancienne. La consécration épiscopale n'a fait qu'aggraver le contentieux et rendre plus difficile encore la conclusion d'un accord, en créant un motif supplémentaire de désaccord. Mais le désaccord obéit fondamentalement à des motifs différents et bien plus profonds que le motif d'ordre disciplinaire. Les numéros suivants, 3 et 4, font d'ailleurs la distinction entre la portée de l'acte consécratoire, pris en lui-même (au n° 3) et les motifs beaucoup plus profonds qui se trouvent à la racine du litige opposant la Fraternité au Saint-Siège (au n° 4).

3. Le numéro 3 situe l'acte du 30 juin dans sa portée disciplinaire, mais en faisant appel aux données de la nouvelle ecclésiologie, introduites par le concile Vatican II. Il y est dit, en effet, que la consécration d'évêques sans mandat pontifical, commise à l'encontre de la volonté explicite du Souverain Pontife, constitue par elle-même une désobéissance formelle, « en une matière très grave et d'une importance capitale pour l'unité de l'Église, puisqu'il s'agit de l'ordination d'évêques par laquelle se perpétue sacramentellement la succession apostolique ». Qu'il s'agisse là - en règle générale - d'une désobéissance très grave, la doctrine traditionnelle de l'Église l'a toujours affirmé. Que la gravité de cette désobéissance provienne de l'importance de la matière dans laquelle il est désobéi, nul n'en a jamais douté. Ce qui est nouveau, et conséquent à Vatican II, c'est la raison qui est donnée de

cette importance. L'ordination des évêques constitue une matière importante parce que c'est là que « se perpétue sacramentellement la succession apostolique ». Cette nouveauté repose sur une équivoque foncière, qui est l'une des racines profondes de la nouvelle ecclésiologie.

4. La succession est le moyen nécessaire à la perpétuité de la hiérarchie, grâce auquel de nouveaux prélats sont établis à la place de leurs défunts prédécesseurs, pour constituer toujours la même personne juridique qu'eux, personne juridique c'est-à-dire revêtue du même pouvoir. Mais dans l'Église, le pouvoir des ministres du Christ est précisément double : pouvoir d'ordre ou pouvoir de sanctifier en réalisant de manière valide les sacrements ; pouvoir de juridiction ou pouvoir de gouverner en établissant des lois. Quel pouvoir est donc transmis par l'ordination sacramentelle des évêques ? Toute la Tradition de l'Église répond qu'il s'agit uniquement du pouvoir d'ordre, non du pouvoir de gouverner, lequel est donné par le Pape, indépendamment du rite de la consécration. Et la succession apostolique est d'abord la perpétuité de ce pouvoir de gouverner, perpétuité de l'autorité juridique, qui est au fondement de l'unité sociale de l'Église¹. Dire, comme le fait Vatican II², et, à sa suite, le *Motu proprio Ecclesia Dei afflicta*, que la succession apostolique se perpétue sacramentellement par le sacre épiscopal, c'est faire dépendre directement du Christ, au détriment du Pape, le double pouvoir épiscopal d'ordre et de juridiction. Si, en effet, le pouvoir de gouverner est donné et reçu par le sacre, l'autorité du Pape ne saurait intervenir que pour en régler l'exercice, non pour en être la source existentielle et le conférer dans son essence. Accorder une telle importance au sacre épiscopal, en voyant en lui l'origine directe et immédiate de toute autorité dans l'Église, c'est réduire à l'extrême la portée du Primat du Pape, voulue par le Christ. C'est faire du Collège épiscopal (dont le Pape n'est plus que la « tête ») l'instance suprême dans l'Église, du fait même que, par la consécration sacramentelle, chacun des membres de ce Collège tient son pouvoir directement du Christ.

5. Selon les données de la Tradition, la consécration épiscopale donne seulement le pouvoir d'ordre, non le pouvoir de juridiction et c'est pourquoi consacrer un évêque sans l'autorisation du Pape représente en soi une

1. Cf. l'article « Évêque de Rome » dans le numéro de mai 2014 du *Courrier de Rome*.

2. Constitution *Lumen gentium*, chapitre III, n° 21.

désobéissance, mais non un schisme, car une telle consécration ne saurait avoir pour effet de communiquer l'autorité de gouvernement. Et d'ailleurs, la plupart du temps sinon toujours, un schisme est ordinairement antérieur à des consécrations épiscopales accomplies sans mandat pontifical, car il est en la cause. Ainsi, le gouvernement communiste chinois a-t-il procédé à des consécrations d'évêques, **après** avoir d'abord désavoué le principe même de l'autorité du Pape. Et ces évêques consacrés se sont vus **ensuite** attribuer, de la part du gouvernement, un pouvoir de juridiction que leur sacre ne leur avait pas encore obtenu. Dans la nouvelle optique de Vatican II, consacrer des évêques équivaldrait à communiquer non seulement le pouvoir de sanctifier mais encore le pouvoir même de gouverner, avec toute l'autorité sociale qu'il implique dans l'Église ; c'est pourquoi, lorsque cette consécration est accomplie sans l'aval de l'évêque de Rome, « tête » du Collège, auquel il appartient tout de même de régler l'exercice du pouvoir épiscopal, à défaut de le communiquer dans son essence, elle constitue **en elle-même** un acte schismatique, c'est-à-dire le refus direct de la communion ecclésiale et, à travers elle, du fameux « ministère pétrinien », c'est-à-dire de ce qu'il reste encore de la primauté de l'évêque de Rome, après Vatican II. Jusqu'ici, une telle consécration, même gravement illicite, ne représentait pas **en tant que telle** ce refus et pour autant ne constituait pas **en elle-même** un acte de schisme. Désormais, depuis Vatican II, elle constitue un acte schismatique. C'est pourquoi, on ne saurait considérer que la consécration épiscopale accomplie par Mgr Lefebvre le 30 juin 1988 « constitue en elle-même un véritable refus de la primauté de l'évêque de Rome », sans admettre par le fait même l'un des principaux fondements de la nouvelle ecclésiologie. Prétendre que la consécration accomplie sans mandat pontifical représente « en elle-même » un acte schismatique et un refus de la primauté du Pape, c'est professer une ecclésiologie étrangère aux données de la Tradition, ecclésiologie collégialiste et novatrice. Le supposé « schisme » d'Écône est donc révélateur d'une divergence profonde dans la définition de l'Église.

6. Autrement plus graves sont les motifs plus profonds qui sont évoqués au n° 4 du Motu proprio. « À la **racine** de cet acte schismatique », est-il dit, « on trouve une notion incomplète et contradictoire de la Tradition. » Retenons d'abord ici le reproche de la contradiction. Celle-ci proviendrait du fait que « personne ne peut rester fidèle à la Tradition en rompant le lien ecclésial avec celui à qui le Christ, en la personne de l'apôtre Pierre, a confié le ministère de l'unité dans son Église ». Le reproche est lancé à la figure de Mgr Lefebvre, mais il l'est par ceux-là mêmes qui sont les premiers à rompre le fameux lien ecclésial, en s'affranchissant des enseignements de leurs prédécesseurs. Comment en effet Jean-Paul II peut-il prétendre rester en communion avec les Papes Léon XIII, saint Pie X, Pie XI et Pie XII en accomplissant à deux reprises (1986 et 2002) la scandaleuse cérémonie d'Assise ? Le principe même de cette démarche œcuménique et interreligieuse est explicitement condamné par l'Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928, à peine soixante ans avant les sacres

d'Écône. Au cours de l'homélie du 30 juin 1988, Mgr Lefebvre répondait déjà au reproche qui lui serait lancé deux jours plus tard. « Il me semble entendre, mes bien chers frères, il me semble entendre la voix de tous ces papes depuis Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, saint Pie X, Benoît XV, Pie XI, Pie XII, nous dire : Depuis le concile, ce que nous avons condamné, voici que les autorités romaines l'adoptent et le professent. Comment est-ce possible ? Nous avons condamné le libéralisme ; nous avons condamné le communisme, le socialisme, le modernisme, le sillonnisme, toutes ces erreurs que nous avons condamnées, voilà maintenant qu'elles sont professées, soutenues, par les autorités de l'Église. Est-ce possible ! » La « notion contradictoire de la Tradition » est donc imputable à la Rome actuelle, à cette Rome dite « conciliaire » du fait même qu'elle se revendique du concile Vatican II, dont les enseignements sont contraires à la Tradition de l'Église. Et si cette notion « contradictoire » de la Tradition est la racine profonde du schisme, celui-ci est pour l'instant à Rome, à cette Rome actuelle qui rompt avec la Rome de toujours. Le schisme ne saurait être à Écône, qui se démarque de cette Rome actuelle pour demeurer fidèle à la Rome de toujours.

7. Il est alors facile de dissiper l'autre aspect du reproche apparemment encouru par Mgr Lefebvre. Sa notion de la Tradition serait « incomplète » parce qu'elle ne tiendrait pas suffisamment compte « du caractère vivant de la Tradition ». En réalité, cette Tradition vivante n'existe pas. C'est une contradiction dans les termes et c'est l'une des inventions du concile Vatican II, en rupture avec tout le Magistère antérieur de l'Église. Le Motu proprio croit pouvoir justifier cette idée faussée d'une Tradition vivante en s'appuyant sur le fameux n° 8 de la constitution *Dei Verbum*, d'après lequel « cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur, soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité. Ainsi 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 ». Le concile établit ici la confusion entre la Tradition, qui est la transmission des vérités révélées par Dieu, accomplie par le Magistère, et la perception de ces mêmes vérités par les fidèles qui les reçoivent de la prédication du Magistère. Autre est la transmission, autre est la perception de ce qui est transmis. La perception a lieu, et de mieux en mieux ; elle progresse, effectivement et d'abord grâce à la prédication du Pape et des évêques. Mais la transmission ne progresse pas au sens où l'Église ne posséderait pas encore de manière définitive la plénitude de la vérité. Nous en voulons ici pour preuve ce qu'affirme avec autorité le concile Vatican I : « D'autre part, la doctrine de foi que Dieu a révélée n'a pas été proposée comme une découverte philosophique à faire progresser par la réflexion de l'homme, mais comme un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ pour qu'elle le garde fidèlement et le présente

infailliblement. En conséquence, le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée³. » Et le *Serment antimoderniste* de saint Pie X, évoquant le « charisme certain de la vérité » dont bénéficie l'épiscopat catholique, déclare qu'il a été donné à la hiérarchie enseignante « 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 »⁴. Avec cette conception évolutionniste de la Tradition vivante, le concile a ouvert la porte à « l'herméneutique de la réforme », dont Benoît XVI s'est fait le théoricien dans son Discours du 22 décembre 2005⁵.

8. Tel est le motif profond pour lequel le Saint-Siège a condamné Mgr Lefebvre et son œuvre : la définition de la Tradition et du Magistère. Telle est aussi la raison profonde qui empêche encore la Fraternité Saint Pie X de pouvoir vraiment s'entendre dans le principe et donc aussi de pouvoir vraiment coopérer pastorale dans les faits avec les différentes communautés de la mouvance dite « *Ecclesia Dei* ». Le n° 5 du Motu proprio fondateur de la Commission pontificale du même nom déclare en effet que « l'ampleur et la profondeur des enseignements du Concile Vatican II requièrent un effort renouvelé d'approfondissement qui permettra de mettre en lumière la continuité du Concile avec la Tradition, spécialement sur des points de doctrine qui, peut-être à cause de leur nouveauté, n'ont pas encore été bien compris dans certains secteurs de l'Église ». C'est donc bien l'idée de la Tradition vivante, appliquée à Vatican II, dans toutes ses conséquences, qui réclame l'adhésion des fidèles et des prêtres au bénéfice desquels le Pape veut établir cette nouvelle Commission. Le n° 6 précise ensuite que celle-ci a pour mission « de collaborer avec les évêques, les dicastères de la Curie romaine et les milieux intéressés, dans le but de faciliter la pleine communion ecclésiale des prêtres, des séminaristes, des commu-

nautés religieuses ou des religieux individuels ayant eu jusqu'à présent des liens avec la Fraternité fondée par Mgr Lefebvre et qui désirent rester unis au successeur de Pierre dans l'Église catholique en conservant leurs traditions spirituelles et liturgiques, à la lumière du protocole signé le 5 mai par le cardinal Ratzinger et Mgr Lefebvre ». Mais ce numéro doit s'entendre en fonction du précédent : « faciliter la pleine communion ecclésiale » ne peut se faire qu'en mettant en lumière la continuité du concile avec la Tradition, ce qui réclame l'adhésion à cette idée fautive et moderniste de la Tradition vivante et évolutionniste.

9. L'existence même de cette Commission *Ecclesia Dei*, dans le principe théologique et canonique de sa fondation, ainsi que dans son origine historique, présuppose la reconnaissance de l'absence de pleine communion chez tous ceux qui ont encore « des liens avec la Fraternité fondée par Mgr Lefebvre ». Et toutes les communautés qui se sont rattachées dans la normalité canonique à cette Commission – et que l'on désigne pour cela comme les « communautés *Ecclesia Dei* » – obéissent pareillement, dans leur logique initiale, au même présupposé. Il y a là une nécessité de droit, au niveau de ces communautés prises en tant que telles, indépendamment des bonnes pensées et des bonnes volontés qui peuvent animer les personnes membres de ces communautés ou liées à elles. Qu'il le pense ou non, qu'il le veuille ou non, du fait même de ce à quoi il adhère canoniquement, le membre d'une communauté *Ecclesia Dei* ou celui qui lui est lié atteste que la Fraternité Saint Pie X et ceux qui lui sont liés ne sont pas en pleine communion avec l'Église. Et le point important et décisif sur lequel il importe d'insister, c'est qu'en attestant cela, les communautés *Ecclesia Dei* attestent aussi par le fait même que la Fraternité Saint Pie X se fait « une notion incomplète et contradictoire de la Tradition »⁶, qui la conduit à nier « la continuité du Concile Vatican II avec la Tradition »⁷.

10. L'idée conciliaire de la Tradition vivante doit en définitive apparaître comme le véritable problème, la cause profonde de la division qui sévit encore parmi les catholiques perplexes. Et c'est finalement la Rome actuelle, encore attachée à ce Concile, et à ce postulat faux de la Tradition vivante, qui foment et entretient ainsi la division, au détriment de la véritable catholicité.

Abbé Jean-Michel Gleize

3. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, chapitre IV, DS 3 020.

4. SAINT PIE X, Motu proprio *Sacrorum antistitum*, DS 3 549.

5. Cf. l'article « Magistère ou Tradition vivante » dans le numéro de février 2012 du *Courrier de Rome*.

6. Motu proprio *Ecclesia Dei* afflictia, n° 4.

7. Motu proprio *Ecclesia Dei* afflictia, n° 5.

POUR UNE CHARITÉ MISSIONNAIRE

« 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 » (Don Félix Sarda y Salvany, *Le Libéralisme est un péché*, Téqui, 1955,

chapitre XXII, p. 112-113).

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. Nous devons à Mgr Luigi Maria Carli (1914-1986), évêque de Segni, quelques remarques

écrites¹ qui en soulignent les insuffisances, voire les dangers. Mgr Carli devait se joindre par la suite au *Cætus 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 égarements dont nous subissons encore aujourd'hui les conséquences.

2. En effet, la portée de ces profondes remarques dépasse la simple analyse du texte conciliaire. Nous avons là le rappel de principes absolument nécessaires, qui peuvent et doivent même encore nous guider dans l'après Vatican II. L'évêque de Segni prend ici en compte le constat avancé par certains pères conciliaires : « 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. » Aujourd'hui encore, on invoque pareillement un supposé « manque de charité », qui serait imputable à tous ceux qui se reconnaissent dans la mouvance de Mgr Lefebvre. Et c'est au nom de cette « charité », dont les catholiques de Tradition sont supposés manquer, que l'on prône une plus grande ouverture, ou du moins une meilleure écoute vis-à-vis de tous ceux qui ne font pas partie de l'Église mais professent une religion non catholique, ou vis-à-vis de tous ceux qui, dans l'Église, ne se reconnaissent pas dans la ligne de pensée et de conduite de la Fraternité Saint Pie X et des communautés qui lui sont liées.

3. L'histoire de l'Église – et la Fraternité Saint Pie X fait partie de l'Église – n'est pas l'histoire des habitants du Ciel ; elle se déroule dans ce que la liturgie appelle plutôt une « vallée de larmes ». Il en va ainsi pour une raison très simple : l'Église a été fondée par le Christ dans le but d'appeler les pécheurs, non les justes². Cela signifie que, ici-bas, la religion catholique rassemble fondamentalement en son sein tous ceux qui professent la même foi sous le gouvernement des mêmes pasteurs, et que l'exercice de la charité est seulement le but que se proposent d'atteindre les membres de cette société. Seuls certains d'entre eux, et non tous, l'atteignent déjà effectivement ici-bas. Le saint concile de Trente, lors de sa session VI du 13 janvier 1547, dans le Décret sur la justification, au canon 28, prononce l'anathème suivant : « Si quelqu'un dit [...] que celui qui a la foi sans la charité n'est pas un chrétien : qu'il soit anathème »³, et dans la Bulle *Unigenitus Dei Filius* du 8 septembre 1713, le Pape Clément XI condamne la proposition suivante : « On se sépare de l'Église non seulement en ne croyant pas à l'Évangile mais même en ne vivant pas selon l'Évangile⁴. » Ce qui caractérise comme tel, de manière

fondamentale, le catholique, membre de l'Église, c'est la doctrine révélée qu'il professe dans la dépendance du Magistère, c'est la foi reçue du Christ par l'entremise de ses ministres. Et ce qui met en opposition, toujours de manière fondamentale et formelle, le catholique vis-à-vis des non-catholiques, c'est encore la profession socialement ordonnée de la vraie foi. Le manque de charité fait quant à lui la différence entre les bons et les mauvais catholiques, voire entre les justes et les pécheurs, à l'intérieur de la même mouvance de la même sainte Église. La perfection première de l'Église réside en effet dans l'unité sociale de la profession de foi, tandis que l'unité de charité en est la perfection seconde⁵. La division qui a lieu entre les catholiques et les non-catholiques se situe précisément par rapport à la perfection première de l'Église, car elle exclut les non-catholiques de l'unité de la profession commune de la foi.

4. Il est donc bien possible (et il peut ne pas être rare) que certains, parmi les catholiques, ne soient pas tous toujours aussi charitables qu'ils devraient l'être. Néanmoins, ce manque partiel et relatif de charité, chez quelques-uns des catholiques, n'empêche pas la religion qu'ils professent d'apparaître suffisamment crédible, puisque la société ecclésiastique dans le sein de laquelle persévère incessamment cette profession de la vraie foi garde toujours les signes de son origine divine et compte toujours d'authentiques saints. Et d'autre part, quand bien même les catholiques seraient tous toujours aussi charitables qu'ils le doivent, quand bien même l'Église ne compterait que des saints, quand bien même toutes les conditions seraient réunies pour que rien ne porte atteinte au respect mutuel que se doivent les personnes appartenant à des religions différentes, la vraie nature de la division entre les catholiques et les non-catholiques n'en demeurerait pas moins, car elle se situe au niveau de l'unité de foi, étant d'ordre doctrinal. « Qui plus est », ajoute Mgr Carli, « 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. » Le manque de charité a toujours existé dans l'Église, les maladroites et les abus font partie de l'histoire humaine, chez les catholiques comme chez les autres. Mais ce n'est pas à cause d'un manque de charité que les fossés se sont creusés entre les catholiques et les non catholiques. Même les plus grands saints, animés de la plus grande charité, n'ont

rement reconnu par les théologiens comme bénéficiant de l'infaillibilité attachée à l'exercice du Magistère solennel *ex cathedra*. Cf. DUBLANCHY, « Infaillibilité » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, T. VII, 2^e partie, 1927, col. 1704.

5. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1^a pars, question 73, article 1, corpus : « Il y a deux sortes de perfections pour une chose : la perfection première, et la perfection seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est parfaite en sa substance ; et cette perfection est la forme du tout, laquelle résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde est la fin. »

1. MGR CARLI, « Remarques écrites sur le schéma *De Ecclesiae unitate* », présentées à la suite de la 30^e assemblée générale du 29 novembre 1962, dans *Acta synodalia concilii vaticani secundi*, vol. I, pars III, n° 4-5, p. 763-765. Voir l'article « Pour un climat de confiance et de respect mutuel » dans le numéro de juin 2016 du *Courrier de Rome*.

2. *Mt*, IX, 13 ; *Mc*, II, 17 ; *Lc*, V, 22.

3. *DS* 1578.

4. Proposition condamnée n° 78, *DS* 2478. Ce texte est ordinai-

pas pu éviter qu'il y ait des hérétiques ou des schismatiques pour se séparer de l'Église. Prendre acte de cette séparation, ce n'est pas manquer de charité. C'est plutôt reconnaître ce qui fait l'unité de l'Église : celle-ci repose fondamentalement sur la profession de foi, exercée dans la dépendance du gouvernement des pasteurs légitimes.

5. Lorsque de deux doctrines l'une est la négation de l'autre (comme le principe de la liberté religieuse enseigné par Vatican II est la négation de la Royauté sociale du Christ enseignée par Pie IX et Pie XI), elles ne peuvent pas être vraies ensemble. Parmi ceux qui soutiennent ces deux doctrines différentes, les uns sont donc dans l'erreur et les autres dans la vérité. L'erreur étant l'ennemie mortelle de la vérité, ceux qui veulent défendre la seconde ne peuvent s'accorder avec ceux qui propagent la première, sur tous les points précis où l'erreur s'oppose à la vérité. Cela est fort simple et cela s'entend sans peine. Mais cela n'est pas tout.

6. Car il n'est pas toujours facile de savoir où est l'erreur et où est la vérité. Certaines vérités bénéficient d'une évidence immédiate, comme le lever et le coucher du soleil ou que deux et deux font quatre. D'autres ne sont pas évidentes, mais sont suffisamment attestées par un témoignage indubitable ou garanties par une autorité digne de confiance. En tous ces cas, la vérité existe et se donne pour facilement reconnaissable : elle oblige et en ce sens elle ne peut pas faire la matière d'une simple opinion ou d'un libre choix. Elle est nécessaire et s'impose à l'adhésion. Ainsi en va-t-il des vérités de foi, que le Magistère de l'Église impose à l'adhésion des fidèles catholiques. Ainsi en va-t-il, parmi ces vérités, de celles qui sont remises en cause par les réformes du dernier Concile et que la Fraternité Saint Pie X continue à prêcher, en dénonçant pour cela les erreurs véhiculées par les enseignements de Vatican II. La dénonciation de ces erreurs s'impose au même titre que la profession des vérités contredites par ces erreurs. Il y a là une nécessité à laquelle le fidèle catholique ne peut se soustraire.

7. Il peut arriver que certains méconnaissent l'opposition irréductible qui empêche la coexistence pacifique des vérités de foi et des erreurs contraires. Il peut arriver aussi que, connaissant cette opposition, d'autres la considèrent comme négligeable et n'y voient pas un obstacle qui les empêcherait de vivre paisiblement et d'agir avec ceux qui professent la vérité qu'eux nient, au sein de l'Église ou de la cité. Il y a là une illusion profonde et c'est justement « l'illusion libérale », l'illusion qui se signale, dit Louis Veuillot, « par une absence d'horreur pour l'hérésie ». Cette illusion fait regarder comme une opinion libre la vérité nécessaire qui réclame l'adhésion de tous. Comme le remarque saint Thomas, « le dissentiment dans les petites choses est compté pour rien et c'est ce qui explique que les hommes ayant la charité aient des opinions différentes »⁶. Si les vérités nécessaires en matière de religion sont regardées comme des « petites choses », comme matière à opinion, alors il est possible de garder la charité en les contredisant ou, du moins, en restant ouvert et réceptif vis-à-vis des erreurs contraires.

Et, précisément, celui qui refuserait cette ouverture et cette réceptivité serait considéré comme manquant de charité. Ainsi raisonnent les libéraux, qui reprochent aux catholiques leur intransigeance doctrinale. Ainsi raisonnent aussi tous ceux qui reprochent à la Fraternité Saint Pie X son manque d'ouverture.

8. Il peut encore arriver (et il est aujourd'hui fréquent) que ces reproches soient formulés de très bonne foi par des personnes qui sont sincèrement persuadées que la charité n'exige pas l'unité de doctrine sur tous les points sur lesquels Vatican II s'est éloigné de la Tradition. Ces points sont regardés comme « des questions ouvertes », ou matière à discussion. Et l'on méconnaît que les erreurs opposées à ces points de doctrine ne sont pas des opinions libres et sont en réalité la négation formelle ou la mise en doute de vérités indubitables, déjà proposées comme telles par le Magistère de l'Église. Ces erreurs représentent une menace mortelle pour la foi que les catholiques sont obligés de défendre. Mais les personnes qui n'y voient pas cette menace et qui réclament la liberté pour ces erreurs doivent-elles pour autant être considérées, elles aussi, comme un danger mortel, comme des adversaires déclarés de la foi catholique ? Saint Paul nous donne la réponse dans son Épître aux Galates : « Mes frères, si un homme est tombé par surprise dans quelque faute, instruisez-le en esprit de douceur, prenant garde à vous-mêmes, de peur que vous aussi vous ne soyez tentés⁷. » Cet unique verset condense tout le principe qui doit commander l'attitude du catholique, soucieux de demeurer fidèle, à l'égard de tous ceux qui lui reprochent de manquer de charité.

9. Nous voulons croire que, parmi ces derniers, il en est qui sont les victimes de l'erreur, plutôt que ses apôtres. Victimes, parce que tombés par surprise sous l'emprise de ces erreurs. Par surprise, car il est aujourd'hui facile de s'abuser en croyant trouver dans la prédication actuelle des représentants de la hiérarchie l'expression fidèle de la doctrine du Christ. Saint Paul commande de les instruire, c'est-à-dire de leur montrer dans quelle mesure cette prédication est malheureusement trompeuse et infidèle à la doctrine révélée. Mais il commande de le faire en prenant deux précautions complémentaires. Il convient d'instruire « avec un esprit de douceur », comme le font tous ceux qui présument l'ignorance non coupable ou du moins accordent aux ignorants le bénéfice du doute. Il convient d'instruire « en prenant garde à soi-même, de peur d'être induit en tentation », tentation de relativiser la gravité de l'erreur pour finir par n'y voir qu'une opinion libre. Animée d'un esprit missionnaire, la Fraternité Saint Pie X devrait rester toujours ouverte – avec un esprit de douceur – à la discussion, à l'égard de tous ceux qui méconnaissent le bien-fondé de son attitude. Mais cette discussion ne peut ravalier les vérités ébranlées par Vatican II au rang de simples opinions théologiques et la Fraternité ne peut se contenter d'un simple droit à la liberté d'expression, le droit si cher au libéralisme de « défendre ses opinions ». Un tel droit aurait pour résultat de mettre sur pied d'égalité la vérité

6. *Somme théologique*, question 29, article 4, ad 2.

7. *Gal*, VI, 1.

et l'erreur, la Tradition de l'Église et les nouveautés contraires introduites par Vatican II et la Fraternité doit prendre garde à ne pas être tentée de minimiser la différence qui oppose le dernier Concile aux enseignements du Magistère antérieur. Cette double précaution est d'autant plus nécessaire que la différence qui sépare l'erreur de la vérité est moins évidente.

10. Pour le commun des mortels, la grande différence entre les catholiques dits de Tradition et les autres saute aux yeux. Elle est même si évidente, que la différence apparemment moindre qui existe aussi entre les fidèles de la Fraternité Saint Pie X et ceux des communautés dites « Ecclesia Dei », parce qu'elle paraît moindre, risque de masquer l'importance de tout ce qui sépare par ailleurs ces derniers. Ce qui frappe davantage, ce sont tous les aspects apparemment traditionnels que les communautés Ecclesia Dei retiennent en commun avec la Fraternité : la liturgie ancienne selon le rite de saint Pie V ainsi que, dans le meilleur des cas, le bon catéchisme hérité du concile de Trente et de saint Pie X. Ce qui va sauter davantage aux yeux, c'est la grande différence qui sépare la sensibilité dite « traditionnelle » prise dans son ensemble (Fraternité Saint Pie X et communautés Ecclesia Dei confondues) des autres sensibilités ecclésiales, c'est la différence entre la forme dite « ordinaire » de la liturgie et sa forme dite « extraordinaire, la différence entre l'ancienne et la nouvelle messe. Et pourtant, l'identité entre la Fraternité et les communautés Ecclesia Dei, dans la liturgie et la catéchèse, est plus apparente que réelle et la grande différence, qui risque de passer inaperçue, consiste dans le double fait de croire trop naïvement que les autorités actuelles veulent réellement

favoriser la Tradition et de finir en conséquence par perdre de vue, au moins dans la pratique, la gravité des erreurs du concile Vatican II. Et c'est là la différence bien réelle, même si elle n'est pas toujours apparente, qui sépare la Fraternité de toute la mouvance Ecclesia Dei. Dans le meilleur des cas, ces communautés Ecclesia Dei, si elles s'abstiennent de professer ces erreurs, s'abstiennent aussi de les dénoncer et de les combattre publiquement. Cette omission est la suite inévitable de leur volonté trop naïve de faire confiance aux autorités romaines. L'une des tâches principales qui incombe à la Fraternité est de rappeler cette divergence initiale, au-delà des apparentes convergences, et d'en tirer les conséquences pratiques. Et ce d'autant plus que la confusion risque de s'installer, avec le fil du temps. Car, trente ans après les sacres d'Écône et le Motu proprio *Ecclesia Dei afflicta*, les nouvelles générations et les nouveaux venus du monde de la Tradition, aussi bien du côté de la Fraternité que du côté de la mouvance Ecclesia Dei, se découvrent dans un climat renouvelé, où les divergences n'ont plus grand-chose de conflictuel. Il serait alors vain de ressusciter artificiellement des conflits obsolètes (concernant des querelles de personnes ou des points non essentiels). Il appartient plutôt, et plus que jamais, à la raison éclairée par la foi et purifiée des passions, de garder le discernement, pour instruire en esprit de douceur tous ceux qui sont tombés par surprise. Et en prenant garde de ne pas succomber soi-même à la tentation. Cela réclame une grande charité et ce doit être pour la Fraternité l'occasion de donner la preuve que le reproche qui lui est fait n'est pas mérité.

Abbé Jean-Michel Gleize

L'ERREUR FONDAMENTALE DES « PRO-CHOICE » OU PRO-AVORTEMENT « AU NOM DU CHOIX »

En faisant abstraction des jugements moraux ou religieux, qui, avec raison, condamnent sans appel l'avortement volontaire en tant qu'homicide, je voudrais m'arrêter sur l'aspect purement philosophique de cette question, c'est-à-dire sur les principes essentiels invoqués par les pro-avortement.

Il me semble qu'on peut les résumer essentiellement aux deux principes suivants :

1. Le principe du « libre choix » de la femme, défendu comme principe inconditionnel et absolu, et donc indépendant de l'objet du choix lui-même.

2. Le principe selon lequel la vie commencerait seulement quelques mois après la conception et non au moment même de la conception, comme si l'enfant qui se forme dans le ventre maternel pendant les neuf mois de la grossesse n'était pas vivant et viable *dès le commencement de sa formation organique*.

La naissance est le résultat final et accompli du *processus de croissance* d'une matière *entièrement vivante* dès le début du processus lui-même, c'est-à-dire dès la conception ; croissance qui s'articule en phases désormais bien connues de la science, lesquelles montrent l'existence *en acte* d'un individu, homme ou femme. À 18 jours le petit cœur du fœtus bat ; à trois mois l'enfant

ne mesure que 8 cm et pèse soixante grammes, mais, bien que toujours relié à la vie de sa mère, il a déjà la sienne, qui lui permet d'éprouver toute une série de sensations. En effet, entre quatre et six semaines se forme le cortex cérébral du fœtus, qui lui confère la capacité d'éprouver des réflexes. Vers douze ou quatorze semaines, mais peut-être déjà à huit semaines, bien que le cortex cérébral ne soit développé qu'à 30 ou 40 %, il est en mesure de percevoir la douleur, comme le démontre le fait que pendant de nombreux avortements le fœtus réagit (en donnant des coups de pied désespérés), exactement comme quelqu'un qui éprouve une douleur causée par les solutions salines qui sont en train de le brûler et de l'empoisonner, ou par les fers qui sont en train de le déchiqueter. Et il doit s'agir d'une douleur vraiment atroce. Or si grâce à la science nous pouvons dire avec certitude qu'à trois mois de grossesse il y a déjà un *enfant en miniature*, si je peux m'exprimer ainsi, parfaitement viable même s'il est encore incomplet quant à la formation de ses organes, comment peut-on nier que cet enfant de 8 cm soit le résultat d'un processus vital commencé bien plus tôt ? Y a-t-il une justification scientifique permettant de placer ce commencement à un moment postérieur ? Et quelle serait-elle ? Il ne peut pas s'agir d'un simple amas de cellules, étant donné que l'on voit émerger progressivement la forme-enfant vivante précisément

de *cette même* matière ; on la voit grandir dès le début suivant un schéma préétabli. Si après trois mois de grossesse nous avons *un homme ou une femme en petit*, comment peut-on accorder le droit d'avorter « dans les 12 premières semaines » - telle est en général la règle appliquée formellement par les législations pro-avortement, comme si au cours de ces trois premiers mois rien ne s'était encore formé ; comme si la science n'avait rien su nous dire de la vie du fœtus *dès le commencement* de sa formation, rien de ses extraordinaires caractéristiques *d'être vivant en développement organique et naturel dans le sein maternel sans solution de continuité depuis l'instant de la conception*.

Je parlerai ici du premier principe invoqué par les pro-avortement. Celui-ci montre, à mon avis, une véritable erreur de logique de base, qui consiste à affirmer la liberté de choix *en tant que telle*, c'est-à-dire abstraction faite de son objet ou contenu, comme s'il pouvait exister un choix indépendant de l'objet du choix ; comme s'il n'existait pas une nette différence entre la *faculté* de choisir, inhérente à l'homme en tant qu'être rationnel, et comme telle encore sans objet, et la *liberté* de l'exercer, guidée par la volonté, ce qui advient toujours en relation avec un objet déterminé, et c'est pourquoi on ne peut admettre cette liberté que si cet objet est licite.

1. Il n'existe pas de choix sans objet du choix

Le raisonnement que l'on a entendu répéter à plusieurs reprises, à l'occasion du récent référendum irlandais sur la modification de la constitution permettant de reconnaître par une loi ad hoc la liberté d'avorter, est en général le suivant : « personne n'aime l'avortement, personne ne le veut ; nous ne considérons pas que l'avortement est une belle chose et nous ne l'approuvons pas, toutefois nous voulons sauver le principe du "libre choix" de la femme, du *libre choix en tant que tel*. » Sauvegarder ce principe dans tous les cas signifierait, dit-on, respecter la « dignité de la femme ». Au nom de cette supposée « dignité », les partisans de l'introduction du « droit d'avorter librement » dans la société euro-américaine s'appliquent une étiquette qui sonne justement « pro-choix », « pour le choix », « au nom du choix », c'est-à-dire du « libre choix », expression de la « liberté et de l'émancipation de la femme ».

Il s'agirait donc de défendre inconditionnellement le libre choix de l'individu, indépendamment de son contenu : *le droit de choisir en tant que tel, abstraction faite de ce que l'on choisit concrètement*. On voudrait faire entrer ce « droit » dans les « droits humains », en tant que droits fondamentaux qui appartiendraient à la personne en tant que telle. Mais les droits de liberté que les systèmes représentatifs de type démocratique reconnaissent traditionnellement sont des droits qui qualifient le choix de façon précise, en lui donnant un contenu déterminé, *celui-là et pas un autre*.

Nous pensons à la *liberté de pensée*, qui se manifeste dans le droit d'exprimer son opinion dans le domaine politique, culturel, scientifique, religieux, à condition de n'offenser personne par des épithètes injurieuses ou des calomnies.

Nous pensons à la *liberté de vote*, c'est-à-dire la liberté de participer par son libre choix à la formation du parlement et donc indirectement du gouvernement de l'État, et à la formation des organes locaux dans les élections administratives.

Nous pensons à la *liberté d'association* par le libre choix individuel d'adhérer à un parti politique, à un syndicat, ou à toute autre organisation, à condition qu'elle ait des buts légitimes et qu'elle ne soit pas secrète.

Nous pensons à la *liberté d'enseignement* qui, même lorsqu'il existe un programme général d'études établi par un ministère de l'éducation, reconnaît à chaque enseignant la liberté de le développer selon ses propres orientations, en sauvegardant évidemment les exigences fondamentales de préparation, de correction et de sérieux scientifique.

Nous pensons à la *liberté de culte*, qui garantit l'exercice d'un culte déterminé dans un État laïque, avec ou sans limitations, concernant en général la morale et l'ordre public ; ou même dans un État confessionnel, qui « tolère » l'existence de religions minoritaires, autorisant leur culte dans des conditions déterminées, en général restrictives.

Toutes ces libertés peuvent être considérées comme des cas particuliers de la *liberté de choisir*. Dans les organisations évoluées, cette liberté est reconnue aux individus en tant que sujets dotés de raison, sur une base purement individuelle ou collective, comme dans le cas de la liberté de culte, quand elle est reconnue à un sujet en tant qu'appartenant à une religion déterminée, et non en tant qu'individu considéré en lui-même. Ces libertés de choix sont toujours reconnues *avec un objet ou contenu déterminé, complètement légitime* : exprimer son opinion de façon licite dans différents cadres, voter aux élections de tous types, pouvoir se réunir en association, pratiquer sa religion, exercer librement son enseignement. *Aucune organisation juridique ne garantit une « liberté de choix » dans l'abstrait, en tant que telle, sans la définir par l'objet précis du choix lui-même. Il faut savoir ce que l'on veut choisir, étant donné que l'être humain peut vouloir choisir tant le bien que le mal.*

Il n'y a donc aucune logique dans la justification avancée par ceux (et ils sont nombreux) qui votent en faveur de la reconnaissance législative de l'avortement libre et volontaire surtout pour garantir la « liberté de choix de la femme », en général, *en tant que telle, abstraction faite de ce qu'elle choisit*. De même qu'il n'existe pas d'action sans *but*, de même il n'existe pas de libre choix sans objet de ce choix : on choisit toujours *quelque chose de spécifique, de bien distinct et identifiable*. Et pour une *fin* déterminée. Par conséquent, comment un État peut-il reconnaître la liberté de choisir un **mal**, comme l'avortement (de l'aveu même de ceux qui veulent défendre son libre choix), non seulement en le dépénalisant, mais aussi en le garantissant, et même dans une certaine mesure en le favorisant par ses lois ?

On comprend pourquoi les pro-avortement insistent sur le moment du « choix », laissant autant que possible l'« objet » dans l'oubli. Ils devraient en réalité avoir le

courage de dire ouvertement qu'ils sont pour le choix en faveur de l'avortement, en faveur de la reconnaissance pour les femmes d'un « droit à avorter » librement, de pouvoir disposer en substance du droit de vie et de mort sur leur enfant à naître. Ils devraient en substance admettre qu'ils veulent reconnaître à la femme le droit à un choix dont l'objet constitue de toute évidence un mal en soi, et un mal grave : la suppression de l'enfant en formation dans le sein de sa mère, par la mère elle-même. Admettre en définitive que ce que l'on veut défendre ici (et imposer au plus grand nombre) n'est pas le droit *abstrait* de choisir mais le droit *concret* d'avorter, c'est-à-dire de pouvoir choisir de cette façon unique, particulière et néfaste.

Je pense que nombreux sont les « pro-choix » qui ne se rendent pas compte de la *contradiction* dans laquelle ils tombent, quand ils affirment qu'ils n'aiment pas l'avortement mais qu'ils veulent le voir reconnu comme un « droit », qu'ils ne veulent pas le favoriser, cet événement qu'ils n'ont pas le courage de définir ouvertement comme un mal, tout en n'affirmant jamais qu'il est un bien (du reste comment le pourraient-ils ?). Et pourquoi ne le considèrent-ils pas comme une bonne chose et ne veulent-ils pas en entendre parler, *si ce n'est parce qu'ils savent que c'est un mal pour celui qui le commet et aide à le commettre* ? Et le sachant, pourquoi veulent-ils reconnaître à la femme la possibilité de commettre ce mal, ce fait horrible, moralement et psychologiquement destructeur pour elle, atroce pour l'enfant à naître, extrêmement nuisible pour toute la société ? Ils veulent que soit reconnue à la femme la liberté de choisir une chose qu'ils sont réticents à nommer, puisqu'ils la considèrent eux-mêmes en conscience comme un mal, et ce uniquement par amour d'un principe, pour défendre le principe de la « liberté de choix » en tant que telle, *de façon abstraite, absolue*, ne considérant que les exigences supposées de la femme, les exigences artificielles de la subculture féministe, et jamais les exigences vraies et concrètes de la féminité selon la nature, et encore moins les exigences de l'enfant à naître.

Nous nous trouvons manifestement face à une notion erronée de la *liberté individuelle*. L'erreur consiste ici à concevoir cette liberté de façon *inconditionnelle*, comme si elle pouvait être sans limites, ou avec des limites éventuellement posées par le seul sujet agissant, à sa convenance. Cette erreur se fonde à son tour sur une notion superficielle de la nature humaine. On la considère ici manifestement comme capable de toujours régler d'elle-même et de façon satisfaisante son comportement, alors que non seulement l'expérience historique mais aussi l'expérience de tous les jours *démontrent exactement le contraire*. Notre capacité à choisir est influencée négativement par nos passions, par nos instincts et nos désirs ; la volonté et la raison luttent sans cesse contre notre composante irrationnelle et animale, qui prend souvent le dessus, à cause de notre fragilité, laquelle découle – comme l'explique la doctrine traditionnelle de l'Église – des conséquences du péché originel. Celui-ci, faisant cesser notre ressemblance surnaturelle (édénique) avec Dieu et ses dons surnaturels, n'a toutefois pas détruit notre libre arbitre ni notre libre volonté, bien qu'il les ait tous les deux atténués et affaiblis, ce qui rend difficile et pro-

blématique cette domination de nos passions, sans laquelle notre vie devient un véritable enfer. C'est pourquoi nous ne pouvons nous sauver que par la conversion au Christ et la sanctification quotidienne, jamais par nos propres forces.

2. Une fausse alternative

Certains objecteront que ceux qui sont « pour le choix » laissent en réalité aux femmes la possibilité de choisir aussi « en faveur de la vie », c'est-à-dire de ne pas avorter. *Choisir*, n'est-ce pas décider entre deux actions non seulement différentes mais aussi souvent opposées ? En autorisant l'avortement libre et volontaire, le droit d'un État n'oblige pas la femme à avorter, bien évidemment : elle reste toujours libre de ne pas le faire, c'est-à-dire de choisir dans le sens opposé à l'avortement. Reconnaître la liberté de choix dans ce cas signifie *ne pas punir* la femme qui choisit l'avortement, cela ne signifie pas méconnaître la liberté de choisir en sens contraire, c'est-à-dire de ne pas avorter. En somme, en dépénalisant l'avortement et en le reconnaissant comme « droit », on maintiendrait toujours pour la femme la liberté de choisir entre avorter et ne pas avorter. Liberté qui serait niée si l'on n'accordait pas à la femme la possibilité de choisir d'avorter.

Mais cette alternative consistant à choisir l'avortement ou la naissance de l'enfant, *pour la vie*, n'existe pas en tant qu'alternative envisageable par le droit. *Choisir la vie* ne peut pas être mis sur le même plan que choisir d'avorter, qui revient à *choisir la mort*. Les deux « choix » s'excluent l'un l'autre : ils ne sont pas égaux en tant que choix. C'est précisément en tant que choix qu'ils sont *opposés et inconciliables, car l'un constitue la négation de l'autre*. Dans le « choix de la vie » s'affirme la vocation naturelle de la féminité, qui consiste à être une femme féconde non pas pour le plaisir de l'homme mais pour engendrer et élever des enfants avec lui, afin de maintenir le genre humain sur cette terre, selon le dessein divin. Et le fait de fonder et élever une famille implique l'exercice de ces vertus morales qui donnent à la vie cette signification spirituelle qui est le propre de l'être humain et qui contribue au développement de la civilisation. Être épouse et mère correspond à la nature profonde de la femme, c'est être ce que la nature (voulue par Dieu) la fait être. En « choisissant la vie » la femme demeure fidèle à elle-même et fait ce qui est **bien**, spontanément, pour elle-même et pour tous. Ce **bien** est dans le même temps une réalité que l'organisation juridique doit reconnaître et protéger, *en tant que telle*, parce que c'est une chose bonne et juste, et non comme alternative à un choix en sens opposé, qui constitue toujours un **mal**, même d'après ceux qui veulent la reconnaître au nom d'une idée de liberté abstraite et inconditionnelle, donc fausse. La législation d'un État bien ordonné et conforme aux principes de la nature, un État cohérent avec sa fin, qui consiste toujours en la réalisation du *bien commun*, ne peut pas mettre sur le même plan le « choix » du bien de la vie, que représente la naissance des enfants, et le « choix » du mal de l'avortement. Le premier choix constitue un comportement qui est *dû* par la femme, en tant qu'il est *le seul* conforme à sa vraie nature : dû objectivement en soi et non pas envisageable seulement

comme possibilité opposée par rapport au choix d'avorter. Concevoir ce comportement comme le résultat d'un choix permis par la loi serait comme dire que voler et ne pas voler, ou tuer et ne pas tuer constituent des choix opposés permis par la loi.

Aucune loi pénale n'implique un tel choix puisque la loi punit le comportement déviant en tant que **mal en soi**, sur le simple présupposé que le comportement correct du citoyen, que l'on considère comme *dû*, constitue objectivement la *norme*. Et de fait jusqu'à présent l'avortement volontaire a été justement puni comme **délit**, sur la base du présupposé que le comportement moralement dû par les femmes, parce que *seul* conforme à leur nature et aux nécessités de la société et du peuple, est de concevoir et mettre au monde des enfants, en union légitime avec un homme, dans le but de fonder une famille pour les nourrir, les élever et les éduquer ensemble.

Nier la liberté d'avorter ne constitue donc en aucune façon un abus de pouvoir. Autrement, il faudrait dire que le législateur qui punit le mal commet par là même un abus de pouvoir ! Un droit positif conforme à la raison et à la morale, même seulement naturelle, ne peut pas permettre de faire le *mal*, comme cette *forme d'homicide volontaire que l'on appelle avortement*. Les libertés traditionnellement reconnues par les constitutions démocratiques concernent des droits de choix sur des choses licites, toutes en rapport avec la participation de l'individu à la vie publique de la nation. Cette participation est *réglementée* par les lois, ce qui signifie : *reconnue*, et dans le même temps *limitée*. Limitée avant tout par le respect des règles de la morale et par les exigences de la vie en commun (interdiction de blesser, de calomnier, de diffamer ; obligation du respect de la décence publique et de l'ordre public, de la morale, du Code pénal en général).

Les libertés de choix légitimes quant à leur objet ou contenu sont reconnues par l'organisation juridique avec des limitations bien précises, caractéristiques de ce que l'on a coutume d'appeler *État de droit*. Et ce parce qu'étant donné les limites et les carences de la nature humaine, aucune liberté de choix ni l'exercice qui en découle ne peuvent être reconnus de façon inconditionnelle et absolue, sans règles imposées par l'autorité légitime, que ces règles se fondent sur la législation écrite ou simplement sur les us et coutumes reconnus, sur la tradition.

Mais il y a des « libertés de choix » qui ne peuvent absolument pas être autorisées, comme celle d'avorter, étant donné que le contenu de ce choix, son objet, est *illicite par définition*, puisqu'il consiste en la suppression volontaire d'une vie humaine sans défense. De quelque façon qu'on veuille la présenter, la nature intrinsèque de l'avortement est inexorablement celle-ci : il s'agit de la suppression d'une vie exécutée de sang-froid, et donc d'un *homicide, perpétré contre un être innocent, dont le seul tort est d'exister*.

Une loi positive qui voudrait transformer ce comportement délictueux en un « droit » de la femme montre qu'elle a égaré le sens authentique du droit, non seulement du point de vue de son rapport avec l'idée de la justice, mais aussi en ce qui concerne le *droit* comme notion, que l'on ne peut ainsi plus distinguer du *tort*. En

tombant dans cette grave contradiction, la loi positive manque à son devoir, s'anéantit elle-même et livre notre vie à la domination des pires instincts.

Paolo Pasqualucci

Dimanche 5 juillet 2018

Source : iterpaolopasqualucci.blogspot.it

Le droit de la messe romaine



310 pages, 21 €

À partir du début de 1964, la liturgie latine entre dans une période de très forte mutation, à la suite de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, promulguée le 3 décembre 1963 par le concile Vatican II (1962-1965).

En 1967, se fonde le bimensuel *Courrier de Rome*, qui va contester cette réforme liturgique et bien d'autres bouleversements auxquels ce concile a ouvert les portes.

L'abbé Raymond Dulac est alors l'un des premiers animateurs et rédacteurs de ce périodique. D'une plume alerte et chatoyante, emplie d'allusions littéraires et historiques, avec une vigueur polémique remarquable, il va démonter un à un tous les prétendus arguments, historiques, théologiques, liturgiques, canoniques, pastoraux, qu'on apporte en faveur de ce formidable bouleversement.

L'abbé Dulac s'attache particulièrement, analyse minutieuse à l'appui, à démontrer que la messe en vigueur au moment du concile Vatican II, messe dite « de saint Pie V » (du nom de celui qui en publia en 1570 une version autorisée), n'a jamais été interdite, et ne pouvait l'être en aucun cas : une conclusion reconnue officiellement comme vraie, vingt ans après sa mort, par le Motu Proprio *Summorum Pontificum*.

L'abbé Dulac aborde, dans ce recueil des principales chroniques qu'il a publiées entre 1967 et 1972, bien d'autres points d'histoire liturgique et ecclésiastique, de droit canonique, de philosophie politique, de théologie, de littérature, qui éclairent d'un jour saisissant la situation actuelle de l'Église et de la société.

L'abbé Raymond Dulac (1903-1987), ancien élève du Séminaire français de Rome, diplômé en philosophie, théologie, droit canonique et lettres, successivement curé, aumônier de lycée et avocat ecclésiastique, fut de 1967 à 1971 la principale « plume » du bimensuel *Courrier de Rome*.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 615

MENSUEL

Novembre 2018

Sous la présidence de Monsieur l'abbé Davide Pagliarani Supérieur général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X

En collaboration avec **DICI**, la lettre d'information de la Fraternité Saint-Pie X, la revue **Courrier de Rome** tiendra son XIV^e Congrès international de théologie, **le samedi 19 janvier 2019, de 9 h à 12 h et de 15 h à 18 h à Notre-Dame de Consolation, 23 rue Jean-Goujon, Paris VIII^e**

SUR LE THÈME :

« François, le pape pastoral d'un concile non dogmatique »

PROGRAMME

9 h. Vatican II, un concile « non dogmatique » : enjeux et conséquences - *Abbé Alain Lorans, rédacteur en chef de DICI.*

10 h. L'Église comme un polyèdre, selon le pape François - *Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au séminaire d'Écône.*

11 h. Amoris lætitia, un exemple de la praxis pastorale depuis Vatican II - *Monsieur Stéphane Mercier, docteur en philosophie.*

15 h. Le diagnostic de Romano Amerio : le scepticisme et le « christianisme secondaire » - *Abbé Benoît de Jorna, supérieur du district de France de la Fraternité Saint-Pie X.*

16 h. La tradition intégrale, trésor théologique et liturgique - *Monsieur Dominique Viain, agrégé de lettres classiques.*

17 h. L'Église, corps mystique du Christ ou adaptation au monde ? - *Abbé Davide Pagliarani, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X.*

ENTRÉE LIBRE

SOMMAIRE

- Paul VI ou Montini ?, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 2*
- Saint ou Bienheureux ?, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4*
- La collégialité épiscopale à Vatican II, *Dom Jean Prou, osb, Abbé de Solesmes, p. 7*
- Le numéro 25 de Lumen gentium, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 10*

Les numéros du **Courrier de Rome** sont accessibles et consultables en fichiers pdf sur le site du **Courrier de Rome**
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 - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, 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

PAUL VI OU MONTINI ?

« Que le patriarche de Venise fût mort avant d'être devenu Pie X, qui eût songé à le béatifier ? »

« La sainteté d'un Pape est une sainteté de Tête. [...] Un Pape sera assez saint pour mériter l'aureole et l'autel s'il vitalise assez héroïquement l'Église. »

(Abbé Victor-Alain Berto, *Pour la sainte Église romaine. Textes et documents*, Éditions du Cèdre, 1976, p. 95 et 96¹).

1. L'historien français Philippe Chenaux est professeur à l'Université pontificale du Latran, à Rome. Nous lui devons une biographie de Paul VI, parue aux Éditions du Cerf, en 2015, sous-titrée : « Le souverain éclairé ». Ce travail vient s'ajouter à celui d'Yves Chiron, paru en 1993 chez Perrin, puis réédité en 2008 chez Via Romana, et sous-titré : « Le Pape écartelé ». Ce sont là quasiment les deux seules études d'envergure connues du grand public.

2. Philippe Chenaux a visiblement écrit son livre, après la béatification, en vue de la canonisation. L'idée centrale qui s'en dégage est de présenter un Paul VI conservateur, voulant l'adaptation nécessaire, dépassé par des révolutionnaires et, bien entendu, freinant de toutes ses forces l'ouverture à gauche : le Pape de l'anti-rupture, prémonitoire de Benoît XVI. « Le timonier résolu de Vatican II se mua, dès avant la fin même de ses travaux, en exécutant scrupuleux de ses décisions dans la fidélité à la lettre mais aussi à l'esprit du concile. [...] Dans le sillage des enseignements du concile sur l'Église dans le monde contemporain (*Gaudium et spes, Dignitatis humanae*), Paul VI chercha à promouvoir le modèle d'une Église au service de l'homme et du développement des peuples (*Populorum progressio*). Mais réforme n'était pas synonyme de révolution. Face aux dérives doctrinales de l'après-concile (catéchisme hollandais), Paul VI se posa en défenseur intrépide de la foi catholique². » Paul VI aurait ainsi été le « souverain éclairé » que laisse déjà entrevoir le sous-titre du livre.

3. De son côté, Yves Chiron reste ici, comme dans tous ses précédents travaux, fidèle à sa coutumière réserve, qui lui interdit apparemment, au nom de la stricte et scientifique neutralité historique, de se prononcer sur les faits. La dernière ligne de son livre en est symptomatique : « Que ce soit devant le tribunal de l'Histoire ou devant le tribunal de l'Église, Paul VI ne manquera ni de témoins à charge ni d'avocats de la défense³. » Certes... Malgré tout, le lecteur n'est pas totalement laissé sur sa faim, puisqu'Yves Chiron donne *in fine* la parole à l'un de ceux qui ont le mieux connu Jean-Baptiste Montini, pour avoir été son ami pendant plus de trente ans, le philosophe français Jean Guilton : « Paul VI n'était pas fait pour être Pape. Il était fait pour être le secrétaire, le collaborateur d'un grand Pape. Il n'avait pas ce qui fait le propre du Pape, la décision, l'énergie de la décision⁴. » Fort de cette remarque

autorisée, l'auteur du livre tire tout de même la conclusion suivante : « Quoi qu'il en soit du regard que les siècles futurs porteront sur ce pontificat, l'Église, ne considérant plus cette fois la réussite temporelle du Pape ni même ses qualités "politiques", jugera peut-être qu'il fut un saint⁵. » Voilà qui suggère assez nettement l'éventualité que Paul VI ait été saint comme homme privé, bien qu'il ne l'ait pas été comme Pape. Le sous-titre du livre en trouverait alors l'une de ses lectures possibles.

4. La thèse de Philippe Chenaux ne tient pas. Non, Paul VI n'a pas été le « défenseur intrépide de la foi catholique », ni défenseur, ni intrépide, eût-il même voulu l'être. Il ne l'a pas été, car les faits parlent d'eux-mêmes⁶. Et ces faits s'expliquent pour une raison extrêmement grave, qui met un obstacle absolument rédhibitoire à la canonisation de Paul VI.

5. Cette raison a été bien mise en lumière par Romano Amerio, au chapitre VI⁷ de son maître ouvrage, *Iota unum*, consacré à l'étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle. « Le caractère singulier du pontificat de Paul VI », remarque-t-il, « est la propension à transférer le rôle du Souverain Pontife du gouvernement à l'admonition, ou, pour le dire en termes scolastiques, à restreindre le domaine de la loi préceptive, qui crée une obligation, et à élargir celui de la loi directive, qui formule une loi sans y attacher obligation de la suivre. De cette façon le gouvernement de l'Église se trouve réduit de moitié et, pour le dire en langage biblique, *la main du Seigneur est abrégée* (Isaïe LIX, 1)⁸. » Il y a indiscutablement là un manque de vertu, d'autant plus grave que la vertu en question est absolument requise chez celui que Dieu appelle à gouverner son Église, car c'est la vertu même du Souverain Pontife. Paul VI a d'ailleurs reconnu lui-même cette disposition défectueuse, en essayant de l'excuser et de l'attribuer à une inaptitude de sa nature. Cet aveu se trouve dans le Discours du 22 juin 1972 adressé au Sacré Collège, à l'occasion du neuvième anniversaire de son élévation au Souverain Pontificat : « Peut-être le Seigneur m'a-t-il appelé à cet office, non que j'y eusse quelque aptitude ou pour que je gouverne et sauve l'Église de ses difficultés actuelles, mais pour que je souffre quelque chose pour l'Église et pour qu'il soit clair que c'est Lui et nul autre qui la guide et la sauve⁹. »

6. Cet aveu est remarquable. Jean XXIII avait de sa charge une conception diamétralement opposée. Sur son lit de mort il disait à son médecin : un Pape meurt la nuit,

cité par Chiron, *ibidem*.

7. CHIRON, *ibidem*.

8. Le lecteur pourra en trouver la synthèse dans l'article de notre confrère, l'ABBÉ THIERRY GAUDRAY, « Il n'est pas saint » paru dans *Fideliter* n° 245 (septembre-octobre 2018), p. 45-54.

9. Chapitre intitulé : « L'Église postconciliaire. Paul VI », p. 112-156.

8. ROMANO AMERIO, *Iota unum. Étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, Nouvelles Éditions Latines, 1987, p. 127.

9. Cité par Amerio, *ibidem*, p. 127-128.

1. Le texte que nous citons, intitulé « Sainteté de Pie X » date de 1951.

2. PHILIPPE CHENAUX, *Paul VI*, Cerf, 2015, p. 314-315.

3. YVES CHIRON, *Paul VI*, Via Romana, 2008, p. 292.

4. Entretien de Jean Guilton avec Yves Chiron le 11 mai 1991,

car, pendant la journée, il **gouverne** l'Église. Romano Amerio ne manque pas de relever la portée tragique de cet aveu du Pape Montini : « Il est exorbitant, dépassant tout ce que l'on pouvait attendre, soit en considération de l'histoire, soit de la théologie, que Pierre, chargé par le Christ de conduire la barque de l'Église (gouverner, en effet, dérive du terme de marine tenir le gouvernail, piloter), se montre rétif à un tel service et se réfugie dans le désir de souffrir pour l'Église. Car l'office du Souverain Pontife lui prescrit un service d'action et de gouvernement. L'acte de gouverner est étranger au caractère et à la vocation de Montini, qui ne trouve pas dans son propre fond le moyen d'unir son âme à son propre destin : *Son travail lui est étranger* (Isaïe, XXVIII, 21). De plus, en laissant les penchants de son tempérament prévaloir sur les devoirs de sa charge, le Pape semble trouver un exercice d'humilité plus méritoire dans la souffrance endurée que dans l'action accomplie pour sa charge. Je ne sais si cette idée est fondée : est-il sûr que se proposer de souffrir pour l'Église demande plus d'humilité qu'accepter d'œuvrer pour l'Église ? ¹⁰ » Voilà qui dépasse de loin le constat fait par Jean Guittou et retranscrit par Yves Chiron. N'étant sans doute pas fait pour être Pape, Paul VI laissa « les penchants de son tempérament prévaloir sur les devoirs de sa charge ». Au lieu d'assumer l'exercice de cette charge pour y acquérir la vertu qui lui faisait défaut, Jean-Baptiste Montini s'est donné le faux alibi d'une conception erronée de l'humilité et de la souffrance méritoire. N'aurions-nous pas en définitive ici la preuve qui nous autoriserait à douter que Paul VI non seulement ait été, mais ait voulu être le « défenseur intrépide de la foi catholique » ?...

7. Cette auto-démission (pour appeler la chose par son nom) va beaucoup plus loin qu'une simple défaillance de nature, personnelle à Paul VI. Elle tire en effet son origine du discours inaugural du Concile, prononcé par Jean XXIII. Le Pape Roncalli y déclarait que désormais l'Église renoncerait à condamner les erreurs. Paul VI a adopté cette manière de faire pendant toute la durée de son pontificat. « Il s'en est tenu comme docteur aux formules traditionnelles concernant l'orthodoxie, mais comme pasteur il n'a pas empêché les formules hétérodoxes de s'élever, pensant que d'elles-mêmes elles se systématiseraient en formules orthodoxes, conformes à la vérité. Il dénonça les erreurs, il maintint la foi catholique, mais la déformation du dogme ne fut pas condamnée chez les égarés, et la situation schismatique de l'Église fut dissimulée et tolérée ¹¹. » Voilà qui explique comment cette auto-démission put, jusqu'à un certain point, sauver les apparences de l'Église et de la catholicité. « Renoncer à son autorité n'amène pas Paul VI à renoncer aux principes du dogme : il les a au contraire affirmés avec force dans les grandes encycliques, *Humanae Vitae* sur le mariage, *Mysterium fidei* sur l'Eucharistie. Le principe même du plein pouvoir qu'a le Pape de tout juger (*judicare omnia*) a été revendiqué par Paul VI dans le discours du 22 octobre 1970, où il se réfère expressément à la fameuse bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII : toutes choses sont assujetties aux clés de saint Pierre. Cette défaillance veut seulement dire que

les proclamations de foi sont séparées de l'exercice de l'autorité de légiférer et de sanctionner, laquelle est à leur service selon la tradition de l'Église. Reste en chaque homme l'obligation d'obéir, mais à cette obligation du fidèle ne correspond dans l'Église aucun titre lui permettant de l'exiger. À cet égard, tout se passe comme si l'homme, dépourvu de toute organisation sociale, était abandonné dans l'isolement à ses lumières personnelles, l'Église ne devenant jamais motif suprême de la décision du chrétien ¹². » C'est bel et bien le principe de l'autonomie de la conscience, inauguré par le même Paul VI, avec la déclaration *Dignitatis humanae*, dans la droite ligne du discours de Jean XXIII.

8. Voilà qui interdit de voir en Paul VI un Pape ayant exercé héroïquement la vertu requise à son devoir d'état. Car il est bien évident que céder à celui qui viole la loi, non seulement par faiblesse personnelle, mais encore par un libéralisme de principe, n'est ni sagesse ni bonté. Du moins pourrait-on céder vertueusement, en résistant et en essayant de maintenir la loi en protestant. Or, Paul VI, s'il a rappelé la loi, n'a pas protesté contre les violations de la loi. Il s'en est seulement attristé. Et il s'en est attristé en partie seulement. On retrouve en effet chez lui – autre indice de son absence de vertu et de son libéralisme de principe – ce que Romano Amerio désigne comme « la grande loi psychologique du *gratissimus mentis error*, de l'erreur agréable à l'esprit, qui fait que l'esprit répugne à reconnaître ce qu'il sait pourtant, parce que cela lui déplaît ». Par exemple dans le discours du 16 novembre 1970 le Pape a vivement dépeint en ces termes le triste état de l'Église post-conciliaire : « C'est pour tout le monde », dit-il, « un motif de stupeur, de douleur, de scandale de voir que c'est justement de l'intérieur de l'Église que naissent les inquiétudes et les infidélités, et souvent venant de ceux qui devraient, en raison de l'engagement pris et du charisme reçu, être plus constants et plus exemplaires. » Paul VI évoque de plus « les aberrations doctrinales, l'affranchissement à l'égard de l'autorité de l'Église, le refus de la discipline ». Et pourtant, le Pape voit quelque chose de positif dans la situation, il y voit ce qu'il désigne comme des signes merveilleux de vitalité, de spiritualité, de sainteté. « Jusqu'au sein des erreurs dogmatiques, qu'il pourfend cependant vigoureusement dans l'encyclique *Mysterium fidei*, le Pape entrevoit des raisons d'y applaudir sous réserve, parce que dans l'hérésie même qui nie la présence réelle "apparaît le désir louable de scruter un si grand mystère et d'en explorer les richesses inépuisables". La propension du Pape à ne pas éteindre la mèche qui fume exagère ici jusqu'à le trouver louable l'essai qui vise à restreindre et à dissoudre le mystère. [...] Par une sorte de synecdoque générale, un petit élément, même menu et peu caractéristique, est affecté d'une valeur exponentielle illusoire et est reproduit à une plus grande échelle, devenant l'indice de faits généralisés. C'est, comme l'a dit Arnobe, comme si l'on niait la nature terrestre d'une montagne parce qu'y est enfouie une pépite d'or, ou l'état morbide d'un malade, tout décrépité et endolori, parce qu'il lui reste un ongle sain ¹³. »

10. AMERIO, *ibidem*, p. 128.

11. Id., *ibidem*, p. 129.

12. Id., *ibidem*, p. 132.

13. Id., *ibidem*, p. 154-155.

9. Le meilleur témoignage de ce *gratissimus error* reste l'Allocution du 23 juin 1975, que Paul VI prononça pour le douzième anniversaire de son couronnement. Après avoir dit que « Vatican II a vraiment ouvert une ère nouvelle dans la vie de l'Église de notre temps », le Pape exalte « l'extrême unanimité de toute l'Église avec son pasteur suprême et de tous avec leur propre évêque », cela juste au moment où presque tous les évêques du monde jugent de haut les Encycliques du Pape et ont chacun une doctrine particulière. L'état réel de l'Église a été beaucoup mieux décrit par celui qui, lui, refusa de se fermer les yeux, et dont les vertus héroïques sont apparues en pleine lumière, à l'occasion de l'*aggiornamento* : « Nous avons assisté au mariage de l'Église avec les idées libérales. Ce serait nier l'évidence, se fermer les yeux que de ne pas affirmer courageusement que le Concile a permis à ceux qui professent les erreurs et les tendances condamnées par les Papes de croire légitimement que leurs doctrines étaient désormais approuvées. Alors que le Concile se préparait à être une nuée lumineuse dans le monde d'aujourd'hui si l'on avait utilisé les textes préconciliaires dans lesquels on trouvait une profession solennelle de doctrine sûre au regard des problèmes modernes, on peut et on doit malheureusement affirmer que, d'une manière à peu près générale, lorsque le Concile a innové, il a ébranlé la certitude de vérités enseignées par le Magistère authentique de l'Église comme appartenant définitivement au trésor de la Tradition¹⁴. »

10. Tout cela atteste l'impossibilité d'une canonisation de Paul VI. Non seulement Paul VI n'a pas été « le défenseur intrépide de la foi catholique », comme le pense Philippe Chenaux, mais encore l'Église ne saurait juger qu'en lui l'homme privé ait été un saint, en dépit du Pape, ainsi que le suggère Yves Chiron. L'Église ne saurait en effet procéder à la canonisation de Montini sans déclarer la sainteté de Paul VI, et l'absence de celle-ci entraîne l'impossibilité de celle-là. L'abbé Victor-Alain Berto a rappelé cette vérité, lorsqu'il a démenti, en s'appuyant sur les paroles de Pie XII¹⁵, « ces esprits désespérément indociles ou désespérément faux »¹⁶, aux yeux desquels le Pape Pacelli aurait béatifié Joseph Sarto et non Pie X. car c'est le Pape que Pie XII a voulu béatifier en Pie X, et non l'homme privé, le simple chrétien : « La sainteté d'un Pape est une sainteté de Tête, une sainteté capitale. Le Pape seul est le rocher sur lequel est bâtie l'Église. Le Pape seul est, par rapport à l'Église, visiblement ce que Jésus est invisiblement : le Chef. [...] Quelle est la fonction d'une tête, sinon de vitaliser le corps ? Un Pape sera assez saint pour mériter l'auréole et l'autel, s'il vitalise assez héroïquement l'Église. Rien n'empêche, assurément, qu'un Pape soit un saint comme homme privé, qu'il l'ait

été dès sa jeunesse et l'enfance. Mais si, devenu Pape, il reste un saint privé, sans être saint comme Tête de l'Église, il ne sera canonisé que moyennant abdications préalables. Ainsi de saint Célestin, homme de vertu certes héroïque, qui eut cette héroïque prudence de juger qu'il n'avait pas été créé et mis au monde pour être Tête et qui n'eut de cesse qu'il ne fût redevenu membre¹⁷. » N'ayant pas eu cette même prudence héroïque qui eût dû le conduire à abdiquer lui aussi, Paul VI ne saurait être canonisé. Car Paul VI ne fut point saint comme Tête de l'Église : le fait est manifeste, de l'aveu même du principal intéressé et de par l'éloquence des faits.

11. Le Pape écartelé d'Yves Chiron et le Souverain éclairé de Philippe Chenaux ne font qu'un seul et même personnage : un Pape et un Souverain inférieur à sa tâche, en vertu de son manque de vertu et de son libéralisme de principe, un Pape qui ne saurait donner à l'Église le témoignage et l'exemple qu'elle doit attendre de lui, celui de la sainteté d'une Tête, celui d'une triple œuvre de gouvernement, de magistère et de sanctification héroïquement poursuivie à travers l'exercice inlassable d'un véritable commandement. *Legem requirunt ex ore ejus*¹⁸ : ce que l'on attend d'un Pape, c'est que de sa bouche sorte l'expression de la volonté de Dieu, l'expression claire, précise et préceptive de la loi divine, qui est au fondement de l'unité de l'Église. « L'imprécision de la loi », remarque encore Romano Amerio, « devenue sujette à changements et subordonnée dans son application à l'appréciation de plusieurs personnes qui peuvent ne pas être d'accord entre elles, renforce le sentiment de la valeur du jugement personnel et produit une pluralité de choix où s'éclipse et disparaît l'unité organique de l'Église¹⁹. » Paul VI fut ainsi le premier responsable de ce qu'il a lui-même appelé l'auto-destruction de l'Église, conséquente à sa propre auto-démission. L'Église ne saurait donc reconnaître et honorer en lui les vertus héroïques d'un Chef, et c'est pourquoi sa canonisation est littéralement sans objet.

Abbé Jean-Michel Gleize

14. MGR LEFEBVRE, « Lettre du 20 décembre 1966 adressée au cardinal Ottaviani » in *J'accuse le Concile*, Ed. Saint-Gabriel, Martigny, 1976, p. 107-111.

15. PIE XII, Lettre apostolique *Quoniam Christus* dans AAS, T. XLIII (1951), p. 462 ainsi que l'Allocution lors de la cérémonie de la béatification, *ibidem*, p. 468-471.

16. ABBÉ VICTOR-ALAIN BERTO, *Pour la sainte Église romaine. Textes et documents*, Éditions du Cèdre, 1976, p. 95.

17. ID., *ibidem*, p. 97.

18. *Malachie*, II, 7.

19. AMERIO, *ibidem*, p. 139.

SAINT OU BIENHEUREUX ?

1. La canonisation est « l'acte solennel par lequel le Souverain Pontife, jugeant en dernier ressort, et portant une sentence définitive, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu précédemment béatifié »¹. Mais alors, qu'est-ce que le « catalogue des saints » ? Et qu'est-ce qu'un « saint », ainsi dûment catalogué ?... Telles sont les questions qui se posent à qui veut savoir exactement ce qu'est la canonisation. Car, comme tout acte humain,

celle-ci doit se définir en fonction de son objet.

2. La sainteté est envisagée en propres termes par saint Thomas d'Aquin dans le traité de la religion de la *Somme*

1. T. ORTOLAN, « Canonisation » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, T. II, 2^e partie, Letouzey et Ané, 1932, col. 1 634 qui reprend BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, livre I, chapitre 39, n^o 5.

théologique², mais il ne s'agit ici précisément que d'une question de mots. Le docteur commun de l'Église entend en effet « montrer que la religion n'est pas une autre vertu que celle qui porte le nom de sainteté dans la liste d'Andronicus »³. Le mot de « sainteté » est donc pris ici par saint Thomas dans un sens beaucoup plus restreint que celui qu'on lui donne ordinairement, voire dans un sens métaphorique. Mais cette restriction de sens nous met quand même sur la voie, car le commentateur de la *Revue des jeunes* en profite pour remarquer que « la sainteté évoque pour nous la haute perfection de la charité, couronnée de l'exercice des dons, et exprimée dans la pratique héroïque des vertus » et qu'« attribuer la sainteté à la vertu de religion n'est pas en faire la vertu suprême de toute la vie chrétienne »⁴. Voilà qui nous renvoie opportunément en un autre lieu de la *Somme*, le lieu central et approprié à une définition adéquate de la sainteté, avec toute l'analogie qu'elle suppose. Si le mot n'y est pas, la chose s'y trouve et elle y est mise en pleine lumière. Il s'agit, dans le traité de la charité, du passage où l'Aquinat traite de la perfection de cette vertu⁵. Car, aux yeux du bon sens catholique, la sainteté n'est pas autre chose que la perfection de la vie chrétienne, et, de l'avis unanime des théologiens⁶, celle-ci s'identifie à la perfection de la charité.

3. La charité est en effet la vertu suprême de toute la vie chrétienne, dans la mesure où « elle ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime »⁷. C'est en ce sens que, pour employer le langage technique de la scolastique, on dit qu'elle « donne leur forme » aux actes de toutes les autres vertus. La forme d'un être, c'est en effet « ce qui le caractérise en propre et le distingue de tout autre ». Et, lorsqu'il s'agit de la vie morale, « la forme d'un acte volontaire lui vient du but que la volonté se propose d'atteindre »⁸. La charité assigne ainsi pour but à toutes nos actions l'amour de notre fin dernière, l'amour de Dieu précisément considéré en tant qu'il est l'objet de notre bonheur éternel. Or, la sainteté consiste dans la perfection de la vie chrétienne, qui équivaut à cette volonté de tout rapporter à Dieu comme à la fin dernière et c'est pourquoi la sainteté s'identifie à la charité, précisément en tant que celle-ci est la forme et « la mère »⁹ de toutes les vertus, en tant qu'elle est, dit saint Paul, le lien de la perfection¹⁰. « Par sa propre perfection et par celle des actes vertueux qu'elle commande, la charité réalise la sainteté chez l'ami

de Dieu »¹¹.

4. La sainteté, ainsi comprise comme la perfection de la charité, doit s'entendre de manière analogique¹². Du côté de celui qui exerce la charité, et qui, par elle, ordonne toute sa vie morale à l'amour de la fin dernière, la charité est parfaite si l'on aime autant qu'il est possible de le faire. Et cela peut se faire de trois manières. « D'abord parce que tout le cœur de l'homme se porte de façon actuelle et continue vers Dieu, et telle est la perfection de la charité du ciel ; elle n'est pas possible en cette vie où, en raison de la faiblesse humaine, on ne peut être continuellement en acte de penser à Dieu et de se porter affectueusement vers lui. En deuxième lieu, parce que l'homme s'applique tout entier à vaquer à Dieu et aux choses divines en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les nécessités de la vie présente. Telle est la perfection de la charité qui est possible ici-bas ; elle n'est toutefois pas le partage de tous ceux qui possèdent la charité. Enfin lorsqu'on donne habituellement tout son cœur à Dieu, au point de ne rien penser ni de rien vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu. Et telle est la perfection qui est commune à tous ceux qui ont la charité. » Nous avons donc ici la distinction entre trois réalisations analogiques de la perfection de la charité et donc de la sainteté : d'une part la sainteté des saints du ciel ou des bienheureux et d'autre part la sainteté des saints de la terre, qui se réalise à son tour d'une part avec la charité héroïque et d'autre part avec la charité commune.

5. Nous sommes alors en mesure de définir plus précisément l'acte de la canonisation, qui a pour objet d'inscrire « au catalogue des saints » un serviteur de Dieu précédemment béatifié. Le « catalogue » est la liste officielle de ceux que l'Église donne en exemple à ses fidèles et en l'honneur desquels elle prescrit de rendre un culte public. Et ce catalogue est celui des « saints » aux deux premiers sens de la définition analogique indiquée par saint Thomas. Ces « saints » sont ceux qui ont exercé ici bas la charité héroïque, et avec elles toutes les autres vertus au même degré héroïque, et qui à présent sont au ciel où ils exercent désormais la charité des bienheureux, la charité de ceux qui aiment continuellement Dieu connu dans la vision et non plus dans la foi. Cette déclaration de l'Église porte donc sur les deux saintetés successives, et elle porte surtout sur le lien qui les rattache l'une à l'autre, lien qui n'est pas seulement chronologique mais qui est surtout et principalement causal. Car la charité héroïque d'ici-bas fut pour ces saints le moyen d'accéder à la charité du ciel.

6. Le saint que l'Église inscrit dans son catalogue, lorsqu'elle accomplit l'acte d'une canonisation, n'est donc pas seulement un bienheureux, c'est-à-dire un saint qui est saint parce qu'il jouit à présent du bonheur éternel dans la gloire et exerce la charité propre aux habitants du ciel ; c'est aussi et surtout un saint qui a été saint parce qu'il a exercé sur la terre la charité et toutes les autres vertus à l'état héroïque, c'est-à-dire selon le degré de perfection indiqué par saint Thomas : le saint s'est appliqué, durant sa vie ici-bas, à vaquer tout entier à Dieu et aux choses divines, en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les

2. *Somme théologique*, 2a2æ, question 81, article 8 : « La religion est-elle la même chose que la sainteté ? »

3. I. MENNESSIER, OP, « Note explicative n° 19 » dans le volume correspondant de la *Revue des jeunes*, p. 245-246. Andronicus de Rhodes fut un philosophe disciple d'Aristote, du I^{er} siècle avant Jésus-Christ.

4. *Ibidem*, p. 246.

5. *Somme théologique*, 2a2æ, question 24, article 8 : « Est-ce que la charité peut être parfaite en cette vie ? »

6. R. GARRIGOU-LAGRANGE, OP, *Les Trois âges de la vie intérieure*, T. I, chapitre VIII, Cerf, 1938, p. 192-218.

7. *Somme théologique*, 2a2æ, question 23, article 8 : « Est-ce que la charité est la forme de toutes les vertus ? »

8. H-D. NOBLE, OP, « Note explicative n° 34 » dans le volume correspondant de la *Revue des jeunes*, p. 272-273.

9. *Somme théologique*, 2a2æ, question 23, article 8, ad 3.

10. Col, III, 14.

11. H-D. NOBLE, OP, *ibidem*, p. 274.

12. *Somme théologique*, 2a2æ, question 24, article 8, corpus.

nécessités de la vie terrestre. La canonisation n'a pas seulement pour objet de déclarer que le saint est au ciel ; elle déclare aussi qu'il a exercé sur cette terre les vertus héroïques et elle les donne en exemple, comme le moyen assuré de parvenir à la gloire du ciel.

7. Tel est, à la suite de l'Aquinat, l'enseignement constant et unanime des théologiens¹³. La procédure traditionnellement suivie par l'Église, telle qu'elle s'exprime encore dans l'ancien Code de Droit Canonique de 1917, l'atteste clairement. Car la vérification et la preuve des vertus héroïques sont la première chose que le procès de canonisation entreprend, avant même de procéder à l'examen des miracles, qui attestent directement, quant à eux, que le défunt est désormais dans la gloire du ciel. « Tant que le doute sur les vertus n'est pas absolument éliminé, il est impossible de s'engager plus avant dans cette interminable procédure, car il n'est jamais permis de suspendre l'examen des vertus pour passer à celui des miracles fussent-ils très nombreux. Si les preuves convaincantes en faveur des vertus manquent, ou n'ont pu être retrouvées, soit parce que des écrits importants ont été égarés, soit parce que les témoins ont disparu, on conclut simplement que l'on n'a pas la certitude requise des vertus pratiquées dans un degré héroïque, *non constare de virtutibus*, et le procès est arrêté¹⁴. » Le canon 2 104 du Code de 1917 dit précisément : « Dans les causes des confesseurs, la discussion porte sur le doute suivant : les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité à l'égard de Dieu et du prochain, ainsi que les vertus cardinales de prudence, de justice, de tempérance, de force et les vertus connexes, ont-elles existé à un degré héroïque dans les cas et pour les faits dont il s'agit ? Dans les causes des martyrs, le doute est : le martyr, sa cause et des signes merveilleux sont-ils prouvés dans le cas et pour l'effet dont il s'agit ? » La vérification des vertus héroïques est d'ailleurs la condition absolument nécessaire pour déclarer que le saint est à présent dans la gloire du ciel. « Comment en effet l'Église pourrait-elle savoir qu'un saint est au ciel ? Elle ne le sait pas par le moyen d'une nouvelle révélation, mais grâce à Dieu qui dirige son Église lorsque celle-ci examine la vie du saint, ainsi que ses vertus héroïques et les miracles obtenus à son intercession¹⁵. »

8. La supposée canonisation de Jean-Paul II, ainsi que celle de Jean XXIII, et à présent celle de Paul VI, posent de graves problèmes à la conscience des catholiques et soulèvent d'épineuses difficultés à la réflexion théologique. Mais, quelles que soient l'importance et l'urgence de ces problèmes et de ces difficultés, l'on ne saurait, pour les surmonter, remettre en cause la définition traditionnelle de la canonisation. En tant que telle, celle-ci est un acte

certainement infaillible du Magistère solennel du Pape et elle a pour objet spécifique celui que nous venons de rappeler : non seulement elle déclare qu'un fidèle défunt est désormais un saint du ciel et se trouve dans la gloire, mais elle déclare aussi que ce défunt est parvenu à la gloire en ayant exercé sa vie durant les vertus héroïques et que celles-ci représentent un exemple pour tous les fidèles catholiques. Il serait tentant, pour résoudre la difficulté suscitée par les supposées canonisations des Papes conciliaires, de nier ou de mettre en doute l'infaillibilité de la canonisation. Il serait aussi tentant de réduire l'objet propre et spécifique de la canonisation à la seule déclaration autorisée de la gloire d'un saint du ciel. On pourrait alors admettre - à moindres frais - que Paul VI ait été faiblement canonisé ou, qu'en dépit de son manque trop évident d'héroïcité dans la vertu, il soit à présent dans la gloire céleste. Après tout, pourquoi pas, en effet ?...

9. Ce serait là fermer trop facilement les yeux sur le scandale de ces pseudo-canonisations. Et ce serait surtout adultérer (pour reprendre le mot de saint Paul) une vérité déjà trop solidement et depuis trop longtemps établie par la discipline de l'Église et le consensus des théologiens. La conclusion qui s'impose est celle que nous avons déjà défendue à plusieurs reprises¹⁶ : ces canonisations nouvelles, spécialement celles des trois papes conciliaires, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II sont plus que douteuses. « Nous devons en tout état de cause partir d'une vérité certaine, parce que constamment proclamée par le Magistère de l'Église durant des siècles. Cette vérité est que, comme tout acte, la canonisation se définit d'abord et essentiellement par son objet. Celui-ci correspond au triple fait que la personne historique qui est inscrite au catalogue de saints soit vraiment sainte, ait obtenu le bonheur céleste et réclame un culte de la part de toute l'Église. Le premier fait (la sainteté) est la cause des deux autres, et le deuxième cause lui aussi le troisième, lequel reste une simple conséquence des deux premiers. Et le premier comme le deuxième sont seulement attestés, c'est-à-dire ni plus ni moins que déclarés avec autorité, par la canonisation. Celle-ci ne cause ni la sainteté ni la gloire céleste, mais les présuppose et les constate, avant de pouvoir imposer le culte du canonisé à toute l'Église. Le discernement de la sainteté fait appel à l'examen des vertus héroïques, et celui de la béatitude céleste à l'examen des miracles. En tant qu'il est positif et qu'il conclut à la présence certaine des vertus héroïques et des miracles, ce discernement est réservé au Saint-Siège et, lorsqu'il procède selon les règles requises, il bénéficie normalement de l'assistance de Dieu. Mais il existe aussi un discernement négatif, qui consiste à conclure à l'absence des vertus et des miracles, ou du moins à douter sérieusement de leur présence, pour des motifs suffisamment avérés. Ce discernement négatif reste accessible à la droite raison, éclairée par la foi ou même par la simple loi naturelle. Il est suffisant pour conclure au caractère au moins douteux d'une canonisation et en déduire que cet acte ne saurait obliger en conscience. Et il est conforté par cet autre fait indubitable que la procédure suivie lors du procès n'offre pas ou offre beaucoup moins

13. LOUIS BILLOT, *L'Église. II : Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2009, question 10, thèse 17, n° 600-606 ; TIMOTHÉE ZAPELENA, SJ, *De Ecclesia Christi*, T. II, 1954, thesis XIX, p. 244-246 ; JOACHIM SALAVERRI, « De Ecclesia Christi » dans *Sacrae Theologiae Summa*, T. I, BAC, 1962, n° 724-725 ; CARLOS M^o ZABALA Y ALTUBE, *Es infalible el Papa en la canonización de los santos ?* 1971.

14. ORTOLAN, *ibidem*, col. 1644, qui renvoie à BENOÎT XIV, *op. cit.* livre II, chapitre 54, n° 10.

15. ZAPELENA, *op. cit.* p. 249.

16. Cf. les numéros de février 2011 et de janvier 2014 du *Courrier de Rome*.

les garanties requises à la sécurité du jugement final »¹⁷.

10. Si François décide de donner en exemple à toute l'Église les trois Papes qui en ont entrepris « l'auto-destruction », nous n'y pouvons rien. Mais nous ne devons pas pour autant remettre en question les définitions que la saine théologie a dites et répétées pendant des siècles. La canonisation reste ce qu'elle est. Ce n'est pas sa définition qui doit changer ; c'est plutôt l'actuel successeur de saint Pierre qui en réalise l'apparence fautive et trompeuse, au grand détriment de la foi et de la charité des fidèles. Et

nous devons dénoncer comme fautive et trompeuse cette apparence, en rappelant pour cela la vraie définition inchangée de la canonisation.

Abbé Jean-Michel Gleize

17. Article « Les nouvelles canonisations obligent-elles en conscience tous les fidèles catholiques ? » dans le numéro de janvier 2014 du *Courrier de Rome*, p. 3, n° 12.

LA COLLÉGIALITÉ ÉPISCOPALE À VATICAN II

Jean Prou (1911-1999) entra à l'Abbaye bénédictine de Solesmes le 23 octobre 1931, à l'âge de vingt ans. Il fit sa profession solennelle en 1937 et fut ordonné prêtre l'année suivante. Le 1^{er} novembre 1953, il fut nommé procureur général de sa Congrégation à Rome. Cette tâche l'y retint six ans et lui donna l'occasion de se faire connaître et apprécier à la Curie du temps de Pie XII. Le 5 juillet 1959, il fut élu abbé de Solesmes et durant le concile Vatican II demeura l'un des membres les plus influents du *Cœtus Internationalis Patrum*, aux côtés de Mgr Lefebvre. On lui doit quatre interventions dans l'aula conciliaire (trois à propos du schéma sur la liturgie et une à propos du schéma sur l'Église) et surtout treize remarques écrites (trois à propos du schéma sur la liturgie ; cinq à propos du schéma sur l'Église ; trois à propos du schéma sur la liberté religieuse ; une à propos du schéma sur l'Église dans le monde de ce temps ; une à propos du schéma sur la vie et le ministère des prêtres). Le texte qui suit est la traduction intégrale des deuxièmes remarques écrites sur le schéma de la future constitution *Lumen gentium*.

Abbé Jean-Michel Gleize

Remarques sur la collégialité épiscopale

1. Pour clarifier cette question, il est absolument nécessaire de définir exactement le sens du mot « collège ». Or, celui-ci peut revêtir deux significations fort différentes.

2. Dans un sens très large, il désigne le rassemblement ou la société de ceux qui exercent une même profession, surtout lorsque les opérations qu'ils accomplissent, non seulement supposent les mêmes compétences scientifiques ou techniques, mais doivent de plus se coordonner afin de parvenir toutes à la même fin, ou du moins à une fin semblable. Nous avons de nombreux et différents exemples de collèges entendus en ce sens, par exemple les collèges de professeurs et d'étudiants, au sein d'une même institution d'enseignement, dans laquelle les activités des membres se ressemblent, ou se complètent, pour parvenir au même but, qui est la formation des élèves. De même, il existe des collèges de médecins ou d'avocats, dans une même ville, et souvent, un tel regroupement est désigné comme un ordre ou un corps. Dans ce genre de collèges, chaque membre accomplit des actes qui sont vraiment les siens, des actes personnels, distincts de ceux des autres membres du collège, bien que les siens et ceux des autres soient de nature semblable et soient accomplis de façon coordonnée. Très souvent, l'unité d'action d'un tel collège, ainsi que l'harmonie qui en résulte, est obtenue et entretenue grâce à un supérieur, qui dirige plus ou moins

les activités des autres membres. C'est pourquoi, ce genre de collège est un collège au sens très large.

3. Dans un sens plus strict, le collège désigne un rassemblement ou une société qui constitue vraiment, de manière actuelle et juridique, une personne morale, capable de produire des actes collégiaux au sens strict, dont chacun représente une action unique, attribuable à tout le collège et à lui seul, comme à son auteur immédiat. Cette deuxième forme de collège peut être désignée comme un collège au sens strict, et elle se vérifie pleinement lorsque les membres de ce groupe dépendent les uns des autres dans le cadre de leurs opérations, de telle sorte que tous leurs actes spécifiques, en tant qu'ils sont membres du collège, sont habituellement et ordinairement des actes strictement collégiaux, ou du moins sont ordonnés en vue de produire un acte collégial. Un bon exemple de ce genre de collèges est le corps législatif dans un État. Dans la mesure où ils font partie de ce collège, les députés ou les législateurs n'exercent pas l'acte spécifique de leur profession, c'est-à-dire l'acte par lequel ils établissent des lois, si ce n'est dans la mesure où ils agissent de manière collégiale, ou du moins préparent par leurs actes personnels un acte collégial. De soi, l'activité spécifique des membres d'un tel collège est tout entière collégiale, à titre ordinaire et permanent.

4. Entre ces deux manières diamétralement opposées de réaliser la collégialité, il n'est pas rare que se rencontre une troisième forme intermédiaire de collège. D'une part, ceux qui en font partie réalisent en permanence les conditions requises pour qu'il y ait un collège au sens large. D'autre part, ils jouissent de facultés et de privilèges propres, ils exercent des actes semblables ou complémentaires, ils tendent vers une fin identique ou semblable, et tout cela se réalise moyennant les actes propres et distincts de chacun des membres, quand bien même ces actes sont accomplis le plus souvent de manière à rester toujours coordonnés. Quant aux actes spécifiques des membres, c'est-à-dire ceux qu'ils exercent précisément en tant qu'ils font partie du collège, ils demeurent eux aussi ordinairement des actes personnels, accomplis par chacun séparément des autres. Cependant, en certaines circonstances, que détermine la constitution du collège, tous les membres peuvent et même doivent se réunir pour accomplir certains actes de nature strictement collégiale. Auquel cas, et seulement en ce cas, ceux qui font partie du collège agissent de manière véritablement et strictement collégiale, en exerçant un acte unique que l'on doit attribuer *primo et per se* à tout le collège et à lui seul, celui-ci constituant pour lors une unique personne morale. Dans un groupement de ce type,

le collège, qui doit s'entendre au sens strict, ne doit pas être envisagé comme une entité permanente, mais se réalise de façon seulement extraordinaire et transitoire. Néanmoins, on le désigne en permanence comme un collège dans la mesure où : premièrement, il équivaut en permanence à un collège au sens large ; deuxièmement, il garde en permanence la capacité d'accéder une fois ou l'autre au rang d'un collège au sens strict, dans des cas extraordinaires.

5. Ces différentes formes de collégialité peuvent encore se présenter sous une double structure.

6. Tantôt elles se présentent sous une forme égalitaire ou démocratique, dans la mesure où tous les membres du collège jouissent des mêmes droits. Le collège existe alors uniquement en vertu de la coordination de ses membres et, s'il s'avère capable d'une action strictement collégiale, celle-ci résulte ni plus ni moins que du consensus de tous les membres, qui décident en commun d'accomplir un acte collégial. Et le plus souvent, cela ne se produit pas sans que le collège soit pour cela convoqué par son président, qui est seulement un *primus inter pares*, un premier parmi ses pairs, et qui, une fois la convocation faite, ne joue aucun rôle plus important que les autres, lorsqu'il s'agit de procéder à l'acte collégial.

7. Tantôt elles se présentent sous une forme hiérarchique, auquel cas un seul membre du collège en est véritablement le chef, de sorte que, non seulement il possède le droit et le pouvoir de convoquer le collège, mais qu'il garde aussi toujours le rôle le plus important lorsqu'il s'agit de procéder à l'acte collégial. C'est pourquoi, aucun acte ne saurait être considéré comme véritablement collégial, à moins de recevoir l'approbation et la confirmation de ce président.

8. En quel sens les douze apôtres ont-ils formé un « collège » ?

9. Premièrement, il semble être **de foi** que les apôtres réunis par le Christ ont constitué un véritable collège au sens large. En effet, ce collège a été institué par le Christ ; il demeure constamment sous son autorité ; les apôtres ont vécu en permanence pendant trois ans dans l'intimité du Christ, pour en recevoir les enseignements ; après l'Ascension du Seigneur, ils ont tous attendu ensemble la venue du Saint-Esprit et ont été tous ensemble enrichis de sa grâce ; ils demeurèrent placés sous l'autorité de saint Pierre, en vertu de l'institution du Christ ; durant quelques années, ils habitèrent ensemble à Jérusalem, gardant entre eux le lien d'une union intime, exerçant leur charge apostolique par des actes semblables ou coordonnés, donnant le même enseignement et travaillant à répandre la même foi ; enfin, eux seuls possédèrent tous certains privilèges en raison desquels ils furent désignés comme « les Douze » (et par la suite, saint Paul se trouva lui aussi leur égal).

10. Deuxièmement, il est de plus absolument **certain** que les apôtres n'ont pas constitué, de manière continue et durant toute leur vie, un collège permanent au sens strict. Car ils ont exercé, chacun à titre personnel, de nombreuses fonctions qui furent véritablement et spécifiquement apostoliques. Qui plus est, le mode ordinaire et quotidien d'après lequel ils remplirent la mission que le Christ leur avait confiée fut exclusivement celui d'une action

personnelle. Chacun d'entre eux était un vrai pasteur, qui exerçait sa charge pastorale par ses propres ressources, avec l'appoint des dons du Saint-Esprit reçus de Dieu. Pour procéder à cette activité, sans doute les apôtres restaient-ils en communion et agissaient-ils en coordination ; cependant, les actes qui étaient les leurs ne pouvaient pas être ordinairement ni la plupart du temps des actes collégiaux. Au contraire, une fois qu'ils se séparèrent, chacun d'eux ne pouvait plus agir que de manière personnelle et individuelle. Et ce qui l'atteste, ce ne sont pas seulement quelques versets isolés de la sainte Écriture, ce sont des chapitres entiers du livre des Actes des apôtres, qui nous décrivent le ministère pastoral accompli de manière individuelle par saint Pierre ou par saint Paul. Les Épîtres de saint Pierre, de saint Jean, de saint Jacques, de saint Jude, et celles de saint Paul ne sont pas émanées d'un collège apostolique, mais ce sont les actes pastoraux spécifiques produits de manière toute personnelle par un unique apôtre.

11. La question qui appelle encore une réponse reste donc celle-ci : le collège apostolique fut-il, oui ou non, à la fois un collège au sens large, de manière permanente, et aussi un collège au sens strict, dans certaines circonstances extraordinaires, où il aurait accompli des actes vraiment collégiaux ? Aujourd'hui encore, les théologiens ne s'accordent pas tous dans la réponse qu'ils donnent à cette question.

12. Les uns pensent que les apôtres, tant qu'ils restèrent ensemble à Jérusalem, ont exercé plusieurs actes strictement collégiaux. Ils en donnent pour exemple surtout les trois suivants : l'élection de saint Matthias (Actes, I, 21) ; l'institution et la consécration des diacres (Actes, VI, 2 et 6) ; le concile de Jérusalem (Actes, XV, 22 et sq). Les raisons ne manquent pas pour voir dans ces actes un mode collégial.

13. Mais d'autres exégètes et théologiens doutent de la nature collégiale de ces actes, en tant même qu'elle serait celle d'actes spécifiquement propres aux apôtres. En effet, au moins dans le premier cas et dans le troisième, sont intervenus non seulement les apôtres mais aussi les autres chrétiens. Il y a aussi des raisons non négligeables pour regarder, sinon comme impossible, du moins comme inutile, cette nature collégiale des actes accomplis par les apôtres. La principale de ces raisons est que les apôtres se sont vus attribuer par le Christ une infaillibilité personnelle, ainsi qu'une autorité universelle.

14. Le doute demeure donc, et c'est pourquoi il ne semble pas que notre concile œcuménique doive établir sur ce point une doctrine certaine et définitive

15. Quoiqu'il en soit de cette difficulté, tout le monde est bien obligé de reconnaître en outre que, dans la vie des apôtres, les actions de nature collégiale, s'il y en eut réellement, ont toujours été peu nombreuses, voire rarissimes, et qu'il n'y en eut plus du tout après la dispersion des apôtres hors de Jérusalem, c'est-à-dire au bout d'environ dix ans. Enfin, il faut bien remarquer qu'aucun collège apostolique, ni au sens large, ni au sens strict, n'a jamais existé sans dépendre de la pleine et suprême autorité de saint Pierre, chef de ce collège, en sorte que, nous devons l'admettre, aucun acte collégial n'a pu avoir lieu sans le consentement explicite de saint Pierre. Ce collège fut toujours de nature strictement hiérarchique.

16. En quel sens les évêques forment-ils un collège ?

17. Ce que nous venons de dire à propos du collège des apôtres nous permet de déduire ce qui reste à expliquer concernant le collège des évêques.

18. Premièrement, il semble être **certain et de foi** que tous les évêques qui gardent le lien de la communion avec l'évêque de Rome forment un véritable collège au sens large. Car, même s'ils ne vivent pas toujours ensemble, comme les apôtres, lorsque ceux-ci vécurent à Jérusalem, même s'ils n'ont pas non plus conservé tous les privilèges qui furent accordés aux apôtres, cependant : a) tous sont les ministres du Christ ; b) tous paissent leur propre troupeau sous l'autorité du même Pontife romain ; tous restent en communion les uns avec les autres, de mille manières et offrent le même culte à Dieu, enseignent la même foi, administrent les mêmes sacrements, usent d'un même pouvoir et travaillent à obtenir la même fin ; tous sont tenus par la même sollicitude à l'égard de l'Église universelle (cf. ce qu'en dit Pie XII, dans l'Encyclique *Fidei donum* du 21 avril 1957). Cette collégialité, entendue dans un sens large mais véritable, fait l'objet d'affirmations répétées dans les enseignements des Papes, des Conciles, des Pères de l'Église et des théologiens et il n'est donc pas nécessaire de s'arrêter longuement pour la prouver.

19. Deuxièmement, il est également **certain** que les évêques ne forment ni en permanence ni ordinairement un collège au sens strict. La charge pastorale qui leur a été confiée est un office personnel : « Chacun fait paître le troupeau particulier qui est le sien », pour reprendre l'expression du concile Vatican I. Et l'histoire montre que, durant vingt siècles, les différentes églises particulières ne sont pas gouvernées de façon ordinaire et permanente par un collège d'évêques, mais qu'elles le sont toujours par un pasteur propre. Comme cela a déjà été dit dans ce concile, l'évêque doit être le père de ses ouailles. Or, le collège, s'il agit de façon collégiale, n'est pas un père. L'office véritablement spécifique de tout évêque est rempli d'abord et avant tout lorsque celui-ci accomplit des actes individuels et personnels. Si l'on voulait réduire la part principale de la charge épiscopale à des actes de nature strictement collégiale, l'on semblerait considérer chacun des évêques comme le membre d'une société anonyme ou comme le pur exécutant des décisions d'un collège.

20. Troisièmement, il semble encore **certain** que les évêques, s'ils forment de manière habituelle et ordinaire un collège au sens large, agissent, dans certaines occasions extraordinaires, à la manière d'un collège proprement dit, pour accomplir des actes de nature strictement et véritablement collégiale. Notre présente réunion conciliaire le démontre clairement. Le prouvent encore les innombrables conciles, œcuméniques ou particuliers, qui se sont tenus au cours des siècles.

21. L'on peut aussi tenir pour **certain** que le Pape, en raison de la plénitude du pouvoir que le Christ lui a remis, peut, même en dehors d'un concile, susciter un acte vraiment collégial de la part de tous les évêques ou de la plupart d'entre eux, en sorte que les évêques, même lorsqu'ils ne sont pas réunis en concile mais restent dispersés dans le monde entier, puissent exercer avec le Pape un seul et même acte collégial. Cependant, quelle que

soit la manière dont cet acte collégial se réalise, il n'est qu'une partie, et la partie extraordinaire, de la charge épiscopale. Il semblerait absolument contraire à la constitution voulue par le Christ pour son Église que celle-ci fût, ordinairement et en permanence, gouvernée non point par un seul pasteur en personne mais par une assemblée agissant de manière collégiale. C'est pourquoi, on ne saurait admettre dans le gouvernement de l'Église la forme d'une activité collégiale prise au sens strict, si ce n'est comme une forme transitoire et extraordinaire. Et c'est précisément une telle forme qui est établie par tous les enseignements des Pères de l'Église, lorsqu'ils évoquent et louent une action collégiale des évêques.

22. Il faut ajouter que, de l'avis général, toute forme de collégialité dans l'Église du Christ, qu'elle s'entende au sens large ou au sens strict, est toujours hiérarchique. Voilà pourquoi il n'existe aucun collège épiscopal, pas même entendu au sens large, qui ne dépende pas du Pape. Et le collège pris au sens strict n'existe dans l'Église qu'au moment où le Pape le réunit ou du moins le reconnaît comme tel. Et donc, quand bien même chaque évêque reste radicalement capable de siéger en permanence comme membre d'un collège, néanmoins, qu'ils soient considérés individuellement ou collectivement, les évêques ne possèdent le pouvoir propre du collège entendu au sens strict qu'au moment où le Pape les appelle volontairement à former ce collège.

23. En tout dernier lieu, la question reste posée de savoir de quel droit les évêques peuvent constituer un concile ou former un collège au sens strict. Sont-ils membres des conciles ou d'autres assemblées collégiales entendues au sens strict de droit divin ou seulement de droit ecclésiastique ? Ce point était déjà disputé au siècle dernier et le concile Vatican I n'a pas voulu trancher la question. Sa solution semble dépendre de la réponse que l'on donne à une autre difficulté déjà évoquée plus haut, et qui est de savoir si les apôtres ont eux-mêmes procédé à des actions de nature strictement collégiale. En effet, si les apôtres ont réellement agi ainsi, cela implique qu'ils l'ont fait soit sur le commandement du Christ, soit en vertu d'une inspiration du Saint-Esprit. Cela signifierait qu'eux et leurs successeurs posséderaient de droit divin la capacité d'agir ainsi. Dans l'hypothèse contraire, les conciles et les autres actes de nature strictement collégiale que les évêques pourraient éventuellement exercer auraient lieu dans l'Église de par un droit seulement ecclésiastique, en vertu du pouvoir confié au Pape et les évêques recevraient de ce dernier tout le pouvoir de prendre part à un collège. Je me garderais bien d'avancer une opinion sur ce point, puisque, du moins à mon humble avis, la réponse est encore loin d'être suffisamment mûrie.

24. Je souhaiterais en tout état de cause que l'on tienne compte de ce qui vient d'être rappelé, pour insérer dans le chapitre II du schéma « de Ecclesia » les distinctions qui s'avèrent non seulement opportunes mais même nécessaires.

Dom Jean Prou, osb, Abbé de Solesmes

Remarques écrites sur le chapitre II du schéma « de Ecclesia », à la suite de l'Assemblée générale XLIX du 16 octobre 1963, dans les *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 847-851.

LE NUMÉRO 25 DE LUMEN GENTIUM

1. Dans les remarques écrites qu'il rédigea à la suite de la quarante-neuvième assemblée générale du concile Vatican II, qui se tint le 16 octobre 1963¹, le Père Abbé de Solesmes, Dom Jean Prou, tenait pour théologiquement certain l'exercice d'un acte collégial accompli par le corps épiscopal dispersé. « L'on peut aussi tenir pour **certain** », écrivait-il en effet, « que le Pape, en raison de la plénitude du pouvoir que le Christ lui a remis, peut, même en dehors d'un concile, susciter un acte vraiment collégial de la part de tous les évêques ou de la plupart d'entre eux, en sorte que les évêques, même lorsqu'ils ne sont pas réunis en concile mais restent dispersés dans le monde entier, puissent exercer avec le Pape un seul et même acte collégial »².

2. La constitution *Lumen gentium* sur l'Église, qui reste l'un des textes majeurs du concile Vatican II, semble affirmer, elle aussi, au numéro 25 de son chapitre III, cette possibilité théologique d'un acte collégial propre à l'épiscopat dispersé, acte magistériel, qui serait même en l'occurrence infaillible. « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils enseignent de manière authentique les matières de foi et de mœurs et s'accordent pour enseigner une doctrine comme devant être tenue définitivement, ils proposent infailliblement la doctrine du Christ. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent leur rôle de docteurs et de juges dans la foi et les mœurs vis-à-vis de l'Église universelle : leurs définitions doivent être reçues par tout le monde en toute sincérité³. » En effet, l'infaillibilité est l'attribut propre d'un acte unique, numériquement un et individuel. Or, aucun acte numériquement un de chacun des évêques dispersés dans le monde entier ne possède l'infaillibilité. Si le n° 25 de *Lumen gentium* affirme que, dans leur état de dispersion, les évêques « proposent infailliblement la doctrine du Christ », il affirme donc équivalamment que cette proposition infaillible, du fait même qu'elle est infaillible, constitue un acte numériquement un et individuel, et qu'il s'agit là d'un acte proprement collégial, l'acte individuel de la personne morale du

Collège épiscopal, dans son état de dispersion.

3. Faudrait-il alors voir ici comme l'écho d'une doctrine « admise dans l'Église, quoique non rappelée par Vatican II », et que réaffirmerait encore le Pape Pie IX dans la Lettre *Tuas libenter* du 21 décembre 1863 ? « Même quand il s'agit de cette soumission qui doit se manifester par l'acte de foi divine », dit celui-ci, « elle ne saurait être limitée à ce qui a été défini par les décrets exprès des conciles œcuméniques ou des pontifes romains de ce Siècle apostolique, mais elle doit aussi s'étendre à ce que le Magistère ordinaire de toute l'Église répandue dans l'univers transmet comme divinement révélé et, par conséquent, qui est retenu d'un consensus unanime et universel par les théologiens catholiques, comme appartenant à la foi⁴. » L'exercice de ce « Magistère ordinaire de toute l'Église répandue dans l'univers » correspondrait-il à un acte collégial du corps épiscopal dispersé ? De fait, un certain nombre de théologiens⁵ semblent dire que le corps des évêques uni à son chef est le sujet de l'acte infaillible de Magistère, selon les deux modalités distinctes de l'acte accompli dans l'état de réunion en concile et de l'acte accompli dans l'état de dispersion. Faudrait-il ainsi tenir la nature collégiale du Magistère ordinaire universel comme théologiquement certaine, conformément à la remarque de Dom Prou rappelée plus haut ?

4. Dom Prou lui-même rejette une pareille conséquence. En effet, entre la I^{re} et la II^e session du concile Vatican II (1962-1963), Mgr de La Chanonie, appuyé par Mgr Lefebvre, Mgr Grimault, Mgr Morilleau et... du Père Abbé de Solesmes, a demandé à ce que l'on corrigeât⁶ le n° 19 du schéma *De Ecclesia*, futur n° 25 de la constitution *Lumen gentium*, qui disait déjà : « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et restant pourtant unis de manière collégiale, ils enseignent de manière authentique avec le pape, pour transmettre la révélation en tant que témoins de la foi, si cet enseignement est unanime, **ils affirment la doctrine infailliblement**. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent avec le pape leur rôle de docteurs et de juges

1. Cf. l'article « La collégialité épiscopale à Vatican II », dans ce même numéro du Courrier de Rome, au n° 21.

2. *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 850 : « Potest etiam pro certo haberi Pontificem Romanum, vi plenitudinis potestatis illi a Christo collatae, etiam extra Concilium actum vere collegialem omnium vel plurium episcoporum suscitare posse, ita ut episcopi etiam per orbem dispersi, unum actum collegialem una cum ipso Pontifice ponere queant ».

3. « Licet singuli praesules infallibilitatis praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed collegialem nexum servantes authentice docentes una cum romano pontifice ut testes fidei in revelata fide tradenda in unam sententiam conveniunt, doctrinam Christi infallibili oraculo enuntiant. Quod adhuc manifestius habeatur, quando in concilio œcuménico adunati, una cum romano pontifice sunt pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices, quorum definitiones ab omnibus sincero animo accipi debent ».

4. *DS* 2 879.

5. ADOLPHE TANQUERAY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, T. I, « De religione, de Christo legato, de Ecclesia, de fontibus revelationis », Desclée, 1922, n° 869 ; FRANCIS SULLIVAN, *De Ecclesia*, I « Quaestiones theologiae fundamentalis », 1965, thèse XII ; LOUIS OTT, *Précis de théologie dogmatique*, traduit par l'abbé Grandclaude, 1955, p. 418-422 ; TIMOTHÉE ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, pars altera, thèse XVI, 1940, p. 60 et sq ; VALENTINO ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica*, vol. I, « Theologia fundamentalis », 1948, thèse I et corollaire. MAZELLA, *De religione et Ecclesia*, Rome, 1880 ; GOUPIE, *La Règle de la foi*. Vol. I : « Le magistère vivant, la Tradition, le développement du dogme », Laval, 1953 ; JOACHIM SALAVERRI, « De Ecclesia », dans *Sacrae Theologiae Summa*, T. I : « Theologia fundamentalis », thèse 13, n° 551-553 et 563, Madrid, 1962.

6. Cf. les *Acta synodalia*, T. II, pars I, p. 651.

dans la foi et les mœurs vis-à-vis de l'Église universelle : leurs définitions doivent être reçues par tout le monde en toute sincérité⁷. » Le texte du Concile, qui aurait pu servir de fondement à la nature collégiale du Magistère ordinaire universel, était donc récusé par Dom Prou. Il y a là la preuve que les remarques formulées par celui-ci à peine trois mois plus tard ne pouvaient s'entendre dans le sens de la collégialité, telle que Vatican II la souhaitait et finit par l'imposer.

5. Ce schéma du futur numéro 25 était fautif aux yeux des Pères du Coetus, et spécialement aux yeux de Dom Prou, en raison de sa grave imprécision. À proprement parler, en effet, on ne saurait dire que le Magistère **ordinaire** de tous les évêques dispersés dans l'univers entier soit infaillible. En effet, l'infaillibilité est l'attribut propre d'un acte numériquement un, attribut propre d'un seul acte individuel. Or, aucun acte de chacun de ces évêques ne possède de soi l'infaillibilité. D'autre part, et surtout, même si, pris dans leur état de dispersion, tous les évêques enseignent la même vérité et même si celle-ci est également enseignée par le Souverain Pontife, l'on n'a pas pour autant nécessairement affaire à un acte véritablement collégial, c'est-à-dire exercé comme tel *in solidum* par tous, les uns en dépendance étroite des autres, acte donc émané du Corps épiscopal comme d'une véritable personne morale, acte du Corps pris en tant que tel, le seul acte qui pourrait s'avérer infaillible, dans son unité numérique⁸. La raison de cette non-nécessité est simple et c'est Dom Prou qui l'indique dans ses remarques d'octobre 1963, citées plus haut : « Quelle que soit la manière dont l'acte collégial dont nous parlons se réalise, il n'est qu'une partie, et la partie **extraordinaire**, de la charge épiscopale. Il semblerait absolument contraire à la constitution voulue par le Christ pour son Église que celle-ci fût, **ordinairement** et en permanence, gouvernée non point par un seul pasteur en personne mais par une assemblée agissant de manière collégiale. C'est pourquoi, on ne saurait admettre dans le gouvernement de l'Église la forme d'une activité collégiale prise au sens strict, si ce n'est comme **une forme transitoire et extraordinaire**⁹. »

7. « Licet singuli præsules infallibilitatis praeogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed collegialem nexum servantis authentice docentes una cum romano pontifice ut testes fidei in revelata fide tradenda in unam sententiam conveniunt, doctrinam Christi **infallibili oraculo enuntiant**. Quod adhuc manifestius habeatur, quando in concilio oecumenico adunati, una cum romano pontifice sunt pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices, quorum definitiones ab omnibus sincero animo accipi debent ».

8. « Ratio emendationis : proprie loquendo non potest dici infallibile magisterium ordinarium omnium episcoporum per orbem dispersorum eadem doctrinam proponentium. Infallibilitas enim proprie actui competit. Nullus autem actus uniuscuiusque horum episcoporum infallibilitatem possidet. Ex alia parte, etiamsi omnes eadem docent et eadem docentur a Summo Pontifice magisterium ordinarium exercente, nondum habetur actus vere collegialis, id est in solidum ab omnibus, ut talis, positus, qui solus infallibilis existeret. Nullum ergo adhuc habetur oraculum infallibile ».

9. *Acta synodalia*, vol. II, pars II, p. 850 : « Quocumque modo tamen fiat, talis actus collegialis non est nisi pars, et quidem

Le mode ordinaire de l'exercice du Magistère exclut donc, en tant que tel, la nature collégiale de cet exercice : le Magistère ordinaire universel, précisément en tant qu'il est « ordinaire », ne saurait se définir comme l'acte numériquement un d'une personne morale, c'est-à-dire comme l'acte collégial du corps épiscopal dispersé. Cet acte collégial du corps épiscopal dispersé existe, mais, loin de s'identifier à l'acte d'un Magistère ordinaire, il ne peut équivaloir qu'à l'acte d'un Magistère extraordinaire, à l'instar de l'acte du Magistère du corps épiscopal réuni en concile. Le Magistère collégial est, en tant que tel, l'acte d'un Magistère extraordinaire et il peut revêtir deux modalités : celle de l'acte accompli en état de réunion conciliaire et celle de l'acte accompli en état de dispersion. Mais dans les deux cas, il s'agit d'un acte extraordinaire et transitoire, reconnaissable comme tel, grâce à l'initiative expresse prise par le Souverain Pontife, qui intime cet acte au corps épiscopal. Le Magistère **ordinaire**, exercé par les évêques dans leur état de dispersion, ne saurait quant à lui équivaloir à un acte numériquement un, de nature collégiale.

6. Le reproche fait par les Pères du Coetus au n° 19 du schéma, futur n° 25 de *Lumen gentium*, était de manquer à la précision absolument indispensable. L'acte de Magistère du corps épiscopal dispersé y était en effet présenté comme équivalant à une proposition infaillible, ce qui impliquait sa nature proprement collégiale. Or, ce caractère infaillible et cette nature collégiale du Magistère épiscopal pris dans son état de dispersion sont extraordinaires, tandis qu'ordinairement ce Magistère ne s'exerce ni infailliblement ni collégialement, et seule l'unanimité des différents actes dispersés d'enseignement représente un critère infaillible de la vérité révélée. Bref, l'état de dispersion du corps épiscopal peut donner lieu à deux types différents d'actes : un acte extraordinaire de nature collégiale et des actes ordinaires qui équivalent non point à un acte collégial mais à une simple unanimité. Le texte du schéma ne faisait pas la distinction entre les deux types d'actes, et laissait plutôt entendre que l'acte du corps épiscopal, pris dans son état de dispersion, serait ordinairement, toujours et nécessairement, de nature collégiale et infaillible. À la vérité, le Magistère **ordinaire**, exercé par les évêques dans leur état de dispersion, ne peut pas s'identifier à un tel acte de nature collégiale et infaillible.

7. Qu'est-il donc ? L'amendement de Mgr de La Chanonie et de Dom Prou nous donne la réponse, lorsque, non contents de désapprouver le texte du schéma, les Pères du Coetus en proposent une correction et attirent l'attention sur ce fait que le Magistère ordinaire universel correspond seulement à l'**unanimité** morale d'un ensemble d'actes simultanés. Comme l'infaillibilité n'accompagne qu'un acte isolé (émané d'une personne physique ou morale), on ne saurait parler de l'infaillibilité du

extraordinaria, officii episcoporum. Omnino contradicere videtur structuræ quam Christus Ecclesiae suae imposuit regimen ordinarium et permanens non individui pastoris, sed cuiusdam coetus collegialiter agentis. Quaecumque ergo forma activitatis collegialis sensu stricto sumptæ non potest haberi in Ecclesiae regimine nisi ut forma transitoria et extraordinaria ».

Magistère ordinaire universel comme celle d'un acte proprement dit. Il s'agit plutôt de l'infaillibilité d'un critère (ou d'un signe), lequel repose sur l'unanimité des actes magistériels isolés¹⁰. L'unanimité des évêques et du Pape manifeste de manière infaillible que la doctrine ainsi enseignée fait partie du dépôt de la foi. Tel est le sens voulu par le concile Vatican I, dans la constitution *Dei Filius*, lorsqu'il affirme que l'on doit « croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son Magistère ordinaire et universel »¹¹. Les Pères du Cœtus proposaient donc la modification suivante : « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et enseignant avec autorité dans le cadre de leur magistère ordinaire, ils sont tous unanimes avec le pape, **il est certain que l'objet de leur enseignement fait partie du dépôt de la foi et s'impose donc à la croyance de tout le monde**. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent avec le pape leur rôle de docteurs et de juges et imposent à l'Église universelle un jugement solennel, qui doit donc être reçu par tout le monde en toute sincérité¹². » Ce Magistère ordinaire universel de l'épiscopat dispersé est ainsi 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. L'acte d'enseignement est un témoignage autorisé, tandis que l'unanimité d'une pluralité d'actes d'enseignement est un signe autorisé. L'acte du Magistère extraordinaire est le critère d'un témoignage (un acte d'enseignement, de nature collégiale) tandis que le Magistère ordinaire universel est le critère d'un signe (l'unanimité d'une pluralité d'actes d'enseignement). Et les deux sont infaillibles, mais chacun en son genre.

8. C'est d'ailleurs ainsi que l'entendent communément les théologiens cités plus haut, et d'autres encore¹³. Sous

10. « Hæc tamen unanimitas episcoporum, inter se et cum Papa, constituit criterium infallibile manifestans doctrinam sic edoctam ad fidei depositum pertinere : ea enim omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnè iudicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (cf. Conc. Vatic. I, sess. 3, cap. 3 : DS 3 011) ».

11. DS 3 011.

12. « Licet singuli præsules infallibilitatis prærogativa non polleant, quando tamen per orbem dispersi, magisterio ordinario authentice docentes, ut testes fidei in revelatione tradenda in eamdem sententiam una cum romano pontifice conveniunt, **doctrina sic edocta certo pertinet ad depositum fidei** revelationem et proinde ab omnibus credenda est. Quod adhuc manifestius habeatur, quando in concilio œcumenico adunati doctoris et iudicis munere fungentes una cum romano pontifice pro tota Ecclesia iudicium solemne pronuntiant, quod ab omnibus sincero animo accipi debet ».

leur plume, l'expression du « Magistère ordinaire universel » doit s'entendre selon une analogie d'attribution. Elle désigne au premier sens l'ensemble des différents actes isolés de l'épiscopat dispersé. Au deuxième sens, elle désigne leur unanimité, telle qu'elle a valeur de critère. Le Magistère ordinaire universel est infaillible au second sens, non au premier. On peut définir cette infaillibilité du Magistère ordinaire universel en disant avec Franzelin que « le **consensus** dont la doctrine bénéficie lorsqu'on la tient pour révélée joue le rôle d'un critère certain et infaillible, qui fait connaître la Tradition divine »¹⁴.

9. L'amendement proposé par Dom Prou et les Pères du Cœtus fut rejeté, et le texte de *Lumen gentium* finalement adopté comporte le fameux n° 25, qui présente le Collège épiscopal comme un sujet juridique permanent du pouvoir de Magistère, agissant « par intervalles »¹⁵, mais toujours de manière ordinaire, tantôt lors des conciles œcuméniques, tantôt à l'état dispersé. Dans le tout premier schéma de la constitution sur l'Église, présenté lors de la 1^{ère} session du concile par le cardinal Ottaviani, il était au contraire clairement dit que le mode collégial de l'exercice du pouvoir de Magistère est toujours extraordinaire et qu'il a lieu sur l'ordre du Pape, et exclusivement dans la mesure où celui-ci en décide par voie d'autorité¹⁶. Si on le comprend en harmonie avec le n° 22, le n° 25 de *Lumen gentium* présente le Collège comme un deuxième sujet ordinaire permanent du Magistère infaillible et du Primat.

10. Loin d'être l'écho d'une doctrine « admise dans l'Église, quoique non rappelée par Vatican II », la collégialité épiscopale, telle qu'elle trouve son expression avec le numéro 25 de *Lumen gentium*, représente une nouveauté contraire aux enseignements traditionnels de l'Église, contraire à la vérité communément admise par les théologiens et selon laquelle l'acte de nature collégiale est dans l'Église « une forme transitoire et extraordinaire » de l'exercice du Magistère. Pour s'en tenir aux notes théologiques usuelles, cette vérité étant qualifiée par Dom Prou de « certaine », l'opinion contraire, enseignée par le numéro 25 de *Lumen gentium*, peut être qualifiée d'« erronée », au sens où elle représente une erreur grave qui joue son rôle, pour ébranler les fondements de la constitution divine de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

13. P.A. LIÉGÉ, *Initiation théologique*, T. I « Les sources de la théologie », Cerf, 1962 ; J. M. HERVÉ, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, vol. I « De revelatione christianæ ; De Ecclesia Christi ; De fontibus revelationis », 1952 ; JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse 23, n° 498, p. 350 ; thèse 24, n° 502, p. 354 et n° 504, p. 355.

14. JEAN-BAPTISTE FRANZELIN, *La Tradition*, Courrier de Rome, 2008, thèse 23, n° 498, p. 350.

15. C'est ce qu'affirme le n° 4 de la *Nota prævia*, qui, sur ce point, ne corrige pas le texte de la constitution dans le sens traditionnel.

16. *Acta synodalia*, vol. I, pars IV, n° 16 du schéma, p. 27 et note 17, p. 34.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 616

MENSUEL

Décembre 2018

Sous la présidence de Monsieur l'abbé Davide Pagliarani Supérieur général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X

En collaboration avec DICI, la lettre d'information de la Fraternité Saint-Pie X, la revue *Courrier de Rome* tiendra son XIV^e Congrès international de théologie,

le samedi 19 janvier 2019, de 9 h à 12 h et de 15 h à 18 h à Notre-Dame de Consolation, 23 rue Jean-Goujon, Paris VIII^e

SUR LE THÈME :

« François, le pape pastoral d'un concile non dogmatique »

PROGRAMME

Vatican II, un concile « non dogmatique » : enjeux et conséquences - L'Église comme un polyèdre, selon le pape François - *Amoris lætitia*, un exemple de la praxis pastorale depuis Vatican II - Le diagnostic de Romano Amerio : le scepticisme et le « christianisme secondaire » - La tradition intégrale, trésor théologique et liturgique - L'Église, corps mystique du Christ ou adaptation au monde ? -

ENTRÉE LIBRE

SOMMAIRE DE CE NUMÉRO

- L'unité de l'Église, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 1*
- Unité de foi, d'obéissance et de sacrements, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 5*
- Quelques remarques critiques de Mgr Carli : de Pastor Æternus à Lumen gentium, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 7*
- Un collège dans l'Église, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 11*

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

1. La supposée « canonisation » de Paul VI pose bien des problèmes à la conscience des catholiques. Le moindre d'entre eux n'est pas la conception que ce Pape s'est faite de l'unité de l'Église. En témoigne sa toute première Encyclique, *Ecclesiam suam*, publiée le 6 août 1964. Il y est dit en effet que les baptisés non-catholiques - entendons par là les hérétiques protestants et les schismatiques orthodoxes - pourtant séparés de la communion avec le Siège apostolique, sont animés d'une ardeur toute spirituelle, qui laisse présager une progression certaine du mouvement œcuménique, dont le but est que tous les chrétiens s'unissent dans une seule et même Église du Christ¹. Ces paroles du Pape annoncent les formulations décisives du décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, qui allait être adopté quelques mois plus tard, lors de la troisième session du concile Vatican II, le 21 novembre 1964. « Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée », est-il dit au n° 3 de ce décret, « plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique. [...] De même, chez nos frères séparés s'accomplissent beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne qui, de manières différentes selon la situation

1. *Acta Apostolicæ Sedis* [AAS], T. LVI (1964), p. 656-657.

Les numéros du Courrier de Rome sont accessibles et consultables en fichiers pdf sur le site du Courrier de Rome

www.courrierderome.org

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel de Chalard de Taveau

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

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - Site : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, 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 PPPAR

diverse de chaque Église ou communauté, peuvent certainement produire effectivement la vie de grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut. En conséquence, 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. »

2. Peut-on alors encore dire, comme jusqu'ici, que l'unité de l'Église du Christ est une unité catholique, c'est-à-dire qu'elle coïncide exclusivement avec l'unité de l'Église catholique romaine ? Depuis Paul VI et le Concile, l'œcuménisme présuppose une nouvelle définition de l'unité de l'Église. En effet, tel que le définit Jean-Paul II dans l'Encyclique *Ut unum sint*, « l'œcuménisme vise précisément à faire progresser la communion partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion dans la vérité et la charité ». D'après Vatican II, l'unité de l'Église du Christ serait distincte de l'unité de l'Église catholique, car elle recouvrerait non seulement l'unité de la pleine communion entre les catholiques, mais aussi une communion partielle entre les catholiques et les non-catholiques. L'unité proprement catholique de l'Église romaine s'en trouverait doublée d'une autre unité, à degrés variables et en devenir, qui serait précisément l'unité « œcuménique ».

3. Celle-ci est impossible, car condamnée comme telle par le Magistère pontifical antérieur à Vatican II. Le texte de référence qui doit nous donner la véritable intelligence de l'unité de l'Église est un acte du Pape Léon XIII, la Lettre Encyclique *Satis cognitum*, du 29 juin 1896 ². Ce texte représente un acte du Magistère vivant de l'Église catholique, et il constitue pour le théologien la « règle prochaine et universelle de vérité en matière de foi et de mœurs » ³. Il condamne comme une idée fautive et contraire aux données divinement révélées la notion d'une communion ecclésiale partielle entre catholiques et non-catholiques.

4. Cet enseignement de Léon XIII (1878-1903) intervient dans un contexte très précis. La même année 1896 voit en effet le 29 juin la Lettre Encyclique *Satis cognitum* consacrée à l'unité de l'Église et le 13 septembre la Lettre apostolique *Apostolicae curae* condamnant les ordinations anglicanes. Ces deux actes du Pape interviennent au même moment pour dénoncer les mêmes erreurs. À la suite de Pie IX (1846-1878), Léon XIII dénonce comme contraire à la doctrine révélée par Dieu le principe même de l'œcuménisme.

5. Celui-ci s'était déjà fait jour au milieu du XIX^e siècle, en Angleterre, dans les milieux issus du Mouvement d'Oxford. Né dans la Haute Église, parmi les intellectuels désireux de réformer la confession anglicane, à la fois

contre le laisser-aller des clergymans de la Basse Église et contre le libéralisme de l'Église large, ce mouvement fut l'occasion de conversions au catholicisme. Outre celle, bien connue, de John-Henri Newman (1801-1890), il convient de mentionner celles de Georges Spencer (1799-1864) ⁴ et de Ambrose March Phillips (1809-1878) ⁵. Lorsque, après 1850, la hiérarchie catholique sera rétablie par le pape Pie IX en Angleterre, Phillips sera un des premiers fondateurs de l'*Association for the Promotion of the Union of Christiendom* (APUC), de concert avec le père Lockhart, rosminien, le père Collins, cistercien, un prêtre russe schismatique orthodoxe et dix anglicans. Le principe de leur nouveau Credo était que les trois confessions romaine, anglicane et orthodoxe seraient trois rameaux de l'unique Église du Christ. Leur Association se donnait alors pour but de réaliser l'unité de cette Église du Christ. L'APUC est condamnée par Pie IX, par la Lettre *Ad omnes episcopos Angliae* du 16 septembre 1864 ⁶. « Le fondement sur lequel s'appuie cette Association », dit le Pape, « est tel qu'il renverse de fond en comble la constitution divine de l'Église. [...] Que des fidèles et des ecclésiastiques prient pour l'unité chrétienne sous la conduite des hérétiques et, qui pis est, dans une intention profondément souillée et infectée par l'hérésie, ne peut être nullement toléré. [...] Il n'est pas d'autre Église catholique que celle qui, **bâtie sur Pierre seul**, en un corps joint et assemblé (Éph, IV, 16), se dresse **dans l'unité de la foi et de la charité**. »

6. À peine trois décennies plus tard, l'œcuménisme renaît à l'initiative d'un prêtre lazariste, l'abbé Ferdinand Portal (1855-1926) ⁷. Celui-ci fut, avec l'anglican Lord Halifax (1875-1934), à l'origine d'une tentative œcuménique qui se déroula entre 1921 et 1926, et qui est restée célèbre dans l'histoire sous le nom des « Conversations de Malines » ⁸. Cette tentative représente plus précisément la deuxième étape d'une initiative qui débute dès les années 1889-1895. Si le Pape Pie XI intervient par l'Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928 pour condamner le principe même de ce genre de réunions œcuméniques, c'est dans l'Encyclique *Satis cognitum* de 1896 que le

4. Georges Spencer reçoit les ordres anglicans en 1824 ; il se convertit au catholicisme en 1830 et est ordonné prêtre à Rome en 1832. Il travaille en Angleterre à la conversion de ses compatriotes : il est desservant à la paroisse de West Bronwick de 1832 à 1839, professeur à Oscott de 1839 à 1846 puis missionnaire passioniste à partir de 1848, sous le nom de frère Ignace de Saint Paul.

5. Converti en 1825, Ambrose March Philipps veut consacrer sa vie à une triple restauration : restauration de la vie monastique, du chant grégorien et de l'unité catholique. En 1838, il organise avec Spencer l'*Association of Universal Prayer for the Conversion of England*. Ce sera le tout premier fruit du Mouvement d'Oxford.

6. DS 2885-2888.

7. Cf. le livre de RÉGIS LADOUS, *Monsieur Portal et les siens*, Cerf, 1985.

8. Cf. pour le détail des faits l'article de ROGER AUBERT, « Malines (Conversations de) » dans l'Encyclopédie *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain*, T. VIII, Letouzey et Ané, 1979, col. 266-267. L'auteur de l'article est favorable à l'œcuménisme.

2. *Acta Sanctae Sedis* [ASS], T. XXVIII (1895-1896), p. 708-739.

3. Pie XII, *Humani generis* du 12 août 1950 dans AAS, T. XLII, p. 567 : «... hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet... ».

pape Léon XIII condamne déjà le faux principe de l'unité de l'Église grâce auquel l'abbé Portal pensait justifier son entreprise. La grande idée de ce dernier était de travailler à ce qu'il appelait « l'union des églises »⁹, les accords institutionnels devant dans sa pensée précéder et rendre possibles les conversions individuelles.

7. Pour contrecarrer cette idée fautive et funeste, Léon XIII fait valoir un principe fondamental, tiré de la Révélation divine, qui est la seule connaissance possible du dessein de Dieu¹⁰. L'Église y est comparée à un corps¹¹. Cela signifie d'abord que l'Église est une réalité essentiellement visible, parfaitement reconnaissable grâce à ses notes, et non pas un mystère indiscernable¹². Cela signifie ensuite que l'Église se compose des liens d'une société très étroite, grâce auxquels les hommes sont unis à la fois au Christ et les uns aux autres dans la dépendance du Christ¹³. Ces liens sont de telle nature que l'unité qui en résulte est celle d'une véritable société, au sens le plus propre de ce terme. La société se définit comme une façon ordonnée de vivre humainement, selon laquelle les hommes obtiennent une même perfection commune en agissant solidairement, les uns avec les autres, par et pour les autres, sous la motion de la même autorité. La société ecclésiastique se définit alors comme une société parfaite, dans l'ordre surnaturel. Le Pape Léon XIII l'affirme ici, dans l'Encyclique *Satis cognitum*, mais l'avait déjà souligné avec force dans l'Encyclique *Sapientiae christianae* du 10 janvier 1890. Il y est dit que l'Église est « une société parfaite, très supérieure à toute autre société », qu'elle a reçu de son auteur le mandat de combattre pour le salut du genre humain « comme une armée rangée [«ordinata»] en bataille »¹⁴, et surtout qu'elle n'est pas « une association fortuitement établie entre chrétiens » [« non est christianorum, ut fors tulit, nexa communio »], mais qu'elle plutôt « une société divinement constituée et organisée d'une manière admirable » [« excellenti temperatione divinitus constituta societas »]¹⁵. Léon XIII oppose ici la simple « communio », ou association, à la véritable « societas », ou société. Dans l'Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943, le Pape Pie XII fera écho à cet enseignement de son prédécesseur, en affirmant que « l'Église doit [« debet »] être considérée comme une société parfaite en son genre »¹⁶.

8. Le lien essentiel, de nature sociale, qui définit comme telle l'Église du Christ est donc comparable au lien qui rattache le corps à sa tête. « Des membres séparés et dispersés », dit Léon XIII, « ne peuvent point se réunir à une seule et même tête pour former un seul corps ». [...] « Pour mieux montrer l'unité de son Église, Dieu nous la présente sous l'image d'un corps animé, dont les membres ne peuvent vivre qu'à la condition d'être unis avec la tête

et d'emprunter sans cesse à la tête elle-même leur force vitale : séparés, il faut qu'ils meurent » [...] « Qu'on cherche donc une autre tête pareille au Christ, qu'on cherche un autre Christ, si l'on veut imaginer une autre Église en dehors de celle qui est son corps »¹⁷. L'unité de l'Église dépend donc essentiellement d'un lien qui rattache les hommes au Christ, mais la métaphore du corps doit prendre ici une signification très précise, car le lien en question n'est pas n'importe lequel. Il s'agit d'un lien d'une nature unique : un lien de nature sociale, c'est-à-dire un lien qui rattache les hommes au Christ comme au chef de l'Église, c'est-à-dire comme à une autorité sous la motion de laquelle les hommes agissent de manière ordonnée pour obtenir leur perfection surnaturelle.

9. Pour être de nature sociale, ce lien réclame la présence physique et visible, ici-bas, du chef de la société. En effet, l'Église, étant une société proprement dite, doit dépendre d'une autorité qui lui soit homogène, c'est-à-dire d'une autorité humaine proprement dite. Or, l'autorité humaine proprement dite est celle qui est exercée par un homme vivant au milieu de ses semblables. Le Christ remonté aux cieux est désormais dans un état glorieux, incompatible avec cette présence continue au milieu des hommes. Il ne saurait exercer l'autorité dans l'Église comme une autorité humaine proprement dite, homogène à l'Église. C'est pourquoi, avant son Ascension, il s'est choisi un vicaire, chargé de tenir sa place et d'être ici-bas le chef suprême prochain et visible de l'Église, dans la dépendance de son chef suprême éloigné et invisible. Pareille situation se vérifie dans le cas unique du Christ et de l'Église. Celle-ci a en effet pour chef invisible la Personne divine du Verbe Incarné, qui reste dans la gloire de l'au-delà son chef suprême éloigné, selon son humanité. De la sorte, l'autorité reste dans l'Église homogène à celle-ci, car en toutes choses, c'est le principe prochain qui est homogène à ce dont il est le principe, non le principe éloigné. Léon XIII le fait encore remarquer : « Dieu sans doute peut opérer, par lui-même et par sa seule vertu, tout ce qu'effectuent les êtres créés ; néanmoins, par un conseil miséricordieux de sa Providence, il a préféré, pour aider les hommes, se servir des hommes eux-mêmes. C'est par l'intermédiaire et le ministère des hommes qu'il donne habituellement à chacun, dans l'ordre purement naturel, la perfection qui lui est due : il en use de même dans l'ordre surnaturel pour leur conférer la sainteté et le salut¹⁸. » Le lien essentiel qui fait l'unité de l'Église est, comme en toute société, le lien social de dépendance à l'égard de l'autorité ; mais dans l'Église, ce lien est établi à l'égard de l'autorité divine du Christ, telle qu'elle s'exprime à travers celle de son vicaire. Ce vicaire n'est autre que saint Pierre et chacun de tous ses successeurs, les évêques de Rome. Ce lien qui fait de l'Église une société en la rattachant à l'autorité divine du Christ et de son vicaire est désigné sous la métaphore de la pierre, au verset 18 du chapitre XVI, dans l'Évangile de saint Matthieu. Dans ce passage, le Christ promet en effet à saint Pierre et à chacun de ses successeurs de maintenir constamment l'Église dans son être et dans son unité de société en la faisant tou-

9. Cf. le livre de CHARLES JOURNET, *L'Union des églises*, 1921.

10. ASS, T. XXVIII, p. 711.

11. Éph, I, 22-23 ; Col, I, 18 ; Éph, V, 29 ; I Cor, XII, 27 ; Rm, XII, 5 ; Éph, IV, 4.

12. ASS, T. XXVIII, p. 710.

13. ASS, T. XXVIII, p. 713-714.

14. ASS, T. XXII, p. 392.

15. ASS, T. XXII, p. 395.

16. AAS, T. XXXV, p. 222.

17. ASS, T. XXVIII, p. 714.

18. ASS, T. XXVIII, p. 708-709.

jours reposer sur l'autorité de son vicaire, principe et fondement prochain de l'ordre social dans l'Église.

10. L'on ne soulignera jamais assez que cette autorité de saint Pierre et de chacun de ses successeurs joue le rôle d'un tel principe - autrement dit, qu'elle est, métaphoriquement parlant, la pierre sur laquelle le Christ bâtit incessamment son Église - dans la mesure précise où elle se définit comme une autorité **vicaire**. Car c'est à cette seule et unique condition, absolument nécessaire, qu'elle peut se définir comme l'autorité même du Christ, par participation, selon l'expression même de saint Léon le Grand¹⁹. Léon XIII l'affirme lui aussi, dans *Satis cognitum*, en citant saint Basile, lorsqu'il remarque que saint Pierre est la pierre, sur laquelle le Christ bâtit son Église, « non pas comme le Christ est la pierre, mais comme Pierre peut être la pierre ; car le Christ est essentiellement la pierre inébranlable, et c'est par elle que Pierre est la pierre »²⁰. Cette idée de la participation est identique à celle de la nature vicaire de l'autorité promise et donnée à saint Pierre, et à tous ses successeurs. Et cette idée équivaut à un principe théologique, puisqu'elle est exprimée dans les sources mêmes de la Révélation divine, c'est-à-dire dans la sainte Écriture et dans la Tradition, et proposée comme telle par le Magistère de l'Église.

11. C'est précisément parce qu'elle est l'autorité vicaire du Christ que cette autorité de saint Pierre et de chacun de ses successeurs est à jamais inébranlable. Léon XIII souligne cette conséquence, en citant saint Augustin, dans un passage de *Satis cognitum* qui semble écrit tout particulièrement pour notre époque : « L'Église chancellera si son fondement chancelle ; mais comment pourrait chanceler le Christ ? Tant que le Christ ne chancellera point, l'Église ne fléchira jamais jusqu'à la fin des temps. Où sont ceux qui disent : "L'Église a disparu du monde", puisqu'elle ne peut pas même fléchir²¹ ? » Voilà qui manifeste bien que le fondement de l'Église est identiquement l'autorité du Christ et celle de son vicaire.

12. Si l'Église doit se définir comme un corps dont le chef visible ici-bas est le vicaire du Christ, si son unité repose essentiellement sur ce lien de dépendance qui rattache ce corps à ce chef visible, tout va dépendre de l'identité de ce vicaire. Qui est-il ? Et donc quelle est l'Église du Christ ? Ces deux questions sont intimement liées, et les Pères de l'Église²² ont manifesté ce lien en recourant à une formule devenue classique : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. Là où est Pierre, là est l'Église. L'unique Église dont le chef visible ici-bas est le vicaire du Christ est l'Église catholique romaine, puisque l'unique vicaire du Christ, successeur de saint Pierre, est l'évêque de Rome. C'est pourqu岸, l'Église du Christ est identique à l'Église catholique romaine, ainsi que l'a toujours rappelé le Magistère de l'Église²³. Et cette identité est absolument exclusive. Les autres groupements ou communautés que l'on voudrait considérer comme « chrétiens » sans qu'ils soient « catholiques » n'ont rien de chrétien du fait même qu'ils n'ont rien de catholique et ne sauraient correspondre en tout ou en partie à l'Église du Christ. Car l'unité de cette Église du Christ coïncide adéquatement et exclusivement avec l'unité de l'Église catholique romaine, en dehors de laquelle il ne saurait y avoir aucune présence ni aucune action de l'Église du Christ. Voilà exactement pourquoi il

ne saurait y avoir non plus aucune « communion », partielle ou imparfaite entre les chrétiens. On ne saurait être chrétien sans le Pape.

13. Tout s'explique parce que l'Église implique dans sa définition de société la relation qui existe entre ses membres et son chef, le pape, vicaire du Christ²⁴. Si on change les termes de la relation, on change la définition : la relation qui existe entre des croyants et un chef qui serait autre que le successeur de saint Pierre n'est plus la relation qui définit l'Église. Il y a là la raison précise pour laquelle l'unité de l'Église ne saurait être une unité œcuménique, au sens indiqué par Vatican II et Jean-Paul II. Cette raison se trouve dans le fait divinement révélé que l'unité de l'Église est de nature sociale, et repose sur le lien de dépendance à l'égard de l'autorité divine du Christ, dont le Pape est le vicaire. Telle est l'idée centrale de l'Encyclique *Satis cognitum*. Elle contredit et condamne cette ecclésiologie d'un nouveau genre, qui aurait voulu, à l'époque de l'APUC, de l'abbé Portal et de Lord Halifax, servir de fondement aux tentatives de rapprochement entre catholiques et anglicans. Elle condamne aussi à l'avance la nouvelle ecclésiologie de Paul VI, qui s'est fait jour avec *Lumen gentium* et *Unitatis redintegratio*. L'unité de l'Église ne saurait être œcuménique, du fait même qu'elle repose sur Pierre.

Abbé Jean-Michel Gleize

19. SAINT LÉON LE GRAND, *Sermon IV sur sa consécration*, chapitre II dans Migne latin, T. LIV, col. 150. « Bien que je sois, moi, la pierre indestructible », fait-il dire au Christ, « moi, la pierre angulaire qui des deux ne fais qu'un seul, bien que je sois le fondement en dehors duquel nul n'en peut poser d'autre, toi aussi, cependant, tu es pierre, car ma force t'affermis, en sorte que ce qui m'appartient en propre par puissance te soit commun avec moi par participation. »

20. ASS, T. XXVIII, p. 728-729.

21. ASS, T. XXVIII, p. 711.

22. SAINT AMBROISE, *Commentaire sur le Psaume XL*, verset 30, dans Migne latin, T. XIV, col. 1082, cité par PIE IX, dans l'Encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846 (DS 2781).

23. BONIFACE VIII, Bulle *Unam sanctam* du 13 novembre 1302 (DS 870) ; le Corps mystique dont le Christ est le chef est identique à l'Église hiérarchique catholique romaine ; les membres sont ceux qui en font partie. Concile de Florence, Bulle *Exsultate Deo* du 22 novembre 1439 (DS 1314) : l'Église hiérarchique catholique romaine est identique au Corps mystique du Christ. Concile de Trente, session 14 du 25 novembre 1551, décret sur le sacrement de pénitence, chapitre II (DS 1671) : il y a identité entre le Corps mystique et l'Église hiérarchique instituée dans le Nouveau Testament. Pie XI, *Mortalium animos* et Pie XII, *Mystici corporis* : le Corps mystique de Jésus-Christ est l'Église catholique romaine.

24. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a2æ, question 26, article 1 ; et Louis Billot, *L'Église : II - Sa constitution intime*, question 13, n° 775, Courrier de Rome, 2010, p. 337.

UNITÉ DE FOI, D'OBÉISSANCE ET DE SACREMENTS

1. Le Christ bâtit incessamment son Église sur Pierre, « super hanc petram » (Mt, XVI, 18), sur cette pierre que sont chacun, les uns après les autres au cours du temps, tous les successeurs de saint Pierre, tous les évêques de Rome. Saint Pierre, et à sa suite chacun de ces Pontifes romains, sont donc le principe indéfectible de l'unité de l'Église. Ils le sont dans la mesure exacte où ils représentent dans l'Église l'autorité même du Christ. Le fondement de l'Église, avons-nous dit ¹, est identiquement l'autorité du Christ et celle de celui qui est son vicaire. Le Pape ne saurait être au principe de l'unité de l'Église autrement qu'en agissant comme le véritable successeur de Pierre, comme le véritable vicaire du Christ.

2. Il s'agit là ni plus ni moins que d'un principe **moteur**. L'autorité peut en effet se définir ² comme une relation ou un ordre entre plusieurs personnes, dont l'une a le pouvoir d'exercer une motion sur les autres ³. Lorsque l'une exerce cette motion pour donner aux autres leur être même, on a affaire à l'autorité de Dieu Créateur ou à l'autorité naturelle des parents humains. Lorsque l'un conduit l'intellect des autres à l'intelligence, on a affaire à l'autorité intellectuelle d'un maître ou d'un professeur. Lorsque l'un conduit la volonté des autres à agir en vue d'une fin, on a affaire à l'autorité morale d'un chef ou d'un gouvernant. Au sens strict et propre du terme, l'autorité du chef de la société équivaut à la relation qui existe entre celui qui meut (ou conduit) la multitude à son bien commun et cette multitude ⁴. Elle est donc fondée sur le pouvoir en raison duquel s'exerce cette motion, qui est un pouvoir proprement divin, le pouvoir même du Christ. L'autorité fondée sur un pouvoir divin ou sacré est désignée étymologiquement et proprement, au sens théologique de ce terme, comme une hiérarchie.

3. Il reste que, comme en toute société, l'unité de l'Église s'explique en raison de plusieurs principes différents et complémentaires. La pierre sur laquelle le Christ bâtit son Église, l'autorité vicaire de saint Pierre et de chacun de tous ses successeurs, qui est l'autorité même du Christ,

fondée sur le pouvoir même du Christ, est seulement l'un de ces principes, mais non le seul. L'unité de l'Église résulte aussi d'un autre principe qui est l'union même des intelligences et des volontés au for externe de l'agir commun, lequel définit l'ordre social de l'Église. En effet, dans une société, l'autorité est un principe moteur universel, qui conduit chacun des membres de la société à sa perfection non pas isolément mais dans la dépendance de tous les autres. Cette dépendance correspond à un ordre, l'ordre d'une action commune, que l'autorité a seulement pour objet de faire régner, qu'elle constitue dans son devenir ou dans son arrivée à l'être, mais qu'elle ne constitue pas par elle-même dans son être ou formellement. Cet ordre est à son propre niveau le principe de l'unité de l'Église, principe non plus moteur ou efficient mais **formel**. Dans l'Église, cet ordre est, premièrement et fondamentalement, celui qui résulte de l'union des intelligences dans la profession d'une même foi. Il équivaut à la relation entre plusieurs personnes dont chacune professe la même foi que les autres, sous la motion de la même autorité. Cette relation définit l'ordre ecclésial proprement dit, dans ce qui le constitue radicalement, et elle équivaut pour autant au principe formel de l'unité de l'Église. Cette relation est fondée sur l'acte commun, externe et social, de la profession de foi. L'ordre ecclésial résulte deuxièmement, dans la dépendance de cette unité première et radicale de la profession de foi, de l'union des volontés dans l'obéissance aux lois de l'Église, désignée comme une unité de « communion » ⁵. Il équivaut alors à la relation entre plusieurs personnes dont chacune observe les mêmes lois que les autres, sous la motion de la même autorité. Cette relation définit elle aussi l'ordre ecclésial proprement dit et elle correspond pour autant elle aussi au principe formel de l'unité de l'Église, cette fois-ci dans ce qui le constitue non plus radicalement mais conséquemment. Cette relation est fondée sur l'acte commun, externe et social, de l'obéissance aux lois de l'Église. L'ordre ecclésial résulte enfin et troisièmement, dans la dépendance de l'unité de foi et d'obéissance, de l'union des volontés dans la célébration du culte et des sacrements de l'Église. Il équivaut alors à la relation entre plusieurs personnes dont chacune célèbre le même culte et reçoit les mêmes sacrements que les autres, sous la motion de la même autorité. Cette relation définit elle aussi l'ordre ecclésial proprement dit et elle correspond pour autant elle aussi au principe formel

1. Cf. l'article intitulé « L'unité de l'Église » dans le présent numéro du Courrier de Rome.

2. MGR HENRI GRENIER, *Cursus philosophiæ*, vol. III, Les Presses Universitaires de Laval, 1958, III : *Æconomica*, liber primus « De societate in communi », articulus II : « De auctoritate », p. 257-258.

3. La relation suppose trois éléments : le sujet qui est mis en relation ; le terme avec lequel le sujet est mis en relation ; le fondement ou la cause qui établit cette relation. Par exemple, il y a une relation de paternité entre Adam (sujet) et Abel (terme), et l'acte de génération physique d'Adam en est le fondement. Il y a une relation d'autorité entre le chef de la société (sujet) et les membres de la société (terme) et l'acte du pouvoir (ou du gouvernement) en est le fondement. L'autorité est donc autre que le pouvoir : elle s'en distingue comme la relation se distingue de son fondement.

4. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, livre II, distinction 44, question 1, article 2, corpus et *Somme théologique*, 1a pars, question 103, article 3, corpus.

5. DS 138, 141-142, 167, 218, 237, 267, 305, 314, 315, 361, 364-365, 468, 1050, 2588, 2638, 2885, 3051, 3057, 3060, 3066. Cette expression, telle qu'elle est utilisée dans le Magistère antérieur à Vatican II, possède donc un sens très précis. Il est en effet question non pas de la « communion » mais de « l'unité de communion ». Celle-ci, dit Billot, consiste « dans l'union de tous les individus comme de tous les groupements particuliers, qui se relient les uns aux autres dans la dépendance d'un même chef suprême, à l'exemple des parties d'un même corps moral individuel » (LOUIS BILLOT, *L'Église. II – Sa constitution intime*, question 3, n° 211, *Courrier de Rome*, 2009, p. 193). Le mot de « communion » a pris par la suite un sens tout différent dans la nouvelle ecclésiologie, mais ceci est une autre question.

de l'unité de l'Église, cette fois-ci dans ce qui le constitue dans sa perfection ultime. Cette relation est fondée sur l'acte commun, externe et social, de la vertu de religion, à travers la célébration du culte public et des sacrements de l'Église. C'est ici que la célébration du sacrement de l'eucharistie, à laquelle disposent tous les autres sacrements, et qui est un acte uniment sacramental et sacrificiel, expression achevée du culte de l'Église, représente la fin de tout l'agir social de l'Église, son véritable bien commun.

4. L'unité de l'Église se définit donc dans son principe **formel** comme la résultante d'un triple lien : le lien de la profession de la même foi, le lien de l'obéissance aux mêmes lois ou de communion, le lien de la célébration des mêmes sacrements. Et dans son principe **moteur**, cette même triple unité résulte d'un seul et unique lien qui rattache la profession de foi, l'obéissance aux lois et la célébration des sacrements à une seule et même autorité divine (ou hiérarchie), elle-même pourvue d'un triple pouvoir : le pouvoir de Magistère, qui est au principe moteur de l'unité de la profession de foi ; le pouvoir de gouvernement, qui est au principe moteur de l'unité de communion ou de l'obéissance aux lois ; le pouvoir d'ordre, qui est au principe moteur de l'unité de la célébration des sacrements.

5. Dans l'Église, l'unité de la profession de foi et l'unité de la communion dans l'obéissance aux lois sont de la sorte à la racine de l'unité de la célébration des sacrements et c'est pourquoi, le pouvoir de Magistère est à la racine du pouvoir de gouvernement, et l'un et l'autre sont à la racine du pouvoir d'ordre. Le Christ est d'abord Prophète, avant d'être Roi ; et il est Prophète et Roi avant d'être Prêtre. Léon XIII signale cet ordre, où la priorité revient, dans l'Église, à la profession de foi et au pouvoir de Magistère. « Une si grande, une si absolue concorde entre les hommes », dit-il en parlant de l'unité de l'Église, « doit avoir pour fondement nécessaire l'entente et l'union des intelligences ; d'où suivront naturellement l'harmonie des volontés et l'accord dans les actions. C'est pourquoi, selon son plan divin, Jésus a voulu que l'unité de foi existât dans son Église : car la foi est le premier de tous les liens qui unissent l'homme à Dieu et c'est à elle que nous devons le nom de *fidèles* »⁶. Et surtout, après Léon XIII, le Pape Pie XI, dans l'Encyclique *Mortalium animos*, réaffirme avec encore plus de force cette priorité absolument fondamentale de l'unité de foi, dans l'Église. « C'est l'unité de foi », dit-il, « qui doit être **le lien principal** unissant les disciples du Christ [«... unitate fidei, quasi præcipuo vinculo, discipulos Christi copulari opus est »]. Comment, dès lors, concevoir la légitimité d'une sorte de pacte chrétien, dont les adhérents, même dans les questions de foi, garderaient chacun leur manière particulière de penser et de juger, alors même qu'elle serait en contradiction avec celles des autres hommes ? (I Tim. II, 5) ? [...] 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** »⁷. Pie XI ne dit pas seule-

ment que l'unité de l'Église naît de la règle de la foi ; il dit qu'elle ne peut pas naître autrement.

6. L'Église n'est donc pas une société exactement au même sens que les autres sociétés de l'ordre naturel. L'Église est une « société » d'ordre surnaturel, et donc dans un sens analogique. L'analogie implique ressemblance et différence. La ressemblance avec les sociétés naturelles est que l'Église comporte un gouvernement ; mais la grande différence est que ce gouvernement présuppose d'abord un Magistère, car la profession de foi est le lien radical et absolument premier de l'unité sociale de l'Église. Et la foi étant en vue du salut éternel (car elle est le commencement du salut) ce gouvernement suppose aussi ensuite un pouvoir de sanctifier. C'est pour rendre compte de cette spécificité absolument unique de l'ordre social de l'Église que la Révélation utilise l'expression métaphorique du « Corps mystique du Christ ». Celle-ci représente, plutôt qu'une définition précise et scientifique, une description de la nature mystérieuse de l'Église. Dans cette expression, l'adjectif « mystique » différencie l'Église à la fois et du corps physique du Christ et des autres corps sociaux de l'ordre naturel, dont la nature est uniquement juridique, seulement basée sur une unité de gouvernement et d'obéissance à des lois.

7. Concevoir l'unité de l'Église comme une pure unité de gouvernement, d'où l'unité de foi et l'unité de sacrements seraient, sinon exclues du moins relativisées ou vues comme secondes, équivaldrait à nier la définition de l'Église, transmise par la Révélation divine. Cette unité de pur gouvernement constituerait peut-être l'Église comme une société naturelle, mais l'Église n'est justement pas cela. La société qui consiste dans l'union de ses membres avec le Christ est beaucoup plus qu'une simple unité de gouvernement ; c'est une société au sens analogue et dont l'unité est d'abord (fondamentalement) une unité de foi, dont le principe est le Magistère et aussi (ultimement) une unité de sacrements et de culte, dont le principe est le Sacerdoce. Réduire l'unité de foi et l'unité de sacrements à la portion congrue est la tentation à laquelle toute entreprise œcuménique est inévitablement confrontée. Y succomber fait d'ailleurs partie de la logique même de l'œcuménisme. Les accords institutionnels (dont rêvaient les premiers promoteurs de l'œcuménisme, l'abbé Portal et Lord Halifax) y prennent toujours le pas sur les conversions individuelles, ce qui revient à substituer la légalité à l'unité, ou plus exactement à estomper la véritable unité surnaturelle de l'Église au profit d'une unité juridique et consensuelle, d'où la foi et la charité véritablement théologiques sont exclues⁸.

8. Cette logique qui inspire les différentes tentatives « d'union des églises », dans l'optique d'une unité œcuménique, se retrouve aussi aujourd'hui à la base de la pleine communion envisagée pour les communautés de la mouvance *Ecclesia Dei*. Logique d'une unité surtout canonique, où le lien de la profession de foi et celui de la célébration des sacrements sont réduits au plus petit dénominateur commun, quand il ne s'évanouit pas dans un simple

6. ASS, T. XXVIII, p. 715.

7. AAS, T. XX, p. 125-126.

8. Cf. l'article « Unité ou légalité » dans le numéro de mai 2017 du Courrier de Rome.

pluralisme pudiquement désigné comme « théologique » et « liturgique ».

9. Depuis le concile Vatican II, c'est le Pape, c'est le successeur de saint Pierre, l'évêque de Rome, qui se veut paradoxalement l'artisan de cette unité pseudo-catholique. En tout état de cause, il semble y avoir comme un divorce entre le principe moteur et le principe formel de l'unité de l'Église. L'on pourrait alors être tenté de croire que la pierre sur laquelle devrait pourtant reposer l'unité voulue par le Christ pour son Église soit devenue une pierre d'achoppement. Mais en réalité, cette pierre demeure ce qu'elle est et ne chancelle pas ; ce sont plutôt les Papes conciliaires qui sont infidèles à leur mission et qui cessent de vouloir être dans les faits les artisans de la véritable unité de l'Église. Ils abusent de leur pouvoir pour faire régner non plus l'ordre mais le désordre : en lieu et place de l'ordre catholique, ils veulent établir le désordre conciliaire, qui met obstacle au triple lien de l'unité de l'Église. La liberté religieuse met obstacle au lien de l'unité de la profession publique de la vraie foi. La collégialité met obstacle au lien de l'unité de gouvernement et d'obéissance aux lois. L'œcuménisme met obstacle au lien de l'unité de la célébration publique du culte et des sacrements. Ces faits cor-

respondent bien au diagnostic récemment formulé par le Supérieur Général de la Fraternité saint Pie X, l'abbé Davide Pagliarani. « Nous avons devant nous une Église complètement réformée, dans tous les aspects de sa vie, sans exception. C'est une nouvelle conception de la foi et de la vie chrétienne qui a engendré de façon cohérente une nouvelle manière de concevoir l'Église et d'y vivre au quotidien ». Et cela s'explique du fait que le successeur de Pierre n'agit plus en véritable successeur de Pierre.

10. Nous savons aussi, de certitude théologique, que les portes de l'enfer ne pourront prévaloir contre l'Église. Le rôle providentiel de la Fraternité Saint Pie X, comme de tout catholique soucieux de demeurer fidèle, est de contribuer à cette certitude et de préserver pour cela, à son humble niveau, l'unité authentique de la sainte Église. C'est pourquoi, à la suite de son fondateur, elle a toujours refusé la nouvelle logique qui voudrait inspirer une fausse unité de l'Église, dans sa double variante œcuménique et ecclésiadéiste.

Abbé Jean-Michel Gleize

9. Entretien exclusif accordé au site du District de France, « La Porte Latine », le 28 décembre 2018.

QUELQUES REMARQUES CRITIQUES DE MGR CARLI : DE PASTOR ÆTERNUS À LUMEN GENTIUM

1. La constitution *Pastor æternus* du concile Vatican I a formulé en ces termes dans son *Préambule* les principes fondamentaux de l'unité de l'Église : « L'éternel pasteur et gardien de nos âmes (I Pe, II, 26), pour perpétuer l'œuvre salutaire de la Rédemption, a décidé d'édifier la sainte Église, dans laquelle, comme en la maison du Dieu vivant, tous les fidèles seraient rassemblés par les liens d'une seule foi et d'une seule charité »¹. L'Église est ainsi définie dans son principe formel, dans son être et dans son unité : elle est une société unie par le lien surnaturel de la foi et de la charité, la foi étant le principe radical ou initial de cette unité (dans sa forme) et la charité étant le principe ultime de cette même unité (dans sa fin). Cette unité de toute l'Église (et pas seulement de l'épiscopat) découle elle-même de la motion d'une autorité. « 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 »². » Le Pape est ainsi le principe moteur, durable et visible, de l'unité de foi et de communion³ de tous les croyants, ainsi que de l'unité du gouvernement de l'épiscopat.

2. La constitution *Lumen gentium* du concile Vatican II

s'est pour sa part exprimée en ces termes au tout début de son chapitre III, au n° 18 : « Ce saint Concile, s'engageant sur les traces du premier Concile du Vatican, enseigne et déclare avec lui que Jésus Christ, Pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant ses Apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père (Jn, XX, 21) ; il a voulu que les successeurs de ces Apôtres, c'est-à-dire les évêques, soient dans l'Église, pasteurs jusqu'à la consommation des siècles. Mais, pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, il a mis saint Pierre à la tête des autres Apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion »⁴. Pendant la deuxième intersession du concile Vatican II (entre l'hiver 1963 et l'été 1964), les pères conciliaires rédigèrent par écrit les remarques qu'ils jugeaient bon de proposer pour amender le schéma de la future constitution sur l'Église. Mgr Carli, évêque de Segni, qui était aux côtés de Mgr Lefebvre l'un des membres les plus en vue du *Cœtus internationalis patrum*⁵, produisit ainsi une bonne vingtaine de pages qui représenteraient à elles seules un véritable petit traité critique d'ecclésiologie⁶. Le prélat italien remarque entre autres, à propos de ce qui allait devenir ce n° 18 de *Lumen gentium*, que la citation de Vatican I ne doit pas retenir l'agrément

1. DS 3050. Cf. *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduits et présentés par GERVAIS DUMEIGE, Édition de l'Orante, 1975, n° 466, p. 260-261.

2. *Ibidem*.

3. Sur le sens de cette expression, le lecteur peut se reporter à la note 5 du n° 3 de l'article « Unité de foi, d'obéissance et de sacrements » dans ce même numéro du *Courrier de Rome*.

4. DS 4142. Cf. *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, traduits et présentés par GERVAIS DUMEIGE, Édition de l'Orante, 1975, n° 466, p. 293.

5. Cf. ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE, « Dans la continuité du Cœtus » dans les *Actes du XIII^e Congrès théologique du Courrier de Rome (Paris, 15 janvier 2017)*, Courrier de Rome, 2018, n° 16, p. 100.

6. Acta, vol. III, pars I, p. 626-643.

des pères car elle est tronquée et change ainsi le point de vue auquel il faut se placer pour comprendre le vrai sens de la doctrine enseignée dans la constitution *Pastor aeternus*. En effet, la citation qu'en fait Vatican II omet de mentionner que le Pape a été établi par Dieu pour conserver tous les fidèles (et pas seulement l'épiscopat) dans l'unité de la vraie foi. C'est pourquoi, la nouvelle formulation de *Lumen gentium*, telle qu'elle s'exprime dans cette référence incomplète à Vatican I, vient renforcer l'opinion selon laquelle le Primat du Pape trouverait toute sa raison d'être dans le fait de conserver l'unité de l'épiscopat. Et ainsi s'évanouirait la relation qui doit rattacher directement le successeur de saint Pierre, en tant que vicaire du Christ, à toute l'Église, dont il est le fondement, dont il possède les clefs et dont il est le pasteur⁷.

3. La fin de ce numéro 18 parle sans doute du « successeur de Pierre » comme du « vicaire du Christ » et du « chef visible de toute l'Église », mais ces dénominations prennent place dans une phrase qui met l'accent sur la charge qu'ont, eux aussi, les évêques, de gouverner l'Église et qui omet de faire la distinction, pourtant essentielle, entre la charge de pasteur suprême, qui revient au Pape et celle de pasteurs subordonnés, qui appartient aux évêques. Le Concile annonce en effet ici son intention, qui est d'annoncer et d'explicitier la doctrine concernant les évêques, successeurs des Apôtres, « qui, avec le successeur de Pierre, vicaire du Christ et chef visible de toute l'Église, ont charge de diriger la maison du Dieu vivant ». Mais pour autant, il omet de rappeler les explicitations déjà données par Vatican I. Cette omission s'aggrave au cours des numéros suivants, ainsi que le note soigneusement Mgr Carli.

4. Le numéro 19 affirme en effet que « le Seigneur Jésus, après avoir longuement prié son Père, appela à lui ceux qu'il voulut et en institua douze pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher le Royaume de Dieu ; à cette institution des Apôtres, il donna la forme d'un collège, c'est-à-dire d'un groupe stable, et mit à leur tête Pierre, choisi parmi eux ». Ce passage déplaît absolument à Mgr Carli, pour plusieurs raisons.

5. Premièrement, l'évêque de Segni estime qu'il faut retirer du texte l'expression fautive, qui présente saint Pierre comme placé « à la tête du collège », après avoir été « choisi parmi les apôtres [« ex iisdem electum »]. En effet, si les Évangiles nous disent bien que les douze apôtres ont été choisis parmi les disciples, il n'est fait nulle part mention dans la sainte Écriture d'une supposée « élection » particulière de saint Pierre, que le Christ aurait choisi au sein du groupe des apôtres. De fait, cette expression arrive à point pour appuyer l'opinion des théologiens contemporains, qui n'envisagent saint Pierre que comme

partie prenante du collège. Cependant, l'on ne doit pas trop vite oublier que si cette supposée « élection » de saint Pierre a bien eu lieu, ce fut lorsque le Christ le désigna comme le futur chef visible de son Église, c'est-à-dire comme la « pierre » sur laquelle il allait bâtir celle-ci. Ce choix fut donc fait avant même que le collège des douze fût appelé à l'existence, lorsque le Christ annonça à saint Pierre que son nom serait changé, en Jn, I, 42 (« Tu vocaberis Cephass »), ce qui désigne prophétiquement la promesse et l'institution du Primat de juridiction⁸. Au moment du concile Vatican I, le représentant du Saint-Siège, Mgr d'Avanzo⁹, avait d'ailleurs déjà souligné l'importance de ce verset, qui indique l'intention initiale du Christ : en appelant saint Pierre avant tous les autres apôtres, le Christ signifie qu'il veut fonder l'Église comme une société monarchique, dont saint Pierre serait le chef suprême, antérieurement à tout supposé « collège ». Affirmer, comme le fait ici *Lumen gentium*, l'antériorité du collège des apôtres sur le choix de saint Pierre, et présenter ce dernier comme issu du collège et placé à la tête de celui-ci, c'est contredire non seulement les données explicites de l'Écriture, mais aussi l'enseignement tout aussi explicite de la Tradition et du Magistère. L'idée du collégialisme se fait jour à travers cette présentation subtilement faussée de la vocation de saint Pierre, idée selon laquelle le pouvoir de saint Pierre devrait d'abord et avant tout se définir uniquement en fonction du collège et par relation à celui-ci – et non pas directement en fonction de l'Église.

6. Deuxièmement, Mgr Carli explique pourquoi l'expression utilisée dans ce même numéro 19, et selon laquelle le Christ aurait institué les douze apôtres « selon le mode d'un collège » [« ad modum collegii instituit »] ne saurait non plus recevoir l'agrément des pères¹⁰. De quel « mode » s'agit-il en effet ? D'un mode essentiel ? Dans le langage contemporain – celui auquel le concile a

8. Acta, vol. III, pars I, p. 656 : « Verba ex iisdem electum auferenda censeo, quia nullibi in S. Scriptura legitur particularis hæc electio Petri ex parte Christi de sinu apostolorum, quemadmodum, e contra, legitur electio duodecim de sinu discipulorum. Profecto illa verba optime inserviunt cuidam hodiernorum theologorum ad considerandum Petrum nonnisi in sinu collegii. Ceterum particularis electio Petri, tamquam futuri Capitis visibilis Ecclesiæ, i. e. Petræ, facta fuit antequam collegium ipsum existeret, quando Christus mutationem nominis ei prænuñtiavit (cf. Io. 1, 42) ».

9. Cf. la *Relatio* de la Députation de la foi sur le schéma *De Ecclesia*, lors de la Congrégation générale du 15 juin 1870, dans MANSI, T. LII, col. 710 : « In analysi factorum et dictorum Christi quoad Ecclesiam **primo loco venit Petrus, hoc est primatus**. Quis ergo jure et juste posset indignari nostro schemati quod incipiat a primatu ? »

10. Acta, vol. III, pars I, p. 656 : « Non placent verba *ad modum collegii instituit*. Quinam enim, quæso, est *modus* collegii ? *modus* inquam essentialis pro collegio ? In sermone hodierno (et Concilium vult alloqui homines hodiernos !) vox *collegium* habet significationem tantummodo technicam, et indicat ens morale, ex pluribus constans, cuius essentialis *modus* agendi est actio semper et exclusive collegialis, ita ut vim legis habeat quod maiori parti placuerit. Collegium, uti tale, iura et officia habet diversa a iuribus et officiis quæ ad singula membra spectant. »

7. Acta, vol. III, pars I, p. 656 : « Non placet ista citatio ex Vat. I quia, cum sit mutila, mutat perspectivam significationis. Jamvero, omissa mentione de fidelibus in unitate conservandis, prout habetur in Vat. I, illi opinioni calculum adiicitur juxta quam tota ratio primatus nulla alia esset quam conservare in unitate episcopatum. Sic quodammodo evanesceret relatio immediata Petri, tamquam Christi vicarii, ad totam Ecclesiam cuius est fundamentum, claviger et pastor. »

précisément voulu recourir pour s'adresser aux hommes de ce temps ! – le mot « collègue » présente un sens seulement technique et désigne l'être d'une personne morale, qui se compose de plusieurs individus et dont le mode d'agir essentiel équivaut à une action toujours et exclusivement collégiale, de sorte qu'obtient force de loi ce qui a la faveur de la majorité. En tant que tel, le collègue possède des droits et des devoirs distincts de ceux qui appartiennent à chacun de ses membres ¹¹.

7. Si l'on s'en tient là, il n'est nullement prouvé ni à partir de la sainte Écriture, ni à partir de la Tradition que les apôtres aient été établis selon le mode d'un collègue. On ne saurait non plus manifester la nature collégiale de l'apostolat en s'appuyant sur le fait que l'un des apôtres, saint Pierre, ait été placé à la tête du groupe des douze, car cela pourrait tout au plus démontrer que ce groupe constitue ni plus ni moins qu'une certaine unité, mais nullement que celle-ci soit de nature collégiale. Du reste, on ne lit nulle part dans l'Écriture que le Christ ait explicitement placé saint Pierre à la tête des autres apôtres ; ce fait n'est que la conséquence qui doit se déduire naturellement de la raison pour laquelle le Christ s'est comporté comme il l'a fait à l'égard de saint Pierre, en agissant avec lui d'une manière tout à fait unique, comme avec son futur vicaire. Le point d'importance dans tout cela est que le Christ a institué saint Pierre comme le fondement de son Église tout entière, comme le pasteur de tout son troupeau – et c'est ainsi qu'il l'a implicitement élevé au-dessus de tous les autres apôtres ¹². Cette remarque de Mgr Carli est capitale, car elle met bien le doigt sur tout le vice du texte de *Lumen gentium*, qui change de fond en comble la nature du pouvoir de saint Pierre, tout en voulant sauvegarder les apparences de la définition traditionnelle. Le Christ a d'abord et avant tout établi saint Pierre à la tête de toute l'Église, et c'est **donc** (par voie de conséquence) parce que saint Pierre est le chef de toute l'Église, c'est parce qu'il est le pasteur suprême de tout le troupeau qu'il est aussi (implicitement) le chef de l'épiscopat et le pasteur des pasteurs. La raison profonde et le motif formel pour lesquels saint Pierre est le chef des évêques doit se trouver dans le fait que saint Pierre est **le vicaire du Christ** et à ce titre **le chef de l'Église** – fait essentiel, car équivalant à l'institution divi-

11. Voir à ce sujet les remarques de DOM JEAN PROU, dans l'article « La collégialité épiscopale à Vatican II » dans le numéro de novembre 2018 du *Courrier de Rome*.

12. Acta, vol. III, pars I, p. 656-657 : « Non constat neque ex Scriptura neque ex traditione apostolos fuisse ad modum collegii constitutos. [...] Neque — ut asserit citata relatio — indoles collegialis patere potest ex eo quod cœtui apostolorum unus Petrus præficiatur ! Ad summum, id demonstrat cœtum apostolorum esse unitatem quandam, minime autem naturæ collegialis ! Ceterum, ut iam dixi, nullibi in Scriptura legitur Christus expresse Petrum ceteris apostolis præfecisse : id fuit naturalis consequentia agendi rationis Christi cum Petro, nam Christus cum Petro omnino singulariter egit, tamquam cum eius futuro vicario, et, quod præcipuum est, Petrum constituit fundamentum totius Ecclesiæ, pastorem totius sui gregis (et sic implicite Petrum super ceteros apostolos extulit). Alii textus qui passim citantur a collegialistis (Mt. 18, 18 et Mt. 28, 18) non probant nisi hoc : Apostolos simul accepisse potestatem et missionem. Sed id longe differt a collegialitate veri nominis. »

ne fondamentale. Saint Pierre est autre et beaucoup plus que le simple « chef du collège », comme voudrait le faire croire ce chapitre III de *Lumen gentium*. Mgr Carli remarque encore que tous les passages de l'Évangile cités par les collégialistes, comme Mt, XVIII, 18 et Mt, XXVIII, 18 – où le Christ donne aux douze tous ensemble le même pouvoir de lier et de délier ou de prêcher, prouvent ni plus ni moins que les apôtres ont reçu en même temps la même mission et le même pouvoir ; mais cela est bien différent d'une collégialité proprement dite, puisque recevoir le même pouvoir en même temps n'équivaut pas strictement à le recevoir en tant que collègue ¹³.

8. Il est vrai que, par la suite, la fameuse *Nota prævia*, dans son n° 1, précise que le terme de « collègue », employé par le n° 19 de *Lumen gentium*, ne doit pas s'entendre ici dans un sens strictement juridique, comme s'il s'agissait d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à un président. Mais cette précision ne dissipe pas totalement ce danger. Car le même passage de la même *Nota prævia* affirme aussi que ce collègue « doit s'entendre au sens d'un « Coetus stabilis », d'une société stable, dont la structure et l'autorité doivent être déduites de ce qu'en dit la Révélation. Or, d'une part on voit mal comment l'ensemble composé du Pape et des évêques pourrait constituer le sujet stable et permanent, un et indivis, de droits et de devoirs. D'autre part, la référence à ce qu'en dit la Révélation déplace le problème à un autre endroit de la même constitution, où l'ambiguïté resurgit avec force, au point d'obscurcir sérieusement la doctrine traditionnelle. Car les modernistes s'entendent fort bien à déduire de la Révélation tout ce qu'ils veulent lui faire dire, nous ne le voyons que trop aujourd'hui, cinquante ans après le Concile.

9 Troisièmement, Mgr Carli montre aussi en quoi la dernière phrase de ce numéro 19 ne mérite pas non plus de recevoir l'adhésion des pères. Ce passage affirme en effet que « en prêchant partout l'Évangile, accueilli par ceux qui l'écoutent grâce à l'action de l'Esprit Saint, les Apôtres rassemblent l'Église universelle que le Seigneur a fondée en ses Apôtres et bâtie sur le bienheureux Pierre, leur chef, le Christ Jésus étant lui-même la pierre suprême d'assise (Apoc, XXI, 14 ; Mt, XVI, 18 ; Éph, II, 2) ». L'évêque de Segni demande que l'on corrige ce texte de la manière suivante : « en prêchant partout l'Évangile, accueilli par ceux qui l'écoutent grâce à l'action de l'Esprit Saint, les Apôtres ont planté par leur foi (Éph, II, 20) l'Église universelle que le Seigneur avait construite sur saint Pierre (Mt, XVI, 18) et ils l'ont orné de leur sang (Apoc, XXI, 14), le Christ Jésus étant lui-même la pierre suprême d'assise (Éph, II, 2) ». La rédaction initiale du texte, proposée aux pères, conduit invinciblement le lecteur à penser que le Christ a fondé son Église au même titre et pour le même motif à la fois sur tous les apôtres et sur saint Pierre. Qui plus est, cette construction de l'Église semblerait même reposer plus solidement sur les apôtres, étant donné que le texte fait d'abord reposer l'Église sur

13. Acta, vol. III, pars I, p. 657 : « Alii textus qui passim citantur a collegialistis (Mt. 18, 18 et Mt. 28, 18) non probant nisi hoc : Apostolos simul accepisse potestatem et missionem. Sed id longe differt a collegialitate veri nominis. »

les apôtres, avant de préciser qu'elle repose aussi sur saint Pierre. Et il est même dit que l'Église a été fondée « en » ses apôtres, tandis qu'il est dit qu'elle bâtie « sur » saint Pierre¹⁴. Il est clair qu'après tout ce qu'a dit et défini le concile Vatican I, il est admis sans conteste de tout le monde que l'on ne saurait désigner les apôtres comme les « fondements de l'Église », si ce n'est dans un sens large, c'est-à-dire en raison de la foi qu'ils ont prêchée. Il n'est donc pas licite de recourir, dans un texte dogmatique, traitant de la constitution divine de l'Église, à des notions vagues et obscures, et tirées hors du contexte où l'Écriture et les Pères leur donnent leur véritable sens. C'est du moins l'avertissement donné, dit Mgr Carli, par Pie XII dans l'Encyclique *Humani generis*¹⁵. « En ce qui concerne la théologie », dit le Pape, « le propos de certains est d'affaiblir le plus possible la signification des dogmes et de libérer le dogme de la formulation en usage dans l'Église depuis si longtemps et des notions philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour faire retour, dans l'exposition de la doctrine catholique, à la façon de s'exprimer de la Sainte Écriture et des Pères. Ils nourrissent l'espoir que le dogme, ainsi débarrassé de ses éléments qu'ils nous disent extrinsèques à la révélation, pourra être comparé, avec fruit, aux opinions dogmatiques de ceux qui sont séparés de l'unité de l'Église : on parviendrait alors à assimiler au dogme catholique tout ce qui plaît aux dissidents. »¹⁶ [...] « Ce qu'exposent les Encycliques des Pontifes Romains sur le caractère et la constitution de l'Église est, de façon habituelle et délibérée, négligé par certains dans le but très précis de faire prévaloir une notion vague qu'ils nous disent puisée chez les anciens Pères et surtout chez les Grecs. À les entendre, les Pontifes, en effet, n'auraient jamais dessein de se prononcer sur les questions débattues entre théologiens ; aussi le devoir s'impose à tous de revenir aux sources primitives et aussi d'expliquer les constitutions et décrets plus récents du magistère selon les textes des anciens. Tout cela semble dit de façon très habile, mais tout cela est faux en réalité. Car s'il est exact que, en général, les Pontifes laissent la

14. Acta, vol. III, pars I, p. 657 : « Hæc non placent, ob rationes infra dicendas, et pro ponitur ut sic emendatur : *Et sic Apostoli Ecclesiam universalem, quam Dominus supra beatum Petrum ædificaverat (cf. Mt. XVI, 18), prædicando ubique Evangelium (cf. Mc. XVI, 20) ab audientibus Spiritu Sancto operante acceptum, fide sua plantaverunt (cf. Eph. II, 20) atque sanguine suo ornaverunt (cf. Apoc. XXI, 14. 19), ipso summo angulari lapide Christo Jesu (cf. Eph. II, 20). [...] Quia [...] lector invincibiliter inducit in opinionem Ecclesiam a Christo conditam esse eodem titulo eademque ratione super omnes apostolos ac super Petrum. Immo fortior videretur esse illa ædificatio super apostolos quia commemoratur ante ædificationem super Petrum ; immo quia dicitur facta in apostolis, dum altera super Petrum ».*

15. Acta, vol. III, pars I, p. 657-658 : « Cum hodie in Magisterio Ecclesiastico, præsertim post Conc. Vat. in quo hæc quaestio agitata fuit, pacificum sit apostolos non posse vocari Ecclesiae fundamenta nisi sensu lato, scil. quoad fidem et prædicationem, non videtur licitum, pro textu dogmatico agente de constitutione divina Ecclesiae, recurrere ad notiones vagas et obscuras adhibitæ, et quidem in diverso contextu, a Patribus vel ab ipsa S. Scriptura (ut monet Enc. Humani generis, A.A.S., 1950, pp. 565 ; 567-68). »

16. AAS, T. XLII, p. 565.

liberté aux théologiens dans les matières où les docteurs du meilleur renom professent des opinions différentes, l'histoire pourtant nous apprend que bien des choses laissées d'abord à la libre discussion ne peuvent plus dans la suite souffrir aucune discussion¹⁷. »

10. Une dernière remarque de Mgr Carli porte sur le n° 20 du texte de la future constitution, où il est question de la double succession dans le Primat et dans l'épiscopat. « De même que la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des Apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente, permanente est également la charge confiée aux Apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge à exercer sans interruption par l'ordre sacré des évêques. » L'évêque de Segni est d'avis qu'il faut retirer entièrement du texte l'expression qui désigne saint Pierre comme le « premier des apôtres », car ce qu'elle dit n'est pas vrai, pour deux raisons. Premièrement, l'on doit considérer ici saint Pierre non pas tant comme le « premier » des apôtres que comme le vicaire du Christ. Ce n'est pas parce qu'il fut le « premier » (et d'ailleurs, en quel sens ?), que saint Pierre s'est vu attribuer par le Christ cette fonction unique entre toutes d'être son vicaire ; c'est plutôt à l'inverse parce que le Christ lui a attribué cette fonction unique d'être le chef de toute l'Église que saint Pierre est devenu le premier d'entre les apôtres, au sens d'une primauté de pouvoir suprême. Deuxièmement, cette expression fautive du n° 20 encourage indûment l'opinion de certains collégialistes, d'après lesquels le seul et unique motif qui donnerait à saint Pierre toute sa dignité et toute sa primauté résiderait en ce qu'il serait le chef du collège apostolique¹⁸. De la sorte, lorsque dans la phrase suivante le texte de *Lumen gentium* continue en concluant que « le saint Concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux Apôtres, comme pasteurs de l'Église », le sens de cette succession est faussé. Car de ces évêques qui succèdent aux apôtres, le Pape, qui succède à saint Pierre, n'est plus précisément que le « premier », au sens où il est placé directement (« primo et per se » dirait-on dans le langage technique de la scolastique) à la tête du collège, et non de l'Église. Et qui serait alors placé à la tête de l'Église, sinon le collège, véritable sujet du Primat ? telle est l'idée collégialiste de la papauté. Idée qui retrouve au n° 27 de la constitution *Lumen gentium*, présentant les évêques comme étant eux aussi les « vicaires et légats du Christ ». Idée qui prend tout son sens dans le post-concile, trente ans plus tard, avec l'Encyclique *Ut unum sint* de Jean-Paul II, le 25 mai 1995. Le Pape polonais y déclare au numéro 95 : « Lorsque l'Église catholique affirme que la fonction de l'Évêque de Rome

17. AAS, T. XLII, p. 567-568.

18. Acta, vol. III, pars I, p. 659-660 : « Omnino auferenda mihi videtur illa reduplicatio *ut primo apostolorum*, quia a) non est vera ; Petrus enim hic accipiendus est potius ut Vicarius Christi ; munus enim singulare ei collatum est non ideo quia primus erat (ceterum quaeritur : *primus* sub quo respectu ?), sed ideo factus est primus inter apostolos quia collatum est ei munus singulare ; b) quia indebite favet opinioni quorundam collegialistarum, juxta quos unica ratio totius dignitatis et auctoritatis Petri in eo est collocanda quod sit caput collegii apostolici. »

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 »¹⁹.

11. Nous retrouvons encore ici la même déviation, le même changement de perspective qui voudrait définir le Pape d'abord et avant tout dans sa relation à l'épiscopat et au prétendu collègue, alors qu'il doit se définir précisément d'abord dans sa relation à tout le troupeau de l'Église et ensuite seulement, par voie de conséquence, comme le chef de la hiérarchie épiscopale. Et nous retrouvons aussi la même promptitude d'analyse chez Mgr Carli, la même précision et la même rigueur qui lui font tout de suite voir le danger.

12. Mgr Carli n'était pas seul. À ses côtés, Mgr de Proença-Sigaud, vit lui aussi le danger. Dans la critique qu'il dresse, le 9 octobre 1963²⁰, de ce nouveau schéma sur l'Église, d'orientation nettement collégialiste, l'évêque brésilien insiste pour que l'on fasse figurer dans le texte des schémas des termes propres et précis plutôt que des termes communs, impropres et vagues. C'est pourquoi, dit-il, lorsque le numéro 19 parle de saint Pierre, il faut y

désigner sa prééminence en disant non point « primus » mais « princeps » ; le premier de ces deux termes reste trop vague, car il peut désigner aussi bien une antériorité chronologique ou honorifique qu'une antériorité de principe, dans le pouvoir de gouvernement (au sens où le Christ a appelé saint Pierre davantage que les autres, car pour qu'il soit non seulement un pasteur parmi les autres, mais encore le pasteur suprême, véritable chef de toute l'Église) ; seul le deuxième terme désigne adéquatement la prééminence de saint Pierre, car c'est celle d'un roi, le mot « princeps » désignant, dans la latinité classique, le pouvoir de l'empereur romain.

13. « Princeps » : tel est le mot qui traduit le plus fidèlement l'expression métaphorique de la pierre. Le Christ bâtit incessamment l'Église sur saint Pierre et sur chacun de ses successeurs comme sur « la pierre », c'est-à-dire comme sur « le roi », chef suprême de toute la société.

Abbé Jean-Michel Gleize

19. AAS, T. LXXXVII, p. 977.

20. Intervention orale lors de la 44^e assemblée générale dans *Acta*, vol. II, T. II, p. 368-369.

UN COLLÈGE DANS L'ÉGLISE ?

1. La constitution *Lumen gentium* pourrait-elle s'appuyer sur les données antérieures de la Tradition pour justifier l'institution divine d'un « collègue » dans l'Église ? Il semblerait que oui, puisque Léon XIII parle du collège des évêques dans l'Encyclique *Satis cognitum*¹ ; Pie XI aussi parle du collège des évêques dans l'Encyclique *Ecclesiam Dei*² et Pie XII dans une Allocution du 2 octobre 1945³.

De plus, la liturgie parle du collège des apôtres, dans le Sacramentaire de Vérone⁴ à propos de la fête de saint André et dans le Missel romain à propos de la fête de saint Matthias⁵. Enfin, lors du concile Vatican I, le théologien Kleutgen a eu recours à l'expression du « collègue » comme à un terme reçu dans la Tradition de l'Église⁶.

2. Malgré tout, il reste que la constitution divine de l'Église est celle d'une monarchie au sens propre, saint Pierre et chacun de ses successeurs étant le « roi » (*princeps*), c'est-à-dire le chef suprême de l'Église. Or, si cette constitution divine était celle d'une collégialité, elle équivaldrait à une monarchie au sens impropre, le Pape n'étant que le

1. LÉON XIII, Encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896 dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, La Bonne Presse, T. IV, p. 250 : « Hanc vero de qua dicimus in ipsum episcoporum collegium potestatem quam sacræ litteræ tam aperte enuntiant agnoscere et testificari nullo tempore Ecclesia destitit ».

2. PIE XI, Encyclique *Ecclesiam Dei* du 12 novembre 1923 dans AAS, 15, p. 573-574 : « Etenim, Christus Dominus non modo quod ipse a Patre munus acceperat solis apostolis demandavit, cum dixit : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra ; euntes ergo docete omnes gentes*, sed etiam apostolorum summe unum voluit esse collegium, dupliciter coagmentatum arcissimo vinculo, intrinsecus quidem fide eadem et caritate, *quæ diffusa est in cordibus per Spiritum sanctum* ; extrinsecus autem unius in omnes regimine, cum apostolorum principatum Petro contulerit, tanquam perpetuo unitatis principio ac visibili fundamento ». Cf. « Les Enseignements Pontificaux », *L'Église*, T. 1, n° 821.

3. PIE XII, Allocution du 2 octobre 1945 dans AAS, 37, p. 259 : « La fondazione della Chiesa come società si è effettuata, contrariamente all'origine dello Stato, non dal basso all'alto, ma dall'alto al basso ; vale a dire che Christo, il quale nella sua Chiesa ha attuato sulla terra il Regno di Dio da lui annunziato e destinato per tutti gli uomini di tutti i tempi, non ha affidato alla comunità dei fedeli la missione di Maestro, di Sacerdote e di Pastore ricevuta dal Padre per la salute del genere umano, ma l'ha trasmessa e comunicata a un collegio di Apostoli o messi da lui stesso eletti, affinché con la loro predicazione col loro ministero sacerdotale e con la potestà sociale del loro ufficio facessero entrare nella Chiesa la moltitudine dei fedeli, per sati

ficarli, illuminarli e condurli alla piena maturità dei seguaci di Cristo ». Cf. « Les Enseignements Pontificaux », *L'Église*, T. 2, n° 115.

4. *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]) in Verbindung mit Leo Eizenhöfer, osb und Petrus Siffrin, osb, herausgeben von Leo Cunibert Mohlberg, osb, Casa Editrice Herder, Roma, 1956 (« *Rerum ecclesiasticarum Documenta* ». Series Major, Fontes, I), p. 155-156. Pour la fête de saint André (« *Pridie kalendas decembris* »), l'expression se rencontre à deux reprises, dans les Préfaces : « *Qui ecclesiam tuam in apostolicis tribuisti consistere fundamentis. De quorum collegio beati Andreae solemniter celebrantes tua, Domine, præconia non tacemus* » (p. 155, L. 21) et : « *In festivitate præsentis, quo beati Andreae apostoli tui venerandus sanguis effusus est. Qui gloriosi apostoli tui Petri pariter sorte nascendi, consortia fidei apostolicæ collegio dignitatis et martyrii est claritate germanus* » (p. 156, l. 6-7).

5. « *Deus qui beatum Matthiam apostolorum tuorum collegio sociasti...* ».

6. JOSEPH KLEUTGEN, « *Relatio de schemate reformato* » dans Mansi, T. 53, col. 322 : « *Quemadmodum enim promissio Petro facta falleret, si Romanus pontifex et cathedra loquens erraret, sic promissio collegio apostolorum facta, si totum corpus episcoporum in errorem laberetur.* »

porte-parole du collègue. C'est pourquoi, on ne saurait raisonnablement dire que le collège épiscopal représente une institution divine dans l'Église, au sens où il s'agirait d'une personne morale permanente, qui serait le détenteur du pouvoir suprême.

3. Le mot et le concept de « collègue »⁷, comme celui de « collégialité » sont d'usage fréquent en droit, mais ils sont pris en des sens bien différents, ce qui est la source de dangereuses confusions. Dans son sens propre et originnaire, le « collegium » désigne l'égalité juridique d'un groupe stable de « collegæ »⁸, c'est-à-dire de membres dont l'un ne possède aucune autorité au sens strict et juridique sur les autres. Prise en ce sens, la notion signifie que le sujet permanent des droits et des devoirs est le collège en tant que tel, pris comme un tout un et indivisible⁹.

4. Or, dans l'Église, « 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 »¹⁰. Et d'autre part, les évêques successeurs des apôtres paissent et gouvernent en vrais pasteurs chacun le troupeau qui lui a été confié »¹¹. Par conséquent, les évêques, même subordonnés au pontife suprême, ne forment pas avec lui un corps hiérarchique permanent, qui serait comme tel le sujet du pouvoir de juridiction et gouvernerait l'Église universelle.

5. À la lumière de ces distinctions, il est possible d'utiliser le mot « collègue » pour désigner dans un 1^{er} sens les apôtres en tant que tels et dans un 2^e sens les apôtres, en tant qu'évêques, avant la remise effective du primat à saint Pierre. On peut encore désigner dans un 3^e sens, tous les évêques (y compris celui de Rome) en tant qu'ils sont revêtus du pouvoir d'ordre, puisqu'ils sont tous égaux, dans la ligne exclusive de ce pouvoir. On peut aussi désigner (4^e sens) comme un collègue les évêques en tant qu'ils sont revêtus du pouvoir de juridiction, mais à condition d'entendre par là le collègue comme adéquatement distinct du pape et d'en exclure l'évêque de Rome, qui possède un pouvoir de suprême et universelle juridiction sur tous les autres et n'est donc pas leur égal.

6. En revanche, si l'on veut désigner (5^e sens) comme un « collègue » l'ensemble de tous les évêques pourvus du pouvoir de juridiction, en y comprenant aussi bien le pape, évêque de Rome, que les autres, on ne peut plus entendre ce terme de « collègue » dans son sens propre et originnaire, comme une assemblée d'égaux. En effet, le collègue ainsi entendu ne représente plus le sujet un et indivisible de ses

devoirs et de ses droits, puisque l'un de ses membres possède et peut exercer à lui seul et indépendamment du reste des membres du collège, des droits et des devoirs que les autres ne possèdent pas et que le collège ne peut ni posséder ni exercer sans lui. Pris en ce 5^e sens, le terme de « collègue » devient donc équivoque par rapport aux autres. Ce 5^e sens est un sens impropre, puisqu'il désigne alors un groupe dont les membres ne sont pas des « collegæ », c'est-à-dire des égaux.

7. Si l'institution divine a établi un « collègue » au sens propre dans l'Église, il s'agit au 1^{er} sens d'une réalité qui a cessé d'exister à la mort des apôtres ; au 2nd sens d'une réalité qui a cessé d'exister lors de la remise du primat à saint Pierre ; au 3^e sens de l'union morale de tous les titulaires du simple pouvoir d'ordre épiscopal ; au 4^e sens de l'union morale de tous les évêques ayant juridiction, et pris comme adéquatement distincts du pape. Si l'on entend désigner comme un « collègue » la constitution divine de l'Église, ce terme devrait s'entendre au sens impropre et cette impropriété du terme, source d'équivoque dangereuse, est une raison suffisante pour éviter de l'employer et parler plutôt du corps des évêques dont le pape est la tête visible ou de l'ordre épiscopal dont le pape est le principe et la source¹².

8. Les passages cités des Papes d'avant le concile Vatican II parlent d'un collègue pris au 4^e sens, c'est-à-dire de l'ensemble des évêques adéquatement distincts du pape. Léon XIII parle explicitement de ce collègue des évêques comme de celui sur lequel le pape exerce son pouvoir (*in ipsum episcoporum collegium potestatem*) ; Pie XI précise que le Christ a fait de saint Pierre le chef qui règne (*principatum*) sur ce collègue ; Pie XII évoque le canon 109 du Code qui mentionne le pontificat suprême, dont le pouvoir porte sur l'épiscopat subordonné. Quant à la liturgie, elle parle d'un collègue apostolique entendu au 1^{er} sens, voire au 2nd. Tel est aussi le sens que le père Kleutgen donnait à ce mot. Le même théologien a d'ailleurs explicitement souligné qu'il valait mieux éviter d'employer le terme de « collègue » à propos de la constitution divine de l'Église, du fait que ce mot implique l'idée d'une égalité¹³.

9. La « collégialité » contredirait donc la constitution divine de l'Église, au sens où le collègue inclurait le pape comme le premier de ses pairs. Si le mot « collègue » désigne l'ensemble des évêques adéquatement distinct du pape, la collégialité pourrait être conforme à cette constitution divine. Mais même étendu à ce sens, le terme demeure impropre et trop ambigu pour que son emploi puisse se généraliser.

Abbé Jean-Michel Gleize

7. Cf. DINO STAFFA, *De collegiali episcopatus ratione*, Rome, 1964.

8. D'après le Code de Droit canonique de 1917, traditionnellement dans l'Église, il est question du « sacré Collège des cardinaux » (canon 231) et de la sainte Rote romaine, qui est un tribunal collégial, dont le président doyen est le premier parmi ses pairs (canon 1598, § 1). Les deux groupes en question sont composés d'égaux.

9. F. M. CAPPELLO, *Summa juris publici ecclesiastici*, 5^e édition, n° 39.

10. Code de Droit canonique de 1917, canon 108, § 3.

11. Concile Vatican I, constitution *Pastor aernus*, chapitre III, DS 3061.

12. Au moment du concile Vatican II, lors de la II^e session, au cours de la 47^e assemblée générale du 14 octobre 1963, Mgr Carli était d'avis qu'il ne fallait pas employer le mot « collègue » à propos des apôtres ou des évêques, ce terme étant inadéquat et source d'équivoques (*Acta*, vol. II, pars II, p. 539).

13. JOSEPH KLEUTGEN, « Relatio de schemate reformato » dans Mansi, T. 53, col. 320 : « Fidelium congregationem non esse similem collegio, cujus membra inter se iuribus sunt aequalia. »