

# Courrier de Rome

ANNÉE 2020

## • Janvier, n° 628

*Prof. Pasqualucci* Mgr Athanasius Schneider relie les profanations idolâtres qui ont eu lieu récemment au Vatican aux *ambiguïtés doctrinales* de Vatican II, condamnées énergiquement entre autres par Mgr Carlo Maria Viganò

## • Février, n° 629

*abbé Gleize*

*abbé Gleize*

*abbé de Lacoste*

Le rêve écologique

Le célibat sacerdotal

Faut-il supprimer le célibat sacerdotal ?

1. Le célibat des prêtres, une pratique récente ?
  2. Le témoignage de saint Paul.
  3. Le petit nombre des vocations sacerdotales
  4. L'argument psychologique
  5. Y a-t-il un lien entre célibat et pédophilie ?
  6. Le besoin urgent de prêtres
  7. L'exemple de l'Orient
  8. Une simple loi disciplinaire ?
  9. Une pratique contre-nature ?
  10. Une source de tentations continues ?
  11. Sacerdoce et vie conjugale
  12. Les prêtres défroqués
  13. Le lien entre la chasteté et la célébration de la messe
- Conclusion

## • Mars, n° 630

*Prof. Pasqualucci*

Le *modernisme* de C. Fabro suivi d'une étude de P. Pasqualucci sur l'herméneutique de Schleiermacher.

Nota prævia.

Le modernisme

1. Genèse historique : L'intervention de saint Pie X – Semi-modernistes partout.
2. L'encyclique *Pascendi* : L'erreur du subjectivisme – Conséquences affreuses du subjectivisme.
3. Caractère doctrinal : Le principe d'immanence, base de la pensée moderne
4. La foi comme simple instinct du mal – Relativisme dans la notion de la vérité et disparition de la notion du surnaturel.
4. Principales erreurs : Modernisme biblique – Modernisme théologique – Modernisme philosophique.
5. Critique.

Annexe : Pour une critique de l'herméneutique philosophique - Réflexions sur Schleiermacher : L'herméneutique comme institution divinatoire chez Schleiermacher – L'herméneutique doit comprendre la vie comme totalité

– L'interprétation psychologique – Le cercle herméneutique – La religion panthéiste de Schleiermacher – La négation de la notion même de la Tradition – Subjectivisme intégral, de Schleiermacher à Heidegger

## • Avril, n° 631

*abbé Gleize* Pasce oves meas

*abbé Gleize* Le vicaire du Christ

*abbé de Lacoste* Les mariages déclarés nuls sont-ils vraiment nuls ?

1. Le nouveau canon 1095
  2. Deux nouveaux empêchements
  3. Une simple explication du droit naturel ?
  4. Un nouveau sacrement ?
  5. Quel est l'objet du consentement matrimonial ?
  6. La réponse du pape Pie XII
  7. Un mariage sans amour est-il valide ?
  8. Le pouvoir du pape
- Conclusion

*abbé Gleize* Un signe ?

## • Mai, n° 632

*abbé de Lacoste* Mitis iudex

1. Le pouvoir de l'Église sur le sacrement de mariage ;
  2. Les procès matrimoniaux ;
  3. La préoccupation du juge ;
  4. Une seule sentence exécutoire en faveur de la nullité ;
  5. Le juge unique ;
  6. Le procès plus bref ;
  7. La force probatoire des déclarations des parties ;
  8. Un seul témoin ;
  9. Rejet de l'appel ;
  10. Le sacrement de mariage jugé par les laïcs ;
- Conclusion

*abbé Gleize* Prologue au mondialisme  
Quel mondialisme ?

La société selon Aristote et saint Thomas ; Le bien commun de la société ; Unité de la société et diversité des sociétés ; Quelle unité mondiale ; Pour une société internationale ? ; De Pie XII à Vatican II

*Dom Jean Prou* Une remarque de dom Prou

*abbé Gleize* Les complotistes

## • Juin / Juillet, n° 633

*abbé Gleize* Le transhumanisme à la lumière du thomisme

- I. Bref état de la question
- II. Pour y voir clair
  1. Quelques principes ; 1.1 La nature et le vivant ; 1.2 L'homme et la nature ; 1.3 Possible et impossible
  2. Éclaircissements des faits et perspectives : 2.1 Le principe fondamental ; 2.2 Principes dérivés
- III. Bref épilogue

*abbé Gleize*

**Dans le prolongement de la théologie du corps, une émule de Jean-Paul II ?**

1. Un nouveau phénomène ; 2. Qui est Thérèse Hargot ? ; 3. Que dit son livre ? – Résumé synthétique de la réflexion : dans la forêt des problématiques : a) Le sexe pour le sexe ; b) Le sexe et la santé ou l'hygiène ; 4. Quelle idée maîtresse se dégage du livre ? ; 5. Qu'en penser ? Les points positifs ; Les points négatifs. a) L'usage du mariage, selon la doctrine catholique ; b) La sexualité selon TH et son personalisme ; 6. Comment réagir ?

## • Août-Septembre, n° 634

*abbé Gleize*

**Les cornes d'un dilemme.** La première corne du dilemme ; Et la deuxième ; Les deux cornes du dilemme ; La solution de Mgr Lefebvre

*abbé Gleize*

**Réfutations.** La thèse sédévacantiste

*abbé Gleize*

**L'Eglise est-elle visible ?**

*abbé Gleize*

**La Salette**

## • Octobre, n° 635

*abbé Gleize*

**Un droit à l'union homosexuelle ?**

*Don G. d'Avino*

**À l'occasion des 50 ans de la Fraternité : La Fraternité Saint Pie-X : une œuvre sacerdotale**

Introduction | Le nom | La fondation | Les membres | La structure | Le but | Conclusion.

*Don G. d'Avino*

**Le Rhône croise le Tibre**

Introduction | Le status quo | Le premier moment : la fondation et le Decretum laudis (1970-1974) | Le deuxième moment : début de la persécution et premières sanctions (1974-1988) | Troisième moment : la rupture et les excommunications (1988-2000) | La reprise des discussions et les propositions canoniques (2000-2018) | Conclusion

## • Novembre-Décembre, n° 636

*abbé Gleize*

**Le Magistère.**

*abbé Gleize*

**La foire aux Magistères.**

*Ch. de Koninck*

**Sedeo, ergo sum.** Réflexions sur la certitude du sens du toucher.

*abbé Gleize*

**Sous le patronage d'Assise.**

*P. Gaxotte*

**Dupont individu.** Conte, suivi de quelques réflexions sur les temps présents, d'hier et d'aujourd'hui.

*abbé Gleize*

**Semper idem.**



# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LIV n° 628

MENSUEL

Janvier 2020

## 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 XV<sup>e</sup> Congrès international de théologie, **le samedi 18 janvier 2020, de 9 h à 12 h et de 15 h à 18 h à Notre-Dame de Consolation, 23 rue Jean-Goujon, Paris VIII<sup>e</sup>**

### **SUR LE THÈME :**

**« Y a-t-il aujourd'hui un risque de schisme dans l'Église ? »**

### **PROGRAMME**

9 h. Le synode sur l'Amazonie, de *l'Instrumentum laboris* au document final - *Professeur Matteo D'Amico, docteur en philosophie.*

10 h. Quels liens entre le synode sur l'Amazonie et le « chemin synodal » en Allemagne ? - *Abbé Arnaud Sélégny, directeur de la communication de la Fraternité Saint-Pie X.*

11 h. Pertinence et limites de plusieurs critiques au sujet du synode sur l'Amazonie - *Abbé Alain Lorans, rédacteur en chef de DICI.*

15 h. Critique de la collégialité par Mgr Lefebvre - *Abbé Benoît de Jorna, Supérieur du district de France de la Fraternité Saint-Pie X.*

16 h. De la collégialité à la synodalité : le vrai Concile à la lumière du post-Concile - *Abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au séminaire d'Écône.*

17 h. Réponse de la Tradition à l'ecclésiologie conciliaire - *Abbé Davide Pagliarani, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X.*

### **ENTRÉE LIBRE**

#### Sommaire :

Mgr Athanasius Schneider relie les profanations idolâtres qui ont eu lieu récemment au Vatican aux « ambiguïtés doctrinales » de Vatican II, condamnées énergiquement entre autres par Mgr Carlo Maria Viganò.

Professeur Paolo Pasqualucci, p. 2

**Les numéros du Courrier de Rome sont accessibles et consultables en fichiers pdf sur le site du Courrier de Rome**

[www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

#### **COURRIER DE ROME**

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

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

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

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

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, 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

## Mgr Athanasius Schneider relie les profanations idolâtres qui ont eu lieu récemment au Vatican aux « ambiguïtés doctrinales » de Vatican II, condamnées énergiquement entre autres par Mgr Carlo Maria Viganò

Professeur Paolo Pasqualucci

*Sommaire : 1. Le « relativisme doctrinal » généralisé, fruit des « ambiguïtés doctrinales » et des doctrines « panthéistes et agnostiques » qui ont infiltré Vatican II. 2. L'anthropocentrisme de Gaudium et spes, déjà dénoncé par les critiques les plus autorisés du Concile. 3. Une liberté religieuse qui promeut l'indifférentisme et le relativisme, comprise même comme un droit naturel de la personne. 4. C'est un péché grave de « relativisme doctrinal » d'affirmer que l'Islam adore le même Dieu que nous. 4.1 Note. La juste interprétation de la Lettre de Saint Grégoire VII à l'Émir de Mauritanie.*

1. Le « relativisme doctrinal » généralisé, fruit des « ambiguïtés doctrinales » et des doctrines « panthéistes et agnostiques » qui ont infiltré Vatican II.

Quoi qu'ait pu dire le Pape régnant à ce sujet, il n'y a aucun doute, a souligné Mgr Schneider, que l'adoration des idoles de bois qui a eu lieu récemment avec l'approbation et la participation partielle du Pape dans les Jardins du Vatican, à Saint Pierre, dans l'église Santa Maria in Traspontina, a constitué une « forme très claire de culte religieux ». En effet nous avons dû assister à « des saluts, des révérences et même des prières adressées à une statue de bois ». Et cette insignifiante statuette, représentant une femme enceinte nue, selon ce qu'a dû admettre Bergoglio lui-même, représente la *Pachamama*, symbole, nous rappelle Mgr Schneider, d'une « divinité féminine » présente « dans toute la culture des peuples indigènes d'Amérique du Sud »<sup>1</sup>.

Et j'ajouterais : présente sous différents noms, indiquant tous une même réalité, celle des cultes de la végétation et de la nature, sous le signe de la fertilité, représentée justement par une déesse personnifiant les forces de la nature, tremblements de terre et ouragans compris, à laquelle étaient faites des offrandes et des sacrifices en tous genres, *y compris humains*, pour obtenir ses faveurs et aussi pour l'apaiser. Le fait que dans l'ancien Pérou inca, zone dont provient le culte original de la *Pachamama*, c'est-à-dire de la nature-déesse-mère désignée par ce nom, étaient pratiqués des sacrifices humains, en particulier des sacrifices d'enfants, de jeunes garçons et de jeunes filles, documentés de façon irréfutable par les découvertes archéologiques, cette désagréable réalité est bien évidemment passée sous silence par les néopaiens actuels et par les « théologiens indigénistes » ou « indi », protagonistes du Synode pour l'Amazonie.<sup>2</sup>

1. *Il vescovo Schneider afferma che l'adorazione idolatrica della Pachamama durante il Sinodo dell'Amazzonia affonda le sue radici nel Concilio Vaticano II (L'évêque Schneider affirme que l'adoration idolâtre de la Pachamama pendant le Synode de l'Amazonie plonge ses racines dans le Concile Vatican II)*, article de six pages publié le 10 novembre 2019 sur le blog *Chiesa e Postconcilio (Église et Postconcile)*, traduction italienne partielle d'une interview de Mgr Schneider parue dans *LifeSiteNews* quelques jours avant.

2. La dernière sinistre découverte a eu lieu l'été dernier. Pen-

Mais revenons à l'analyse de Mgr Schneider. Quel est le lien entre les représentations idolâtres sacrilèges autorisées par Bergoglio et le Concile pastoral Vatican II ?

Le lien est constitué par le « relativisme doctrinal » qui se répand depuis des décennies dans l'Église catholique, impliquant la disparition manifeste de la foi en une « vérité absolue », sur la foi et les mœurs, telle que la vérité divinement révélée par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par les Apôtres instruits par Lui et guidés par le Saint-Esprit.

Ce « relativisme » a créé, soutient Mgr Schneider, un climat d'« ambiguïté » doctrinale. Et cette « ambiguïté » est justement « partiellement détectable dans certaines expressions du Concile Vatican II ».<sup>3</sup>

L'origine du « relativisme doctrinal » actuel se trouve donc dans certaines « ambiguïtés doctrinales » présentes dans le Concile. Ainsi s'expliquerait – faut-il ajouter – la disparition, dans la pastorale du Post-Concile, du dogme fondamental du Christianisme, selon lequel en dehors de l'Église fondée par le Christ il n'y a pas de salut (sauf dans des cas individuels de « baptême de désir », implicite ou explicite).

À partir du Concile s'est affirmée parmi les catholiques la conviction que toutes les religions *sauvent* leurs adeptes – et c'est en cela que consiste précisément le « relativisme doctrinal » : mettre de fait notre religion révélée (la seule vraie) sur le même plan que toutes les autres, si bien que le salut deviendrait quelque chose de *relatif* à la religion d'appartenance, quelle qu'elle soit, cessant d'être cette valeur *absolue* que seule la conversion au Christ, dans la foi et dans les œuvres, peut réaliser. De cette façon, toutes les religions sont comprises comme égales, quant à la possibilité du salut, et l'*unicité* du catholicisme aux fins du salut disparaît.

Cette *égalisation* impropre – et hérétique, puisqu'elle contredit le premier Commandement – est le fondement de la pratique de la collaboration et des rites en commun avec des hérétiques et des schismatiques, et avec les autres religions. Elle est aussi à la base de déclarations à

\_\_\_\_\_

dant une campagne de fouilles archéologiques dans une petite ville touristique au nord de Lima, capitale du Pérou, ont été retrouvées par hasard « les momies de 227 enfants et adolescents âgés de 4 à 14 ans, presque certainement sacrifiés dans le cadre d'un rituel voué à honorer les dieux de la civilisation Chimu, invoqués pour tenter d'arrêter les effets néfastes du mauvais temps causés par le phénomène désormais connu sous le nom de *El Niño* » (Quotidien en ligne *Il Sussidiario.net*, 28 août 2019, article de 5 pages). Sur la signification certainement religieuse au sens païen du symbole et des cérémonies qui se sont déroulées dans les Jardins du Vatican, voir les déclarations de deux représentants indigènes activement présents au cours de celles-ci, rapportées par Diane Montagna sur *LifeSiteNews* le 8 novembre 2019.

3. *L'évêque Schneider affirme*, p. 1.

la signification apostatique, comme celle d'Abu Dhabi, aux Émirats Arabes Unis, faite il y a plusieurs mois par le Pape François et le Grand Imam Achmed Al-Tayeb, la plus haute autorité de l'Islam sunnite, déclaration dans laquelle, au nom de la fraternité universelle qu'il faut construire, au nom d'un nouvel « humanisme », on affirme (toujours contre le premier Commandement) que Dieu a voulu les différences de religion comme une chose positive, à maintenir et protéger dans la tolérance réciproque. Elle est donc à la base de l'adhésion du Pontife actuel au projet de l'*Abrahamic Family House*, toujours à Abu Dhabi : une mosquée, une église, une synagogue stylisées avec un grand parc-jardin commun, symbolisant l'unité des trois « religions abrahamiques » ; centre de méditation, de recueillement et d'étude consacré à la recherche « de ce qui nous unit », avec pour but la paix et l'unité du genre humain.

Avec la complicité de la Hiérarchie néo-moderniste accouchée de Vatican II, une conception déiste et syncrétiste de la religion (« néo-religion mondiale », comme l'a récemment définie Mgr Viganò) est en train maintenant de remplacer ouvertement la religion révélée par le Verbe incarné.

Il semble que l'on veuille réaliser l'utopie d'une religion universelle pensée par l'homme, apparemment raisonnable et humanitaire, semblable (j'observe) à celle prônée par le Vénérable Frère Gotthold Efraim Lessing (1729-1781), poète, dramaturge et essayiste, le théoricien de l'« éducation du genre humain » selon les préceptes de cet illuminisme dont il fut en Allemagne l'un des plus importants représentants. <sup>4</sup> Il semble que cela soit vraiment en train de se produire, comme l'a souligné avec sa clarté et sa précision habituelles Mgr Carlo Maria

4. Dans son œuvre théâtrale *Nathan le sage*, en 1779, Lessing réélabora *La parabole des trois anneaux*, raconté par Boccace dans la troisième nouvelle de la Première Journée du *Decameron*, en en faisant un manifeste du déisme et de la tolérance contre « la religieuse folie de posséder chacun le meilleur Dieu et de vouloir l'imposer à tous les autres » (Lessing, *Théâtre*, sous la dir. de Barbara Allason, nouvelle édition, UTET, Turin, 1964, p. 189). Saladin avait posé au riche juif Melchisedech, « homme habile et très sage », cette dangereuse question, avec l'idée cachée de s'emparer de ses biens ou de le faire juger, en fonction de la réponse : « je voudrais volontiers savoir de toi laquelle des trois Lois tu penses être la véritable : la judaïque, la sarrasine ou la chrétienne. » Pour se tirer d'affaire Melchisedech raconta la parabole des trois anneaux, et gagna ainsi l'estime et la confiance du sultan : un homme très riche, juste et puissant avait laissé en héritage un splendide anneau, qui devait être porté comme signe de suprématie par celui de ses trois fils qui le recevrait de lui dans son testament. Ainsi l'anneau passa d'héritier en héritier jusqu'à ce que l'on arrive à un descendant qui avait trois fils, lesquels voulaient tous les trois l'anneau, chacun se pensant meilleur que les deux autres. Mais le père, qui avait promis en secret l'anneau à chacun d'eux, fit faire deux copies de l'original, tellement parfaites qu'on ne pouvait pas les distinguer. À la fin, les trois fils se retrouvèrent tous avec un anneau qui semblait parfaitement identique aux deux autres. Restait donc ouverte cette question : « quel était le vrai héritier du père ? » (Giovanni Boccaccio, *Le Decameron*, Première Journée, Nouvelle III).

Viganò, rapportant justement aux erreurs de Vatican II les aberrations actuelles, déistes et idolâtres.

« Le projet de sir David Adjaye Obe prévoit que les trois lieux de culte soient unis les uns aux autres par des fondations uniques et placés au sein d'un jardin, évocateur d'un nouvel Éden, réédition en version gnostique et maçonnique du paradis de la Première Création [...]. L'édification de la Maison de la Famille Abrahamique apparaîtrait comme une entreprise babélique, élaborée par les ennemis de Dieu, de l'Église catholique et de la seule vraie religion capable de sauver l'homme [...]. Le Pape Bergoglio procède ainsi à une mise en œuvre supplémentaire de l'apostasie d'Abu Dhabi, fruit du néo-modernisme panthéiste et agnostique qui tyrannise l'Église Romaine, et dont le germe se trouvait dans le document conciliaire *Nostra Aetate*. Nous sommes obligés de le reconnaître : les fruits empoisonnés du "printemps conciliaire" sont sous les yeux de tous ceux qui ne se laissent plus aveugler par le Mensonge dominant. Pie XI nous avait avertis et mis en garde. Mais les enseignements qui ont précédé Vatican II ont été jetés aux orties, comme intolérants et obsolètes. La comparaison entre le Magistère préconciliaire et les nouveaux enseignements de *Nostra Aetate* et *Dignitatis humanae* – pour ne citer que ceux-là – manifeste une terrible discontinuité, dont il faut prendre acte et qu'il est urgent de corriger au plus vite. *Deo adiuvante* » <sup>5</sup>.

Jugement très lourd, qui reproche une « terrible discontinuité » non seulement aux documents cités, mais en substance à tout le Concile, invitant à une *emendatio* générale et urgente, devoir terrible, pour lequel l'aide de Dieu est plus que jamais indispensable. En effet, si nous regardons les conditions auxquelles est réduite aujourd'hui l'Église réformée sur la base des indications du Concile, il est impossible de ne pas reconnaître une « terrible discontinuité » dans la doctrine, dans la pastorale, même dans la façon de parler, de faire, dans le style : la *discontinuité* d'une institution qui, à vue humaine, semble mourante, affligée par une désertification des vocations, par la corruption des mœurs et par l'apostasie, qui se répandent parmi le clergé comme parmi les fidèles, tandis que par centaines, les églises et les séminaires désormais vides sont mis en vente, démolis ou vandalisés... « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. Cueille-t-on du raisin sur des épines, ou des figues sur des chardons ? » (Mt 7, 16).

Mais voyons les exemples de « relativisme doctrinal » que Mgr Schneider donne des textes du Concile. Il y en a

5. C. M. VIGANÒ, *Così la Neo-Religione mondiale avrà il suo tempio. Con l'approvazione del papa (Ainsi la Néo-Religion mondiale aura son temple. Avec l'approbation du Pape)*, article paru sur le blog de Aldo Maria Valli, *Duc in altum*, le 19 novembre 2019 ; publié aussi par *Chiesa e Postconcilio* le 21 novembre 2019 ; p. 2. La référence à Pie XI concerne son encyclique *Mortalium animos* sur la vraie unité religieuse, de 1928, dans laquelle est condamné le faux œcuménisme, appelé à l'époque *panchristianisme*, lequel souhaite une sorte d'union non seulement de tous les chrétiens mais aussi de toutes les religions du monde, union poussant vers une nouvelle religion mondiale, sur une base soi-disant humanitaire.

trois, traités tantôt de façon exhaustive, tantôt de façon résumée :

1. L'affirmation selon laquelle nous adorons le même Dieu que celui des musulmans (*Lumen Gentium* 16).

2. La thèse selon laquelle l'homme est le centre et le sommet de tout ce qui existe sur la terre (une perspective anthropocentriste soutient en réalité le « relativisme doctrinal »). Mgr Schneider se réfère ici de toute évidence à *Gaudium et spes* 12.1 : « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet », et à l'art. 24.3 de cette même constitution : « l'homme [est la] seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même. »

3. Une notion de « liberté religieuse » qui en vient à affirmer l'existence d'un « droit naturel » à choisir sa religion, droit « placé dans la nature humaine par Dieu. Même s'il est vrai que personne ne doit être forcé, ce nouvel enseignement est poussé jusqu'à affirmer que *chacun est libre de choisir sa religion* ». <sup>6</sup>

Je traiterai le point 1. en dernier, et de façon plus détaillée.

**2. L'anthropocentrisme de *Gaudium et spes*, déjà dénoncé par les critiques les plus autorisés du Concile.**

Au sujet du point 2, il me semble juste de rappeler qu'il a fait l'objet d'une analyse détaillée par Romano Amerio dans le chap. XXX de *Iota Unum*, §§ 205-209. Le chapitre s'intitule : *L'autonomie des valeurs*. Amerio y démontre que cette autonomie teintée d'anthropocentrisme est incompatible avec le catholicisme, pour lequel le centre de tout est Dieu et non l'homme ; qu'elle est fautive dans sa référence à l'opinion des non croyants (elle est contrée par toutes les philosophies pessimistes, de Lucrèce à Schopenhauer, et par les philosophies mécanistes) ; que cette « centralité finale de l'homme » reflète en réalité « l'esprit de l'homme contemporain et n'a aucun fondement dans la religion, qui ordonne tout à Dieu et non à l'homme. L'homme n'est pas une fin en soi mais une fin secondaire et *ad aliud*, qui est soumise à la puissance de Dieu, fin universelle de la création » (§ 207). De plus, le Concile contredit ouvertement l'Écriture en affirmant que l'homme « *in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit* », car l'Écriture nous révèle au contraire que « *universa semetipsum operatus est Dominus* » (Prov 16, 4), « le Seigneur a fait toutes choses pour lui-même ». J'ajouterai qu'affirmer de façon aussi radicale l'autonomie des valeurs humaines ouvre la route au « relativisme doctrinal » car, comme l'a souligné Amerio, « de l'autonomie de l'ordre créé, on parvient directement à l'idée de l'homme qui serait digne d'amour en lui-même » (§ 208). De cette « dignité » inhérente à l'homme par nature naît aussi le « droit » à la liberté religieuse. Mais fonder la dignité de la personne en elle-même ne s'accorde pas du tout avec la doctrine catholique, « qui enseigne que l'amour du prochain a pour motif l'amour de Dieu. Toutes les formules de l'acte de charité

employées par le peuple chrétien jusqu'à Vatican II rappellent qu'il faut aimer Dieu *pour Lui-même* et par-dessus tout, et aimer le prochain *pour l'amour de Dieu*. Ce motif d'aimer le prochain est au contraire passé sous silence dans les documents du Concile » <sup>7</sup>.

Mgr Brunero Gherardini a critiqué âprement, mais toujours avec la précision dans les notions qui le caractérise, l'anthropocentrisme de *Gaudium et spes*.

« En pêchant presque au hasard dans les documents conciliaires, il est facile de tomber sur des déclarations répétées d'anthropocentrisme effréné : manifestement la leçon rationaliste et moderniste a été apprise et rigoureusement appliquée, en dépit des enseignements des encycliques qui, comme *Pascendi* et *Humani generis* – et aussi *Mystici corporis* –, non seulement distinguent entre ordre naturel et ordre surnaturel, mais aussi refusent la concentration de la réalité dans les seules limites du naturel, condamnent le naturalisme et, tout en reconnaissant la très haute dignité de l'homme par rapport à toute autre créature, évitent d'en faire le centre absolu du tout. On ne peut pas en dire autant de Vatican II. Et encore moins de *Gaudium et spes*, son document le plus anthropocentriste. GS 12.1 déclare : « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet. » GS 24.3 renchérit : « l'homme [est la] seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même. » La phrase, que l'on fait remonter à Saint Thomas, est passée de bouche en bouche jusqu'à devenir un lieu commun. Mais ce n'est pas autre chose qu'un non-sens, et s'il y a un sens, c'est un blasphème : Dieu finalisé par l'homme. Que les créatures inférieures soient finalisées à la créature rationnelle et trouvent en elle la voix pour louer elles aussi le Créateur et Seigneur de l'univers, c'est plausible. Que Dieu devienne le caudataire de sa créature, même la plus noble, est absurde et blasphématoire. Quelle continuité relie tout cela à la doctrine de toujours et spécialement à celle des encycliques rappelées ci-dessus ? C'est de toute évidence soit un mystère, soit une fallacieuse utopie » <sup>8</sup>.

**3. Une liberté religieuse qui promeut l'indifférentisme et le relativisme, comprise comme droit naturel de la personne.**

Mgr Schneider s'arrête un peu plus longtemps sur le thème de la « liberté religieuse », mettant en évidence une contradiction patente dans la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanæ* qui la promeut. D'un côté le texte

7. ROMANO AMERIO, *Iota Unum. Étude des variations de l'Église catholique au XX<sup>e</sup> siècle*, 1986, § 208. Soulignement dans le texte.

8. BRUNERO GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis. La tradizione vita e giovinezza della Chiesa (Quod et tradidi vobis. La tradizione, vie et jeunesse de l'Église)*, numéro spécial de la revue *Divinitas*, LIII, Nouvelle Série, N. 1-3, 2010, pp. 375-376. Sur la maladroite tentative de trouver chez Saint Thomas un point d'appui pour GS 24.4, l'illustre théologien spécifiait, en note : « À certains interprètes pressés et peu prudents de Saint Thomas d'Aquin, il faudrait conseiller la lecture de l'opuscule théologique N. 2 des "Collationes super Credo", Turin, 1954, p. 216-217 : une magnifique méditation sur Dieu, fin dernière de toute créature (op. cit., p. 375, note n. 63).

6. Op. cit., *ibid.*, c'est moi qui souligne.

affirme que « tous ont le devoir de chercher la vérité, et cette dernière est [coïncide avec] l'enseignement de l'Église catholique ». D'un autre côté, il affirme « que la liberté de religion est enracinée dans la nature humaine ». Il s'agit d'un enseignement « ambigu », explique le prélat, « et la conséquence qu'il a entraînée après le Concile est que presque tous les séminaires et les facultés théologiques catholiques, l'épiscopat et même le Saint-Siège ont promu le droit de chacun à choisir sa religion »<sup>9</sup>.

Le Concile, souligne Mgr Schneider, à l'art. 1.2 de DH, « professe sa foi dans le fait que Dieu lui-même a fait connaître à l'humanité de quelle façon elle doit le servir, afin qu'elle puisse être sauvée dans le Christ et obtenir le salut éternel ». En effet, précise l'article, « nous croyons que cette seule vraie religion subsiste dans l'Église catholique et apostolique, à laquelle le Seigneur Jésus a confié le devoir de répandre la vérité parmi tous les hommes ». Mais après, l'article 2 de DH, on déclare que « la personne humaine a le droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste dans le fait que tous les hommes doivent être exempts de toute coercition de la part d'individus, groupes sociaux ou pouvoirs humains, de sorte que personne ne puisse être contraint à agir de façon contraire à sa foi [...] ». Très juste. S'agit-il alors du droit à pratiquer librement son culte, « *consuetudo rite sui cultura* », droit que l'Église et les États catholiques, même dans le domaine de limitations liées à l'ordre public et à la morale, ont presque toujours reconnu ?<sup>10</sup> Non. Il s'agit de la reconnaissance d'un droit naturel à pratiquer la religion de son choix, quelle qu'elle soit, comme *pur choix individuel*, fondé sur la supposée *dignité de la personne*, conception qui apparaît semblable à la *liberté de conscience* laïque, libérale, démocratique, agnostique, défendue par les enfants du Siècle, construite sur le pré-supposé de l'inexistence d'une Vérité révélée en ce qui concerne la religion et les mœurs.

De fait, continue Mgr Schneider, « le Concile déclare en outre [toujours à l'art. 2 de DH] que le droit à la liberté religieuse trouve son fondement dans la dignité même de la personne humaine, telle qu'elle est exprimée par la parole révélée par Dieu et par la raison elle-même [...]. Donc le droit à la liberté religieuse a son fondement non dans la disposition subjective de la personne mais dans la nature même de celle-ci. Par conséquent, le droit à cette immunité continue d'exister même chez ceux qui ne remplissent pas leur devoir de chercher la vérité et d'y adhérer, et l'exercice de ce droit ne doit pas être empêché, toujours à condition que celui-ci ne soit pas un obstacle au maintien de l'ordre public »<sup>11</sup>.

Concluant son intervention, Mgr Schneider résume partiellement avec ses propres mots la notion exprimée par le texte conciliaire. Le résumé est toutefois fidèle. Le

texte conciliaire affirme : « Il [le Concile] déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel 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 » (DH 2.1). Les limites à la liberté religieuse, concernant uniquement l'ordre public, sont rappelées à l'article 7 de DH.

Le droit à la liberté religieuse n'est pas ici entendu comme un droit accordé par le pouvoir civil sur la base de critères qui en général guident le pouvoir civil dans ses rapports avec la religion, critères qui peuvent varier mais qui sont presque toujours de type politique, et qui, quoi qu'il en soit, ne présupposent en aucune façon une *obligation* de l'État à accorder la liberté religieuse. Au contraire, pour le Concile, l'État *doit* reconnaître ce droit en tant que droit inhérent à la personne *en tant que telle* : son fondement ne se trouve donc pas dans le droit positif mais dans la nature même de l'homme, telle que l'entend le Concile. Mgr Schneider a donc raison d'expliquer que, pour le Concile, le « droit à la liberté religieuse » trouve son fondement non dans la « disposition subjective de la personne », c'est-à-dire dans cette sphère de notre Moi toujours influencée par des passions, des habitudes, des préjugés et des situations de fait, et donc changeante et indéterminée, tantôt en accord, tantôt en lutte contre l'intelligence de ce même Moi, mais au contraire « dans la nature même » de la personne, c'est-à-dire de notre Moi profond. Mgr Schneider a parfaitement raison de nous dire que ce droit a donc pour le Concile (contrairement à toute la tradition de l'Église) un sens *ontologique*, qui résulte précisément de la référence conciliaire à la « dignité de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu [dans les Évangiles] et la raison elle-même ». Une liberté ainsi fondée (comme le souligne justement Mgr Schneider) est fondée sur la *nature même de l'homme, de l'individu*, et doit être considérée sous l'angle d'un véritable *droit naturel*.

Que le Verbe incarné se soit préoccupé en premier lieu de fonder ou restaurer la « dignité de la personne humaine » est très douteux, et même à ne pas croire, étant donné qu'Il est venu en ce monde pour convertir les pécheurs, pour nous arracher à Satan, et nous montrer la voie du salut éternel de notre âme : « *pœnitementi et credite Evangelio* » (Mc 1, 15). Ceci implique que la seule *vraie dignité* à laquelle nous devons aspirer est celle du *chrétien*, c'est-à-dire du pécheur repentant et converti au Christ, le divin Maître désormais modèle de notre vie : pécheur qui renaît moralement dans le Christ, devenant, avec son aide indispensable, un *homme nouveau*.

Une considération supplémentaire : en quel sens le droit et le devoir se contredisent-ils ici ? En ce sens : si en chacun de nous est ontologiquement enraciné le *droit* à la liberté de religion, on ne peut pas prétendre que chacun de nous ait en même temps le *devoir* de chercher cette vérité qui le conduit au christianisme, étant donné que (il faut bien le dire) la seule « vérité » en religion est celle enseignée par l'Église catholique. Ce *devoir* et ce

9. L'évêque Schneider affirme, p. 2.

10. L'expression latine citée vient de l'Épître *Qui sincera* adressée en novembre 602 par le PAPE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND à l'évêque de Naples, Pascasio, lui ordonnant de permettre aux juifs de la ville la célébration de leur culte, que l'évêque voulait au contraire interdire. Voir D/Sch 480.

11. L'évêque Schneider affirme, p. 2.



supposé *droit naturel* se contredisent l'un l'autre. La liberté implique un pouvoir de choix qui puisse se manifester sans contrainte de la part de tiers. La liberté de religion impliquera alors la liberté de choisir la religion que le sujet trouve la plus valable pour lui. Cette liberté ne peut donc pas admettre l'existence d'un *devoir* de trouver dans la religion chrétienne la seule religion valable en tant que seule vraie religion. Un devoir, en outre, qui serait à son tour fondé sur la nature humaine, qui serait ontologiquement inhérent à l'homme en tant que doué de raison. En résumé : si j'ai par nature *le droit* de croire en la religion qui me plaît le plus, je ne peux pas dans le même temps me voir imposer (toujours d'après ma nature) le *devoir* d'arriver à croire en une religion déterminée, qui en l'occurrence ne peut être que la religion chrétienne.

Mais cette contradiction s'explique, à mon avis, par le fait que le Concile, volontairement pastoral, dans lequel avait prévalu dès son commencement tumultueux et révolutionnaire, émaillé d'illégalité, une faction moderniste aguerrie, se contorsionnait dans l'effort de faire entrer des notions hétérodoxes dans des textes qui devaient, *ratione officii*, présenter toujours d'une façon ou d'une autre des contenus orthodoxes traditionnels.

À la fin de son intervention, Mgr Schneider réaffirme donc, contre la doctrine absurde de *Dignitatis humanae*, que « personne n'a le droit de choisir l'idolâtrie, personne n'a le droit d'offenser Dieu par l'idolâtrie ou par le blasphème »<sup>12</sup>. Mais le fait que l'on croie aujourd'hui « avoir par nature le droit donné par Dieu de pouvoir choisir des actes d'idolâtrie – comme ceux adressés, avec l'approbation et la participation papale, à la Pachamama – et que même le choix de la religion de la Pachamama soit enraciné dans la dignité humaine est la dernière conséquence de cette façon de s'exprimer du texte conciliaire » ; façon de s'exprimer intrinsèquement « ambiguë, qui aurait dû être formulée de façon différente », pour éviter, continue Mgr Schneider, que se produisent des choses comme la rencontre religieuse d'Assise voulue par le Pape Jean-Paul II en 1986, et d'autres rencontres semblables, « où même des religions idolâtres ont été invitées à prier à leur manière – c'est-à-dire de leur façon idolâtre – pour la paix »<sup>13</sup>.

Selon Mgr Schneider, donc, un fil direct relie les ambiguïtés conciliaires sur les religions non catholiques et la liberté de conscience à la participation aux cultes païens qui s'est développée pendant le « dialogue » interreligieux qui s'est ensuivie, jusqu'aux excès idolâtres d'aujourd'hui. Diagnostic que quiconque a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre ne peut qu'approuver.

4. *C'est un grave péché de « relativisme doctrinal » d'affirmer que l'Islam adore le même Dieu que nous.*

Mgr Schneider nous rappelle en effet, comme exemple patent de ce « relativisme » :

« Dans la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium* (16), les Pères du Concile déclarent : "Mais le dessein de

salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour [*qui fidem Abrahamae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum*]"<sup>14</sup>. »

Du résumé de son interview, il ne ressort pas que Mgr Schneider ait dit autre chose sur le rapport entre christianisme et Islam. À l'interprète, donc, de devoir expliquer pour quelle raison une telle déclaration démontre la présence d'un clair « relativisme doctrinal » et est hérétique ou proche de l'hérésie *quand elle place au même niveau*, comme elle le fait, la foi musulmane dans le Dieu unique et notre foi en la divine Monotriade.

Le texte conciliaire attribue aux musulmans l'adoration du *même Dieu que le nôtre* et les inclut *en tant que tels* dans le dessein du salut : affirmation contraire au dogme de la foi, puisque ne peut être inclus dans le plan du salut quiconque n'adore pas le vrai Dieu<sup>15</sup>. Et les musulmans n'adorent pas le vrai Dieu, car bien qu'ils lui attribuent la création du « monde » et de l'« homme » à partir du néant, et qu'ils lui reconnaissent les attributs traditionnels de la toute-puissance, de l'omniscience, et du fait qu'Il soit le juge du genre humain à la fin des temps, ils ne le conçoivent toutefois pas comme *Dieu le Père*, qui dans sa bonté a créé l'homme à son « image et ressemblance » (Gen. 1, 26 ; Dt. 32, 6, etc.) et a établi un pacte avec l'homme, en la personne d'Abraham. Ils ne croient pas non plus à la Sainte-Trinité, qu'ils abhorrent, répétant l'erreur des Juifs, et par conséquent nient la Grâce, la divinité de Notre-Seigneur, l'Incarnation, la Rédemption, la mort sur la croix (infligée selon eux à un sosie, comme dans l'hérésie docétiste), la Résurrection. Ils nient tous nos dogmes et refusent de lire l'Ancien et le Nouveau

14. Op. cit., *ibid*. Il faut garder à l'esprit que la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église ne définit aucun dogme et ne condamne solennellement aucune erreur. Idem pour l'autre Constitution dogmatique du Concile, *Dei Verbum* sur la révélation divine. L'emploi de cet adjectif « dogmatique » est l'un des mystères du Concile, pendant lequel on verbalisa le fait que la Sainte Assise avait uniquement « une fin pastorale » (*Note explicative* ajoutée à *Lumen Gentium* le 16 novembre 1964). Indice de la confusion qui y a toujours régné, ou tentative absurde d'instaurer une notion pour ainsi dire *implicite ou subreptice* de la dogmaticité d'un Concile Œcuménique, une dogmaticité sans dogmes, à ne considérer que par la voie de l'apposition d'un adjectif, auquel ne correspond aucun contenu ?

15. Comme l'a souligné Heinz-Lothar Barth, professeur de philologie classique à l'Université de Bonn, la structure syntaxique de la phrase latine – *nobiscum Deum adorant unicum* – ne laisse aucun doute sur l'identité affirmée d'Allah avec notre Dieu : « l'expression "nobiscum" employée comme préposition en connexion avec l'attribut "unicum" et avec le concept "Deum" avec une majuscule, qui s'applique seulement au Dieu chrétien, ne permettent d'autre interprétation que celle d'avoir postulé ici une identité d'Allah avec le vrai Dieu » (H-L BARTH, *Christus und Mohammed. Interview zum neuen Buch von Dr H-L Barth, 'Kirchliche Umschau. Die ewige Stadt und der Katolische Erdkreis'*, Okt. 2018, pp. 2432 ; pp. 27-28).

12. Op. cit., p. 2.

13. Op. cit., *ibid*.

Testaments car ils les considèrent comme des textes falsifiés, étant donné que ceux-ci ne comportent bien évidemment aucune mention de Mahomet, qu'ils considèrent comme le « Sceau des Prophètes ». Textes falsifiés, et dans tous les cas *abrogés* par le Coran. Selon leurs exégèses, le Christ aurait annoncé Mahomet (par exemple en Jn 14, 6 ; 16, 7 ss., quand il promet l'envoi du Saint-Esprit, mais aussi dans d'autres passages évangéliques, dont les plus souvent cités, nous informe Bausani, sont : Mt 13, 31 ; Mt 33-34 ; Mc 12, 1-11 ; Lc 20, 9-18, Jn 1, 22). Mais les disciples auraient effacé (on ne sait pas pourquoi) toute référence au futur fondateur de l'Islam<sup>16</sup>.

Cette extraordinaire accusation des musulmans ne peut que laisser stupéfaits les fidèles catholiques. Comment ce fait serait-il arrivé ? Voici le passage du Coran le plus utilisé contre les chrétiens : « Quand Jésus, fils de Marie, dit : "Enfants d'Israël ! Je suis le messager de Dieu envoyé vers vous, confirmant ce qui est devant moi de la Torah et annonçant un messager qui viendra après moi dont le nom sera Ahmad". Mais quand il vint vers eux avec des signes évidents, ils dirent : Ceci est de la sorcellerie évidente » (61 : 6).

Les commentateurs islamiques affirment que le texte coranique ferait allusion ici à la promesse du Paraclet (*parákletos*), faite par Jésus aux disciples. Puisque le grec *periklytos*, mot qui n'a qu'une ressemblance extérieure, signifie « le très excellent », et en arabe on pourrait traduire par *Achmad*, « le loué, le fameux, le glorieux », presque identique de sens à *Muhammad*, Mahomet, ces commentateurs ont soutenu que le Paraclet serait une falsification chrétienne de *periklytos* = Achmad = Muhammad/Mahomet. Thèse vraiment extraordinaire, qui n'est plus soutenue, affirmait Bausani il y a presque quarante ans, « par les musulmans les plus sérieux »<sup>17</sup>.

Thèse qui n'a toutefois pas disparu. Mais comment est-il possible de soutenir une thèse de ce genre ? Tout d'abord, il manque le mobile de cette supposée falsification : pourquoi les disciples auraient-ils dû altérer un discours dans lequel le Maître tant aimé prophétisait un événement futur, et assez proche, dont le protagoniste était clairement de nature surnaturelle ?

Et à qui devrait-on attribuer la falsification, à Saint

16. Voir d'ALESSANDRO BAUSANI le *Commentaire* du Coran, traduit par lui, op. cit., pp. 552-553, pour les passages rapportés. Il existe toute une controverse musulmane ayant pour but depuis toujours de « déconstruire » les Évangiles avec les interprétations les plus singulières, dans la vaine tentative de démontrer qu'ils *devaient* contenir l'annonce de Mahomet. La littérature produite au Moyen-Orient par la polémique islamo-chrétienne est immense. Pour une synthèse efficace, bien que partielle : ARMAND ABEL, *Masques et visages dans la polémique islamo-chrétienne*, in 'Cristianesimo e islamismo', table ronde sur ce sujet, 17 au 18 avril 1972, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 85-128.

17. Voir BAUSANI, *Commentaire du Coran*, traduit par lui, Sansoni, Firenze 1978, p. 552-553 etc. Les commentateurs musulmans essaient de trouver une annonce de Mahomet également dans l'Ancien Testament, par ex. dans Dt 18, 15-18 ; Dt 33, et dans divers autres passages (op. cit., p. 552).

Jean l'Évangéliste en personne, ou aux chrétiens contemporains de Mahomet, quand (toujours d'après le Coran) ils auraient refusé de prendre en considération les « preuves » fournies par Mahomet lui-même ? Mais les papyrus en notre possession avec le texte du quatrième Évangile, à partir de l'an 200 environ, montrent toujours la diction *parákletos*<sup>18</sup>.

En outre, si l'original, par pure hypothèse, avait été *periklytos*, il faut dire que ce vocable signifie en grec « très excellent, très fameux », forme superlative de *kytos*, *excellent*, *fameux* (parallèle, nous explique Gemoll, du latin *inclitus*, passé ensuite dans l'italien sous la forme *inclito*). Or si dans l'Évangile de Saint Jean nous mettons « très excellent » à la place de *Paraclet*, c'est-à-dire du Consolateur surnaturel, Avocat de nous autres pécheurs auprès de Dieu le Père, et notre Guide spirituel, nous bouleversons complètement le sens des passages de Saint Jean en question. Le Seigneur promet aux disciples qu'après son départ, il enverra surnaturellement l'« Esprit de vérité », « guide vers la vérité tout entière » et notre défenseur auprès de Dieu, comme le Christ lui-même, qui s'attribue le caractère de « paraclet » *aussi à lui-même*, ce qui démontre déjà l'absurdité de la falsification supposée, étant donné que cela n'aurait eu aucun sens pour le Seigneur de se vanter d'être « le très excellent » ou « le loué » dans le discours qu'il était en train de faire à ses disciples. D'ailleurs, ce n'était pas son style.

« Le grec *parákletos* signifie "celui qui est appelé à l'aide" (*parakleto* : j'appelle auprès de moi), surtout en matière de jugement : avocat, défenseur ; au sens dérivé "consolateur" [...] et de fait l'ancienne version latine le traduit par "advocatus" [...]. Jésus, quand il promet et annonce le Saint-Esprit, l'appelle à plusieurs reprises P., tout en s'attribuant aussi ce titre à lui-même : "Moi, je prierai le Père et il vous donnera un autre P., qui sera pour toujours avec vous, l'Esprit de vérité" (Jn 14, 16). Le P. aura pour devoir de rappeler aux Apôtres ce que Jésus leur a enseigné (Jn 14, 26), de rendre témoignage au Christ (Jn 15, 26) et de convaincre le monde de péché (Jn 16, 8-14), après que Jésus sera parti (Jn 16, 7). Saint Jean appelle aussi Jésus P. (1 Jn 2, 1) traduit par la Vulgate par "advocatus", à juste titre : Il est en effet notre avocat quand nous sommes dans le péché »<sup>19</sup>.

Les musulmans, en outre, nient le *libre arbitre*, défendu seulement par quelques exégèses minoritaires considérées comme hérétiques, et professent un *détermi-*

18. Voir sur ce point : *La prophétie du « Paraclet » s'applique-t-elle à Muhammad ?*

[http://jesusmarie.free.fr/islam\\_issa\\_et\\_jesus\\_le\\_paraclet\\_et\\_muhammad.html](http://jesusmarie.free.fr/islam_issa_et_jesus_le_paraclet_et_muhammad.html), d'après le P. DANIEL FOUCHER et le PASTEUR WILLIAM CAMPBELL.

19. *Dizionario Biblico (Dictionnaire Biblique)* dirigé par FRANCESCO SPADAFORA, Professeur d'exégèse à l'Université Pontificale du Latran, Ed. Studium, Rome, 1963, entrée : *Paraclet*. Le passage de 1 Jn 2, 1 dit : « Mes petits enfants, je vous écris ces choses, afin que vous ne péchiez point. Et si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le Juste » : « ... sed et si quis peccaverit, advocatus habemus apud Patrem [*parákleton échomen pròs tôn patéra*]. »

nisme absolu, qui ne laisse aucune place dans le monde à d'authentiques rapports de cause à effet, étant donné que toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, ont déjà été « créées » par le décret insondable d'Allah (*Coran* 54 : 52-53). Le déterminisme musulman est en un certain sens l'autre face du *volontarisme* qui domine dans leur idée de Dieu, qui dans le Coran apparaît fermement marquée par le principe *stat pro ratione voluntas*.

À partir des notions fondamentales de la théologie musulmane, on comprend tout de suite que l'idée de Dieu que l'on retire du Coran, malgré quelques similitudes extérieures avec le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, est en réalité notablement différente. Et pas seulement parce qu'elle rejette comme blasphème le dogme de la très Sainte-Trinité, qui est d'ailleurs perçu de façon totalement déformée. Entre autres parce que l'être de Dieu est conçu, en relation à la création et à l'homme, de telle façon que la catégorie de la *rationalité* ne peut pas s'appliquer à lui. Si tout a sa cause uniquement et continûment dans la volonté insondable et toute-puissante de Dieu, sans aucun espace pour les *causæ secundæ*, la création se trouve soumise à un caprice divin indéterminé, parce qu'il pourrait toujours se retourner contre lui-même, et renverser sans raison vers son opposé l'ordre qu'il a lui-même constitué. Combien de versets coraniques ne se terminent-ils pas par une phrase de ce genre : « en vérité, ton Seigneur met en œuvre ce qu'il veut », c'est-à-dire qu'il fait ce qu'il veut, et donc aussi le contraire de ce qu'il vient de faire, s'il le veut ? Comme l'ont plusieurs fois relevé les interprètes occidentaux, les rapports d'Allah avec ses créatures semblent ceux d'un maître envers ses esclaves, même quand il est question de clémence et de pardon. Et en effet, s'il n'est pas conçu comme *Père*, comment peut-il être vraiment « clément » et « miséricordieux » ? Ce Dieu qui ne fait pas d'alliance avec l'homme est surtout « le Très-Haut », « le Maître », « le Dominateur » (49 : 23), dont l'homme est le serviteur (*abd*). « La notion chrétienne de la position paternelle de Dieu, partiellement partagée par le Judaïsme, est perçue par les musulmans comme un blasphème absurde, et ce refus semble s'être étendu à l'image du souverain vu comme père <sup>20</sup>. » Penser Dieu comme « Père » signifierait pour les mahométans compromettre son unicité absolue. Et, j'ajouterais, penser que l'homme puisse avoir été créé à « son image et ressemblance » signifierait manifester offenser aussi de ce côté l'unicité abyssale et impénétrable d'Allah et diviniser l'homme.

L'incroyable reconnaissance de LG 16 est répétée dans la déclaration *Nostra Aetate* sur les religions non chrétiennes, de façon plus détaillée et, par certains aspects, plus grave.

« L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes [*qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum*]. Ils cher-

chent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi Islamique se réfère volontiers [*sicut Deo se submitit Abraham ad quem fides Islamica libenter sese refert*]» (NÆ 3.1).

Ici on affirme carrément que le Dieu auquel croient les musulmans « a parlé aux hommes ». Pour les musulmans « les hommes » auxquels aurait parlé le Dieu en lequel ils croient se réduisent au seul Mahomet. Devons-nous penser que le Concile considère comme authentique la « révélation » transmise par Mahomet dans le Coran ? Telle est l'inévitable impression suscitée par une phrase de ce genre, qui implique de nouveau la violation du premier Commandement (« Tu n'auras pas d'autre Dieu que Moi »), car nous ne pouvons pas, en tant que catholiques, reconnaître comme légitimes les révélations différentes de la révélation chrétienne (et qui de plus contredisent pratiquement toutes les vérités fondamentales de notre foi).

De plus, le texte conciliaire semble représenter la façon de croire des musulmans comme eux-mêmes l'entendent, comme s'il l'approuvait. En effet, on emploie l'image de « soumission à Dieu », qui est précisément le sens du terme arabe « Islam » (*soumission totale*), dont l'adjectif substantivé est *muslim*, musulman = soumis (à Dieu), aussi appelé depuis toujours en Occident « mahométan », en tant que disciple de Mahomet. La phrase entière semble refléter Coran 4 : 125 : « Qui est meilleur en religion que celui qui se soumet entièrement à Allah, et il est un bienfaisant pur monothéiste [*hanif*] ? » Enfin, l'allusion à l'obéissance aux décrets d'Allah, « même s'ils sont cachés », a un parfum fortement islamique, car elle nous rappelle que dans le Coran, Allah est défini comme « le visible et le caché » (57 : 3), visible dans ses œuvres et caché dans ses décrets : comme si le Concile avait voulu faire comprendre que son « estime » ne reculait pas face au caractère *occulte*, inaccessible, impénétrable de l'« esprit » nocturne qui parlait dans le Coran.

L'éloge par Vatican II de la « foi » d'*Abraham* professée par les musulmans, comme si celle-ci constituait une caractéristique qui les rapprocherait de nous, *cache la vérité*, car chacun sait que l'Abraham des musulmans, pétri d'éléments légendaires et apocryphes, ne correspond pas du tout au véritable Abraham, qui est évidemment celui de la Bible : le Coran attribue à Abraham un soi-disant « monothéisme pur » ou antitrinitaire, antérieur au monothéisme judaïque et au monothéisme chrétien, que Mahomet, envoyé par Allah en tant que « prophète » arabe, descendant d'Abraham grâce à Ismaël, considéré comme le premier de la lignée des arabes, né d'Agar l'Égyptienne, esclave d'Abraham et sa concubine, aurait eu pour mission de *restaurer*, et de libérer des supposées falsifications des juifs et des chrétiens !

La foi musulmane en Abraham (*Ibrahim*) est présentée par le Concile comme cet élément commun entre chrétiens, musulmans et juifs, qui permettrait le *dialogue* dans le but d'une certaine *convergence* et même d'une *alliance* (voir document d'Abu Dhabi) entre les trois religions monothéistes, en tant que « abrahamiques », sur d'importants sujets éthiques et politiques. La foi en Abraham nous unirait. Mais en réalité, *il n'y eut jamais d'ar-*

20. BERNARD LEWIS, *The Political Language Of Islam*, trad. it. de Biancamaria Amoretti Scarcia, Laterza, Bari, 1991, p. 21.

gument plus faux que celui-là ! C'est justement la façon de comprendre la foi en Abraham qui constitue une barrière infranchissable entre eux et nous ! En effet, les « révélations » transmises par Mahomet construisent la figure d'Abraham comme prototype du musulman et donc de façon à exclure Ancien et Nouveau Testaments de la vraie Révélation. Le Coran dit en effet : « Ô gens du Livre [juifs et chrétiens], pourquoi disputez-vous au sujet d'Ibrahim [Abraham], alors que la Thora et l'Évangile ne sont descendus qu'après lui ? Ne comprendrez-vous donc jamais la vérité ? Abraham n'était ni juif ni chrétien : il était bien *hanif* et *muslim*, et il n'était pas polythéiste » (3 : 65, 67). Abraham n'était pas juif ? Dieu n'a-t-il pas, dans sa bonté, fait une alliance avec lui (Gen 15, 18), et ne lui a-t-il pas fait les Promesses bien connues de salut et de rédemption (Gen 12, 1-7) ? N'a-t-il pas été le fondateur de la foi des juifs, et considéré « père de la foi » également par les chrétiens (Hébr. 11, 8) ? Pas du tout. Il a été au contraire le fondateur de la foi des musulmans : de ceux qui, comme lui, Mahomet, auraient professé un culte « pur et sincère » (*hanif*) de parfaite et totale « soumission » (*Islam*) au Dieu unique (6 : 79). Et ce parce que le monothéisme « pur » (« monolâtrique », ont dit certains) que Mahomet attribue à Abraham, égal au sien, aurait été corrompu par les juifs et les chrétiens, qui divinisent Esdra et « Jésus fils de Marie », et occultent les annonces de la venue de Mahomet contenues dans les deux Testaments !!! Pour la faute d'avoir considéré Jésus comme fils de Dieu, les chrétiens seront jugés au Jugement dernier (4 : 157), et *précisément par Jésus lui-même*, homme doué par Allah de pouvoirs extraordinaires, non pas mort sur la croix mais élevé auprès d'Allah, d'où il réapparaîtra pour cette besogne « sur un minaret de la grande mosquée de Damas : il tuera l'Antéchrist, donnera la paix au monde, le convertira tout entier à l'Islamisme et enfin mourra »<sup>21</sup>.

Mais *Nostra Aetate* prend en sérieuse considération également la vénération que les musulmans professent envers Jésus et la Sainte Vierge : « Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété » (NAE 3, cit.).

Il est toutefois connu que la « christologie » du Coran

se fonde sur le Jésus déformé des Évangiles apocryphes et des sectes chrétiennes hérétiques et gnostiques de différentes sortes répandues en Arabie au temps de Mahomet. Sur tout cela, le Concile glisse élégamment. Cette « christologie » nous montre un Jésus (*Isà*) né d'une vierge, par intervention divine (de l'ange Gabriel), prophète particulièrement agréable à Allah ; mais c'est un simple mortel, auquel Allah a permis d'accomplir de nombreux miracles ; prophète, donc, qui a prêché le même monothéisme que celui attribué à Abraham (57 : 26-27), dont la formule affirme : « Point de divinité à part Allah, l'Unique, le Dominateur Suprême » (38 : 65). Par conséquent Jésus, pour les musulmans, a été un « serviteur de Dieu » (19 : 31), un *soumis à Allah* c'est-à-dire un *muslim*, un *musulman*, comme Abraham, si bien qu'il a annoncé, comme Abraham, la venue de Mahomet (51 : 6) ! Quand les musulmans vénèrent Jésus comme prophète, ils l'entendent donc comme *prophète de l'Islam*, rien moins qu'un *précurseur de Mahomet* sans aucun enseignement indépendant, c'est-à-dire qui ne soit dépassé par l'enseignement du Coran et quoi qu'il en soit documenté par les chrétiens dans des textes (les Évangiles) que les disciples de Mahomet considèrent falsifiés, et qu'ils refusent de lire.

Le Jésus « musulman » du Coran n'est donc pas le vrai Jésus, qui est uniquement celui des Évangiles. Au lieu de réaffirmer les différences et de prendre des distances, *Nostra Aetate* trouble les eaux en cherchant à nous présenter comme acceptable l'image du Jésus « simple prophète » prônée par l'Islam, comme si elle pouvait constituer un terrain commun de rencontre, passant bien évidemment sous silence la signification authentique, *totale-ment antichrétienne*, que cette image a pour les musulmans. C'est ainsi que *Nostra Aetate* a trompé les fidèles<sup>22</sup>. Mais, comme l'a dit Mgr Viganò, il ne faut plus « se laisser aveugler par le Mensonge dominant ». Il faut réagir et demander à ce que soit rétablie la vérité, dans tous ses aspects.

En ce qui concerne la *vénération musulmane envers la Sainte Vierge*, qu'ils « invoquent parfois avec piété », il faut préciser qu'il s'agit d'un « culte », pratiquement sans importance, de type superstitieux ; un « culte », quoi qu'il en soit, rendu à Marie en tant que mère d'un « prophète de l'Islam », et non en tant que Mère de Dieu ; un « culte » par conséquent offensant pour des oreilles catholiques.

21. CARLO ALFONSO NALLINO, *Islamismo*, entrée de l'*Enciclopedia Italiana*, vol. XIX, 1933, pp. 603-614, maintenant in ID., *Raccolta di scritti editi ed inediti (Recueil de textes édités et inédits)*, vol. II, *L'Islam. Dogmatica-Sufismo-Confraternite*, par Maria Nallino, Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, pp. 1-44 ; p. 24. Il est presque superflu de relever qu'aucune source hébraïque, orthodoxe ou hétérodoxe, n'a jamais procédé à la « divinisation » d'Esdra, grande figure sacerdotale, l'un des protagonistes de la reconstruction d'Israël après le retour de l'exil à Babylone (voir le *Livre d'Esdra et Neemia*, dans l'Ancien Testament). Les versets coraniques qui condamnent cette supposée « divinisation » sont parmi ceux qui incitent à la violence contre les juifs et les chrétiens : « Les juifs disent Uzair [Esdra] est fils d'Allah, et les chrétiens disent le Messie est fils d'Allah ; telle est leur parole provenant de leur bouche. Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Comment s'écartent-ils (de la vérité) ? » (9 : 30).

22. Sur la figure du Christ du Coran, voir : ROGER ARNALDEZ, *Jésus fils de Marie, Prophète de l'Islam*, Paris, 1980, pp. 11-22 ; 129-141 et passim. Un texte fondamental. Le Concile crée aussi la fausse impression que Jésus est encore un « prophète » dont l'enseignement est vivant et actuel pour les musulmans. Mais cela n'est pas vrai. En tant que simple « précurseur », il est pour eux surpassé par Mahomet, c'est-à-dire par le Coran, et par les paroles et les actes de Mahomet, ou ceux qui lui sont attribués. Dans l'exégèse, dans la « pensée » musulmane, la figure de Jésus a un « rôle minime », sauf peut-être pour la polémique contre les chrétiens, toujours active et pugnace parmi les spécialistes. Sur ce point, qui est essentiel pour évaluer de la bonne façon notre rapport avec l'Islam, voir une autre étude essentielle de l'illustre ROGER ARNALDEZ, *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée, Paris, 1988.

Il faut en outre savoir que la « mariologie » du Coran est elle aussi complètement irrecevable, car elle vient d'un mélange de sources apocryphes et hérétiques. L'existence de Saint Joseph et du Saint-Esprit est ignorée. De plus, Marie est appelée « sœur d'Aaron », frère de Moïse, et « fille d'Imram » (Hébr. Amram), qui était leur père (Nb 26, 59). Elle est donc confondue avec la prophétesse Miryam (Ex 15, 21), qui a vécu environ douze siècles avant le Christ ! Et comme si cela ne suffisait pas, elle est intégrée dans l'abhorrée Trinité des Chrétiens, qui est âprement refusée car elle se compose, selon le Coran, de Dieu (Père), Marie (Mère) et Jésus (Fils) : « Jésus ne dit jamais : prenez-moi, ainsi que ma mère, comme deux divinités en dehors d'Allah » (5 : 116). Assurément, il ne l'a jamais dit. En revanche il a révélé ceci : que Lui et le Père « sont un » (Jn 10, 10) <sup>23</sup>.

Mais comment Mahomet a-t-il pu « transmettre » l'idée pour le moins singulière que les chrétiens croient que la très Sainte-Trinité est composée de trois divinités, qui seraient Dieu, Jésus et Marie ? Les spécialistes occidentaux ont reconstruit de façon recevable l'origine possible de ce grave malentendu. En Arabie, au temps de Mahomet, existait une secte chrétienne hérétique « qui professait une sorte de trithéisme. Telle était la doctrine de Jean d'Apamée, qui était à la tête de l'école théologique d'Édesse [de tendance nestorienne], laquelle soutenait qu'il y a trois natures divines, trois substances divines, trois divinités. Même la doctrine déconcertante selon laquelle Marie serait une des personnes de La Trinité (ou, si l'on préfère, d'une Triade divine), avait trouvé des adeptes dans certaines sectes chrétiennes [gnostiques, et donc chrétiennes par façon de parler]. Dès le II<sup>e</sup> siècle, les Ophites identifiaient le Saint-Esprit à la Femme primordiale, la Mère des vivants, qui aurait engendré le Messie. L'Évangile des Ébionites, connu dans les milieux des Ébionites – chrétiens judaïsants influencés par le gnosticisme – voyait en la mère de Jésus le Saint-Esprit. Le rapprochement était favorisé, sinon causé, par le fait qu'en araméen le mot *ruha*, esprit, est féminin. Saint Aphraate écrit d'ailleurs : « L'homme pieux aime et sert Dieu, son père, et le Saint-Esprit, sa mère » <sup>24</sup>.

Enfin, *Nostra Aetate* semble louer les musulmans et les montrer en exemple aux catholiques car « ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes après les avoir ressuscités », et parce qu'ils ont « en estime la vie morale et ils rendent un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne ». Par conséquent, conclut l'article, oubliant les « nombreuses dissensions et inimitiés » qui ont caractérisé le passé, « le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la

justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté » (NÆ, 3.2).

Ici on renverse même la signification des faits historiques, car les luttes sanglantes, longues et cruelles, foi contre foi, que nous avons dû soutenir au cours des siècles pour repousser les assauts de l'Islam, d'abord arabes et africains puis turcs, sont astucieusement réduites à la dimension de simples « *dissensiones et inimicitiae* ». En outre, sont passées sous silences les *différences abyssales* qui existent entre l'eschatologie catholique et l'eschatologie musulmane : l'absence d'une vraie Vision Béatifique, à laquelle il est seulement fait allusion ; la luxure du paradis, qui prodigue de splendides raffinements, et, pour les hommes, des unions répétées avec des femmes éternellement vierges, les Houris (*les Blanches*) « *aux grands yeux* » et « *aux seins remplis* » (78, 33) <sup>25</sup> ; l'éternité des peines infernales seulement pour les infidèles : « Dans leur descente en Enfer les damnés se partagent en sept groupes, à chacun desquels est assignée une des portes de l'Enfer. Ces portes, superposées les unes aux autres, ne ressemblent pas du tout aux nôtres. L'étage supérieur, assigné aux pécheurs de la Oumma musulmane, sera un jour complètement vide. Les tourments y sont moins cruels <sup>26</sup>. »

Et l'on glisse sur les grandes différences entre leur conception de la « vie morale » et du « culte » et la nôtre. L'Islam est une religion qui, en plus d'admettre des institutions moralement inacceptables, comme la polygamie,

25. Pour une vision systématique d'ensemble de la conception musulmane de l'au-delà, avec une excellente analyse des différentes écoles d'interprétation, voir : SOUBHI EL-SALEH, *La vie future selon le Coran*, Vrin, Paris, 1986. Les tentatives de compréhension au sens seulement allégorique des images les plus grossières du Paradis musulman semblent rester limitées à une minorité, considérée comme hérétique, qui ne peut pas s'imposer sur la vision traditionnelle, dogme de foi et préférée par les masses. Les fidèles « se demandent plutôt combien de hours chaque croyant pourra honorer de ses faveurs chaque nuit [de la vie éternelle] ; quelle joie il éprouvera en s'accouplant à sa houri sur des lits surélevés, et choses semblables » (*op. cit.*, p. 39 ; 131). Il n'y a qu'une vague allusion à la Vision Béatifique en 9 : 73, 75 : 22-23. En se fondant sur les dires de Mahomet (*hadith*), les commentateurs ont construit l'image d'Allah qui apparaîtra « comme la pleine lune » aux élus réunis comme en assemblée devant lui (*op. cit.*, p. 43 ; 78). Pour nous catholiques, tout cela constitue la négation même de la Vision Béatifique : comme nous le révèle Saint Paul, Dieu « habite dans une lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16) dans laquelle seront admis les Élus, car « à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme les anges dans le ciel » (Mt 22, 30). La lumière de la pleine lune est une lumière nocturne qui brille dans les ténèbres, sans toutefois les vaincre – une lumière froide et mélancolique. Le raffinement hédoniste et la répugnante luxure conjugués dans les « visions » du « paradis » musulman ont toujours constitué pour nous catholiques l'un des indices les plus certains de la nature ténébreuse de l'« esprit » dont Mahomet affirme avoir reçu sa « révélation ».

26. SOUBHI EL-SALEH, *op. cit.*, p. 46. L'eschatologie musulmane subit, par divers aspects, l'influence d'éléments disparates, principalement d'origine juive et chrétienne (NALLINO, *op. cit.*, pp. 23-24).

23. Sur la figure de Marie dans le Coran, voir, pour une complète vision d'ensemble, ARNALDEZ, *op. cit.*, chap I-V.

24. ITALO SORDI, *Che cosa ha veramente detto Maometto (Ce qu'a vraiment dit Mahomet)*, Ubaldini, Rome, 1970, p. 133. Saint Aphraate entendait certainement de façon symbolique, métaphorique, le caractère « maternel » du Saint-Esprit, le Consolateur, notre « advocatus » auprès de Dieu.

la répudiation, le divorce, le mariage temporaire, le concubinage, l'esclavage, et en plus d'inciter à l'assassinat et à la mutilation des infidèles qui ne reconnaissent pas Mahomet comme prophète (5 : 37), prétend garantir le salut à ses adeptes par les simples pratiques légales du culte : religion surtout *extérieure et légaliste*, donc, encore plus que le pharisaïsme, condamné sans demi-mesure par Notre-Seigneur (Mt 6, 5). Les musulmans admettent aussi la pratique de la *taqiyya*, c'est-à-dire de la *dissimulation* de la nature de leur foi dans un but de défense, si l'on est persécuté, ce qui permet d'user sans problème de conscience de la duplicité envers les non-musulmans, contre lesquels ils se considèrent toujours en guerre. Mentir à un infidèle ne serait donc pas un péché.

Tout cela est passé sous silence pour nous exhorter à une *collaboration* inévitablement *fausse*, porteuse des pires désastres pour le catholicisme, comme l'a ensuite démontré l'expérience. *Fausse et mensongère* entre autres parce que les musulmans ne donnent aux notions de « justice sociale », « paix », « guerre », « peuple ou nation », « communauté », « liberté », et en somme à toute la panoplie des concepts de notre philosophie politique et juridique, que la signification que l'on peut en tirer d'après le Coran ou d'après ce qu'a dit et fait Mahomet, dans l'interprétation orthodoxe faite au cours des siècles : une signification *islamique, totalement différente de la nôtre*.

Les musulmans ne comprennent aucunement la paix, par exemple, de la façon utopiste dont la comprennent les Papes du post-Concile, comme résultat de la collaboration pacifique à instaurer entre tous les peuples et toutes les religions, pour constituer l'unité du genre humain dans la tolérance réciproque et l'égalité. Comme ils n'admettent pas que les musulmans puissent vivre sous les infidèles, le monde est partagé par leurs juristes en deux parties opposées : la partie où domine l'Islam (*maison de l'Islam ou Dar-al-Islam*) et tout le reste, nécessairement ennemi, tant qu'il ne se sera pas converti ou soumis, de gré ou de force (*maison de la guerre ou Dar-al-Hard*). À l'égard de ce reste du monde, la communauté musulmane se considère *toujours en guerre*, pour elle la paix ne se trouve que là où domine l'Islam, si bien que dans l'usage traditionnel, le salut avec le souhait réciproque de la paix (« la paix soit avec vous », *salam alaykum*) doit s'échanger *seulement* entre musulmans. Donc pour eux la paix n'est pas une fin en soi, qui permettrait de faire vivre ensemble des États et des religions différentes les unes des autres, pour le bien de l'humanité : c'est seulement un moyen, imposé par les circonstances, qui obligent à des armistices avec les infidèles. La paix devrait avoir une durée limitée : elle ne devrait jamais dépasser dix ans, à la fin desquels la guerre devrait être reprise, dans la mesure du possible. La guerre défensive et pour étendre l'Islam (*jihad* : *effort, lutte* ; au sens militaire : « effort sur le chemin d'Allah » - *jihad sabili 'llah*) est une obligation morale, religieuse et juridique pour le musulman : s'il ne peut pas y participer, il doit aider ceux qui la font. La guerre doit être poursuivie jusqu'à l'inéluctable victoire finale, c'est-à-dire l'instauration de la domination de l'Islam sur le monde entier<sup>27</sup>.

Quand ils utilisent la notion de *peuple* ou *nation, communauté*, les musulmans l'entendent aussi dans un sens différent du nôtre : « L'Islam n'a jamais dépassé cette notion purement religieuse de "peuple" comme communauté, *oumma*, objet d'un plan divin avec Dieu à sa tête, qui parle à travers son Prophète<sup>28</sup>. » Et même la notion de « prophète » que Mahomet s'attribua, après sa « migration » « à Yathrib ensuite Medine », ne correspond pas à la notion du prophétisme biblique, la seule valide pour nous catholiques : pour Mahomet les prophètes sont des chefs nationaux chargés par Allah de prêcher et imposer, en tant que législateurs et chefs militaires, le monothéisme absolu attribué par lui à Abraham. « La notion de Prophète est dans l'Islam étroitement liée à celle de "législateur". Le Prophète n'est pas tant celui qui fait connaître des "mystères" divins ou institue des sacrements rédempteurs, que celui qui promulgue les lois que Dieu considère adaptées à l'humanité pour une période déterminée. Chaque prophète abroge la partie que Dieu ne considère plus nécessaire parmi les lois du prophète précédent, sans en abroger, évidemment, les doctrines essentielles<sup>29</sup>. »

**4.1 Note.** *La juste interprétation de la Lettre de Saint Grégoire VII à l'Émir de Mauritanie.*

L'affirmation selon laquelle « les musulmans adorent avec nous un Dieu unique » semble être justifiée par le Concile au moyen de la citation en note de la lettre *personnelle* de remerciement que Saint Grégoire VII, Pape de 1073 à 1085, écrivit en 1706 à Anazir, émir de Mauritanie, qui s'était montré bien disposé à l'égard de certaines requêtes du Pape, et généreux envers certains prisonniers chrétiens, qu'il avait restitués. Dans cette lettre, le Pape affirmait que cet « acte de bonté » avait été « inspiré par Dieu », qui exige l'amour pour le prochain, et il le disait ainsi : « Nous croyons et nous confessons un seul Dieu, même si nous le faisons de manières diverses, chaque jour le louant et le vénérant comme créateur des siècles et souverain de ce monde » (PL 148, 451 A). Comment expliquer de telles affirmations ? *Par l'ignorance de l'époque à l'égard de la religion fondée par Mahomet.*

Au temps de Saint Grégoire VII, le Coran n'avait pas encore été traduit en latin, raison pour laquelle certains aspects fondamentaux de son « credo » nous échappaient. On savait que les musulmans, ces ennemis acharnés du nom chrétien surgis à l'improviste des

27. Sur les notions politiques de l'Islam, voir l'essai fondamental, déjà cité, de BERNARD LEWIS, *The Political Language Of Islam*, 1988, trad. it. *Il linguaggio politico dell'Islam*, par Biancamaria Amoretti Scarcia, Laterza, Bari, 1991, en particulier le chap. IV.

28. ALESSANDRO BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milan, 1980, p. 156.

29. *Op. cit.*, p. 27. Les prophètes admis par l'Islam sont presque tous ceux de la Bible, à partir d'Adam, avec l'ajout de certains prophètes arabes inconnus et de David, qui dans la Bible n'a pas le rang de prophète, et d'un grand nombre de (présupposés) prophètes envoyés par Allah à l'humanité en des temps anciens, et désormais inconnus » (*op. cit.*, *ibid.*).

déserts d'Arabie en 633, avec une violence conquérante, manifestaient toutefois un certain respect envers Jésus, comme prophète seulement, et envers la Sainte Vierge ; qu'ils croyaient en un Dieu unique, en le caractère inspiré des Saintes Écritures (du moins c'est ce qu'il semblait), en le Jugement et en une vie future. Ils pouvaient donc apparaître comme une secte chrétienne hérétique (« la secte mahométane »), équivoque qui dura longtemps, puisqu'encore au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Dante plaçait Mahomet en Enfer parmi les hérétiques et les schismatiques (*Enf.* XXVII, v. 31 ss).

C'est dans ce cadre qu'il faut placer l'éloge *privé* adressé par Grégoire VII à l'émir : à un « hérétique » supposé qui, dans cette occasion, s'était comporté charitablement envers un groupe de chrétiens, comme si le vrai Dieu, en lequel on supposait qu'il croyait, lui avait touché le cœur. On peut dire d'un hérétique, en effet, qu'il croit et confesse le même Dieu que le nôtre, mais « d'une façon différente ». L'éloge n'empêcha toutefois pas Saint Grégoire VII de défendre, avec une parfaite cohérence, l'idée d'une expédition de tous les pays chrétiens contre les musulmans, pour venir au secours de la chrétienté orientale menacée d'anéantissement, idée réalisée peu après sa mort par la première Croisade, lancée par Urbain II.

La première traduction latine du Coran ne fut réalisée qu'en 1143, cinquante-huit ans après la mort de Saint Grégoire VII, par l'anglais Robert de Chester pour l'abbé de Cluny, Pierre le Vénéral, qui y ajouta une réfutation formelle du credo islamique. Il s'agissait en réalité d'un résumé du Coran, qui demeura la seule traduction pendant des siècles, jusqu'à la grande version critique et complète du Père Marracci, beaucoup plus tard, en 1698. Le Cardinal de Cusa se servit de cette première traduction pour écrire sa célèbre *Cribratio Alcorani* (le Coran passé au crible) dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, précédant de peu la Bulle publiée par Pie II (Enea Silvio Piccolomini) pour lancer une Croisade (qui ne se réalisera jamais) contre les Turcs qui avançaient dangereusement dans les Balkans et qui avaient pris Constantinople le 29 mai 1453<sup>30</sup>. Dans cette Bulle, le Pape se référait

aux Turcs comme à des « hordes du dragon vénéneux », disciples du « faux prophète Mahomet ». Il reprit cette notion le 12 septembre 1459, dans un important discours donné dans la cathédrale de Mantoue, où avait été convoquée la Diète chargée d'approuver la croisade qui ne fut jamais faite ; discours dans lequel il fit de nouveau référence à Mahomet comme à un *imposteur*, en disant que si le sultan Mehmed n'avait pas été arrêté, celui-ci, s'étant assujéti tous les princes de l'Occident, aurait « abattu l'Évangile du Christ et imposé au monde entier la loi de son faux prophète »<sup>31</sup>.

Telle est donc la haute et claire condamnation de l'Islam et de son prophète par le Magistère pontifical, une fois écarté l'équivoque laissant entendre qu'il était une « hérésie » chrétienne.

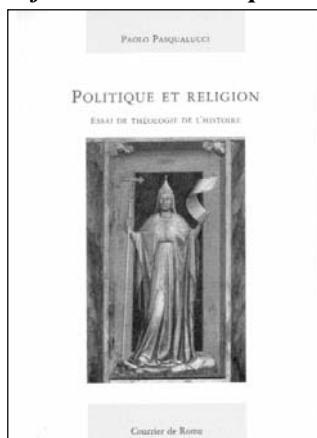
30. CARLO DE FREDE, *La prima traduzione italiana del Corano, sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento (La première traduction italienne du Coran, dans le cadre des rapports entre Chrétienté et Islam au XVI<sup>e</sup> siècle)*, Naples, 1967, pp. 1-13.

31. FRANZ BABINGER, *Mehmed der Eroberer*, trad. it *Maometto il conquistatore*, 1967, pp. 180-183 : « Non pas nos pères mais nous-mêmes avons laissé conquérir Constantinople, la capitale de l'Orient, par les Turcs. Et tandis que nous restons chez nous dans une tranquillité oisive, les armes de ces barbares pénètrent jusqu'au Danube et à la Save [...] Tout cela est arrivé sous nos yeux mais nous sommes en proie à un sommeil profond. Mais non, entre nous nous sommes capables de combattre, et nous laissons les Turcs faire ce qu'ils veulent. [...] On pense peut-être qu'il s'agit de choses passées que l'on ne peut plus changer et qu'à partir de maintenant on aura la paix. Comme si d'un peuple assoiffé de notre sang, qui après avoir abattu la Grèce, a déjà planté l'épée dans le flanc de la Hongrie, on pouvait espérer la paix, comme si d'un adversaire comme le sultan Mehmed on pouvait attendre la paix ! Renoncez à cette conviction, car Mehmed ne déposera jamais les armes, si ce n'est en qualité de vainqueur, ou de totalement vaincu ! Chaque victoire sera pour lui l'escabeau pour une deuxième victoire jusqu'à ce que, après avoir assujéti tous les princes de l'Orient, il ait abattu l'Évangile du Christ et imposé au monde entier la loi de son faux prophète » (op. cit., p. 183).

### « Politique et Religion »

#### Essai de Théologie de l'Histoire

Professeur Paolo Pasqualucci



Paolo Pasqualucci, professeur honoraire de Philosophie du Droit de l'Université de Pérouse, a jusqu'ici développé son œuvre sur des thèmes concernant la philosophie du droit et la métaphysique. Nous rappellerons son ouvrage sur *Rousseau et Kant* (en deux volumes, chez Giuffrè, Milan, 1974 et 1976), ses études sur Hobbes (surtout son *Commento al Leviathan. La filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, chez Margiacchi, Pérouse, 1994) et son *Introduzione alla metafisica dell'uno*, Antonio Pellicani, Roma, 1996, avec préface de Antimo Negri. Dans la présente étude l'auteur aborde un thème d'une brûlante actualité, le rapport entre politique et religion, en l'interprétant du point de vue d'une théologie de l'histoire conforme aux canons de la pensée catholique la plus orthodoxe et la plus traditionnelle, aujourd'hui non observée précisément par la hiérarchie et par la théologie officielles, qui semblent être imprégnées de l'esprit du monde, ennemi du Christ.

Courrier de Rome Prix 10 €





# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LIV n° 629

MENSUEL

Février 2020

## LE RÊVE ÉCOLOGIQUE

1. L'Exhortation post-synodale tant attendue, et enfin donnée par le Pape François à Rome le 2 février dernier, a été rendue publique le 12 de ce même mois. Rédigée en langue originale espagnole, elle s'intitule *Querida Amazonia*, « Chère Amazonie ». Elle est adressée « au Peuple de Dieu et à toutes les personnes de bonne volonté ». Le Pape a éprouvé le besoin de justifier cette adresse inhabituelle. « L'Amazonie », dit-il <sup>1</sup> « est une totalité plurinationale interconnectée, un grand biome partagé par neuf pays : le Brésil, la Bolivie, la Colombie, l'Équateur, la Guyane, le Pérou, le Surinam, le Venezuela et la Guyane Française. Cependant, j'adresse cette Exhortation à tous. Je le fais, d'une part en vue d'aider à réveiller l'affection et la préoccupation pour cette terre qui est aussi la « nôtre » et vous inviter à l'admirer et à la reconnaître comme un mystère sacré. »

2. Laissons de côté – du moins pour l'instant – ce fait, pourtant remarquable, que le Pape se justifie non pas de ne pas adresser son texte seulement aux catholiques, mais de ne pas l'adresser seulement aux ressortissants de l'Amazonie. Comme s'il allait de soi qu'une Exhortation post-synodale, supposée acte du Magistère ecclésiastique, ne devait pas, comme telle, concerner directement les seuls membres du « Peuple de Dieu ». Arrêtons-nous plutôt à cet autre fait, non moins remarquable, que le Pape exhorte tous les hommes, catholiques ou non, à reconnaître la terre comme « un mystère sacré ».

3. Il y a là une idée qui représente l'un des aspects essentiels de l'écologie, telle que le Pape veut la présenter, pour en faire l'un des enjeux de la mission de l'Église. Cet enjeu est d'ailleurs présenté dans l'Exhortation *Querida Amazonia* comme l'un de ces quatre « rêves » que l'Amazonie inspire à François et qui fait l'objet du troisième chapitre (n° 41-60) du texte pontifical. Mais cette idée n'est pas nouvelle. Nous la rencontrons déjà

### Sommaire :

Le rêve écologique, *Abbé Jean Michel Gleize, p. 1*  
Le célibat sacerdotal, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4*  
Faut-il supprimer le célibat sacerdotal ?  
*Abbé Bernard de Lacoste, p. 6*

dans la Lettre encyclique *Laudato si*, du même Pape François. D'une part, François y affirme que le Fils de Dieu, par qui tout a été créé « s'est uni à cette terre, quand il a été formé dans le sein de Marie » <sup>2</sup>. Il dit aussi que « créés par le même Père, nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble » <sup>3</sup>. Mais d'autre part, il y déclare tout autant que « cela ne signifie pas que tous les êtres vivants sont égaux ni ne retire à l'être humain sa valeur particulière, qui entraîne en même temps une terrible responsabilité. Cela ne suppose pas non plus une divinisation de la terre qui nous priverait de l'appel à collaborer avec elle et à protéger sa fragilité » <sup>4</sup>. Alors en quoi, précisément, la terre - si on l'entend comme l'ensemble des créatures inférieures à l'homme, le triple règne minéral, végétal et animal - représente-t-elle « un mystère sacré » ?

1. Au n° 5.
2. Au n° 238.
3. Au n° 89.
4. Au n° 90.

Les numéros du Courrier de Rome  
sont accessibles et consultables en  
fichiers pdf sur le site du Courrier de  
Rome

[www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

### COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

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

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

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

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, 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



4. Une réalité peut être dite « sacrée » d'abord parce qu'elle l'est en elle-même et dans la mesure où elle participe à la nature et à la vie mêmes de Dieu. Tel est d'ailleurs, remarquons-le au passage, le sens étymologique du mot correspondant en grec, le mot « hagios » - que l'on retrouve par exemple dans le dérivé français « hagiographie », qui signifie écriture sacrée. Ce mot grec désigne au moyen d'un préfixe privatif « ce qui est sans terre », ce qui n'est pas de la terre <sup>5</sup>. L'étymologie manifeste par là que la terre ne saurait être sacrée, puisque le sacré se présente exactement comme la privation du terrestre. Le sacré procède en ce sens de la grâce et il ne peut se dire que des créatures capables de recevoir cette participation de la vie divine, c'est-à-dire des créatures douées d'intelligence et de volonté.

5. Le mot admet cependant une extension de sens, en vertu de ce qu'il est convenu d'appeler une analogie d'attribution <sup>6</sup>, et c'est ainsi que l'on pourra dire d'une chose qu'elle est sacrée non plus en elle-même mais dans sa fin, dans la mesure où elle est précisément destinée à entrer, d'une manière ou d'une autre, en possession de Dieu. En ce sens, saint Thomas se demande si toutes les créatures, et pas seulement les créatures douées d'intelligence et de volonté, rejoignent les hommes, et aussi les anges, dans l'obtention d'une même fin commune, qui est la possession de Dieu <sup>7</sup>. « Il n'appartient pas aux animaux privés de raison », répond-il avec saint Augustin, « de goûter la béatitude » <sup>8</sup>.

6. Précisément, il ne leur appartient pas de la goûter, c'est-à-dire d'entrer en sa possession par l'exercice de leurs propres facultés, celles-ci demeurant absolument inadéquates à la possession de l'objet divin. La bonté de Dieu est possédée diversement : par Dieu lui-même, qui la possède parfaitement, parce qu'il s'identifie à elle dans son être et parce qu'il l'atteint parfaitement dans son opération de connaissance et d'amour ; par les hommes et les anges, qui la possèdent non pas dans leur être mais seulement dans leur opération, en connaissant et en aimant à leur mesure cette bonté de Dieu ; quant aux créatures dépourvues de raison, et que l'on peut désigner globalement comme « la terre », elles ne possèdent pas la bonté de Dieu, ni dans leur être, ni même dans leur opération, mais elles y atteignent tout au plus par une certaine assimilation, dans la mesure où, comme d'ailleurs les autres créatures pourvues de raison, leur être fini est une ressemblance lointaine de l'être infini de Dieu. « Si nous parlons », dit saint Thomas, « de la fin ultime quant à l'obtention de cette fin, en ce cas les créatures privées de

raison ne participent pas à la fin humaine. Car l'homme et les autres créatures raisonnables atteignent leur fin ultime par la connaissance et l'amour de Dieu, ce qui n'appartient pas aux créatures inférieures. Celles-ci parviennent à leur fin ultime en participant, chacune à sa manière, d'une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'elles existent, qu'elles vivent, ou même sont douées de connaissance <sup>9</sup>. »

7. Mais on ne saurait alors parler de béatitude que par abus de langage <sup>10</sup> et il reste que l'homme dépasse de loin les autres créatures d'ordre inférieur, du point de vue de la possession de Dieu qui fait la béatitude <sup>11</sup>. Cela serait déjà vrai en parlant d'une béatitude d'ordre naturel, où l'homme atteindrait Dieu comme son Créateur, seulement par les actes de sa raison et de sa volonté, tel que proportionnés à sa nature humaine. Cela l'est encore plus si l'on parle de la béatitude d'ordre surnaturel, où l'homme atteint Dieu dans sa vie intime, déjà ici-bas par la grâce et dans l'au-delà dans la gloire, grâce et gloire qui sont le don infus de Dieu et qui dépassent à l'infini les capacités de toute créature.

8. De tout cela résulte une conséquence importante, qui est d'ailleurs clairement signalée dans les saintes Écritures. L'homme apparaît comme le centre et le sommet de toute la création, le centre et le sommet de toute la terre. Le livre de la Genèse dit en effet : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre". Et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu : il les créa mâle et femelle.

Et Dieu les bénit, et il leur dit : "Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre". Et Dieu dit : "Voici que je vous donne toute herbe portant semence à la surface de toute la terre, et tout arbre qui porte un fruit d'arbre ayant semence ; ce sera pour votre nourriture" <sup>12</sup>. Et encore : « Dieu bénit Noé et ses fils et leur dit : "Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. Vous serez craints et redoutés de toute bête de la terre, de tout oiseau du ciel, de tout ce qui se meut sur la terre et de tous les poissons de la mer ils sont livrés entre vos mains. Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture ; je vous donne tout cela, comme je vous avais donné l'herbe verte" <sup>13</sup>. » Le Psaume dit aussi : « Vous avez donné à l'homme l'empire sur les œuvres de vos mains ; vous avez mis toutes choses sous ses pieds : brebis et bœufs, tous ensemble, et les animaux des champs ; oiseaux du

• 5. Saint Thomas fait valoir cette étymologie dans la *Somme théologique*, 2a2æ, question 81, article 8, corpus.

• 6. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1a pars, question 13, article 5, corpus : « Dans les noms dits de plusieurs par analogie, [...] le nom qui est ainsi pris en plusieurs sens signifie des rapports divers à quelque chose d'un, comme « saine » dit de l'urine signifie un signe de la santé ; dit du remède il signifie une cause de la même santé. »

7. *Somme théologique*, 1a2æ, question 1, article 8.

8. SAINT AUGUSTIN, *Livre des quatre-vingt trois questions*, question V, Migne latin, T. XL, col. 12. Cité par saint Thomas au *Sed contra* de l'article 8 de la question 1 dans la 1a2æ.

9. *Somme théologique*, 1a2æ, question 1, article 8, corpus.

10. SAINT THOMAS, *Somme contre les gentils*, livre III, chapitre XXVII : « Non enim bruta possunt dici felicia, nisi abusive. »

11. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1a2æ pars, question 2, article 5, *Sed contra* : « Secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. »

12. *Gn*, I, 26.

13. *Gn*, IX, 2-3.

ciel et poissons de la mer, et tout ce qui parcourt les sentiers des mers<sup>14</sup>. » Saint Thomas commente ces textes de la manière suivante : « La foi nous dit que toutes les créatures corporelles ont été faites à cause de l'homme et c'est pourquoi nous disons qu'elles lui sont soumises. Et elles le sont de deux manières : premièrement, pour entretenir la vie corporelle de l'homme ; deuxièmement, pour que l'homme puisse en tirer parti pour connaître Dieu, dans la mesure où c'est en considérant les créatures que l'homme parvient à se faire une idée de la nature invisible de Dieu<sup>15</sup>. » Pourquoi cette domination et cette seigneurie de l'homme sur « la terre », et sur toutes les créatures d'ordre inférieur ? Parce que seul l'homme est ordonné à entrer en possession de la vie intime de Dieu, seul il est capable d'atteindre la béatitude de l'ordre surnaturel – et ce faisant de réaliser la fin même de tout l'univers créé.

9. C'est en effet à travers l'homme que « la terre » doit parvenir à sa fin. Voilà qui nous permet de situer avec une plus grande exactitude la place de la « terre » dans le plan concret de Dieu, et dans l'économie actuelle du gouvernement divin, lequel a tout pensé en fonction de la cause finale qu'il a voulu assigner à cet univers créé. Dans ce plan de la sagesse de Dieu, les créatures dépourvues de raison ne sont pas capables de la béatitude surnaturelle ; elles ne sont pas élevées à l'ordre surnaturel formellement et de façon intrinsèque, comme si elles participaient intrinsèquement la nature divine par la grâce ; elles sont élevées à cet ordre surnaturel uniquement comme peuvent l'être des instruments, et de façon extrinsèque, en tant qu'elles sont utiles à la créature pourvue de raison, qui use d'elles sous la motion de la charité. Il n'y a donc pas de prédestination au sens strict pour ces créatures<sup>16</sup> ; mais elles sont elles-mêmes voulues pour le bien de ceux qui sont prédestinés, les élus. « La multitude des âmes fait partie de la perfection essentielle de l'univers, mais s'agissant de sa perfection dernière et achevée, non de sa perfection première et initiale, puisque tout le changement qui affecte le monde corporel est ordonné d'une manière ou d'une autre à la multiplication de ces âmes, qui exige celle des corps<sup>17</sup>. » [...] « La multiplication des âmes est voulue par Dieu pour accomplir le nombre des élus, car lorsque Dieu met en mouvement les créatures corporelles, il cherche quelque chose d'autre en dehors de ce mouvement, et il veut parvenir au nombre complet de ses élus. Lorsque ce nombre sera atteint, c'est le mouvement qui cessera, non la substance de ce monde<sup>18</sup>. »

10. Voilà aussi en quel sens l'on pourrait aller éventuellement jusqu'à dire que la terre représente « un mystère sacré ». Avec la part d'audace qui lui est coutumière,

14. Ps VIII, 7-9.

15. SAINT THOMAS, *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, livre IV, distinction XLVIII, question 2, article 1.

16. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1a pars, question 23, article 1, ad 2.

17. SAINT THOMAS, Question disputée *De potentia*, question III, article 10, ad 4.

18. SAINT THOMAS, Question disputée *De potentia*, question III, article 10, ad 3.

Cajetan<sup>19</sup> observe que le Verbe de Dieu, lorsqu'il a assumé la nature humaine dans l'unité de sa personne divine, a, en quelque sorte, élevé tout l'univers créé au niveau de sa personne divine, puisque tout l'univers créé est contenu dans la nature humaine comme dans une synthèse – en raison de quoi Aristote désigne l'homme comme un « univers en miniature » ou un microcosme<sup>20</sup>. De même aussi, le Verbe de Dieu, lorsqu'il a prédestiné certains parmi les hommes et leur a donné la béatitude du ciel, a, en quelque sorte, prédestiné et béatifié avec eux tout l'univers créé – et donc la terre<sup>21</sup>. Dans la mesure exacte où la terre a été mise par Dieu au service de l'homme, pour qu'il puisse convenablement accomplir son salut et réaliser sa prédestination. C'est en ce sens qu'il faut entendre toutes les louanges du Cantique des créatures. Lorsque le Poverello d'Assise s'exclame : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la terre, qui nous soutient et nous gouverne, et produit divers fruits avec les fleurs colorées et l'herbe »<sup>22</sup>, il n'entend pas dire autre chose que ce que devait dire après lui, et comme lui, le Docteur commun de l'Église : « Les bienfaits que la générosité divine a donnés sans mesure au peuple chrétien lui confèrent une dignité inestimable<sup>23</sup>. Et nous retrouvons en définitive, chez saint Thomas d'Aquin comme chez saint François d'Assise, deux échos différents de la même parole de saint Paul : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum : tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu<sup>24</sup>. »

11. Mais il ne saurait y avoir là de quoi justifier le rêve « écologique » du Pape François, qui n'a rien de comparable avec la profondeur du Cantique des créatures. Car ce rêve écologique procède d'une inversion radicale. Dans l'esprit du Pape, en effet, la terre représenterait un « mystère sacré » parce que « créés par le même Père, nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime »<sup>25</sup>. Au point de vue de la cause finale, le Pape substitue ici le point de vue de la cause efficiente. Et ce point de vue autorise toutes les confusions, puisque, précisément, l'homme n'est pas moins créature à l'égard de sa cause efficiente divine que tous les autres êtres de l'univers, même ceux qui lui sont inférieurs. Et dans cette confusion, l'homme se trouve même placé sur un pied d'égalité que tout le reste de la création, et reçoit « l'appel à collaborer avec elle et à

19. CAJETAN, *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas*, 3a pars, question I, article 1, n° XVII.

20. ARISTOTE, *Physiques*, livre VIII, chapitre II, n° 2 ; commentaire de saint Thomas, leçon 4, n° 3 : « Unde dicitur a quibusdam quod homo sit parvus mundus. »

21. JACQUES RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, vol. I, n° 939, p. 536.

22. Cité au tout début de l'Encyclique *Laudato si*, n° 1 : « Laudato si "mi" Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti ori et herba. »

23. Office liturgique de la Fête-Dieu, première leçon des matines : « Immensa divinae largitatis beneficia exhibita populo christiano inaestimabilem ei conferunt dignitatem. »

24. *Rm*, VIII, 28.

25. *Laudato si*, n° 89.

protéger sa fragilité »<sup>26</sup>. La terre n'est plus mise par Dieu au service de l'homme, pour que celui-ci accomplisse son salut. C'est désormais l'homme qui doit collaborer avec la terre. Au lieu de coopérer au bien de l'homme, selon l'optique qui nous a été divinement révélée dans l'Épître de saint Paul aux Romains, voici que la terre reçoit la coopération de l'homme. Dans quel but ? Il est bien difficile de le savoir. Pour « construire » et « sauvegarder notre maison commune », répond en tout cas le Pape<sup>27</sup>. En effet, « la création peut **seulement**<sup>28</sup> être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour, qui nous appelle à une communion universelle »<sup>29</sup>. La nouvelle coopération, ou collaboration de l'homme et de la terre, aurait donc pour but de construire et de sauvegarder une maison commune comprise comme une communion universelle. Et citant les propos tenus par le Patriarche schismatique orthodoxe de Constantinople Bartholomée I<sup>er</sup><sup>30</sup>, le Pape confirme cette idée : « Nous chrétiens, en outre, nous sommes appelés à "accepter le monde comme sacrement de communion, comme manière de partager avec Dieu et avec le prochain à une échelle globale. C'est notre humble conviction que le divin et l'humain se rencontrent même dans les plus petits détails du vêtement sans coutures de la création de Dieu, jusque dans l'infime grain de poussière de notre planète<sup>31</sup> »<sup>32</sup>. »

26. *Laudato si*, n° 90.

27. *Laudato si*, n° 13.

28. C'est nous qui soulignons.

29. *Laudato si*, n° 76.

30. Les schismatiques orthodoxes considèrent que le Patriarche de Constantinople n'a qu'une prééminence honorifique sur les autres communautés autocéphales orthodoxes ; sa titulature complète est « archevêque de Constantinople, nouvelle Rome et patriarche œcuménique. »

31. Bartholomée I<sup>er</sup>, « Discours au Premier Sommet de Halki : *Global Responsibility and Ecological Sustainability : Closing Remarks* », Istanbul, le 20 juin 2012.

## LE CÉLIBAT SACERDOTAL

1. L'esprit authentique de l'Église veut que les prêtres renoncent à l'état et à l'usage du mariage, afin de pratiquer la chasteté parfaite. La loi du célibat sacerdotal s'explique donc en raison de cette loi de chasteté absolue. Le prêtre doit rester célibataire pour pouvoir demeurer absolument chaste. Cette dernière exigence s'explique elle-même en raison de la supériorité de l'état de vie du prêtre et du caractère sacré de ses fonctions. En définitive, les raisons pour lesquelles le ministre de Dieu doit rester chaste et celles pour lesquelles la Mère de Dieu a dû rester vierge sont les mêmes. L'un et l'autre ont reçu de Dieu la mission de donner au reste de l'humanité le Verbe Incarné, le propre Fils de Dieu, Jésus Christ. Certes, de l'un à l'autre, il y a cette différence que la Vierge Marie doit nous donner le Christ d'une manière physique, en accomplissant une œuvre de génération selon la chair, tandis que le prêtre doit nous donner le Christ d'une manière sacramentelle, en dispensant les rites sacrés qui signifient et causent à la fois la vie même du Christ, la vie de la grâce, et dont l'un d'entre eux,

12. Telles sont les données essentielles de ce « rêve écologique » qui viendrait désormais s'ajouter, selon l'intention du Pape au « Magistère social » de l'Église<sup>33</sup>. Elles appellent de notre part deux réflexions.

13. Premièrement, cette rencontre et donc cette présence simultanée du divin et de l'humain dans chaque parcelle de l'être créé ne représenterait-elle pas ces fameux « liens invisibles » qui font de tous les êtres de l'univers « une sorte de famille universelle »<sup>34</sup> ? Et dans ce cas, comment échapper sinon au panthéisme du moins à la confusion de la nature et de la grâce - ou au deux ?

14. Deuxièmement, la morale tire toute sa consistance de ce fait que les actes de la créature douée de raison doivent se conformer à la loi divine, qui est l'expression immuable de l'ordre à suivre pour obtenir la fin dernière. Si la place de la création dans le plan du gouvernement divin n'est plus envisagée du point de vue d'une cause finale, mais seulement « comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous »<sup>35</sup>, comment maintenir les exigences d'une morale proprement dite ?

15. La nouvelle compréhension du « mystère sacré » de la terre, qui appelle la réalisation du rêve écologique, devrait en tout cas conduire l'Église à « s'incarner de manière originale dans chaque lieu du monde, de sorte que l'Épouse du Christ acquière des visages multiformes qui manifestent mieux l'inépuisable richesse de la grâce »<sup>36</sup>. Mais qu'est-ce que devient la grâce, dans ce nouveau rêve, sinon le lien invisible de la communion panthéistique - et amoral ?

Abbé Jean-Michel Gleize

32. *Laudato si*, n° 14.

33. *Laudato si*, n° 14.

34. *Laudato si*, n° 15.

35. *Laudato si*, n° 76.

36. *Querida Amazonia*, n° 6.

celui de l'eucharistie, signifie et cause l'auteur de la grâce, le Christ immolé dans l'acte suprême de son sacrifice. Mais de l'une à l'autre, de la Vierge Marie au prêtre, il y a cette ressemblance que l'une et l'autre nous communiquent et nous donnent le Christ, la personne divine de celui qui est vrai Dieu et vrai homme à la fois. Et cette communication d'une réalité toute divine exige, de la part de celui qui la communique, un état de vie tout immatériel, une vie qui, pour être menée dans la chair, soit au-dessus de la chair.

2. Saint Thomas donne les raisons de cette exigence. La virginité est un bien meilleur et préférable, par rapport à l'état de mariage, pour trois motifs : elle est en effet ordonnée au bien de l'âme, en sa vie contemplative, qui est de penser aux choses de Dieu et, justement, « le bien divin est meilleur que le bien humain ; le bien de l'âme est supérieur au bien du corps ; le bien de la vie contemplative est préférable au bien de la vie active »<sup>1</sup>. Voilà

1. *Somme théologique*, 2a2æ question 157, article 4, corpus et



aussi pourquoi la virginité s'impose à celle et celui qui doit donner le Christ, car le Christ est Dieu, il est le bien de l'âme plus que le bien du corps et il est l'objet essentiel de la contemplation. Pour la Mère de Dieu, cette virginité devait aller de pair avec l'état de mariage<sup>2</sup>, puisque la maternité divine réclamait l'un et l'autre à la fois. Pour le ministre de Dieu, la virginité rencontrerait un obstacle dans le mariage et c'est pourquoi, dans l'intention de l'Église, elle doit aller de pair avec le célibat. L'usage particulier des églises locales d'Orient, où les ministres de Dieu ont la possibilité de se marier et d'user du mariage, représente une entorse historique, contraire à cette intention de l'Église, que Rome a été obligée d'admettre mais à laquelle elle ne s'est jamais parfaitement résignée<sup>3</sup>.

3. Insistons sur ce fait qu'il y a là non une nécessité véritable mais une convenance. La différence de l'une à l'autre est que la convenance ne se démontre ni ne s'explique par des motifs absolument déterminants. Il était convenable, et non strictement nécessaire, dit saint Thomas, que la Mère de Dieu fût vierge et semblablement la loi du célibat sacerdotal s'impose non en raison d'une nécessité absolue mais d'une préférence. C'est à propos de la Passion du Christ que le docteur commun de l'Église a su le mieux mettre en lumière ce caractère spécifique de la convenance<sup>4</sup>. Aux yeux de saint Thomas, s'il y a des raisons qui justifient la Passion, ce sont les raisons de la Sagesse de Dieu, raisons qui laissent le mystère entier.

Le passage de l'Évangile de saint Matthieu, au chapitre XXVI, verset 42, (lorsque Notre Seigneur dit « Si ce calice ne peut s'éloigner de moi... ») semblerait signifier que la Passion est inévitable. En réalité, ce passage de l'Évangile exprime une simple nécessité de fait, consécutive au libre choix de Dieu, choix libre qui laisse entière la possibilité d'un autre mode de délivrance. Mais la Passion est restée préférable. Pareillement, la virginité de la Mère de Dieu et celle du prêtre sont des convenances et résultent d'une libre disposition soit de Dieu pour la Vierge Marie soit de l'Église pour le sacerdoce.

4. Avant saint Thomas d'Aquin, saint Anselme de Cantorbéry avait envisagé cette question de la nécessité de la Passion, dans son *Cur Deus homo* de 1098. Et saint Anselme est resté célèbre dans l'histoire de la théologie pour ne pas avoir distingué les points de vue différents de la nécessité et de la convenance, et pour avoir fait de cette confusion le principe qui commande chez lui toute l'intelligence des raisons de la Rédemption. « Je veux », dit-il, « qu'en Dieu nous n'acceptons aucune inconvenance, même la plus petite, et ne rejetions aucune raison, même la plus petite, si une plus grande n'y contredit pas. Car, en Dieu, de la moindre petite inconvenance s'ensuit l'impossibilité, et, de la même manière, la moindre petite

raison, si elle n'est pas vaincue par une plus grande, s'accompagne de nécessité<sup>5</sup>. » En vertu d'un tel principe, pour saint Anselme, la seule délivrance possible était celle du rachat : elle l'est, et donc elle est nécessaire strictement, du fait même qu'elle est meilleure ou convenable. En réalité, ni la Passion ni même l'Incarnation n'étaient nécessaires. L'une et l'autre furent convenables pour assurer le salut du genre humain, et aucune des raisons que l'on peut invoquer pour justifier cette convenance ne saurait fonder une nécessité. « Il était nécessaire », remarque Journet, « que Dieu se fit homme pour que nous fussions rachetés, mais il n'était pas nécessaire que nous fussions rachetés. Nous pouvions être sauvés autrement<sup>6</sup>. » Le salut aurait été de toute façon possible avec ou sans le Verbe Incarné, et même avec le Verbe Incarné il aurait été possible avec ou sans la Passion. Sans la Passion, écrit saint Thomas<sup>7</sup>, l'homme eût été délivré, mais il n'eût pas été racheté. La délivrance eût donc été possible sans la Rédemption.

5. Même si l'on admet – ce qui est loin d'être prouvé – que le célibat sacerdotal relève d'un droit proprement divin, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il soit nécessaire, pas plus en tout cas que la virginité de la Mère de Dieu, qui relève incontestablement d'un même droit divin. Pour être nécessaire, le célibat sacerdotal devrait découler des exigences mêmes du sacerdoce, il devrait faire partie de sa définition ou du moins en découler comme une propriété au sens strict. Si tel était le cas, il n'eût jamais été possible de dispenser du célibat, le clergé de l'Orient, ce que l'Église a pourtant fait ; et même s'il s'agit, dans l'intention de l'Église, d'une tolérance, le fait qu'elle existe prouve à lui seul que le célibat sacerdotal est non une nécessité mais une convenance. Aussi haute soit-elle, la convenance reste toujours ce qu'elle est.

6. La plaidoyer du Pape émérite Benoît XVI et du cardinal Sarah<sup>8</sup> mérite sans doute un certain respect, en ce qu'il s'efforce de sauvegarder l'un des aspects essentiels de la Tradition de l'Église. Mais il ne saurait ni forcer notre admiration ni susciter notre conviction ni emporter notre adhésion. Le fond du cœur des deux prélats vibre sans doute, mais leurs idées sont très confuses et certaines d'entre elles sont même clairement fausses. Confusion et fausseté qui trouvent d'ailleurs leur racine dans l'enseignement de Jean-Paul II. Se référant à l'Exhorta-

5. SAINT ANSELME *Cur Deus homo*, livre I, chapitre X, Migne latin, T. CLVIII, col. 375. « Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas ; ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas. »

6. CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. II : sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, 1951, p. 194.

7. *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, livre III, distinction 20, question 1, article 4, ad 1 : « Si homo alio modo liberaretur, non redimeretur. »

8. BENOÎT XVI – CARDINAL SARAH, *Des profondeurs de nos cœurs*, Fayard, 2020.

3a pars, question 28, article 1, corpus.

2. *Somme théologique*, 3a pars, question 29, article 1.

3. cf. l'article « Vers le mariage des prêtres » paru sur la page du 17 mars 2017 du site *La Porte Latine* du District de France de la Fraternité Saint Pie X.

4. *Somme théologique*, 3a pars, question 46, article 2, ad 2 et ad 3 ; article 3,

tion *Pastores dabo vobis* de ce dernier, le cardinal Sarah écrit que « le célibat sacerdotal découle de ce que le concile Vatican II a désigné comme l'essence du caractère et de la grâce propres au sacrement de l'Ordre »<sup>9</sup> et qu'il y aurait « un lien ontologico-sacramental entre sacerdoce et célibat »<sup>10</sup>. De telles affirmations feraient sourire – de pitié – si elles ne s'inscrivaient dans le contexte dramatique que nous connaissons, où le successeur de Pierre en personne, avec la complicité du Synode, ébranle la discipline morale, jusque chez les prêtres. Le maintien de cette discipline réclame les fondements solides d'une saine théologie, la théologie n'étant autre que l'intelligence des données révélées par Dieu et transmises par l'Église, avec tout l'équilibre que cela implique.

7. À vouloir trop prouver, Benoît XVI et le cardinal Sarah ne prouvent rien. Le Pape émérite croit justifier l'exigence du célibat en disant que « l'acte cultuel passe désormais par une offrande de la totalité de sa vie dans l'amour »<sup>11</sup>. Le cardinal Sarah appuie l'essentiel de son plaidoyer sur la théologie du corps de Jean-Paul II. « Une Église », écrit-il, « qui ne ferait pas l'expérience d'être aimée par les prêtres célibataires, finirait par ne plus saisir le sens nuptial de toute sainteté »<sup>12</sup>. L'un et l'autre en disent toujours trop ou pas assez. Pas assez lorsqu'ils n'établissent pas les véritables fondements du célibat sacerdotal et trop lorsqu'ils en affirment la nécessité absolue, alors que le célibat s'impose seulement comme une convenance. Ni l'un ni l'autre ne mentionnent ce parallèle pourtant si éclairant entre la Mère et le ministre de Dieu, qui l'un et l'autre doivent être vierges dans la mesure où ils donnent l'un et l'autre aux hommes la propre chair du Fils de Dieu. Le cardinal Sarah donne un bon aperçu de l'insuffisance cruelle de ce plaidoyer, lorsqu'il écrit : « Benoît XVI [...] montre que le passage du sacerdoce de l'Ancien Testament au sacerdoce du Nouveau Testament se traduit par le passage d'une "abstinence sexuelle fonctionnelle" à une "abstinence ontolo-

gique". Je crois que jamais un Pape n'a affirmé avec une telle force la nécessité du célibat sacerdotal »<sup>13</sup>. Soit dit en passant, le propos cité de Benoît XVI n'est pas celui d'un Pape, mais d'un Pape émérite, ce qui n'est point la même chose. Et quel que soit le mérite de Benoît XVI, le célibat sacerdotal ne saurait se fonder sur une abstinence supposée ontologique mais sur une chasteté absolue, convenable à un état de vie. L'impact médiatique du livre cosigné par Benoît XVI et le cardinal Sarah, s'il a été réel, au point de faire probablement reculer le Pape, risque malheureusement de rester sans lendemain, et ne laissera pas dans les esprits de quoi nourrir des convictions profondes.

8. Le Pape saint Pie X nous a indiqué la raison décisive de ce célibat sacerdotal, qui est au fondement non de sa nécessité absolue mais de sa très grande convenance : « Entre le prêtre et un honnête homme quelconque, il doit y avoir autant de différence qu'entre le ciel et la terre »<sup>14</sup>. Cette différence, c'est précisément celle du Christ, celle de l'homme-Dieu, venu sur terre pour y ouvrir la porte du ciel. Aucune théologie du corps, aucune théologie humaniste et écologique ne pourra jamais rendre un compte suffisant du célibat sacerdotal, faute d'avoir compris toute la grandeur du sacerdoce, qui est celle même du Christ, celle de la vie divine communiquée aux hommes.

Abbé Jean-Michel Gleize

9. BENOÎT XVI – CARDINAL SARAH, *ibidem*, p. 97.

10. ID., *ibidem*, p. 161.

11. ID., *ibidem*, p. 30.

12. ID., *ibidem*, p. 101.

13. ID., *ibidem*, p. 80.

14. SAINT PIE X, Encyclique *Hærent animo* du 4 août 1908 dans ASS, T. XLI (1908), p. 560 : « Tantum scilicet inter sacerdotem et quemlibet probum virum intercedere debet discriminis, quantum inter cælum et terram. »

## FAUT-IL SUPPRIMER LE CÉLIBAT SACERDOTAL ?

Alors que le synode pour l'Amazonie, en octobre 2019, avait demandé que des diacres mariés puissent être ordonnés prêtres, ce qui représenterait dans l'Église latine une révolution, le pape François, dans son exhortation post-synodale, a gardé le silence sur cette question. Néanmoins, ce sujet ayant fait l'objet de nombreuses controverses, il est utile d'analyser la pertinence des arguments invoqués pour supprimer le célibat sacerdotal.

### 1. Le célibat des prêtres, une pratique récente ?

Objection : Dans les premiers temps de l'Église, les prêtres n'étaient nullement tenus au célibat. Les apôtres eux-mêmes étaient mariés. Par exemple, l'Évangile mentionne que Jésus a guéri la belle-mère de Pierre<sup>1</sup>. Ce n'est qu'au XI<sup>e</sup> ou XII<sup>e</sup> siècle qu'est apparue l'obligation pour les prêtres d'être célibataires. Revenons à la Tradition !

Réponse : À quand remonte l'obligation pour les prêtres catholiques de garder la continence ? Si l'on en croit les

journalistes, cette loi date du Moyen-Âge. Auparavant, les prêtres pouvaient être mariés et continuer de vivre maritalement avec leur épouse tout en exerçant leur ministère sacerdotal. Ainsi, dans *Le Figaro*<sup>2</sup>, Jean-Marie Guénois écrit que le célibat sacerdotal est imposé dans l'Église latine depuis 1074. De nombreux autres journalistes font remonter cette obligation à la même date ou au 1<sup>er</sup> concile du Latran en 1123. C'est une grave erreur ! La première trace écrite de cette loi se rencontre dans le canon 33 du concile d'Elvire<sup>3</sup>, en Espagne, en l'an 300. Ce concile impose la chasteté parfaite aux diacres, aux prêtres et aux évêques. S'ils sont déjà mariés, ils sont tenus de « s'abstenir de leurs épouses ». Or, comme le remarque judicieusement le pape Pie XI<sup>4</sup>, une telle trace écrite suppose évidemment une coutume plus ancienne. En outre, un concile

2. Publié sur le site du *Figaro* le 6 octobre 2019. Voir aussi l'édition du 2 janvier 2020.

3. *Denzinger* n°118 et 119.

4. Encyclique *Ad catholici sacerdotii* du 20 décembre 1935.

1. *Mat.* VIII, 14.

de Carthage, réuni en 390 en Afrique du nord, écrit au sujet de la continence des clercs : « Ce que les apôtres nous ont enseigné, et ce que l'Antiquité a toujours observé, faisons en sorte nous aussi de le garder <sup>5</sup>. »

Sur les apôtres, on sait que Pierre était marié et que Jean est resté vierge. Pour les autres, rien n'est certain. Cependant, les Pères de l'Église sont unanimes pour dire que, après avoir été appelés par le Christ, ils ont cessé la vie conjugale et pratiqué la continence parfaite. Par exemple, saint Jérôme écrit dans sa lettre 118 : « Pierre a quitté son épouse en même temps que ses filets et sa barque <sup>6</sup>. » C'est sans doute à ce sacrifice que fait allusion Notre Seigneur quand il dit : « Quiconque aura quitté sa maison (...), sa femme, ou ses enfants, à cause de mon nom, recevra le centuple et possédera la vie éternelle <sup>7</sup>. » Cela suppose que l'épouse est consentante et qu'il n'y a pas d'enfant à éduquer.

Quant à saint Paul, devenu apôtre plus tardivement, il enseigne lui-même aux Corinthiens <sup>8</sup> qu'il a pratiqué la virginité pendant toute sa vie.

Il faut donc conclure, avec le Père Cochini <sup>9</sup> et le cardinal Stickler <sup>10</sup>, que l'obligation faite aux diacres, aux prêtres et aux évêques de garder la continence parfaite n'est pas dans l'Église le fruit d'une élaboration tardive, mais est au contraire une tradition non écrite qui remonte aux apôtres.

## 2. Le témoignage de saint Paul

Objection : Saint Paul dit explicitement que les prêtres et les évêques peuvent être mariés : « L'évêque doit être mari d'une seule femme (*unius uxoris virum*) <sup>11</sup>. »

Réponse : Il faut demander à la Tradition la juste interprétation de ce passage. Lorsque saint Paul dit que l'évêque doit être le mari d'une seule femme, d'après les Pères de l'Église, il veut exclure du sacerdoce les veufs qui se sont remariés. Dans le même sens, le Code de droit canonique de 1917 (canon 984, 4<sup>o</sup>) fait de la bigamie successive une irrégularité pour recevoir les ordres.

D'après les papes saint Sirice <sup>12</sup> et saint Innocent I <sup>13</sup>, saint Paul dit cela en vue de la continence future. Il ne permet pas aux prêtres de vivre maritalement. Saint Jean Chrysostome a interprété ce passage de saint Paul de la même manière. Il écrit au sujet de l'évêque : « Il est permis que ce soit un homme ayant une épouse, mais à la condition qu'il vive comme s'il n'en avait pas <sup>14</sup>. » La

5. Canon 2 cité par COCHINI, *Les origines du célibat sacerdotal*, Lethielleux, 1981. Voir aussi HEFELE-LECLERC, *Histoire des conciles*, T. 2, 1<sup>re</sup> partie, page 77.

6. Aujourd'hui, être marié est un empêchement aux ordres (CIC 1917 C. 987, 2<sup>o</sup> ; CIC 1983 C. 1042, 1<sup>o</sup>). Seul le Saint-Siège peut en dispenser.

7. *Mat.* XIX, 29.

8. *I Co* VII, 7 et 8.

9. Jésuite auteur du livre *Les origines du célibat sacerdotal*.

10. Auteur du livre *Le célibat des clercs*, Téqui, 1998.

11. *I Tim.* III, 2 ; *Tit.* I, 6.

12. Lettre *Directa* à l'évêque HIMÈRE DE TARRAGONE du 10 février 385.

13. Lettre *Etsi tibi* à l'évêque VICTRICE DE ROUEN du 15 février 404.

même interprétation se trouve chez saint Ambroise <sup>15</sup> et saint Jérôme <sup>16</sup>.

## 3. Le petit nombre des vocations sacerdotales

Objection : L'Église connaît aujourd'hui une crise des vocations. Si le pape autorise les prêtres à être mariés, un nombre plus important de jeunes gens entreront au séminaire.

Réponse : Rien ne prouve qu'une telle autorisation augmentera le nombre d'entrées au séminaire. Au contraire, si l'idéal sacerdotal est moins élevé, il attirera moins. Par exemple, en Roumanie, l'Église gréco-catholique ordonne des hommes mariés. Pourtant, elle connaît la même crise des vocations que dans le reste de l'Europe. En 1967, Paul VI remarquait que la crise des vocations touchait aussi les Églises orientales, preuve que l'exigence du célibat n'est pas la cause du manque de vocations <sup>17</sup>.

Le jeune homme qui entre au séminaire veut être un autre Christ. Or le Christ est resté durant toute sa vie célibataire. Le prêtre doit donc lui aussi renoncer au mariage. Pie XII l'explique : « Si les prêtres (...) observent la chasteté parfaite, c'est parce que leur Maître divin fut vierge jusqu'à la fin de sa vie <sup>18</sup>. »

L'apôtre saint Jean fut le disciple que Jésus aimait. La tradition trouve le motif de cette prédilection dans sa virginité. Parce qu'il était vierge, Jésus l'aima plus que les autres apôtres, lui confia sa mère vierge, lui permit de se reposer sur son cœur divin le jeudi saint. C'est là qu'il puisa cet amour et cette profondeur qui caractérisent ses écrits <sup>19</sup>.

Notre Seigneur a montré son amour pour la virginité en voulant être entouré de personnes vierges : sa mère, saint Joseph, saint Jean l'évangéliste. On peut en conclure que la virginité est une qualité qui permet une plus grande intimité avec le Christ. Or le prêtre est appelé à une plus grande intimité avec le Christ.

Au fond, le désir de supprimer le célibat des prêtres provient d'un manque d'esprit surnaturel. Dans son encyclique contre le modernisme, saint Pie X s'indignait : « Il en est qui, faisant écho à leurs maîtres protestants, désirent la suppression du célibat ecclésiastique <sup>20</sup>. » Ce souhait n'est pas nouveau. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle déjà, le pape Pie IX confiait avec tristesse aux évêques du monde entier : « Vous connaissez les autres monstruosité de fraudes et d'erreurs par lesquelles les enfants de ce siècle s'efforcent chaque jour de combattre avec acharnement la religion catholique et la divine autorité de l'Église, ses lois non moins vénérables [...]. C'est à ce but encore que tend cette honteuse conjuration qui s'est formée nouvellement contre le célibat sacré des membres du clergé, conspiration qui compte, ô douleur ! parmi ses fauteurs quelques membres de l'ordre ecclésiastique, lesquels, oubliant misérablement leur propre dignité, se laissent vaincre et

14. In *epist I ad Timotheum*, ch. III.

15. Lettre 63 à l'Église de Verceil.

16. *Adversus Jovinianum*, I, 34.

17. Encyclique *Sacerdotalis cœlibatus*.

18. Encyclique *Sacra virginitas*.

19. D'après les répons des matines du 27 décembre.

20. Encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907.



séduire par les honteuses illusions et les funestes attraits de la volupté<sup>21</sup>. »

Ce rejet du célibat sacerdotal s'harmonise avec le refus de considérer le prêtre comme un homme à part, marqué pour l'éternité du caractère sacerdotal. Beaucoup de nos contemporains voient dans le prêtre un homme comme les autres. Le concile Vatican II a contribué à répandre cette erreur en cherchant à mettre en valeur le sacerdoce des fidèles<sup>22</sup>. Il a ainsi atténué la différence qui existe entre le prêtre et le laïc. Ce faisant, il s'est rapproché de la doctrine protestante pour laquelle, le sacrement de l'ordre n'existant pas, tout fidèle est prêtre par la foi et le baptême. Dans cette perspective, il est incompréhensible que les prêtres soient soumis à une discipline différente de celle des laïcs. Or les laïcs ont le droit de choisir entre célibat et mariage. Pourquoi alors interdire ce choix aux prêtres ? Dans une perspective catholique, au contraire, le prêtre n'est pas un homme comme les autres. Depuis le jour de son ordination sacerdotale, il est devenu par son caractère indélébile un autre Christ. Il est donc compréhensible que l'Église exige de lui plus que ce qu'elle exige d'un simple laïc.

#### 4. L'argument psychologique

Objection : Le fait pour un prêtre d'être marié contribue à le rendre plus humain et plus équilibré. À l'inverse, le célibat peut causer des névroses. Il est mauvais pour la santé physique et psychique. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide semblable à lui »<sup>23</sup> dit Dieu. Le cœur humain est fait pour aimer.

Réponse : Tous les médecins sérieux<sup>24</sup> affirment que la chasteté parfaite n'est aucunement nuisible au corps. Au contraire, une vie de débauche et d'impureté est la source de nombreuses maladies. Le père Garrigou-Lagrange remarque : « Tandis que le vice flétrit le corps avant l'âge, le ravage, le tue, la virginité le conserve<sup>25</sup>. » Quant à l'épanouissement psychique, il est favorisé par la chasteté, à condition que celle-ci soit vécue librement et généreusement, et non de façon contrainte. Pie XII répond dans *Sacra virginitas* : « La chasteté parfaite, loin de nuire au développement et au progrès naturel de l'homme et de la femme, les augmentent et les ennoblissent au plus haut point. » Ce qui cause des névroses et nuit à l'épanouissement, c'est le célibat mal vécu, tout comme la vie conjugale mal vécue.

Il est vrai que le prêtre connaît une certaine solitude, mais Dieu peut combler le cœur humain bien plus que ne peut le faire la meilleure des épouses. Ce qui endurecise le cœur et enferme l'être humain dans son égoïsme, ce n'est pas le vœu de chasteté, c'est le fait de ne pas aimer, ce qui peut arriver à un prêtre tout comme à des époux ou à des laïcs célibataires. Devenir acariâtre et aigri n'est aucunement la conséquence de la chasteté consacrée. C'est ce qui menace toute personne, mariée ou non, qui refuse

d'aimer. Mais le prêtre, plus que les autres, est appelé à aimer. Notre Seigneur dit à ses apôtres : « Je ne vous appellerai plus mes serviteurs (...) mais je vous ai appelés amis<sup>26</sup>. » Ces paroles sont reprises par la liturgie dans la cérémonie d'ordination des prêtres. Saint Jérôme remarque : « Il est difficile à l'âme humaine de ne pas aimer, et il faut bien que notre esprit soit attiré par certaines affections. L'amour charnel est vaincu par l'amour spirituel ; un désir est éteint par l'autre désir. Si l'un diminue, l'autre s'accroît d'autant plus<sup>27</sup>. »

Pie XII explique : « On ne peut pas affirmer, comme le font certains, que l'aide mutuelle que les époux cherchent dans le mariage chrétien, soit pour leur propre sanctification une aide plus parfaite que – selon l'expression utilisée – la solitude de cœur des vierges et des non-mariés. Car bien que ceux qui ont embrassé l'état de chasteté parfaite aient renoncé à l'amour humain, on ne peut dire que par cette renonciation ils aient diminué ou dépouillé leur personnalité humaine. Ils reçoivent, en effet, du Rémunérateur céleste lui-même, un don spirituel qui dépasse de loin l'aide mutuelle qu'il est donné aux époux de recevoir l'un de l'autre. En se consacrant à Celui qui est leur principe et qui leur communique sa vie divine, bien loin de s'appauvrir, ils s'enrichissent au plus haut point<sup>28</sup>. »

#### 5. Y a-t-il un lien entre célibat et pédophilie ?

Objection : Le célibat sacerdotal est la cause principale des nombreux abus du clergé sur les mineurs.

Réponse : De nombreux psychiatres et psychologues ont démontré qu'il n'existe pas de relation entre célibat et pédophilie<sup>29</sup>. Le père Hans Zollner, président du Centre pour la protection des mineurs de l'Université grégorienne, écrit : « Tous les rapports officiels scientifiques et mandatés par des gouvernements comme aux États-Unis, en Australie ou en Allemagne, et donc critiques envers l'Église, récuse le fait que le célibat lui-même mène aux abus<sup>30</sup>. »

Et Stéphane Joulain, psychothérapeute<sup>31</sup>, ajoute : « Le célibat n'est pas en cause quant à la formation de la pulsion pédophile ou de comportements criminels sur les enfants. Aucune recherche sérieuse ne met en avant un lien de causalité entre célibat et abus sexuel des enfants. 94 % des prêtres et religieux célibataires ne sont ni des pédophiles ni des auteurs d'abus. Il y a comme une fixation quasi obsessionnelle sur la question du célibat consacré. Croire que le mariage des prêtres réglerait la question de la pédophilie de certains prêtres est donc une erreur et une aberration scientifique. Par contre, la question du célibat pose celle de l'équilibre affectif de

21. Encyclique *Qui Pluribus* du 9 novembre 1846.

22. *Lumen Gentium* § 10 ; *Apostolicam actuositatem* § 2.

23. *Gen.* II, 18.

24. Voir les études médicales rapportées par le Père Barbara dans sa *Catéchèse catholique du mariage*.

25. *Les trois âges de la vie intérieure*, T. 2.

26. *Jn.* XV, 15.

27. Lettre à Eustochium, n° 17.

28. Encyclique *Sacra virginitas*, Denzinger n° 3912.

29. Voir par exemple les études de PAUL BENSUSSAN, psychiatre et sexologue français, expert agréé par la Cour de cassation et par la cour pénale internationale. Ses analyses sont accessibles sur internet.

30. *La Croix* du 7 février 2019.

31. Auteur du livre *Combattre l'abus sexuel des enfants : qui abuse ? Pourquoi ? Comment soigner ?* (Desclée De Brouwer).

nombreux prêtres<sup>32</sup>. »

De fait, il n'y a pas plus de cas de pédophilie chez les célibataires que chez les hommes mariés. De nombreux pasteurs protestants ont été reconnus coupables d'abus sur mineurs, notamment dans l'Église anglicane d'Angleterre<sup>33</sup> et aux États-Unis, dans l'Église baptiste du sud<sup>34</sup>. Or les pasteurs protestants ont le droit d'être mariés. L'obligation du célibat ne change donc rien au problème. En outre, les statistiques indiquent, selon l'Observatoire national de l'action sociale, que dans 75 % des cas répertoriés, les agressions sur mineurs sont intrafamiliales (par exemple le coupable est le père, le grand-père, le beau-père ou l'oncle). La psychiatre spécialiste des violences sexuelles sur mineurs Catherine Bonnet, ancienne membre de la commission pontificale pour la protection des mineurs et des personnes vulnérables, écrit : « On évalue qu'entre 75 % et 80 % des abus sexuels sur enfant ont lieu dans le cadre de la famille. La majorité, c'est l'inceste. Dans ces cas-là, la vie de couple n'empêche pas les pulsions pédo-philiques<sup>35</sup>. »

### 6. Le besoin urgent de prêtres

Objection : Certains pays sont des déserts sacerdotaux. Les fidèles n'ont pas accès aux sacrements à cause de la pénurie de prêtres. Si des laïcs sérieux, même mariés, des viri probati, sont ordonnés prêtres, ils permettront ainsi à de nombreuses âmes de bénéficier du secours des sacrements.

Réponse : C'est oublier l'enseignement de saint Paul : « Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur ; celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme, et il est partagé. De même la femme qui n'est pas mariée et la vierge ont souci des choses du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit ; mais celle qui est mariée a souci des choses du monde, elle cherche à plaire à son mari<sup>36</sup>. » Admettre l'objection, c'est aussi négliger une réalité surnaturelle décrite par saint Pie X : « Par la beauté de la vertu de chasteté, le prêtre devient semblable aux anges, apparaît plus digne de la vénération du peuple chrétien et produit en plus grande abondance des fruits de salut<sup>37</sup>. » Le pape Pie XII dit de même : « Par cette obligation du célibat, bien loin de perdre entièrement le privilège de la paternité, le prêtre l'accroît à l'infini, car la postérité qu'il ne suscite pas à cette vie terrestre et passagère, il l'engendre à la vie céleste et éternelle<sup>38</sup>. » C'est un écho de l'enseignement de saint Grégoire le Grand : « Dans l'Ancien Testament, les prêtres engendraient selon la chair. Dans le Nouveau Testament, ils portent le fruit d'une descendance spirituelle, d'autant plus abondante que leur chasteté ne peut même pas souffrir de détrimment par le fait de ce bien qu'est le mariage<sup>39</sup>. »

Au lendemain de la 1<sup>re</sup> guerre mondiale, certains prêtres tchécoslovaques se révoltèrent contre la discipline

ecclésiastique et demandèrent au pape l'autorisation de se marier. La réponse de Benoît XV est d'une brûlante actualité : « Certains osèrent assurer que le Siège apostolique était disposé à adoucir la rigueur de la loi du célibat des clercs, en relevant de cette obligation ceux qui avaient abandonné l'état ecclésiastique. Il n'est point nécessaire de nous attarder à montrer jusqu'à quel point cette assertion est fautive. C'est un fait avéré : l'Église latine doit sa florissante vitalité en même temps qu'un des meilleurs éléments de sa force et de sa gloire au célibat ecclésiastique, et à ce titre il importe souverainement d'en sauvegarder l'intégrité. Cette nécessité, du reste, ne s'est jamais peut-être autant fait sentir qu'à notre triste époque où, grâce à la diffusion si générale des puissantes séductions du vice, la bride est partout lâchée à la frénésie indomptée des passions ; où les hommes ne semblent plus avoir d'autre idéal que de se permettre toutes les audaces et d'épuiser les jouissances fugitives de cette vie. Le prêtre catholique, appelé à servir de modèle aux autres dans la répression des mouvements déréglés du cœur, veillera donc à éviter le moindre faux pas dans l'accomplissement d'un si grave devoir ; il continuera à donner sans cesse à tous l'encouragement de son exemple et n'oubliera jamais le conseil du pape saint Sirice : "dès le jour de notre ordination, vouons à la tempérance et à la pureté et notre cœur et notre corps". C'est pourquoi nous renouvelons ici solennellement et formellement la déclaration que nous avons déjà faite : loin d'abroger la loi sacrée et très salutaire du célibat ecclésiastique, jamais le Saint-siège n'en tempèrera la rigueur par une pareille atténuation<sup>40</sup>. »

Mgr Marcel Lefebvre témoigne auprès des séminaristes : « Ce fait de donner toute sa vie, tout son être à Dieu est un grand exemple qui entraîne les âmes. J'ai entendu souvent, lorsque j'étais missionnaire en Afrique, de jeunes gens dire qu'ils ne pouvaient pas croire au célibat des prêtres. Je pense même à celui qui est devenu aujourd'hui évêque de Yaoundé, Mgr Zoa. Il nous racontait que, quand il était jeune, il ne pouvait pas croire au célibat des prêtres ni aux vœux des religieuses. Mais, quand il s'est aperçu de la pratique de ces vertus par les prêtres et par les religieuses, il a dit : Cette religion, c'est la religion de Dieu. Là se trouve Dieu, là se trouve la vérité. Eh bien, je pense que c'est un exemple plus fréquent qu'on ne le croit. Par conséquent, pensez que le célibat, gardé précieusement, publiquement, sera une source de grâces non seulement pour votre sanctification personnelle, mais aussi pour la fécondité de votre apostolat<sup>41</sup>. »

En outre, pensons aux problèmes nouveaux que cette ouverture fera naître. D'abord les difficultés financières : le revenu du prêtre et les dons des fidèles suffiront-ils pour nourrir et entretenir l'épouse et les enfants du prêtre ? Les fidèles seront-ils motivés pour donner de l'argent à la quête en vue de payer la robe de l'épouse du prêtre ? Ensuite, la vie conjugale peut s'avérer difficile et problématique. On croit qu'ajouter à la complexité de la

32. le *figaro.fr* du 2 novembre 2018.

33. Voir le journal *La Croix* du 10 mai 2019.

34. Voir par exemple les médias du 13 février 2019.

35. Journal *Le Monde* du 28 septembre 2018.

36. *I Co* VII, 32.

37. Exhortation *Hærent animo* du 4 août 1908.

38. Exhortation *Menti nostræ*.

39. Commentaire du 1<sup>er</sup> livre des rois, 2, 37.

40. *Allocution consistoriale* du 16 décembre 1920.

41. *Homélie à Zaitzkofen* du 13 février 1988.



vie sacerdotale la complexité de la vie conjugale va tout simplifier. Ce n'est pas si sûr !

### 7. L'exemple de l'Orient

Objection : Les Églises catholiques orientales autorisent l'ordination sacerdotale d'hommes mariés. C'est donc que rien dans la religion catholique ne s'y oppose. Pourquoi ne pas étendre cette discipline à l'Église universelle ?

Réponse : Au début, les Églises orientales n'autorisaient pas l'ordination sacerdotale d'hommes mariés. Par exemple, en 376, saint Épiphane, évêque de Salamine, sur l'île de Chypre, écrit : « L'Église n'admet pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, au sous-diaconat, celui qui est encore dans les liens du mariage, mais seulement celui qui a renoncé à la vie conjugale ou est veuf <sup>42</sup>. » La loi particulière de l'Église d'Orient est tardive, puisqu'elle remonte seulement à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, avec le canon 13 du concile in Trullo II (ou Quinisexte) de 691. Ce canon autorise les prêtres, diacres et sous-diacres, qui auraient été déjà mariés avant leur ordination, à conserver leurs épouses et à user du mariage, sauf pendant le temps où ils assurent le service de l'autel. Les prêtres mariés doivent s'abstenir de l'union conjugale quelques jours avant la célébration de la messe <sup>43</sup>. Cela suppose qu'ils ne disent pas la messe tous les jours. Le canon 26 interdit à un célibataire de se marier une fois qu'il a été ordonné prêtre. Le canon 48 prévoit qu'un évêque déjà marié avant son sacre devra se séparer de son épouse et ne plus user du mariage. Comme l'a montré le cardinal Stickler, avant le VII<sup>e</sup> siècle, l'Église d'Orient retenait en principe, comme l'Église latine, la loi du célibat sacerdotal, héritée des apôtres. La nouvelle législation survenue postérieurement représente donc une régression. Et elle ne va tout de même pas jusqu'à autoriser un prêtre à se marier ; elle accorde seulement la possibilité d'ordonner prêtre un homme précédemment marié, en ne l'obligeant qu'à une continence temporaire. Si, dans sa prudence, Rome autorisa les églises locales d'Orient à conserver leur usage propre, elle n'en encouragea pas moins celles de ces églises qui désiraient revenir à la pratique latine du célibat et de la continence complète.

L'esprit authentique de l'Église veut donc que les prêtres renoncent à l'état et à l'usage du mariage. L'usage particulier des églises locales d'Orient représente une entorse historique, contraire à cet esprit de l'Église, que Rome a été obligée d'admettre mais à laquelle elle ne s'est jamais parfaitement résignée.

Signe que l'Église n'aime pas cette entorse, les papes ont toujours interdit aux prêtres orientaux mariés d'exercer leur ministère sacerdotal en Occident. Cette interdiction a été abrogée par le pape François <sup>44</sup>.

### 8. Une simple loi disciplinaire ?

Objection : L'obligation pour les prêtres d'être céliba-

taires est une loi purement disciplinaire et non un article de foi. Il s'agit donc d'une loi réformable et non d'un dogme immuable. En plus, la nature du sacerdoce n'exige pas le célibat. Donc rien n'empêche de supprimer une telle obligation. Pie XII n'a-t-il pas, de façon semblable, supprimé l'obligation du jeûne eucharistique depuis minuit ou autorisé les messes du soir ? La discipline ecclésiastique évolue !

Réponse : Il est vrai que la nature du sacerdoce n'exige pas le célibat. C'est seulement une vive convenance. C'est pourquoi le pape peut en dispenser, alors qu'il ne peut pas rompre le lien d'un mariage valide et consommé. Cependant, le concile de Trente enseigne de façon infaillible : « Si quelqu'un dit que l'état du mariage doit être placé au-dessus de l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est ni mieux ni plus heureux de rester dans la virginité ou le célibat que de contracter mariage, qu'il soit anathème <sup>45</sup>. » C'est pourquoi le pape Pie XII peut écrire : « Cette doctrine qui établit l'excellence et la supériorité de la virginité et du célibat sur le mariage a été solennellement définie, comme un dogme de foi divine, au concile de Trente, et les Pères et les Docteurs de l'Église ont toujours été unanimes à l'enseigner. Nos prédécesseurs et Nous-même, chaque fois que l'occasion Nous en a été donnée, Nous n'avons cessé de l'exposer et de la recommander vivement <sup>46</sup>. » Nous avons vu plus haut que la continence des clercs remonte aux temps apostoliques. Cela signifie que le célibat sacerdotal ne fait pas seulement l'objet d'une loi et d'une discipline ecclésiastiques, qui seraient réformables selon la simple volonté d'un Pape. La pratique du célibat sacerdotal représente surtout une tradition apostolique irréversible, tradition qui atteste un dogme de foi divine.

Hélas, cette vérité dogmatique qui affirme la supériorité de la virginité sur le mariage a été attaquée par les autorités ecclésiastiques postconciliaires. Par exemple, le pape François écrit dans *Amoris lætitia* : « Jean-Paul II a dit que les textes bibliques n'offrent aucune base permettant de soutenir soit l'infériorité du mariage, soit la supériorité de la virginité ou du célibat en raison de l'abstinence sexuelle. Au lieu de parler de la supériorité de la virginité sous tous ses aspects, il serait plutôt opportun de montrer que les différents états de vie se complètent, de telle manière que l'un peut être plus parfait en un sens, et que l'autre peut l'être d'un autre point de vue <sup>47</sup>. » Ce propos, s'il ne contredit pas radicalement la définition solennelle du concile de Trente, cherche néanmoins à en diminuer notablement la portée. Dans une telle perspective, qui s'éloigne de l'enseignement constant de l'Église, ordonner prêtres des hommes mariés ne pose plus de difficulté doctrinale.

### 9. Une pratique contre-nature ?

Objection : Dieu a donné à l'être humain des organes et

42. *Panarion*, cité par Pie XI dans *Ad catholicici sacerdotii*.

43. L'obligation de cette abstinence temporaire est rappelée par Benoît XIV dans son décret *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742 : « Presbyter Græcus conjugatus, antequam ad Sanctam Missam celebrandam accedat, vel per hebdomadam, vel per triduum ab uxore curet abstinere. » Cette loi n'est plus en vigueur aujourd'hui.

44. Décret *Pontificia præcepta* signé par le cardinal Sandri, préfet de la SC pour les Églises Orientales, le 14 juin 2014.

45. *Denzinger* n° 1810.

46. *Discours du 15 septembre 1952* aux Supérieures Générales des Congrégations de droit pontifical.

47. Exhortation apostolique *Amoris lætitia* du 19 mars 2016, ch. 4, § 159.

un désir charnel pour la reproduction de l'espèce humaine. Garder la virginité est donc contre le plan divin et la nature humaine. C'est aussi contraire au précepte divin : « Croissez, multipliez-vous <sup>48</sup>. »

Réponse : Il serait contre le plan divin et la nature humaine que tous les êtres humains restent vierges. L'homme est doté par la Providence des choses qui sont nécessaires à toute l'espèce humaine, mais il n'est pas requis pour autant que chaque homme fasse usage de chacune. Il suffit que certains en usent. Par exemple, il est nécessaire qu'il y ait des agriculteurs et des médecins, mais tout homme n'est pas appelé à exercer ces métiers. De même, Dieu a donné aux êtres humains des forces physiques pour combattre, mais il n'est pas requis que tout être humain soit soldat <sup>49</sup>.

### 10. Une source de tentations continues ?

Objection : Celui qui fait vœu de chasteté ressentira l'aiguillon de la chair et devra mener une bataille continue contre ses convoitises, ce qui est une source de trouble et d'inquiétude perpétuelle.

Réponse : Le souci et l'occupation qui accaparent ceux qui usent du mariage, à propos des femmes, des enfants et de la recherche du nécessaire pour vivre, sont continus. En revanche, l'état d'inquiétude que provoque en l'homme la lutte contre les convoitises n'a qu'un temps. Et celui-ci s'abrège encore lorsqu'on n'y consent pas : car plus quelqu'un use de choses plaisantes, plus l'appétit pour ces choses grandit en lui, explique saint Thomas <sup>50</sup>. Les actions conformes aux désirs de la concupiscence sont de nature à rendre celle-ci plus exigeante <sup>51</sup>. *L'imitation de Jésus Christ* dit bien : « C'est en résistant aux passions, et non en leur cédant, qu'on trouve la véritable paix du cœur <sup>52</sup>. » Celui qui fait vœu de chasteté ressentira donc de moins en moins l'aiguillon de la chair, s'il est fidèle à son vœu.

### 11. Sacerdoce et vie conjugale

Objection : Si un époux aime sa femme avec charité, d'une façon surnaturelle, en quoi ce mariage est-il un obstacle à l'amour de Dieu, à la contemplation et à une vie sacerdotale épanouie ?

Réponse : Ce qui est un obstacle à l'amour de Dieu et à la contemplation, c'est d'abord l'usage du mariage. Les jouissances sensuelles sont extrêmement véhémentes et oppriment la raison. Si l'on y consent, la force de la concupiscence s'accroît et la vigueur de l'esprit est abaissée, dit saint Thomas <sup>53</sup>. C'est pour cela que saint Paul invite les époux, pour mieux prier, à pratiquer temporairement la continence, d'un commun accord <sup>54</sup>. De plus, l'amitié conjugale préoccupe les facultés des époux. Or cette amitié n'est pas théologique. Elle a pour objet quelque chose qui est distinct de Dieu. Elle gêne donc la contemplation. Or le prêtre doit être un homme de prière. Au

contraire, par la continence, l'homme est rendu plus agile pour élever son esprit vers les réalités spirituelles et divines, dit encore saint Thomas <sup>55</sup>. Cet argument est utilisé par saint Jérôme qui ne craint pas d'écrire : « Un laïc ne peut pas prier s'il ne s'abstient de l'acte conjugal. Or le prêtre, qui doit toujours offrir des sacrifices pour le peuple, doit toujours prier. Il devra donc s'abstenir toujours du mariage <sup>56</sup>. »

### 12. Les prêtres défroqués

Objection : Depuis le concile Vatican II, des centaines de milliers de prêtres ont abandonné le sacerdoce. Dans la plupart des cas, ces désertions sacerdotales s'expliquent par le désir de se marier. De plus, de nombreux prêtres, sans abandonner le sacerdoce, vivent une double vie, parfois sans se cacher, ce qui est un grave scandale. Tous ces malheurs et ces drames n'existeraient pas si l'Église permettait aux prêtres d'être mariés.

Réponse : Dans le passé, le Saint-Siège n'accordait généralement pas de dispense du célibat aux prêtres qui demandaient la réduction à l'état laïc. La Sacrée Pénitencerie a déclaré le 18 avril 1936 : « La loi du saint célibat est gardée dans l'Église latine avec tant de sollicitude que, si des prêtres sont en cause, presque jamais dans les siècles écoulés dispense n'en fut donnée, et dans la discipline actuelle, absolument jamais, pas même en péril de mort <sup>57</sup>. » C'est le pape Paul VI qui a, le premier, grandement facilité l'octroi de cette dispense. Sous son pontificat, des milliers de prêtres ont obtenu du Saint-Siège l'autorisation de se marier. Même s'il est difficile d'obtenir les chiffres exacts, l'objectant n'a hélas probablement pas tort d'affirmer que depuis le concile Vatican II, des centaines de milliers de prêtres ont abandonné le sacerdoce. Environ la moitié des abandons ont pour motif le désir de se marier <sup>58</sup>. Mais la cause n'est pas l'exigence du célibat. La responsabilité de ces drames est à chercher soit chez ceux qui ont admis au sacerdoce un candidat inapte, soit chez le prêtre qui n'a pas pris les moyens pour rester fidèle à ses engagements sacrés. Le Père Charles de Foucauld écrivait : « Le roi des rois a séduit nos cœurs pour toujours. Nous l'aimons, nous ne voulons pas d'amour terrestre, nous avons un bien-aimé, il n'y a pas en nous place pour deux. Il suffit à nos cœurs, ce sont nos cœurs qui ne suffisent pas <sup>59</sup>. » Si un prêtre souhaite se marier, c'est sans doute que le divin Roi n'a pas séduit son cœur pour toujours.

### 13. Le lien entre la chasteté et la célébration de la messe

Objection : Pour que le prêtre puisse célébrer la sainte messe, la chasteté parfaite n'est pas requise. Il suffit qu'il pratique la vertu de chasteté conjugale, c'est-à-dire qu'il soit fidèle à son épouse.

Réponse : Toute la Tradition a bien montré la grande convenance qui unit la virginité et l'exercice du culte

48. *Gen.* I, 28.

49. SAINT THOMAS, II<sup>e</sup> II<sup>e</sup> Q.152 art.2 ad 1.

50. SAINT THOMAS, *Contra Gentes* l.3 ch.136 ad 5.

51. SAINT THOMAS, Supplément, Q. 42, art. 3, ad 4.

52. *Livre I* ch. 6.

53. II<sup>e</sup> II<sup>e</sup> Q.151 art.3 ad 2.

54. *I Co* VII, 5.

55. *Contra Gentes*, L. 3, ch. 137.

56. *Contre Jovinien*, 1, 34.

57. *AAS*, T. 38, p. 242.

58. Proportion donnée par Pavel Syssoev dans *Nova et vetera*, octobre 2019.

59. *Écrits spirituels*.

divin. Déjà dans l'Ancien Testament, pour s'approcher de Dieu ou des choses saintes, l'abstinence conjugale était exigée. Par exemple, au pied du mont Sinaï, juste avant que Dieu donne solennellement à Moïse les dix commandements, le peuple devait se purifier. Moïse dit aux Hébreux : « Soyez prêts pour le troisième jour, et ne vous approchez point de vos femmes <sup>60</sup>. » Plus tard, lorsque David et ses compagnons fuyaient Saül et cherchaient désespérément quelque nourriture, ils arrivèrent chez le grand prêtre Achimélech qui n'avait que des pains consacrés à leur donner. Or, normalement, seuls les prêtres avaient le droit de manger de tels pains <sup>61</sup>. Le grand prêtre demanda à David : « Vos hommes sont-ils purs, surtout à l'égard des femmes <sup>62</sup> ? » Sur la réponse positive de David, ils furent autorisés à manger de ces pains consacrés. Il existe donc, avant la venue du Christ, un lien étroit entre chasteté et culte divin.

Dans le nouveau Testament, ce lien est encore plus manifeste. Au III<sup>e</sup> siècle Origène affirmait : « Seul peut offrir le sacrifice perpétuel celui qui s'est voué à la chasteté perpétuelle <sup>63</sup>. » Et saint Ephrem de Syrie écrit dans le même sens en l'an 363 : « Il ne suffit pas au prêtre et à sa dignité – car c'est le corps vivant qu'il offre – de purifier son âme, sa langue et ses mains, et de rendre clair son corps tout entier ; mais il doit en tout temps être absolument pur, parce qu'il occupe la place de médiateur entre Dieu et le genre humain <sup>64</sup>. » Quant à saint Ambroise, voici son raisonnement : si, dans l'Ancien Testament, pour accéder au sacrifice qui n'était qu'une figure, le peuple devait s'abstenir, pendant deux ou trois jours, des relations charnelles, afin d'être pur, à combien plus forte raison, dans le Nouveau Testament, pour offrir le vrai Sacrifice, les prêtres ne doivent-ils pas être parfaitement purs d'esprit et de corps ? D'où l'exigence de continence parfaite pour celui qui est élevé à la dignité du nouveau sacerdoce <sup>65</sup>. Saint Thomas en explique la raison : « Les clercs investis des ordres sacrés touchent les vases sacrés et administrent les sacrements. La décence leur demande donc de rester purs en gardant la continence <sup>66</sup>. » Et il ajoute : « Celui qui accomplit par devoir l'acte conjugal devient inapte à remplir les fonctions sacrées ; non pas que cet acte soit un péché, mais à cause de son caractère charnel <sup>67</sup>. »

On comprend alors la sévérité du pape saint Innocent I en l'an 405 : « Ceux qui, exerçant le ministère de diacre ou la fonction de prêtre, n'ont point gardé la continence, seront privés de toute dignité ecclésiastique et ne seront pas admis à ce ministère qui ne doit être accompli que dans la continence. Ceux qui font le service des saintes offrandes, doivent être purs et exempts de toute souillure, pour prétendre au divin ministère ; et il n'est pas permis

d'admettre aux sacrifices ceux qui font l'œuvre de chair, fût-ce avec leur épouse, car il est écrit : Soyez saints, parce que moi aussi je suis saint, le Seigneur votre Dieu <sup>68</sup>. »

Les réflexions du pape Pie XI sont donc traditionnelles : « La sublimité du sacerdoce chrétien démontre la convenance suprême du célibat ecclésiastique et de la loi qui l'impose aux ministres de l'autel : celui qui remplit un office qui dépasse d'une certaine manière celui des purs esprits qui se tiennent devant le Seigneur, n'est-il pas juste qu'il soit obligé de vivre autant qu'il est possible comme un pur esprit ? Celui qui doit être tout entier aux affaires du Seigneur, n'est-il pas juste qu'il soit entièrement détaché des choses terrestres et que sa vie soit toujours dans les cieux ? Celui qui doit être sans cesse préoccupé du salut éternel des âmes et continuer vis-à-vis d'elles l'œuvre du Rédempteur, n'est-il pas juste qu'il se libère des préoccupations d'une famille propre qui absorberaient une grande partie de son activité <sup>69</sup> ? »

Dans la liturgie, l'évêque s'adresse aux futurs diacres en ces termes : « Comme vous devenez les coadjuteurs, les coopérateurs du sacrifice du corps et du sang du Sauveur, éloignez-vous de tout attrait de la chair, suivant ce que dit l'Écriture : Soyez purs, vous qui portez les vases du Seigneur. Pensez au bienheureux Étienne choisi pour cet office par les apôtres à cause de son éminente chasteté <sup>70</sup>. »

### Conclusion

Dans son livre intitulé *Des profondeurs de nos cœurs*, le cardinal Sarah écrit qu'il y a « un lien ontologico-sacramentel entre le sacerdoce et le célibat ». Une telle expression est obscure. Si elle veut dire que le célibat est strictement exigé par la nature même du sacerdoce, alors l'expression est fautive. En effet, si c'était vrai, comment expliquer la discipline des Églises orientales ? Et comment expliquer le pouvoir qu'a le souverain pontife de dispenser un prêtre de son vœu de chasteté ? Il n'y a pas d'incompatibilité essentielle entre la nature du sacrement de l'ordre et la nature du mariage <sup>71</sup>. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que si le prêtre doit garder la continence, c'est pour « des raisons de convenance » <sup>72</sup>. En revanche, pour toutes les raisons développées plus haut, cet autre jugement du préfet de la Congrégation du Culte divin, extrait du même ouvrage, nous semble justifié : l'éventuelle possibilité d'ordonner prêtres des hommes mariés constituerait « une catastrophe pastorale, une confusion ecclésiologique et un obscurcissement dans la compréhension du sacerdoce ».

**Abbé Bernard de Lacoste**

60. Ex. XIX, 15.

61. Mat. XII, 3.

62. I Reg XXI, 4.

63. Homélie sur les Nombres, ch. XXIII.

64. *Carmina nisibena*.

65. *De officiis ministrorum*.

66. *Supplément*, Q. 53, art. 3, in corp.

67. *Supplément*, Q. 64, art. 1, ad 1.

68. *Décrétale Consulenti* à Exuperius de Toulouse du 20 février 405.

69. Encyclique *Ad catholici sacerdotii*.

70. Pontifical romain, ordination des diacres, monition aux ordinands.

71. CAPPELLO, *De matrimonio*, n° 430.

72. *Supplément*, Q. 53, art. 3, in corp.





# Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LIV n° 630

MENSUEL

Mars 2020

## LE « MODERNISME » DE C. FABRO SUIVIE D'UNE ÉTUDE DE P. PASQUALUCCI SUR L'HERMÉNEUTIQUE DE SCHLEIERMACHER

### *Nota prævia*

*Non seulement le terme, mais aussi la notion même de « modernisme » semblent avoir disparu de l'information catholique officielle. L'Enciclopedia Cattolica de l'ère Pacelli n'a plus été rééditée. D'après ce que je sais, elle a été remplacée par un Nuovo Dizionario di Teologia (Nouveau Dictionnaire de Théologie) de seulement 93 entrées, axé surtout sur l'« herméneutique » et la « méthodologie », un point de vue qui justement acceptait la perspective des modernistes, visant à adapter méthodologiquement l'exégèse et la théologie catholiques aux raisonnements rationalistes des protestants, avec toutes les conséquences que l'on sait. Dans la réédition partielle sur Internet de l'Enciclopedia Cattolica par [it.Cathopedia.org](http://it.Cathopedia.org), je n'ai pas trouvé l'entrée Modernisme dans l'index général, pourtant bien fourni. Peut-être n'ai-je pas su bien chercher. Toujours sur Internet, des Dictionnaires de théologie officiels consacrent quelques lignes à l'entrée Modernisme, en général pour déplorer les censures et les sanctions de Saint Pie X, lequel, selon leurs dires, aurait eu le tort de tout mettre dans le même sac, en s'en prenant non seulement aux excès interprétatifs et doctrinaux, mais aussi à tout ce qu'il y avait de bon dans l'orientation moderniste. L'idée fautive selon laquelle il pourrait y avoir des sujets valables et positifs dans ce mouvement hérétique est aujourd'hui plutôt répandue, après le Concile pastoral Vatican II, qui a justement marqué, sous divers aspects, la revanche du modernisme dans sa version la plus récente, celle de la nouvelle théologie des Rahner, Lubac, Congar et autres, partagée par une frange à l'époque minoritaire mais très*

*aguerrie de la haute hiérarchie catholique.*

*Face à la persistance toujours plus générale et déconcertante de la grave crise de foi et de morale qui ravage l'Église, je considère toutefois que la relecture de l'excellente entrée sur le Modernisme il y a de nombreuses années par un auteur du calibre de Cornelio Fabro peut aider à clarifier au moins les origines intellectuelles et spéculatives de la crise actuelle. Ce n'est pas par hasard si le cardinal Walter Brandmüller, dans sa condamnation sans appel, le 26 juin 2019, d'un document plein d'hérésies et d'apostasie comme le texte *Instrumentum laboris* pour l'Amazonie, a affirmé que « nous sommes en train d'assister à une nouvelle forme du Modernisme classique du début du XX<sup>e</sup> siècle ». J'espère que ma brève étude sur l'herméneutique de Schleiermacher sera elle aussi de quelque utilité, ce dernier étant notoirement considéré comme l'un des fondateurs de cette orientation « herméneutique » qui a trouvé une large audience chez les modernistes et encore davantage chez leurs héritiers « nouveaux théologiens ».*

**Professeur Paolo Pasqualucci**

**Les numéros du Courrier de Rome  
sont accessibles et consultables en  
fichiers pdf sur le site du Courrier de  
Rome**

[www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

### **COURRIER DE ROME**

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

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

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

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

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, 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

## LE MODERNISME

C'est l'orientation hétérodoxe qui s'est dessinée parmi les savants catholiques à la fin du siècle dernier [XIX<sup>e</sup> siècle] et dans les premières années de ce siècle [XX<sup>e</sup> siècle], qui se proposait de renouveler et interpréter la doctrine chrétienne en harmonie avec la pensée moderne. Le terme modernisme apparaît officiellement pour la première fois dans l'encycl. *Pascendi dominici gregis* du Pape Pie X comme dénomination commune d'un ensemble d'erreurs dans tous les domaines de la doctrine catholique (Écriture Sainte, dogmes, culte, philosophie) pour le réduire à son noyau originel.

*Sommaire* : 1. *Genèse historique*. 2. *L'encyclique 'Pascendi'*. 3. *Nature doctrinale*. 4. *Erreurs principales*. 5. *Critique*.

### 1. Genèse historique

L'origine éloignée du modernisme est à voir dans l'agitation et la soif de nouveauté qui, dès les pontificats de Grégoire XVI et de Pie IX, se sont répandues dans certains milieux catholiques, spécialement en France, qui ne supportaient pas la théologie scolastique : les condamnations de l'indifférentisme de Lamennais (1834), du traditionalisme de Bautain (1840) et de Bonetty (1855), du rationalisme de G. Hermes (1835), de Günther (1857), de l'ontologisme (1861) et de Frohschammer (1862), l'ensemble d'erreurs rassemblées dans le *Syllabus* de Pie IX (1864) sont les étapes de l'erreur et les signes avant-coureurs de la tempête qui se préparait pour l'Église. La célébration du Concile du Vatican (1870) fut pendant un certain temps la digue providentielle : la constitution dogmatique *De fide catholica* définissait les rapports entre raison et foi et établissait l'essence surnaturelle de la foi, et donc la notion catholique authentique de la Révélation et de l'inspiration biblique ; la constitution (la seule achevée) *De ecclesia Christi* affirmait l'autorité divine de l'Église et son magistère infaillible en la personne du successeur du Prince des Apôtres, le Pontife Romain. Les premiers symptômes de la nouvelle hérésie dans le camp catholique se manifestent en France, après Renan, avec l'œuvre d'A. Loisy, et la tendance de nombreux savants catholiques, qui voulaient s'adapter aux résultats des récentes enquêtes de l'histoire comparée des religions et des dogmes, de la philologie des textes, de l'archéologie biblique, pour fournir une apologétique du christianisme conforme aux besoins des temps nouveaux. L'Église avait déjà reconnu la nécessité d'un renouveau urgent et opportun des études sacrées et en particulier bibliques, par l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893) de Léon XIII qui en traçait la direction, le programme et les principes : l'encyclique laissait au spécialiste privé un large domaine de recherche pour tous ces points « qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant » (cf. Denz. – U, 1942), alors que les points déjà définis par l'Église pouvaient être encore approfondis, adaptés aux besoins des temps et défendus des attaques des adversaires. Dans ce but, ce même Pontife institua la Commission Biblique Pontificale (1902), mais Loisy conti-

nua son chemin et le modernisme put se répandre et s'organiser en Angleterre avec Tyrrell, en Italie avec Buonaiuti, Murri, Minocchi et dans certains milieux catholiques allemands, avec une ampleur et une pénétration toujours plus inquiétantes.

### *L'intervention de Saint Pie X*

C'est à Pie X que revint le difficile devoir de démasquer l'hérésie, et – fait presque unique dans l'histoire de l'Église – le modernisme s'écroula sur lui-même presque immédiatement. La première intervention de Pie X fut le décret du Saint-Office *Lamentabili* du 3 juillet 1907, qui résume en 65 articles les nouvelles erreurs. Le décret devint condamnation solennelle avec l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre de cette même année 1907 ; l'encyclique, à la grande surprise des fauteurs du modernisme eux-mêmes, a condensé la synthèse logique de leurs principes par « une magistrale exposition et une critique magnifique » (G. Gentile). Enfin, pour éviter tout compromis et toute ambiguïté dans la sphère de l'enseignement et de la discipline ecclésiastique, Pie X, avec le motu proprio *Sacrorum Antistitum* du 1<sup>er</sup> septembre 1910, se référant expressément aux documents précédents, publiait la formule du « serment antimoderniste » qui présente à une époque les fondements de la doctrine catholique et les principales erreurs du modernisme, qui voulaient la saper. On peut dire que c'est ainsi que finit l'histoire du modernisme, dont le douloureux mais désormais nécessaire épilogue furent les condamnations pontificales des chefs qui s'étaient montrés rebelles ou récalcitrants. C'est en vain que certains fauteurs du modernisme [*Programma dei modernisti (Programme des modernistes)*], 2<sup>e</sup> éd. Turin, 1911, p. 97 ss.) se sont référés aux doctrines de Newman, sur le sens « illatif » de la foi et sur l'évolution des dogmes qu'il défend, car il a toujours maintenu la nécessité comme guide du magistère ecclésiastique (cf. J. Guittou, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933, p. 166 ss.). En particulier, l'idée centrale du modernisme d'un antagonisme irrémédiable entre la tradition de l'Église et la pensée contemporaine, qu'il faudrait résoudre à la discrétion complète de cette dernière, est en opposition flagrante avec la formule du développement du dogme de Newman, selon qui « les vieux principes reviennent sous des formes nouvelles et l'idée change avec eux pour pouvoir rester la même », principe qui devait empêcher plutôt que favoriser le modernisme (*Essay on the development of christian doctrine*, Londres, 1878, p. 40). Du reste l'orthodoxie de Newman a été défendue par Pie X dans sa lettre à l'évêque de Limerick du 10 mars 1908 : « Profecto in tanta lucubrationum eius copia, quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione videatur, nihil potest quod de ipsius fide suspicionem afferat » (*Acta S. Sedis*, 41 [1908] p. 201).

### *Semi-modernistes partout*

De façon analogue, ne doivent pas être expressément inclus dans le modernisme condamné par l'encyclique (et ils furent la majorité) les spécialistes qui, bien que sympathisant avec les nouvelles idées, ont accepté la

décision pontificale, protestant leur volonté de demeurer fidèles à l'autorité de l'Église. Parmi ceux-ci il faut entre autres inclure le baron von Hügel (1852-1925), qui subit profondément l'influence de Newman (cf. M. Schülter-Hermkes, *Friedrich von Hügel, Religion als Ganzheit*, Düsseldorf 1948, p. 441 ss) : profitant de la faveur dont il jouissait auprès des modernistes, il tenta, autant qu'il était en son pouvoir, de ramener Loisy et Tyrrell à l'obéissance à l'Église (op.cit., p. 467 ss, où l'auteur conclut : « Hügel's Religionphilosophie ist also unzweideutig antimodernistisch ») ; toutefois, p. 480 n. 180 est citée la lettre du 4 mai 1907 du card. Steinhuber, préfet de l'Index, au card. Ferrari, dans laquelle étaient déplorés les écrits de V. Hügel ainsi que ceux de Tyrrell, Fogazzaro et Murri. Mais c'est encore avant toute condamnation formelle ; l'orthodoxie de V. Hügel est aussi défendue par M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, Paris 1935, pp. 15-40).

## 2. L'encyclique Pascendi

Du point de vue de son contenu, de son argumentation, mais aussi de son style très reconnaissable, cette encyclique est l'un des documents les plus décisifs du magistère suprême, et de tous les actes de Pie X, elle reste le monument le plus insigne de son pontificat, document de ses plus grandes inquiétudes et comme achèvement définitif de cette digue contre la marée des erreurs modernes, marée qui depuis un siècle occupait l'œuvre du pontificat romain pour le salut de la foi. Sa caractéristique tient en sa structure fortement théorique, qui lui confère une singulière transparence, à travers laquelle les multiples aberrations du modernisme se dissolvent, révélant leur tortuosité et leur dissonance manifeste avec le dépôt de la foi. Les erreurs du modernisme avaient été soigneusement rassemblées et dénoncées par le décret *Lamentabili* avec des formules résolues et claires (Denz-U, 2001-2065) ; l'encyclique les reprend et les présente dans leur genèse, les relie les unes aux autres en les arrachant à ce halo d'indétermination dans lequel elles étaient volontairement laissées par leurs partisans : en ce sens on peut dire que, même à peu de distance du décret, l'encyclique donne une présentation originale et nouvelle de ces erreurs, avec une maîtrise de la terminologie et de la technique adverse qui est peut-être unique dans un document de ce genre, et qui pour cette raison devait ramener sur le droit chemin ceux qui militaient de bonne foi dans les rangs de l'erreur. Cette première partie, la plus longue et la plus élaborée, est suivie par les instructions disciplinaires que les évêques doivent mettre en œuvre dans le choix des professeurs de séminaires et pour l'augmentation des études philosophiques, théologiques et des matières profanes auxiliaires. La partie doctrinale est divisée en trois points dans lesquels sont analysées les principales étapes ou phases de l'erreur, ou mieux, comme l'exprime profondément l'encyclique, les différentes personnalités qui se fondent et se croisent chez les fauteurs du modernisme : le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologète, le réformateur.



Le décret *Lamentabili* (3 juillet) et l'encyclique *Pascendi* (8 septembre) parus en 1907, il y a cent ans, ne contiennent pas seulement la condamnation du modernisme. Dans ces deux textes, le pape saint Pie X (1903-1914) a voulu analyser en profondeur et en détails, avec une précision inhabituelle, les principes sur lesquels repose cette hérésie d'un genre nouveau. Le cardinal Billot (1846-1931), longtemps professeur à l'université pontificale de la Grégorienne, a joué un rôle décisif pour secondar le pape dans cette analyse. Le présent opuscule, traduit pour la première fois en français, donne la substance de son cours, publié en 1904, trois ans avant la parution des documents pontificaux. Le concile Vatican II (1962-1965) a insisté sur cette idée que la tradition est vivante, et cette idée est un des postulats qui inspirent aujourd'hui toute la prédication des hommes d'Église. C'est aussi un des principes fondamentaux de l'erreur moderniste, et le cardinal Billot insistait, il y a déjà un siècle, pour montrer que cette idée fautive d'une tradition évolutive est au centre de la pensée d'Alfred Loisy (1857-1940), le père du modernisme. C'est pourquoi, à l'occasion du premier centenaire de *Pascendi*, l'analyse du cardinal Billot demeure encore la meilleure introduction au texte du pape saint Pie X et nous fournit ainsi la lumière théologique dont nous avons besoin pour dissiper les confusions héritées du dernier Concile. *Prix 20 € + port*

### *L'erreur du subjectivisme*

Le nerf de l'exposition se trouve dans la démonstration de la solidarité et de la continuité des trois moments dans la démolition de la foi, dans la mesure où le philosophe commence avec l'affirmation de subjectivisme et de relativisme individuel absolu, proclamant le seul critère du sentiment privé de chacun dans lequel se résout non seulement la conviction sur l'Être Suprême mais aussi le contenu et le sens des dogmes eux-mêmes. L'encyclique lance un avertissement contre la double exaspération à laquelle est soumise la doctrine catholique avec le nouveau critère : la « transfiguration », dans la mesure où la vérité divine est contrainte à prendre la forme d'une exaltation subjective pour mouvoir le sujet, et la « déformation » (*defiguration*), dans la mesure où l'on crée arbitrairement pour la foi une situation différente de sa réalité, en opposition avec les déclarations du Concile Vatican I (Denz-U, 1808). La conséquence la plus délétère est la profession de l'évolution intrinsèque et illimitée des dogmes, dont la signification et la valeur ne viennent pas de leur contenu immuable mais de l'émotion subjective qu'ils peuvent susciter chez le croyant : cécité née d'une démangeaison de nouveauté et d'une présomption orgueilleuse, comme l'avait déjà dénoncé Grégoire XVI (Denz-U, 2072-2080).

### *Conséquences affreuses du subjectivisme*

On comprend ainsi que le « croyant » se trouve délié de tout critère de subjectivité et d'autorité extrinsèque, de la divine tradition, au point d'embrasser l'affirmation absurde que, par exemple, l'histoire ne peut rien dire sur la divinité de Jésus-Christ et que celle-ci n'est



présente que dans la conscience du croyant : séparation violente déjà condamnée par Pie IX (Denz-U, 1636), et plus tôt par Grégoire IX en 1228, à la première apparition du rationalisme théologique (Denz-U, 442 ss). Sous un fidéisme apparent, les fauteurs du modernisme veulent mettre la foi à la discrétion de la conscience humaine (Denz-U, 2081-86). L'immanence, proclamée par le philosophe et vécue par le croyant, est appliquée par le « théologien » aux formules et aux vérités de foi avec la conclusion que « les représentations » de la réalité divine se réduisent à des « symboles », qui se rapportent à des situations particulières de la conscience du croyant et qui changent avec celle-ci : cela vaut aussi pour les Sacrements et l'inspiration divine. L'Église elle-même est un fruit d'expérience collective et doit s'adapter à son rythme sans aucune coercition ou imposition d'une autorité extérieure. En suivant cette ligne, les fauteurs du modernisme en viennent aussi à définir les rapports de l'Église avec le pouvoir politique en affirmant la séparation absolue entre Église et État, contre la détermination faite par Pie VI dans la constitution *Auctorem fidei*, qui condamnait l'erreur du Concile de Pistoie (Denz-U, 1502 ss). C'est ainsi que sont démolies la consistance et l'autorité du magistère ecclésiastique, ainsi que sa manifestation extérieure et son appareil hiérarchique : il n'est pas un domaine que le modernisme n'ait envahi et détaché de ses fondements pour le livrer au caprice de chacun. La conclusion finale est déjà implicite dans le premier passage du subjectivisme philosophique : la proclamation de l'athéisme et l'abolition de toute religion (Denz-U, 2087-2109). Mélange bizarre d'aspirations troubles qui, sous un vernis pseudo-mystique et sous prétexte d'appeler à une intériorité plus théorétique qu'intimement pratique, prétendent patronner la politique de la nouvelle démocratie (comme le fit Murri en Italie), en la superposer et en la substituant à l'action de l'Église.

Peu après, avec le motu proprio *Præstantia Scripturæ* (18 nov. 1907), le Pape s'insurgeait contre les déformations tentées à l'égard du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi*, menaçant d'excommunication les contradicteurs et déclarant que ceux qui persistaient dans les erreurs condamnées par ces textes, étaient coupables d'hérésie, étant donné que la plus grande partie de ces erreurs s'attaquaient aux fondements de la foi (Denz-U, 2114). Non seulement le Pape suivit personnellement l'exécution des dispositions de l'encyclique et celles relatives au serment antimoderniste, mais il intensifia l'activité de la Commission Biblique Pontificale qui se prononça « avec autorité » sur les principaux problèmes de la théologie et de l'exégèse biblique ; il fonda également l'Institut Biblique Pontifical à Rome, afin de rassembler les spécialistes catholiques les plus qualifiés, et de former les nouveaux professeurs d'Écriture Sainte des séminaires.

### 3. Caractère doctrinal

#### *Le principe d'immanence, base de la pensée moderne*

La gravité de l'erreur dogmatique du modernisme se

trouve dans son principe fondamental. Le modernisme ne consiste pas tant en l'opposition à l'une ou l'autre des vérités révélées, mais en le changement radical de la notion même de « vérité », de « religion », de « révélation » : l'essence de ce changement se trouve dans l'acceptation inconditionnelle du « principe d'immanence » qui est à la base de la pensée moderne. Il est vrai que ce principe théorétique est rarement exprimé par les fauteurs du modernisme de façon systématique, car ceux-ci s'appliquent de préférence à la recherche positive de l'histoire de l'Église, des dogmes et de la Bible : toutefois l'orientation critique qu'ils suivent dans les recherches est dominée par ce principe, qui abandonne la vérité chrétienne à la contingence de la culture humaine et de l'expérience subjective. En ceci, le modernisme vient aussi de façon historiquement évidente du mouvement de la réforme luthérienne, comme le précise l'encyclique elle-même (Denz-U, 2086), dans la mesure où la « Réforme » a détaché la foi individuelle du respect de l'autorité hiérarchique établie dans l'Église visible. Le principe protestant eut sa version laïque dans le subjectivisme gnoséologique kantien, puis dans la double orientation de l'idéalisme transcendantal de Fichte-Schelling-Hegel, qui subordonnait la religion à la philosophie, et de l'irrationalisme fidéiste (plus proche de Kant) de Jacobi-Fries-Schleiermacher, qui plaçait l'essence de la religion dans le « sentiment » individuel du divin.

#### *La foi comme simple « instinct » du moi*

Le fruit inévitable de cette invasion de la subjectivité dans le domaine de la foi fut la désagrégation de la doctrine traditionnelle de la vérité opérée par la « théologie libérale » allemande dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, laquelle, après les hégéliens Feuerbach, Strauss et Bauer, négateurs non seulement de la Révélation mais aussi de toute religion naturelle et positive, traita la vérité du christianisme, et de la religion révélée en général, comme un produit historique et culturel de l'époque qui les vit naître (Ritschl, Vatke, Troeltsch, Hermann). La notion de « développement » ou « devenir » (*Werden*) de la conscience, élaborée par Hegel du point de vue de la dialectique abstraite, fut ensuite proposée par Darwin comme loi unique et fondamentale pour la compréhension de l'origine de la vie et de la conscience. Spencer, dans le domaine de la philosophie, exposait dans ses *Premiers principes* la « théorie de l'inconnaissable » qui, comme Kant un siècle plus tôt, déclarait impossible toute voie rationnelle pour atteindre l'Absolu. En outre, la nouvelle voie pour accéder à la réalité spirituelle était indiquée dans l'analyse psychologique de l'expérience intime à la fois dans l'œuvre de Bergson en France et dans celles de W. James en Amérique. Mais la source la plus directe et la plus complète à laquelle puisèrent les fauteurs du modernisme est la théorie du « fidéisme symbolique » qu'A. Sabatier a exposée avec une grande fascination dans *Esquisse d'une philosophie de la religion* (Paris, 1879, en particulier pp. 390 ss). Dans cette théorie on fait une application radicale du principe de l'immanence vitale à tous les fondements de la foi chrétienne et on montre, avec une parfaite maîtrise de

la théologie protestante, que la réduction de la foi à un « instinct » subjectif est le seul résultat logique du principe de la « Réforme » (cf. Heiler, *A. Loisy, der Vater des katholischen Modernismus*, München 1947, p. 46). Dans le même temps, les résultats de la philologie moderne appliqués au Texte Sacré posaient des problèmes nouveaux sur l'authenticité, la structure et l'interprétation des livres inspirés, que la théologie patristique et la scolastique ne pouvaient pas soupçonner dans la composition du Nouveau Testament ; les explorations des civilisations anciennes du monde biblique au Moyen-Orient et l'étude des religions extrabibliques nous mettaient face à des analogies et des ressemblances qui ne pouvaient pas être le fruit du hasard et qui exigeaient par conséquent une interprétation globale selon un principe unitaire. Le modernisme en a profité pour reprendre la tentative du « gnosticisme » d'embrasser toutes les instances de la vérité avec un principe unique, la subjectivité de la vérité et la relativité de toutes ses formules, et donc la relativité du dogme.

#### *Relativisme dans la notion de la vérité et disparition de la notion du surnaturel*

Le danger du modernisme est son extrême ductilité qui veut esquiver toute qualification déterminée et précise, en philosophie comme en théologie. En effet les fauteurs du modernisme évitent d'accepter l'un et l'autre système philosophique dans sa forme intégrale, ils prétendent avoir saisi le principe unitaire qui caractérise l'homme moderne au-delà et au-dessus des oppositions des systèmes. Ce principe, qui constitue l'essence du modernisme, est indiqué dans l'immanence vitale comprise comme « expérience privée ». Sa signification pour la connaissance chrétienne est dans la « médiation » que le principe de l'immanence opère de toute donnée réelle, historique et philosophique par rapport aux prolégomènes de la foi : l'existence de Dieu, l'immortalité et la vie future dans le domaine strictement théorétique, et par rapport à la valeur objective probante des miracles et des prophéties dans le domaine de l'apologétique. Dans le domaine des vérités de foi, le modernisme opère cette « médiation » de la façon la plus radicale en éliminant toute distinction effective de valeur entre les différentes religions et entre les comportements les plus opposés que peut adopter l'individu au sein de sa religion. On peut dire aujourd'hui que le modernisme a unifié, dans ce principe de l'immanence, les orientations opposées du phénoménisme, de l'historicisme idéaliste et du fidéisme de Kant-Schleiermacher, c'est-à-dire : 1) la « réalité » est l'impression de la conscience (Hume, James, Bergson) ; 2) la vérité se résout dans le destin ou développement de la conscience humaine (Hegel) ; 3) cette conscience se manifeste et est attestée dans l'impression ou perception intime (« sensus » de l'encycl. *Pascendi*, « Gefühl » de Schleiermacher) telle qu'elle se donne à l'individu à chaque fois. C'est ainsi que les fauteurs du modernisme ont pu affirmer qu'ils acceptaient toute la doctrine de l'Église, mais en réalité ils refusaient en même temps : 1) la notion de « transcendance ontologique » de Dieu par rapport à la création

et à l'esprit fini, si bien que Dieu est remplacé par « le divin » ; 2) la notion de surnaturel, si bien que les dogmes sont réduits au rang de « symboles » et à des « approximations » ; 3) la notion, enfin de « magistère ecclésiastique », dont l'autorité oblige tant que la conscience privée de l'individu se trouve en accord avec l'autorité extérieure. Le modernisme a donc renversé la méthode traditionnelle de l'apologétique chrétienne dans le rapport entre « science et foi », renouvelant l'erreur averroïste de la dissociation dans la conscience même du chrétien, comme le précise le *Serment* (Denz-U, 2146), entre le respect extérieur du croyant envers l'autorité de l'Église qui propose la vérité à croire, et la conviction intérieure du savant. Ainsi le contenu et la valeur même de ces vérités étaient soustraits au magistère ecclésiastique et réservés à une forme de « supercompréhension » en vertu de l'émotion religieuse du sujet. Alors, en dernière instance, la seule formule valide de la vérité religieuse se résolvait dans la structure que la conscience se donne à elle-même face à chacun des problèmes de la foi. C'est justement pour cette raison que l'encyclique qualifie le modernisme non pas tant d'hérésie que de « somme de toutes les hérésies » ; on pourrait presque l'appeler « l'hérésie essentielle » dans la mesure où il renverse et nie la garantie même de l'orthodoxie, c'est-à-dire le magistère suprême, qui par l'assistance du Saint-Esprit continue dans l'Église conformément à la promesse de Jésus-Christ.

#### **4. Principales erreurs**

L'encyclique *Pascendi* déclare de la façon la plus catégorique que le modernisme, à cause de sa profession de subjectivisme radical, va au-delà de toute religion dans l'*agnosticisme* absolu et donc aboutit nécessairement à l'*athéisme*. Le *Programme des modernistes*, publié en novembre 1907 comme réponse à l'encyclique, se révèle être une confirmation point par point de l'opportunité et de la justesse de la condamnation papale.

#### *Modernisme biblique*

À la doctrine (le *Programme* dit « opinion ») traditionnelle qui affirme que l'on a dans la Bible le processus authentique de la Révélation tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, car celle-ci est garantie par l'autorité de Dieu qui l'a inspirée dans chacune de ses parties, et par l'autorité des écrivains secondaires (par ex. Moïse, Josué, les Évangélistes), qui furent témoins immédiats ou non immédiats de ce qu'ils racontent, s'opposent, à en croire les modernistes, les résultats récents de la critique biblique, selon lesquels les livres historiques de l'Ancien Testament sont de simples recueils d'écrits « qui ne démontrent aucune prétention de prouver la vérité, mais simplement de purifier le sentiment religieux du lecteur », et qui par conséquent ne peuvent pas avoir Dieu comme auteur principal. En ce sens, on peut bien admettre que la Bible « ne contient aucune erreur proprement dite, et encore moins de mensonges, même pieux », dans la mesure où le récit biblique se rapporte « à ces formes et aux exi-



gences de vie des lecteurs pour lesquels chaque livre a été écrit » (*Il Programma dei modernisti*, 2<sup>e</sup> édition, Turin 1911, p. 40). De même l'inspiration biblique n'est plus à concevoir comme une transmission mécanique des paroles ou de l'idée de Dieu à l'homme, mais dans une conception vitale de la parole et de l'idée par l'action de l'homme uni à Dieu d'une manière spéciale et surnaturelle (*ibid.*, p. 41), que toutefois le *Programme* ne précise pas. Il faut enfin noter que, selon le modernisme, le but et le contenu de la divine Révélation n'ont pas tant un caractère doctrinal concernant la connaissance abstraite de la divinité que concernant l'instruction pratique sur comment vénérer Dieu et conformer sa vie à la règle suprême de sa volonté (*ibid.*, p. 45). La négation de l'inspiration comme charisme, de l'historicité et du contenu de vérité absolue du livre saint est répétée et analysée à l'égard du Nouveau Testament dans la composition des Évangiles et de leurs rapports entre eux, où l'on fait la distinction entre l'élément historique et l'élément surnaturel de la foi, pour passer à la distinction nommée par l'encyclique (Denz-U, 2076) entre « le Christ de l'histoire et le Christ de la foi » (*Programme*, pp. 66 ss, 115) : à l'une appartient de connaître que le Christ est homme, à l'autre que le Christ est Dieu, et c'est au fidèle de voir partout le Christ selon l'esprit » (*ibid.*, p. 75). Il importe peu à la foi de vérifier la vérité de la naissance virginale, des miracles retentissants et enfin de la résurrection du Rédempteur, et s'il est possible ou non d'attribuer au Christ l'annonce de certains dogmes et la fondation de l'Église : ces faits échappent à l'histoire et n'ont de réalité que pour la foi (*ibid.*, p. 111). Le principal représentant du modernisme biblique fut A. Loisy.

### Modernisme théologique

Au début du christianisme, il n'y avait que la foi intensément vécue, sans doctrines définies et sans dogmes : ceux-ci sont « des incrustations déposées par la réflexion de consciences exaltées, en particulier par Saint Paul, mais étrangères au contenu primitif de l'Évangile de Jésus, qui était une annonce chaleureuse et passionnée du royaume imminent et une invitation à la purification intérieure » (*ibid.*, pp. 74, 88). Il en va de même pour la doctrine des premiers Pères, avec laquelle toute tendance dogmatique ne peut avoir de rapport, de même qu'il est « arbitraire et aprioriste » de faire remonter à l'enseignement primitif de Jésus et de ses premiers disciples les dogmes des conciles et particulièrement la foi du Concile de Trente dans leur expression. L'« évolution des dogmes », selon le modernisme, a été l'effet de l'adaptation vitale « indispensable au christianisme pour survivre dans l'environnement hellénistique dans lequel il s'est trouvé hors de Palestine, et cela vaut en particulier pour le dogme trinitaire et le dogme christologique, deux dogmes fondamentaux, et pour l'organisation de l'Église » (*ibid.*, p. 81 ss). Ainsi « tout a changé dans l'histoire du christianisme, pensée, hiérarchie et culte ; l'élément constant de vérité aux premiers temps de l'Église, dans les siècles suivants, y compris la scolastique et le Concile de Trente qui la canonisa, comme de nos jours, est l'expé-

rience religieuse qui est toujours identique chez les uns et chez les autres » (*ibid.*, p. 92). Dans toute l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament se réalise « la continuité d'une Révélation que le divin fait de lui-même dans la conscience humaine toujours plus intensément » (*ibid.*, p. 111) : dogmes, organisation ecclésiastique, Sacrements... ne sont plus que des moyens pour réaliser cette expérience plus profonde du divin. Et les fauteurs du modernisme souhaitent pouvoir s'en passer à l'avenir (*ibid.*, p. 112).

### Modernisme philosophique

Le *Programme* rejette catégoriquement l'accusation d'« agnosticisme » et – tout en reconnaissant qu'il accepte la critique négative faite à la raison par Kant et Spencer (*ibid.*, p. 28) – déclare professer une attitude radicalement différente, celle qui consiste à expliquer tout type de connaissance (phénoménale, scientifique, philosophique, religieuse,) en fonction de l'action et donc de l'expérience qui est propre à chacun de ces domaines. En particulier dans la sphère religieuse, que ce soit pour prouver l'existence de Dieu, ou pour s'assurer de la Révélation divine, ce ne sont plus les démonstrations de la métaphysique médiévale et le témoignage du miracle et de la prophétie qui comptent aujourd'hui, mais « ce sont les exigences de notre vie morale et l'expérience du divin qui s'accomplit dans les profondeurs les plus obscures de notre conscience, qui conduisent à un sens spécial des réalités suprasensibles » (*ibid.*, p. 97). Quant à l'accusation d'immanence, le *Programme*, tout en reconnaissant que l'encyclique a vu juste, se donne du mal pour démontrer que le « principe d'immanence » n'est pas du tout en opposition avec la tradition catholique, dans la mesure où, pour cette raison aussi, le jugement « Dieu existe », admis comme la théologie scolastique admet que ce n'est pas un jugement analytique *a priori* ni synthétique *a posteriori*, reste synthétique *a posteriori*, c'est-à-dire démontrable par l'expérience, « laquelle ne peut être autre chose que ce qui s'accomplit par et dans la conscience de l'homme » (*ibid.*, p. 100). Même les Pères et Saint Thomas lui-même n'ont pas voulu dire autre chose, et l'immanentisme n'est pas la grosse erreur que l'encyclique a voulu nous faire croire (*ibid.*, pp. 191 ss, 120 ss, 138ss). Quant aux rapports entre science et foi, le *Programme* professe qu'il admet la distinction plus nette dans le sens que la foi religieuse est le « besoin instinctif... qui naît spontanément et se développe indépendamment de tout apprentissage de préparation scientifique » (*ibid.*, p. 123). En guise de conclusion, le *Programme* déclare que le modernisme ne s'oppose ni à l'Écriture, ni à la tradition, mais seulement à l'interprétation scolastique de celles-ci, car elle est désormais dépassée par la méthode critique de la conscience moderne (*ibid.*, p. 127).

### 5. Critique

Le *Programme* a donc confirmé tous les chefs d'accusation de l'encyclique *Pascendi*, et précisé quel est le principe inspirateur dans la conception de la foi, de l'histoire, des formules dogmatiques, de la hiérarchie,

du culte : l'expérience privée subjective. Ce critère de l'expérience privée est présenté comme le résultat indiscuté et définitif de la pensée moderne, qui devrait constituer la formule unique de la possibilité de la vérité religieuse pour la conscience humaine en général. Le modernisme, en exploitant et en exacerbant l'insuffisance critique de certaines positions traditionnelles dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire de l'Église, a changé substantiellement l'interprétation des données et de la signification même de la foi, de la religion naturelle et de la fonction de la raison humaine. On a ainsi rejeté en bloc le réalisme gréco-chrétien qui avait pour fondement la distinction de l'homme du monde et de Dieu et la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; on a aboli ainsi toute trace de transcendance. On élimine par conséquent toute valeur absolue et transcendante des premiers principes de la raison, et avec ces derniers est supprimée la possibilité de la structure logique du discours et la validité de toute position métaphysique. Rien ne sert à certains modernistes de protester qu'ils acceptent intégralement la doctrine catholique, car le modernisme contient dans son « principe d'immanence vitale » le poison corrosif non seulement pour l'essence et pour les vérités de foi mais aussi pour la valeur objective de toute vérité absolue de fait et de raison, et il revient au principe de Protagoras selon lequel « l'homme est la mesure de toutes choses » (*Theat.*, 152, fr. B I). Le modernisme, bien que dérivant par des canaux multiples du subjectivisme de la pensée moderne, ne présente aucune consistance théorique parce qu'il ne s'engage à fond avec aucun système de philosophie déterminée, si bien qu'il se résout en un phénomène de « contamination théorique » et de concordisme superficiel. Mais la contamination la plus essentielle a été la tentative d'interpréter l'expérience intime du sujet (autoconscience) en continuité directe et comme seule expression authentique de la vie religieuse, et de prendre la conscience religieuse commune ou naturelle comme l'essence ou le dénominateur commun de la divine Révélation et de la vie de la Grâce. La réalité est que toute expérience religieuse, dans le cadre de la vie de la Grâce et de la foi, ne peut avoir qu'une valeur secondaire et dépendant de la Révélation et du magistère ecclésiastique.

L'erreur du modernisme a néanmoins profité indirectement à la vie de l'Église, en battant le rappel de ses meilleures forces pour faire face à l'attaque la plus sournoise et la plus étendue envers sa mission spirituelle : les études supérieures dans les universités catholiques, stimulées par le modernisme, se sont en cette première moitié du XX<sup>e</sup> siècle complètement renouvelées, en particulier dans le domaine des sciences bibliques et de l'histoire des dogmes, où le modernisme gardait l'arsenal de ses armes. Toutefois le danger du modernisme n'est jamais complètement écarté, car la tendance à s'ériger en critère absolu de vérité pour s'assujettir la foi est inhérente à la raison humaine corrompue par le péché. Une tentative similaire au modernisme théologique est la « théologie nouvelle », apparue en France après la seconde guerre mondiale et

vigoureusement dénoncée par l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950) de Pie XII.

*Traduction de l'article du Père Cornelio Fabro sur le modernisme dans le VIII<sup>e</sup> volume de l'Enciclopedia Cattolica, parue entre 1948 et 1954, sous le pontificat de Pie XII.*

## ANNEXE

### Pour une critique de l'herméneutique philosophique - Réflexions sur Schleiermacher.<sup>1</sup>

Le terme « herméneutique » est souvent utilisé comme équivalent savant de « interprétation » : l'herméneutique d'un texte ne serait pas autre chose que l'interprétation de celui-ci, d'après le sens de *hermeneúo*, qui signifie en grec ancien : *je déclare, j'expose, j'interprète*. Le terme dériverait d'une racine *ser* ou *Fer*, d'où viendrait le latin *sermo*, discours. Dans la mythologie grecque, le presque homonyme Hermès (Mercure pour les latins) était, parmi beaucoup d'autres choses, le dieu de l'éloquence. Ainsi compris, le terme est purement descriptif et ne révèle pas encore de quel type d'interprétation il s'agit ni sur quels critères elle se fonde.

Mais dans la pensée contemporaine s'est fortement développée la tendance à concevoir la philosophie en tant que telle comme *herméneutique*, cette dernière s'entendant par conséquent dans un sens bien plus large que la simple « interprétation ». Partant initialement de la théorie de l'interprétation des textes, la conception de la philosophie comme « herméneutique » a élaboré *une notion subjectiviste du comprendre* en général et donc de la façon même de concevoir la notion de *vérité*. Et nous savons que cette *herméneutique philosophique* exerce encore aujourd'hui une large influence.

Dans la dispute actuelle sur la signification exacte de Vatican II, quand des sources ecclésiastiques autorisées nous invitent (sans spécifier) à interpréter celui-ci à la lumière d'une *herméneutique de la continuité et non de la rupture* avec l'enseignement traditionnel de l'Église, quel sens devons-nous attribuer au terme « herméneutique » ? Équivalent simple et neutre d'« interprétation » ? Les sources ecclésiastiques qui l'utilisent, devraient le clarifier. À mon avis, en l'absence de cette clarification, appliquer ce terme à la compréhension de la doctrine de l'Église peut conduire à se fourvoyer. En effet beaucoup pourront le rapporter au sens de l'interprétation de la doctrine de l'Église selon les critères traditionnels. Mais d'autres, au contraire, pourront aller dans le sens de l'herméneutique philosophique contem-

1. Dans les numéros 16 et 18 de 2008, *Si Si No No* a publié un article en deux parties intitulé *Herméneutique veut dire « rupture »*, signé B. B. Étant donné l'actualité et l'importance du sujet, il nous semble opportun de republier l'intervention, qui s'intéresse à l'origine de la notion d'« herméneutique » dans la philosophie moderne, donnée par le prof. Paolo Pasqualucci au VII<sup>e</sup> Congrès théologique du Courrier de Rome (2 au 4 janvier 2009).

poraine, qui a son origine chez Schleiermacher et trouve son plein développement avec Heidegger, c'est-à-dire avec l'antimétaphysique de l'Existentialisme.

Le but de cette brève intervention et de proposer quelques réflexions précisément sur Schleiermacher, suivies par une notice finale sur Heidegger.

### L'herméneutique comme institution divinatoire chez Schleiermacher

Ceci posé, arrêtons-nous donc sur la célèbre *Hermeneutik* de Friedrich Schleiermacher (mort en 1834), pasteur et théologien luthérien, philosophe et « mystique », l'un des pères fondateurs du Romantisme et du protestantisme libéral, dont les modernistes se sont largement inspirés<sup>2</sup>. C'est un essai d'environ soixante-dix pages, tiré de ses manuscrits et des notes prises à ses cours académiques. Les concepts généraux sont exposés dans une *Introduction*, suivie d'un long discours sur l'« herméneutique psychologique »<sup>3</sup>.

### L'herméneutique doit comprendre la vie comme totalité

L'herméneutique est « l'art du comprendre » et se compose de différentes « herméneutiques spéciales ». Puisque le discours est seulement « le côté extérieur de la pensée », l'herméneutique, outre à l'art, se rapporte à la philosophie. Mais puisque la pensée a une « nature communautaire », l'herméneutique doit aussi être mise en relation avec la rhétorique et la dialectique, grâce auxquelles nos concepts entrent en relation avec la pensée des autres. Le « discours n'est pas autre chose que la pensée même dans son devenir [litt. dans son être devenu] ». Pensée et discours se comprennent seulement dans la « vie commune historique » et dans le développement historique qui concerne le « discours ». La juste compréhension du « discours » se fonde donc sur celle du langage et de la pensée de son auteur. Le langage doit lui aussi être compris à la lumière d'une totalité, celle de la « langue ». La pensée est un « discours intérieur ».

Le système de Schleiermacher semble évident : il tend à résoudre les phénomènes individuels dans la totalité, c'est-à-dire à expliquer les manifestations individuelles de l'esprit (discours, langage, pensée) à la

lumière d'un tout qui doit les contenir. Ce « tout » est vu dans l'histoire mais surtout dans la notion de « vie », une notion qui trouvera sa fortune dans la philosophie allemande postérieure.

« Tout discours doit toujours être compris dans la totalité de la vie à laquelle il appartient, puisque réalité conclue de toutes ses composantes vitales, et en ne prenant en considération que la totalité des facteurs environnementaux qui ont conditionné son développement et son progrès. Cela signifie que tout auteur doit être compris seulement à travers la nationalité [à laquelle il appartient] et l'époque [à laquelle il appartient] »<sup>4</sup>.

Que, dans la compréhension de l'auteur et donc du texte (ou de l'*œuvre*, en général), il faille aussi tenir compte du conditionnement historique que constitue l'esprit du temps et la nationalité d'appartenance, c'est indéniable. Mais on ne peut pas attribuer à ce critère une valeur *absolue*, comme le fait Schleiermacher, historicisant ainsi complètement la signification d'un texte. Pour donner un exemple, si nous historicisons complètement le sens des Évangiles, alors ils ne sont plus qu'un texte qui se limite à refléter la situation historique et environnementale d'Israël à cette époque, et ils perdent leur signification universelle en étant dépouillés de ce caractère surnaturel et donc immuable qui leur appartient en tant que textes inspirés par Dieu, qui est leur véritable auteur<sup>5</sup>.

### L'interprétation psychologique

Qu'est-ce alors que le comprendre *Verstehen* ? C'est « l'intégration de l'interprétation grammaticale avec l'interprétation psychologique ». Mais pourquoi l'interprétation est-elle « un art » ? Tout d'abord parce qu'elle doit harmoniser habilement l'élément grammatical avec l'élément psychologique, en accentuant l'un ou l'autre en fonction du type d'œuvre auquel on a affaire. Pour Schleiermacher, le plus important est l'interprétation *psychologique*, qui constitue son apport le plus original, comme le souligne Gadamer. C'est elle qui nous permet de pénétrer l'esprit de l'auteur, et de le situer en même temps dans la juste dimension historique. Cette interprétation, en effet, n'évite vraiment le « malentendu » (*Missverstehen*) que lorsqu'elle prend un caractère « historique » et en même temps « divinatoire » ou « prophétique ». Seuls ces caractères permettent une « reconstruction objective et subjective du discours » objet de l'interprétation. L'interprétation *historique* au sens « objectif » est celle qui veut voir de quelle façon le discours se rapporte à la totalité de la langue et au savoir inclus dans celle-ci comme un germe. L'interprétation *divinatoire* au sens objectif est celle qui prévoit de quelle façon le discours lui-même deviendra un point de développement pour la langue. L'interprétation *historique* au sens « subjectif » est

2. Sur ce point voir : CORNELIO FABRO, entrée *Modernismo* de l'*Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, col. 1188-1196 ; col. 1191-1192.

3. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, in *Werke*, par O. Braun et J. Bauer, avec essai introductif de A. Dorner, 2<sup>e</sup> éd. Leipzig 1927-1928, réimpr. Scientia, Aalen, 1981, vol. 4, pp. 135-206. L'*Introduction* est pp. 137-154. Sur la position de Schleiermacher dans le développement de l'herméneutique philosophique, voir la section intitulée *Préparation historique* dans la Seconde Partie de H. G. GADAMER, *Verità e metodo* trad. It. de la deuxième édition (1965), par G. Vattimo, Fabbri, Milan, 1972, pp. 211-311 ; pp. 223-238. Hans Georg Gadamer, mort en 2002 à l'âge de 102 ans, fut le dernier représentant important de l'herméneutique philosophique, d'où il a cherché à dépasser le subjectivisme, en la concevant de façon *dialogique*.

4. *Herm.*, p. 140. Ce passage et les autres sont extraits de l'*Introduction* de l'œuvre (cf. pp. 137-140).

5. Ceci se remarque, par exemple, dans l'interprétation purement « psychologique » que Schleiermacher cherche à donner aux Épîtres de Saint Paul (*Herm.*, pp. 203-204).



celle qui vise à saisir le discours comme fait du sentiment (*Tatsache im Gemüt*), alors que l'interprétation divinatoire au sens « subjectif » est celle qui devine de quelle façon les pensées renfermées dans l'esprit de l'auteur se développent ultérieurement en lui et par lui <sup>6</sup>.

Ces critères, imprégnés d'un esprit visionnaire, se clarifient dans le célèbre et discuté principe selon lequel l'interprète peut (et même doit) arriver à interpréter l'auteur mieux que ce que ce dernier s'est compris lui-même. « La tâche [de l'interprète] consiste aussi à comprendre le sens de l'œuvre non seulement bien comme l'auteur, mais même mieux. » Cela signifie que nous devons rendre explicite aussi ce qu'il peut y avoir d'inconscient chez ce dernier. De cette façon, le travail de l'herméneutique devient en substance « infini », parce qu'il s'étend « à l'infini du passé et du futur » (renfermés dans la sphère insondable de l'intériorité) et requiert un « enthousiasme » presque divin <sup>7</sup>.

Cela semble une grande chose que cette idée de saisir la personnalité d'un auteur, dans tous ses recoins, même ceux qu'il ignore, afin de pouvoir comprendre l'œuvre de la meilleure des façons, et même mieux que l'auteur lui-même ! En réalité, ce principe semble le fruit d'une pédanterie intellectualiste. Il peut certainement être intéressant de connaître la personnalité, la « vie » de l'auteur. Mais il s'agit toujours d'une connaissance utile aux fins d'une *histoire mineure*, qui concerne la biographie personnelle de l'auteur, l'arrière-plan de sa création. De la vie de Shakespeare, nous ne connaissons pratiquement rien : cela nous empêche-t-il de comprendre le sens de ses tragédies ? Je pense que non. Et que connaissons-nous de la vie des tragiques grecs ? Pouvons-nous dire que la vie de Dante, qui nous est assez connue, peut expliquer une œuvre du calibre de la *Divine Comédie* ? Sa vie d'exilé peut avoir influencé certains aspects de ses conceptions politiques. Mais dans tous les cas il s'est agi d'une influence secondaire. En réalité, la thèse de Schleiermacher devrait être inversée, du point de vue de la saine herméneutique. Est-ce la vie de Balzac qui nous fait comprendre la *Comédie humaine* ? Non. C'est la *Comédie humaine*, son œuvre, à laquelle Balzac a consacré sa vie, qui lui donne un sens. Je suis de l'avis de ceux qui affirment que l'individualité de l'auteur, son *expérience* individuelle, renfermée dans sa « vie », disparaît face à l'œuvre. La « vie » de l'auteur est dans son œuvre, laquelle vit une vie propre et indépendante. Nous connaissons l'auteur par son œuvre et non pour ce qu'il a été en tant qu'individu privé. Plus l'œuvre montre qu'elle est universelle, moins pèse en elle l'expérience personnelle de l'auteur, sa « vie vécue », y compris ses sentiments et pensées inexprimés. L'une et les autres sont en substance dépourvus d'intérêt, face à son œuvre, et sans influence quant à son authentique compréhension.

6. *Herm.*, p. 146.

7. *Ibid.* Sur la compréhension (plus que jamais divinatoire) des pensées de l'auteur, voir, dans la partie consacrée à l'interprétation psychologique, les pp. 184-204 de l'édition *Hermeneutik* citée.

Avec une exaltation typiquement romantique, l'interprète est élevé par Schleiermacher au rang de *prophète*, et l'herméneutique au rang de savoir *prophétique*. L'interprète est celui qui, en pénétrant même les intentions les plus cachées de l'auteur, dévoile l'appartenance de l'œuvre au Tout, mieux que ce que pourrait faire l'auteur lui-même. Dans cette appartenance se dévoile le *Zirkel im Verstehen* ou « cercle herméneutique ». Le « cercle herméneutique », déjà connu de la rhétorique antique, est réinterprété une première fois de façon particulière à l'esprit moderne précisément par Schleiermacher. Il le sera une seconde fois par Heidegger <sup>8</sup>.

### Le cercle herméneutique

Comment Schleiermacher entend-il ce « cercle » ? Il réaffirme que l'interprète doit s'approprier la langue utilisée par l'auteur et connaître sa vie extérieure et intérieure, vie qui dépend de son caractère et des circonstances. Ces connaissances peuvent être fournies par l'interprétation au sens strict (*Auslegung*) avec ses études volumineuses. Mais le langage typique d'un auteur et l'histoire de son époque « se rapportent [entre eux] comme le tout à partir duquel il faut comprendre ses écrits dans leur individualité et réciproquement [parce que ce sont ses écrits qui, à leur tour, nous permettent de comprendre le Tout constitué par le langage et par l'histoire de l'époque] ». Tel est donc le *cercle vicieux de l'herméneutique* : « chaque détail ne peut être compris qu'à partir du tout dont il est une partie, et réciproquement <sup>9</sup>. » Comprendre à partir du tout signifie comprendre le Tout comme « schéma, squelette, synthèse sous-jacente » à l'œuvre <sup>10</sup>.

Le « cercle herméneutique » tel qu'il est compris par Schleiermacher n'est pas un concept purement descriptif, qui se limite à nous faire prendre conscience d'un cercle vicieux afin de pouvoir le dépasser. Il s'inscrit dans la conception divinatoire de l'herméneutique, typique de notre auteur, dont les caractéristiques *panthéistes* ont bien été mis en relief par Gadamer. L'interprétation doit saisir le sens de l'œuvre en s'emparant à la fin de l'individualité de son auteur grâce à une intuition de type divinatoire ? Il s'ensuit que « la base ultime de toute compréhension sera toujours un acte divinatoire de dispositions naturelles, dont la possibilité se fonde sur un lien précédent qui unit toutes les individualités. En effet, le présupposé de Schleiermacher est que toute individualité est une manifestation de la vie du tout, et par conséquent "chacun porte en soi un minimum de tous les autres, et la divination est stimulée en lui par la comparaison avec lui-même". Il peut ainsi dire que l'individualité de l'auteur doit être saisie immédiatement, "en se transformant en quelque sorte lui-même en l'autre". Dans la mesure où pour lui le problème de la compréhension débouche ainsi sur celui de l'individualité, la tâche de l'herméneutique se présente à lui comme universel <sup>11</sup>. »

8. Sur ce point, GADAMER, *op. cit.*, p. 213, 230, 312 ss.

9. *Herm.*, p. 147. Voir aussi p. 166.

10. *Ibid.*, p. 149.

11. GADAMER, *op.cit.*, p. 229.

Une tâche universel, comme celui de l'individualité, du moi, sur lequel doit se fonder le « comprendre » de façon autonome. Puisque le Tout de la « vie » historique, collective et universelle, comprend tant l'interprète que l'auteur, l'individualité de l'auteur devra être saisie dans son appartenance au Tout et comme manifestation de celui-ci. Elle devra être saisie, en définitive, dans le cadre du rapport circulaire entre le tout et la partie, qui s'illustre dans le cercle herméneutique. De cette façon, pour revenir à Gadamer, le principe du cercle herméneutique de la tradition herméneutico-rhétorique, maintenu par la philologie contemporaine à Schleiermacher, n'est plus limité par lui « à l'intelligence grammaticale du texte » et à son insertion dans la totalité de l'œuvre, ou « d'une littérature ou d'un certain genre littéraire ». Schleiermacher l'applique, et c'est la nouveauté, à l'interprétation psychologique, qui « doit comprendre toute structure de pensée comme un moment inséré dans le contexte de la totalité existentielle de la personne de l'auteur »<sup>12</sup>.

Alors il ne s'agit plus d'éliminer du comprendre « l'aller et venir des parties au tout et du tout aux parties », en dépassant autant que possible (j'ajoute) les conditionnements subjectifs qui entravent notre compréhension de la chose en soi, grâce à l'utilisation correcte des catégories de la logique. Le cercle herméneutique est au contraire de fait accepté comme moment constitutif de l'interprétation elle-même. Pour Schleiermacher ce n'est pas un scandale qu'il « s'élargisse continuellement, étant donné que la notion du tout est relative, et l'insertion dans des contextes toujours plus larges influe continuellement sur la compréhension du particulier »<sup>13</sup>. Ce n'est pas un scandale, parce que – poursuit Gadamer – il pense qu'il est possible de dominer ce « tout » multiforme et magmatique grâce à une « transposition divinatoire », au moyen de laquelle, « tout détail acquiert sa pleine lumière » et l'interprète saisit intuitivement l'œuvre comme un tout dans le Tout.

Telle est l'*herméneutique*. Son organe n'est pas la raison mais le sentiment, grâce auquel l'individualité dépasse les limites que la raison et la formation des concepts rencontrent face à l'infini du Tout. Cette limite « doit être dépassée avec le *sentiment*, c'est-à-dire à travers une compréhension immédiate harmonieuse et conforme à la nature de l'individu : c'est pourquoi l'herméneutique est justement un *art*, et non une opération mécanique. Elle accomplit son devoir, la compréhension, comme une œuvre d'art »<sup>14</sup>.

### La religion panthéiste de Schleiermacher

Il faut rappeler que l'intuition et le sentiment constituent aussi pour Schleiermacher la seule et vraie source de la *religion*. La religion, écrit-il, ne doit pas être saisie à travers la métaphysique ou la morale, à la manière aride des kantien. « Son essence n'est constituée ni par la pensée ni par l'action, mais par l'intuition et par le

sentiment (*Gefühl*)<sup>15</sup>. » Sentiment, intuition de Dieu ? Non. De façon panthéiste, sentiment du Tout auquel l'individualité appartient par nature et dans lequel elle doit plonger, poussée par la « nostalgie de l'infini », qui comprend (dans le Tout) aussi l'humanité<sup>16</sup>.

« La religion – écrit Schleiermacher – veut comprendre l'univers, dans ses représentations et actions elle veut se poser pleinement à l'écoute de celui-ci, elle veut se laisser posséder et remplir de ses influences immédiates, dans une passivité infantile. Dans tout ce qui en constitue l'essence et dans les effets qu'elle provoque, la religion s'oppose à toutes les deux [la métaphysique et la morale kantienne]. Celles-ci, dans l'univers tout entier, ne voient que l'homme comme point central de tout rapport, comme condition de tout être et cause de tout devenir ; la religion veut au contraire voir dans l'homme comme dans toutes les autres entités finies, l'infini, son empreinte, son image. » La métaphysique considère l'homme aussi comme être naturel, fini par rapport à la nature, qu'il cherche à comprendre pour la rapporter à l'homme, à ses nécessités. « La religion aussi vit toute sa vie dans la nature, mais dans l'infinie nature du Tout, de l'un et de tous. » La morale (kantienne) part de la conscience de la liberté de l'homme pour l'étendre à l'infini et tout lui soumettre. « La religion respire là où la liberté elle-même est déjà redevenue nature... »<sup>17</sup>.

Une religion ainsi conçue n'a naturellement rien à voir avec l'authentique religion, fondée sur la Vérité Révélée. Au contraire, les notions mêmes de révélation et de surnaturel lui sont étrangères et elle les ressent comme hostiles. Le récit biblique d'Adam et Ève n'est rien d'autre qu'une « saga sacrée »<sup>18</sup>. Les dogmes ne sont que des « expressions abstraites d'intuitions religieuses » ou « des réflexions sur les nécessités originelles du sentiment religieux, résultant de la comparaison du point de vue religieux avec le point de vue commun ». Ils sont inutiles, « comme les miracles, les inspirations, les révélations, les perceptions surnaturelles – on peut être extrêmement religieux sans être dérangé par aucune des notions de ces choses... »<sup>19</sup>. L'Écriture Sainte non plus ne sert à rien. Elle et quelque chose de mort, « un mausolée de la religion, un monument dans lequel habitait un grand Éspirit, qui aujourd'hui n'y habite plus [...] N'est pas religieux celui qui croit en une écriture sainte, mais celui qui n'en a pas besoin, et qui pourrait même être en mesure d'en produire une

15. *Reden über die Religion*, 1799, in *Werke*, 4, cit., pp. 207-399 ; p. 240.

16. *Ibid.* p. 242. Pour l'identification de l'humanité « éternelle » au Tout, médiatrice entre le moi et le Tout, qui dans le même temps devient elle-même « l'Univers » : *ibid.*, pp. 262-279. Ces *Discours sur la religion* furent écrits quand on était encore au cœur du bouleversement spirituel provoqué par la Révolution Française, qui professait et répandait la religion athée de l'Humanité.

17. Pour toutes ces citations, *Reden*, cit., pp. 240-241.

18. *Ibid.*, p. 263.

19. *Ibid.*, pp. 279-280.

12. GADAMER, *op.cit.*, pp. 229-230.

13. *Ibid.*, p. 230.

14. *Ibid.*, p. 231.

lui-même »<sup>20</sup>. Il est évident, à ce point, qu'il n'est même pas besoin de supposer l'existence d'un Dieu créateur de l'univers<sup>21</sup>. Le degré, l'intensité de la religiosité de chacun dépend exclusivement de la force de son « sentiment de l'Univers », qui est un sentiment d'appartenance au Tout (il ne dépend pas, je note, de la foi et de la conduite de vie, fondée sur l'observance intellectuellement consciente d'une Vérité révélée)<sup>22</sup>.

### La négation de la notion même de la tradition

À la lumière de telles perspectives irrationnelles, le paradoxe de l'interprète qui peut et doit comprendre l'œuvre mieux que ne le fait son auteur, et donc comprendre l'auteur mieux que celui-ci ne se comprend lui-même, révèle (selon Gadamer) sa signification profonde, *destructrice de toute tradition*. *Destructrice* pour la simple raison qu'il « suppose une nette supériorité de l'interprète sur son sujet », faisant de l'interprétation « une méthode générale indépendante de tout contenu », et donc une herméneutique qui s'applique indifféremment aux textes les plus différents, de la Bible à la poésie ou l'œuvre d'art, « laissant indéterminé le problème de la vérité de leur contenu »<sup>23</sup>.

Le principe suivant lequel l'interprète pourrait saisir le sens de l'œuvre mieux que son auteur n'est pas, à la vérité, une invention de Schleiermacher, même s'il est sa proposition la plus connue. Si nous voulons, souligne Gadamer, nous pouvons le retrouver déjà chez Kant et chez Fichte, en accord avec leur rationalisme, qui les pousse à « vouloir arriver, uniquement au moyen de la pensée et du développement des conséquences implicites dans les concepts d'un auteur, à des positions qui correspondent à la véritable intention de celui-ci, et que lui-même n'aurait pas pu ne pas partager s'il avait su penser de façon suffisamment claire et précise »<sup>24</sup>. Ce canon interprétatif semble en réalité « aussi ancien que la critique scientifique elle-même » et de fait il apparaît presque toujours dans les polémiques philologiques<sup>25</sup>.

Mais ce n'est pas de cette façon que le romantique Schleiermacher le comprend. « La formule de Schleiermacher ne tient plus compte de l'objet même dont parle le discours, mais voit le texte de façon indépendante de son contenu de connaissance, comme une production absolument libre. » Une production dans laquelle, en plus de la liberté expressive du langage, se manifeste le *Lebensmoment*, l'expérience vitale de l'auteur (cette expérience que Dilthey définira plus tard, de façon plus articulée, comme *Erlebnis*, expérience vécue)<sup>26</sup>. Puisque l'interprète peut saisir cette expérience mieux que l'auteur lui-même, cela revient à conférer à l'interprète non seulement une position de

supériorité à l'égard du discours ou de l'œuvre, mais aussi *une liberté substantiellement illimitée*. L'interprète n'est plus lié à la règle fondamentale de l'accord de l'intelligence avec la chose afin d'établir le sens exact de ce qu'il analyse, avant tout en relation avec les intentions manifestes de l'auteur. On le considère au contraire libre de se fier à son sentiment, qui lui permettra de saisir intuitivement la signification de l'œuvre, en tant qu'expression du rapport circulaire (à l'infini) entre le Tout et les parties.

Mais j'observe qu'ainsi, le fait d'interpréter perd tout point de repère *objectif*. Le seul vrai point de repère est constitué par l'individualité de l'interprète, lequel comprend son objet exclusivement à la lumière de son intuition, avec laquelle il croit éclairer le rapport circulaire existant entre les parties et le tout. La compréhension se fonde en définitive sur la conscience de soi du sujet-interprète et tend à devenir *autocompréhension* puisqu'en comprenant l'autre (l'auteur) comme moment du Tout, l'individualité de l'interprète émerge consciemment à son tour comme moment du Tout, et donc se comprend à la lumière de cette expérience.

Il est clair que l'application d'une pareille herméneutique, si elle peut éclairer des aspects superficiels, se rapportant à la personnalité de l'auteur et à la situation historique, comporte des conséquences dévastatrices pour n'importe quel texte, laissé à la discrétion des vaticinations de l'herméneute. Dévastatrices en particulier pour les Textes Sacrés, l'herméneutique de Schleiermacher refusant a priori le sens que la Tradition leur a attribué et maintenu (qui pour les Catholiques est établi et défendu par l'Église dans le *depositum fidei*) pour lui opposer la reconstruction individuelle de l'interprète, convaincu de pouvoir « deviner » ou « vaticiner » librement sur le sens des Écritures. Ainsi s'explique, à mon avis, le comportement de « prophètes » adopté par de nombreux *nouveaux théologiens*, auxquels la théorie herméneutique de Schleiermacher n'était certainement pas inconnue. Du reste, Heidegger lui aussi a revêtu les habits de « prophète » de l'Être.

Il est évident qu'une herméneutique du genre de celle élaborée par Schleiermacher constitue la négation de toute tradition interprétative. Si par *tradition* nous entendons ici un sens reconnu et consolidé dans le temps, comme signification qui correspond à la nature de la chose qui s'exprime en lui, cette tradition ne peut avoir aucune valeur du point de vue de Schleiermacher. Cette signification disparaît face au libre jeu de l'intuition vaticinatrice de l'interprète, intuition qu'aucune opinion consolidée ne peut évidemment prétendre contrôler, même partiellement. Mais cela signifie priver l'interprétation de sa nécessaire rigueur et la livrer à l'anarchie des intuitions de l'interprète.

### Subjectivisme intégral, de Schleiermacher à Heidegger

*Subjectivisme intégral*, donc, que l'herméneutique de Schleiermacher, dans laquelle apparaît une « métaphysique panthéiste de l'individualité », typique, du reste,

20. *Reden*, cit., pp. 283.

21. *Ibid.*, pp. 284-290.

22. *Ibid.*, pp. 250-251.

23. GADAMER, *op. cit.*, pp. 235-238.

24. *Ibid.*, p. 235.

25. *Ibid.*, p. 236.

26. *Ibid.*, p. 237-238.



du Romantisme<sup>27</sup>. Apparaît ici le concept du comprendre comme possibilité libre et infinie d'interprétations par l'individualité ; un concept du comprendre non lié à la nature de la chose que l'on veut comprendre et donc délié du concept de vérité comme accord de l'intelligence avec la chose (avec l'objet de la compréhension). En somme, on voit déjà apparaître chez Schleiermacher cette notion subjective d'herméneutique et de la vérité qui trouvera sa consécration finale chez Heidegger, à travers la médiation de l'école historique allemande et surtout de Dilthey (mort en 1911), lequel a voulu appliquer l'herméneutique à la compréhension de l'histoire universelle, et construire une « critique de la raison historique » sur la base précisément de l'herméneutique<sup>28</sup>.

On a dit plus haut que Heidegger réinterprète de façon caractéristique et définitive, en ce qui concerne le développement de l'herméneutique philosophique, le concept de « cercle herméneutique ».

Heidegger remplace le rapport circulaire de la partie avec le tout (qui contient une *petitio principii* parce que le tout y explique la partie et la partie le tout) par le rapport circulaire entre précompréhension et compréhension. Il y aurait toujours, dans le sujet qui comprend, une *pré-compréhension* en action, constituée d'une structure préliminaire complexe du comprendre. Celle-ci nous empêcherait de connaître l'objet de façon neutre, en donnant vie, au contraire, à un inévitable cercle herméneutique. Selon Heidegger, l'assertion au moyen de laquelle nous expliquons ou interprétons quelque chose, même un texte, ne peut plus être prise en considération (à la manière d'Aristote) comme *judgment* dont nous devons vérifier la vérité intrinsèque. Pourquoi cela ? Parce que dans ce que nous appelons « jugement » opérerait une structure préliminaire composée du « propos » et de l'« orientation » ou « prévision », qui constitue une sorte de « pré-conception » (*Vorgriff*), comme si l'on savait déjà ce que l'on veut trouver, si bien que le comprendre (en général) ne serait jamais un saisir sans présupposés quelque chose de déjà donné<sup>29</sup>.

Cette structure préliminaire, au lieu d'être dissoute dans une prise de conscience critique par l'interprète, doit au contraire être consciemment utilisée dans le comprendre lui-même. De cette façon, « le système même de l'analyse heideggérienne de la compréhension est déterminé dès le début par la préstructuration [*Vorstruktur*] attribuée à un *comprendre qui se préinstalle toujours lui-même*. Mais la nécessité de cette préposition n'est pas une prémisse du comprendre qui devrait ensuite être éliminée dans son déroulement [c'est là le point], elle lui reste inhérente et elle l'oriente. Toute explication doit avoir d'une certaine façon déjà compris préliminairement ce qui doit être expliqué, et rester dans cette compréhension préliminaire. La [vraie] démonstration scientifique ne peut pas présupposer ce qu'elle doit démontrer : la "préstructuration" signifie donc que le comprendre, contre toute instance scientifique, se mouvra dans un cercle, et, précisément, selon les règles de la logique scientifique,

dans ce *circulus vitiosus* que l'on devrait éviter [...] Mais pour Heidegger, ce qui compte, ce n'est pas de sortir du cercle du comprendre mais précisément d'y entrer, et de la bonne façon, c'est-à-dire de "se garantir" l'objet scientifique du comprendre sans se laisser préconstituer sa propre préconception par ce que l'anonymité du "on" [on dit, on fait, on pense, résultant de la prédomination impersonnelle des idées et opinions dominantes] présuppose communément sans le savoir, mais en s'appropriant par un acte explicite les présuppositions du comprendre, et en les rendant ainsi transparentes. Le cercle du comprendre, ainsi garanti, n'est plus la pure circularité dans laquelle se mouvrait un type particulier de connaissance, mais exprime la préstructuration existentielle de [notre] être<sup>30</sup>. »

La *transparence* évoquée ne nous fait pas donc pas dépasser la « précompréhension » pour arriver à une connaissance vraiment objective. Le fait est que la question n'existe pas, du point de vue de Heidegger, parce que dans notre « pré-conception » ou « pré-structuration » (qu'on l'appelle comme on voudra) notre liberté est selon lui toujours à l'œuvre, liberté comprise comme « possibilité d'être » (c'est-à-dire de « se projeter ») non soumise en réalité à quelque limite effective que ce soit (de la même façon que l'*intuition* et le *sentiment* prônés par Schleiermacher). Le comprendre, c'est-à-dire la possibilité de connaître de l'homme en général, reste donc fondé seulement sur le sujet, et par là même démontrerait sa liberté.

Le comprendre devient ainsi la compréhension de soi, l'*autocompréhension* du sujet, qui *se projette* selon des possibilités considérées comme infinies. Mais de cette façon on interdit complètement au sujet la possibilité d'atteindre l'objet, de pouvoir le comprendre effectivement. Au point que toute connaissance se réduit de fait à la « précompréhension », celle des autres et la nôtre, et en définitive à la recherche de la façon dont chacun se comprend lui-même. Cette manière tordue de concevoir la connaissance a également pénétré, on le sait, la théologie catholique. Les *Vorgriffe* de Karl Rahner s.j. viennent en effet des *Vorgriffe*, des « pré-conceptions » de Heidegger.

**Professeur Paolo Pasqualucci**

27. GADAMER, *op. cit.*, p. 239.

28. *Ibid.*, p. 239, 260-287.

29. Sur ce point : KARL LÖWITH, Interpretazione di ciò che rimane taciuto [de ce qui est tu] nel detto 'Dio è morto' in Id., Saggi su Heidegger.

30. LÖWITH, *op. cit.*, p. 90. Voir aussi GADAMER, Verità e metodo cit., pp. 312-319. En outre, HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, 10<sup>e</sup> éd., par. 63 (pp. 314-316).



## Pasce Oves Meas

Abbé Jean Michel Gleize

page 1

## Le vicaire du Christ

Abbé Jean Michel Gleize

page 4

## Les mariages déclarés nuls sont-ils vraiment nuls ?

Abbé Bernard de Lacoste

page 7

## Un signe?

Abbé Jean Michel Gleize

page 11

## PASCE OVES MEAS

1. Ces paroles de l'Évangile sont bien connues. Saint Jean rapporte en effet, au chapitre vingt-et-unième de son récit, aux versets 15 à 17, le triple commandement par lequel le Christ remet à saint Pierre le soin de gouverner, d'enseigner et de sanctifier toute l'Église. Le concile Vatican I, suivi par les théologiens<sup>1</sup>, nous oblige à voir là l'institution du pouvoir de suprême et universelle juridiction, l'institution du Primat, c'est à dire du pouvoir propre du Pape, institution qui coïncide d'ailleurs elle-même avec la toute première investiture qui en est faite, puisque saint Pierre reçoit en ce moment ce pouvoir de la Papauté, pour lui et pour tous ses successeurs. Le concile Vatican I dit en effet : « C'est à saint Pierre et à lui seul qu'après sa Résurrection Jésus conféra sur tout son troupeau la juridiction du pasteur et du chef suprêmes, disant : 'Païs mes agneaux', 'Païs mes brebis' »<sup>2</sup>. Et Pie XII précise que la fondation proprement dite de l'Église (c'est à dire sa naissance en tant que société) a eu lieu lors de cette remise du Primat à saint Pierre : « C'est au bord du lac de Tibériade, dont le Christ apaisa les tempêtes et emplit les eaux pour les filets apostoliques, que l'Église naquit en la personne de Pierre, pasteur des agneaux et des brebis »<sup>3</sup>.

2. Le point important et décisif sur lequel nous voudrions insister est l'emploi du pronom possessif, car il signifie que le Christ donne à saint Pierre et à

tous ses successeurs le commandement de prendre soin de ses agneaux et de ses brebis à Lui, agneaux et brebis du Christ, non de saint Pierre ou de l'un de tous ses successeurs. Cette vérité, divinement révélée, signifie équivalamment que le pouvoir remis à saint Pierre et à tous ses successeurs, le pouvoir de la Papauté, est un pouvoir essentiellement vicair. En effet, le titulaire d'un pouvoir vicair est un homme qui détient et exerce en propre le pouvoir d'un autre homme, durant l'absence de celui-ci. Tel est le pouvoir du Pape, qui, comme successeur de saint Pierre, possède en propre le pouvoir même du Christ sur l'Église, dans l'intervalle de temps qui doit s'écouler entre l'Ascension et la Parousie, c'est à dire durant l'absence du Christ. La Révélation divine nous l'indique clairement, lorsqu'elle affirme, dans l'Évangile de saint Jean, que le pouvoir du Pape doit s'exercer sur les agneaux et les brebis - autrement dit sur les propres sujets - du Christ. Les sujets d'un homme étant ceux qui sont soumis au pouvoir de cet homme, il est clair que le pouvoir qui porte sur les sujets du Christ est le pouvoir même du Christ. Et s'il est exercé par un autre que Lui en son absence, il s'agit sans conteste d'un pouvoir vicair. Ces données initiales de l'Évangile ont été heureusement formulées en ces termes par Charles Journet : « Simon, fils de Jean, dit le Seigneur, sois le pasteur de mes brebis. Il ne dit pas : de tes brebis. Elles seront

toujours à lui. Elles ne changeront pas de maître. Je suis, dit-il encore, le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent. Il les appelle par leur nom, elles écoutent sa voix et il les emmène (Jn, X). Ce sont donc les brebis du Christ, ce ne sont pas ses brebis à lui, que paîtra Simon Pierre. C'est au nom du Christ, ce n'est pas en son nom à lui qu'il les emmènera. Voilà tout ce qu'on veut rappeler quand on dit que Pierre est le vicaire de Jésus Christ, puisqu'il est convenu que le pouvoir exercé au nom d'un autre se nomme un pouvoir vicair »<sup>4</sup>.

3. Cette vérité divinement révélée a d'ailleurs été constamment proposée comme telle et enseignée avec l'autorité même de Dieu par le Magistère de l'Église. Mgr Michel Maccarrone a eu le mérite de le montrer<sup>5</sup> : l'expression du « vicarius Christi » remonte à la plus haute antiquité. On la rencontre chez les Pères latins dès le troisième siècle et, dans les textes du Magistère, elle a été appliquée au Pape de façon constante et très fréquente à partir du tout début du Moyen-âge. Le titre, qui existait déjà dès le troisième siècle, a de fait été réservé au Pape au cours du onzième siècle. Auparavant l'expression avait été utilisée par des empereurs ou même par de simples évêques, dans un sens très large. Elle a été attribuée au Pape pour la première fois par saint Pierre Damien, pour défendre le Souverain



Pontife Victor II (1055-1057) contre l'antipape Cadalo, désigné quant à lui comme le vicaire de l'Antéchrist. Ce n'est que vers la moitié du douzième siècle que l'expression rentre dans le langage de la Curie romaine et elle était déjà devenue usuelle lorsque nous la rencontrons pour la première fois, appliquée au Pape, dans un acte du Magistère, la Bulle Unam sanctam de Boniface VIII, en 1302 : « Ecclesiae unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et **Christi vicarius Petrus** Petrique successor <sup>6</sup> ». L'étude de Ingo Herklotz<sup>7</sup>, bien que concentrée surtout sur l'aspect iconographique, montre que la réservation de ce titre au Pape, au cours du douzième siècle, exprime exactement les conceptions qui étaient déjà présentes et vivantes dans la période précédente.

4. Mais au-delà du mot, c'est le concept qui doit retenir notre attention. La négation de la vérité exprimée par ce titre, avec le mot qui l'exprime, a fait l'objet d'une condamnation infaillible lorsque, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le Pape Jean XXII réprovoque la proposition suivante, tirée des écrits de Marsile de Padoue : « Le Christ n'a laissé aucune tête à l'Eglise et n'a fait de personne son vicaire <sup>8</sup> ». Comme quatre autres qui l'accompagnent, cette proposition mérite d'être considérée comme « contraire à la sainte Ecriture et ennemie de la foi catholique, hérétique ou analogue à une hérésie et erronée<sup>9</sup> ». De l'avis des théologiens<sup>10</sup>, cette condamnation équivaut à la définition infaillible de la vérité contraire. Moins d'un siècle plus tard, le Pape Martin V confirme la condamnation par laquelle le concile de Constance avait rejeté la proposition suivante de John Wyclif : « Le Pape n'est pas le vicaire immédiat et prochain du Christ et des apôtres<sup>1</sup> » et exige de ses disciples repentants, ainsi que de ceux de Jean Hus, qu'ils professent que « le bienheureux Pierre a été le vicaire du Christ, ayant le pouvoir de lier et de délier sur terre <sup>12</sup> ». Un siècle plus tard

encore, le Pape Léon X condamne cette proposition de Luther : « Le pontife romain successeur de Pierre, n'est pas le vicaire du Christ établi par le Christ lui-même, dans la personne de Pierre, sur toutes les Eglises du monde entier <sup>13</sup> ». Enfin, le Pape Pie VI condamne comme hérétique la proposition qui, en niant que le Pape fût le vicaire du Christ, voudrait dire que le successeur de saint Pierre tient son pouvoir non du Christ mais de l'Eglise : « Par ailleurs (la proposition) qui déclare : « Le Pontife romain est la tête ministérielle « si on l'explique en ce sens que ce n'est pas du Christ, en la personne du bienheureux Pierre, mais de l'Eglise que le Pontife romain reçoit le pouvoir de son ministère par lequel, comme successeur de Pierre, vrai vicaire du Christ et chef de l'Eglise, il a puissance sur toute l'Eglise, (elle est) hérétique <sup>14</sup> ».

5. Le Magistère infaillible de l'Eglise a donc incessamment condamné comme hérétique la négation de cette vérité équivalamment révélée dans l'Evangile de saint Jean. **Qui** plus est, l'affirmation de cette vérité a été clairement et incessamment définie par le même Magistère tout aussi infaillible. Lors du concile de Florence, les Pères réunis sous l'autorité du Pape Eugène IV déclarent solennellement : « Nous définissons que [...] le Pontife romain est quant à lui le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière, le père et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui qu'a été transmis par notre Seigneur Jésus Christ, dans le bienheureux Pierre, le pouvoir plénier de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle<sup>15</sup> ». A l'issue du concile de Trente, le Pape Pie IV impose la Profession de foi suivante : « Je promets et je jure vraie obéissance au Pontife romain, successeur du bienheureux Pierre, chef des apôtres, et vicaire de Jésus Christ<sup>16</sup> ». Et enfin, lors du concile Vatican I, la définition du concile de Florence est réaffirmée à deux reprises. Dans le chapitre consacré au pouvoir du Pape : « C'est pourquoi, Nous fondant sur les témoignages

clairs des saintes lettres et adhérant aux décrets explicitement définis tant par nos prédécesseurs, les Pontifes romains, que par les conciles généraux, Nous renouvelons la définition du concile oecuménique de Florence, qui impose aux fidèles de croire « que le Pontife romain est quant à lui le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres et le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière ». Puis dans le chapitre consacré à l'infaillibilité du Souverain Pontife : « Enfin le concile de Florence a défini : « Le pontife romain est le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière<sup>17</sup>. Le Père et le docteur de tous les chrétiens ; et que c'est à lui, qu'a été transmis par notre Seigneur Jésus Christ dans le bienheureux Pierre, le pouvoir plénier de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle <sup>18</sup> ».

6. Reste encore à pénétrer plus avant dans l'intelligence de cette notion, intelligence nécessaire à l'Eglise, puisque c'est grâce à elle que les convictions s'enracinent dans les esprits, moyennant l'appoint que la science théologique vient donner aux enseignements magistériels. Si le Pape est le vicaire du Christ, cela tient à ce que, pour être une société, l'Eglise l'est d'une manière absolument unique. Son chef humain est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Selon sa nature divine, le Christ exerce sur l'Eglise le gouvernement divin tel qu'il doit s'exercer sur toute société et de ce point de vue, le Christ n'a pas de vicaire, car aucun homme ne saurait exercer le pouvoir de Dieu en son absence, aucun homme ne saurait être, par conséquent, le vicaire de Dieu. Les chefs d'Etat sont, pour reprendre une expression héritée de l'ancienne chrétienté, les « lieutenants de Dieu sur terre », c'est à dire non pas les remplaçants toujours provisoires d'un autre homme, mais les causes secondes intelligentes et libres de l'ordre naturel, qui agissent sous la motion de la cause première. Ils sont donc chefs à part entière et gouvernent leurs propres sujets, qui sont en même temps les sujets de Dieu, la simultanéité - à

la fois temporelle et logique - étant ici possible puisque les sujets en question sont sujets dans deux ordres distincts : sujets de Dieu, par rapport à une cause première, et sujets de l'homme, par rapport à une cause seconde. La cause seconde ne remplace pas la cause première dans la mesure exacte où celle-ci est première, et non seconde ; elle exerce plutôt sa propre causalité créée dans la dépendance incessante et sous la motion toujours actuelle d'une cause incréée.

7. En revanche, selon sa nature humaine, le Christ exerce sur l'Eglise le gouvernement proprement humain qui appartient à l'ordre des causes secondes. Car, dans l'Eglise, un tel gouvernement est nécessaire et c'est la Révélation qui nous l'enseigne : le Christ dit en effet que son Eglise sera comparable à un unique troupeau et formera un seul bercail, dans la mesure où il y aura à la tête de ce troupeau et de ce bercail un seul pasteur<sup>19</sup>. Ce pasteur unique est le Christ. C'est lui qui est au principe de l'unité de l'Eglise par son pouvoir de juridiction. Mais il l'est précisément en tant qu'homme. Ce pouvoir se trouve d'abord en lui comme dans sa source ou dans son fondateur et aussi comme dans son titulaire permanent. Le Christ est de ce point de vue l'unique Pasteur du troupeau de ses fidèles, l'unique Tête de son Corps mystique et l'unique Chef de son Eglise<sup>20</sup>. Il l'est selon sa nature humaine et celle-ci est désormais immortelle. Le Christ reste donc à tout jamais l'unique chef humain de son Eglise, l'unique cause seconde du gouvernement de la société ecclésiastique. Cependant, dans sa sagesse, le Christ a décidé d'exercer son propre pouvoir jusqu'à la fin du monde, c'est à dire jusqu'à deuxième avènement, par l'intermédiaire d'autres hommes, qui le représenteraient en son absence, depuis l'Ascension et qui seraient donc ses vicaires.

8. Certes, et ce n'est pas ici le lieu d'insister sur cet aspect de la question, ces « vi-

caires » doivent s'entendre de manières diverses et analogues, tout comme le pouvoir dans l'exercice duquel le Christ a voulu être remplacé en son absence. Ce pouvoir se trouve chez l'évêque de Rome en tant que suprême et universel, ou en tant que Primat, et chez les autres évêques en tant que subordonné et restreint, ou en tant que simple épiscopat. De la sorte, l'évêque de Rome est davantage le représentant du Christ que les autres évêques et c'est pourquoi on dit qu'il est LE vicaire du Christ par antonomase - ou par excellence. Le Pape a donc fini par se réserver un titre, qui, dans une mesure différente, plus ou moins élargie et impropre, pouvait jusque là être utilisé par d'autres que lui. Et cette réservation a conféré au titre un sens propre et spécifique. Ce sens restreint et exclusif correspond à la nature même de la Papauté, nature du pouvoir dans l'Eglise, qui est d'un tout autre ordre que les pouvoirs proprement temporels des autres sociétés naturelles. Ainsi que le remarque Cajetan, « le Christ a institué saint Pierre non comme son successeur, mais comme son vicaire<sup>21</sup> ». C'est d'ailleurs pourquoi l'institution de la Papauté eut lieu au lendemain de la Résurrection, et fut accomplie par le Christ désormais immortel et toujours vivant. Car un chef suprême toujours vivant n'a pas de successeur. Il a seulement un vicaire. La circonstance du moment où fut instituée la Papauté manifeste donc la nature essentielle de celle-ci. La nature de la Papauté, qui est celle d'un pouvoir vicaire, résulte en effet du mystère de l'Incarnation. Car la même personne divine du Christ possède et exerce sur l'Eglise à la fois le gouvernement divin d'une cause première et le gouvernement humain d'une cause seconde suprême. Le gouvernement humain des hommes d'Eglise autres que le Christ, celui de saint Pierre et celui de tous ses successeurs, est quant à lui exercé par les vicaires du Christ, comme celui d'autant de causes secondes remplaçant le Christ<sup>22</sup>. Ces vicaires détiennent tout le pouvoir du Christ, son pouvoir même

de chef suprême et universel, celui du Pasteur qui fait paître tout le bercail, agneaux et brebis. A la différence des autres chefs de l'ordre temporel, ils ne sont que vicaires, car ils sont les représentants temporaires - jusqu'au retour de Celui-ci - d'un homme qui demeure quant à lui le chef suprême de toute la société, hier, aujourd'hui et dans tous les siècles.

9. Et c'est justement parce que les successeurs de Pierre sont vicaires qu'ils sont chefs. Le Pape est le chef de l'Eglise parce qu'il est le vicaire du Christ. Sa manière unique et irremplaçable d'être chef de société est d'être le remplaçant provisoire d'un autre chef, le vicaire du Verbe Incarné, le vicaire du Christ. Et c'est la seule manière possible. Retirer ce titre au Pape, ou le relativiser, c'est donc lui retirer ou relativiser le motif profond qui est au fondement de son autorité sur toute l'Eglise. De fait, la dernière édition de l'Annuaire pontifical accompli sans pudeur cette relativisation. Elle se contente de présenter « Jorge Maria Bergoglio » comme « Pasteur universel de l'Eglise » et « évêque de Rome ». Son titre de Vicaire du Christ est relégué en deuxième partie de page sous les mots en petits caractères italiens : « Titres historiques ». Il y a là un signe, qui ne devrait tromper personne.

10. La nature vicaire de la Papauté a la valeur d'un principe divinement révélé et proposé comme tel par les enseignements infailibles du Magistère de l'Eglise. Le titre de « vicaire du Christ » n'est donc pas seulement d'ordre historique. Il est aussi et surtout d'ordre dogmatique et son emploi correspond pour autant à une nécessité théologique. Si l'on en fait un titre d'ordre seulement historique, on ébranle par le fait même, en la relativisant, la nature essentielle et nécessaire du pouvoir du Pape, telle qu'elle résulte de l'institution divine, clairement manifestée dans l'Evangile. Que serait alors le Pape s'il n'était le Vicaire du Christ ? Il ne pourrait plus être le chef de l'Eglise, car l'Eglise ne

peut avoir d'autre chef que le Christ, provisoirement remplacé ici-bas par son vicaire. Un Pape qui refuserait (ou dédaignerait) d'être le vicaire du Christ refuserait par le fait même d'être le chef de l'Eglise, pour ne plus être qu'un chef temporel comme les autres, le chef d'une société autre que l'Eglise, par conséquent. Envisageant – sur le plan

des possibilités pures – une telle situation, Cajetan y voit un schisme<sup>23</sup>. Nous y voyons, quant à nous, une désolation sans pareille, et le motif supplémentaire d'une inquiétude croissante. Ce Pape François, fossoyeur de la Papauté avec sa frénésie de synodalité, est sans aucun doute à lui seul l'un des plus sinistres fruits du concile Vatican II. Mgr Vignano

s'en désolent<sup>24</sup>, comme nous, mais plus nécessaire encore reste à nos yeux la remise en cause des principes faux de la nouvelle ecclésiologie, inspireurs de toute la démarche de François.

Abbé Jean-Michel Gleize

<sup>1</sup> Cf. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, Scholion I à la thèse 3, p. 541, note 20, 1°. Ce sont : Suarez, Kleutgen, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Van Laak, Billot, Straub, Zubizarreta, Ottiger, Lercher, De Guibert, Van Noort, Schultes, Zapelena.

<sup>2</sup> Concile Vatican I, constitution dogmatique *Pastor aeternus*, chapitre I, DS 3053.

<sup>3</sup> Pie XII, « Allocution aux cardinaux, le 1er juin 1941 » dans AAS, t. XXXIII (1941), p. 191 : « In riva alle acque del lago di Tiberiade, placato nelle tempeste e fecondato da Cristo per le reti apostoliche, nacque la Chiesa con Pietro, Pastore degli agnelli e delle pecorelle ». Traduction française dans *Les Enseignements pontificaux de Solesmes*, L'Eglise, t. 1, n° 977.

<sup>4</sup> Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. I. La hiérarchie apostolique*, Desclée de Brouwer, 2e édition, 1955, p. 542.

<sup>5</sup> Michel Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Lateranum, nouv. sér., an. XVIII, n° 1-4)*, Rome, Faculté de théologie de l'Ateneum du Latran, 1952.

<sup>6</sup> DS 872.

<sup>7</sup> Ingo Herklotz, *Gli eredi di Costantino : il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma, Viella, 2000. Sur l'identification symbolique et iconographique du Pape avec le Christ, voulue très consciemment par les Papes des XIe, XIIe et XIIIe

siècles, restent fondamentales les études de Agostino Paravicini Bagliani : *Il corpo del Papa*, Torino, Einaudi traduit par Catherine Dalarun Mitrovitsa, *Le Corps du Pape*, Paris, Editions du Seuil, 1997 ; *Le Chiavi e la Tiara. Immagini et simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 2e éd., 2005. Je dois ces références à mon confrère Dom Mauro Tranquillo et lui en exprime ici ma gratitude.

<sup>8</sup> Jean XXII, Constitution *Licet juxta doctrinam* du 23 octobre 1327, condamnant les erreurs de Marsile de Padoue, DS 942.

<sup>9</sup> Ibidem, DS 946.

<sup>10</sup> Salaverri, *De Ecclesia*, thesis 6, n° 260.

<sup>11</sup> Concile de Constance, session VIII du 4 mai 1415, Décret condamnant les erreurs de John Wyclif, DS 1187 ; confirmé par la Bulle « *Inter cunctas* » du 22 février 1418, DS 1263 (proposition condamnée n° 37).

<sup>12</sup> Martin V, Bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418, Profession de foi exigée des disciples de John Wyclif et Jean Hus, DS 1263.

<sup>13</sup> Léon X, Bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520, proposition condamnée n° 25, DS 1475.

<sup>14</sup> Pie VI, Constitution apostolique *Auctorem fidei* du 28 août 1794, proposition condamnée n° 3, DS 2603.

<sup>15</sup> Concile de Florence, Bulle *Laetentur caeli* du 6 juillet 1439, DS 1307.

<sup>16</sup> Pie IV, Bulle *Injunctum nobis* du 13 novembre 1564, Profession de foi tridentine, DS 1868.

<sup>17</sup> Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, chapitre II, DS 3059.

<sup>18</sup> Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, chapitre IV, DS 3068.

<sup>19</sup> Jn, X, 16.

<sup>20</sup> Eph, I, 22-23 ; Col, I, 18. Cf. Jean-Baptiste Franzelin, *Theses de Ecclesia*, thesis VIII, § II, 3°, Rome, 2e édition de 1907, p. 97.

<sup>21</sup> Cajetan, *Traité où l'on compare l'autorité du pape et celle du concile*, 1512, chapitre II, n° 191 de l'édition Pollet : « Thomas de Vio cardinalis Cajetanus, *Scripta theologica*, vol. I. De Comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia ejusdem tractatus. Vincentius M. Jacobus Pollet edit. Wionem curavit, Romae apud institutum Angelicum, 1936 ».

<sup>22</sup> Cf. ce qu'en dit saint Thomas dans la *Somme théologique*, 3a pars, question 8, article 6 : « Être chef de l'Eglise est-il le propre du Christ ? ».

<sup>23</sup> Sur 2a2ae, question 39, article 1, Edition Léonine, vol. VIII, p. 308.

<sup>24</sup> Cf. sa réaction dont la traduction française est parue sur le Blog de Jeanne Smits.

## LE VICAIRE DU CHRIST

1. « La Commission internationale de théologie, dans sa session d'octobre 1970, a, presque à l'unanimité, recommandé d'éviter des titres qui risquent d'être mal compris, tels que *Caput Ecclesiae* [Chef de l'Eglise], *Vicarius Christi* [Vicaire du Christ], *Summus Pontifex* [Souverain Pontife] et recommandé, en revanche, d'employer *Papa* [Pape], *Sanctus Pater* [Saint Père], *Episcopus Romanus* [Evêque de Rome], *Successor Petri* [Successeur de saint Pierre], *Supremus Ecclesiae Pastor* [Pasteur suprême de l'Eglise]<sup>1</sup> ». Ces lignes datent d'il y a quarante-cinq ans. Elles nous donnent la preuve que l'initiative récente de l'Annuaire Pontifical, qui relègue au rang des curiosités historiques l'un des titres les plus fondamentaux de la Papauté, celui de « Vicaire du Christ », s'inscrit dans un présupposé déjà ancien. On aurait tort de voir là une simple désinvolture, imputable à la seule extravagance d'un Jorge

Bergoglio. Car derrière les mots et les titres se cachent toujours les définitions. A force de ne plus appeler le Pape par son nom, l'on finit par ne plus savoir ce qu'il est. A telle enseigne que, pour ceux qui ne voudraient plus le savoir, l'oubli du nom apparaît comme le moyen assuré de faire oublier la définition, pour lui en substituer une autre. Ne serait-ce pas ce qui est en train de se passer, un demi-siècle après le concile Vatican II ?

2. Nous voudrions ici essayer de comprendre quel rapport il y aurait, s'il en est un, entre cette volonté d'éviter le titre de « Vicarius Christi » et les principes de la nouvelle ecclésiologie, hérités de la constitution *Lumen gentium*. Pour nous y aider, nous pouvons disposer des explications proposées, dans l'immédiat après-Concile, par un certain nombre de partisans de cette nouvelle théologie, au nombre des-

quels figure bien sûr le Père Congar<sup>2</sup>. Mais celui-ci n'est pas seul, et renvoie d'ailleurs à un numéro spécial de la revue *Concilium*<sup>3</sup>, qui rassemble différentes contributions, dont celle du Père Hervé-Marie Legrand<sup>4</sup>

3. Le principe posé par le Père Congar est le suivant : « Il ne peut y avoir de *successeur de Pierre* à Rome que l'évêque de l'Eglise romaine. C'est ici que le titre de *vicaire du Christ* doit être soumis à une appréciation critique. On ne peut, en effet, lui donner une autonomie par rapport à celui de *successeur de Pierre* comme occupant sa cathedra<sup>5</sup>. Le Père Legrand renchérit et précise : « Elire l'évêque de Rome, c'est élire le Pape ; traditionnellement, son Primat n'est pas dissociable de la primauté de son Eglise [particulière]. C'est en élisant l'évêque de Rome qu'on élit le Pape en tant qu'il recueille la succession de Pierre. [...] Cet ordre des raisons est fort important : il

montre que le Primat de l'Eglise catholique est lui aussi l'évêque d'une Eglise concrète, inséré de ce fait dans le collège épiscopal. L'élection du Pape n'est donc pas de façon immédiate celle du chef du collège, encore moins seulement l'élection de ce chef, comme s'il pouvait exister en soi et pour soi, indépendamment d'une Eglise [particulière]. D'ailleurs, sacramentellement, le Pape est un évêque comme les autres »<sup>6</sup>. A lire ces explications, l'on comprend que le successeur de saint Pierre est d'abord et immédiatement (*primo et per se* auraient dit nos scolastiques) l'évêque de Rome : il faut d'abord être investi en acte de l'épiscopat du siège particulier de l'église de Rome pour succéder proprement et véritablement à saint Pierre ; il faut être déjà évêque de Rome avant de pouvoir ensuite être « vicaire du Christ », et chef de l'Eglise ou en tout cas chef du collège épiscopal. L'évêque de Rome précède donc à la fois logiquement et chronologiquement le « vicaire du Christ » ou, à tout le moins, le titulaire du Primat de l'Eglise catholique. Le Primat apparaît ainsi comme une détermination supplémentaire, une qualification surajoutée à l'épiscopat romain.

4. C'est pourtant une thèse commune en théologie<sup>7</sup> que le Pape est d'abord et immédiatement investi du Primat, et obtient ensuite la juridiction particulière sur l'Eglise de Rome. Cet ordre au niveau de l'investiture et de l'attribution du pouvoir correspond à l'ordre qui existe entre les pouvoirs, ordre à la fois logique et chronologique. D'un point de vue logique, en effet, le Primat précède en effet l'épiscopat romain, comme le pouvoir universel de juridiction, portant sur toute l'Eglise, précède le pouvoir particulier de juridiction, portant sur une partie de l'Eglise. Et de fait, d'un point de vue historique, saint Pierre a d'abord été investi du Primat, sans posséder encore aucun siège particulier, avant de s'établir provisoirement à Antioche puis définitivement à Rome. Les théologiens disent tous que saint Pierre a rattaché son Primat à l'église particulière de Rome, ce qui suppose une antériorité de celui-là sur celle-ci.

5. Depuis ce rattachement, le Primat et l'épiscopat romain restent à la fois conjoints, mais distincts en puissance, et ordonnés l'un à l'égard de l'autre, puisque

le pouvoir de juridiction sur Rome découle du Primat, comme le particulier découle de l'universel. De la sorte, il est vrai que le Pape en tant que pourvu en acte du Primat est plus parfait et donc antérieur par rapport au Pape en tant que pourvu en acte de l'épiscopat du siège de Rome<sup>8</sup>. Mais cela n'empêche pas que l'épiscopat romain soit antérieur au Primat d'un autre point de vue, qui est celui de la puissance. Les électeurs désignent en effet d'abord le sujet à investir dans le siège de Rome et celui-ci accepte son élection : en raison de cette acceptation de l'élection, le futur Pape est simultanément en puissance à l'épiscopat romain et prochainement disposé au primat. Puis il est par Dieu investi et pourvu en acte du Primat, tout en demeurant encore en puissance à l'épiscopat romain. Enfin, il est pourvu en acte de la juridiction particulière sur Rome, en tant que celle-ci est non seulement impliquée dans la juridiction universelle (comme toute autre juridiction particulière) mais aussi conjointe au Primat<sup>9</sup>. Les trois opérations sont dans le même instant, mais se distinguent selon une priorité de nature. Cela signifie que le successeur de saint Pierre est d'abord et avant tout (*primo et per se* auraient toujours dit nos scolastiques), fondamentalement et radicalement, celui qui succède à saint Pierre dans le Primat, comme le Pasteur suprême et universel de tout le troupeau de l'Eglise, c'est à dire de tout le troupeau des agneaux et des brebis du Christ, en référence à Jn, XXI, 15-17 – et donc comme le propre Vicaire du Christ<sup>10</sup>. C'est ensuite, seulement, et dans la dépendance de cette primauté de juridiction initiale, qu'il est aussi l'évêque de Rome.

6. Tel est d'ailleurs le sens précis des expressions utilisées par le concile Vatican I et communément reçues. Elles évitent d'énoncer une identité formelle pour affirmer seulement une coïncidence (ou une simultanéité) dans le devenir. L'évêque de Rome est précisément le successeur de saint Pierre dans le Souverain Pontificat<sup>11</sup>. L'identité entre évêque de Rome et Pape ou Souverain Pontife n'est que temporelle : le même sujet devient évêque de Rome et Pape en même temps, mais il n'est pas sous le même rapport évêque de Rome et Pape (car juridiction particulière et juridiction suprême sont réellement distinctes) et il n'est pas non plus évêque de Rome avant

d'être Pape (car la juridiction universelle précède la juridiction particulière). En revanche, en tant qu'il a été désigné comme tel, et qu'il a accepté cette désignation, le désigné comme évêque de Rome, encore en puissance à l'égard de l'épiscopat romain, est suffisamment disposé pour être déjà investi en acte du pouvoir du Pape : il devient Pape à l'instant même où cette disposition est réalisée en lui.

7. Bien sûr, tout cela suppose que la succession de saint Pierre véhicule deux réalités de même ordre, acquises l'une et l'autre par le même genre de procédé, qui est celui d'une investiture conditionnée par une élection. Le Primat sur toute l'Eglise et l'épiscopat romain sont l'un et l'autre des juridictions, avec cette différence que le premier est le pouvoir de gouverner toute l'Eglise, en tant que pasteur suprême tandis que le second est le pouvoir de gouverner une église locale particulière, en tant que pasteur subordonné au pasteur suprême de toute l'Eglise. Si l'on postule que l'épiscopat romain est acquis avant le Primat suprême et universel, l'on postule par le fait même que l'un et l'autre ne relèvent pas du même ordre et ne soient pas acquis selon le même genre de procédé. En effet, dans le même ordre du pouvoir de juridiction, le pouvoir sur toute l'Eglise est nécessairement antérieur au pouvoir sur une partie de l'Eglise, puisqu'il en est la source. Les propos cités plus haut du Père Congar et du Père Legrand, qui renversent cet ordre de priorité, supposent donc par le fait même cette altérité de genre et cette différence d'ordre.

8. Le Père Congar s'en explique d'ailleurs assez clairement. « Le successeur de Pierre, évêque de Rome, est d'abord un évêque parmi les autres, le premier, membre du collège des évêques comme Pierre a été membre du collège des apôtres. Il l'est par son ordination, dans la communion de foi. [Le Père Congar donne ici référence, en note, au n° 22 de la constitution *Lumen gentium*, dont nous reparlerons]. Nous sommes là au plan sacramentel, auquel se tient, sous semble-t-il, la théologie orthodoxe. Cependant, au sein du collège, l'évêque de Rome, comme successeur de Pierre, reçoit un charisme spécial, un charisme de fonction qui le constitue héritier des privilèges de Pierre dans le collège et



dans l'Église universelle. Quel nom donner à cette fonction ? Nous n'aimons pas employer celui de vicaire du Christ, car il demande explication et risque d'être tout à fait excessif... Mais il y a les titres de *chef du collège*, *chef de l'Église*, *pasteur universel*. L'évêque de Rome n'est pas *évêque universel*. L'expression classique *episcopus Ecclesiae catholicae* avec laquelle Paul VI a encore signé les actes du concile Vatican II n'a pas ce sens mais celui d'évêque catholique (orthodoxe, vrai). Nous apprécions beaucoup la constance avec laquelle Jean-Paul II se présente comme *évêque de Rome et pasteur universel*. Cette catégorie de *pasteur universel* pourrait bien, sans l'éliminer, prendre la place de celle de juridiction, en privilégiant la finalité spirituelle du pouvoir, à savoir réunir les frères dans la profession fervente de la foi et de l'amour du Seigneur Jésus. C'est bien le service de la communion des Églises par celle des chrétiens »<sup>12</sup>. [...] « C'est bien par cette communion dans la foi, valeur universelle, et catholique par excellence, que la pluralité est ramenée à l'unité. L'Église a été fondée sur la foi de Pierre au Christ, Fils du Dieu vivant »<sup>13</sup>.

9. Qu'est-ce à dire ? Le Pape est un évêque parmi d'autres, il est d'abord et fondamentalement l'évêque d'une église locale, l'église de Rome. Et ceci vaut sur le plan sacramentel, puisque l'évêque est tel en vertu de son sacre. Et l'évêque de Rome a ceci de particulier et de plus, par rapport aux autres évêques, que la foi exprimée par saint Pierre, auquel il succède sur la chaire de Rome, sert de fondement à la communion des églises. C'est en ce sens que le Pape peut se dire « pasteur universel ».

10. Tout cela s'enracine bel et bien dans les principes de la nouvelle ecclésiologie, énoncés au chapitre III de la constitution *Lumen gentium*. Le Pape y est présenté beaucoup plus comme le « chef du collège » que comme le chef de l'Église. L'idée principale de cette nouvelle ecclésiologie réside en effet dans la conception que le Concile s'est faite de la sacramentalité de l'épiscopat : non seulement le sacre épiscopal y est présenté comme un sacrement, imprimant un nouveau caractère (ce dont on pourrait discuter sans mettre en cause les données traditionnelles de l'ecclésiologie<sup>14</sup>) mais encore ce sacrement confère en acte le triple munus, les trois

pouvoirs de sanctifier (le pouvoir d'ordre), d'enseigner (le pouvoir de magistère) et de gouverner (le pouvoir de juridiction). Lors du sacre épiscopal, ce triple pouvoir est communiqué directement par le Christ à chaque évêque, en tant qu'il est membre et partie du Collège, et il porte comme tel sur l'Église universelle. Le Collège épiscopal s'en trouve constitué au rang d'un « subjectum quoque », c'est à dire d'un deuxième sujet du Primat, en plus du Pape considéré tel que distinct du Collège (et non plus partie intégrante et « chef » de celui-ci). Partant, en raison de son sacre, le Pape n'est ni plus ni moins que l'évêque d'une église locale, l'église particulière de Rome, tout comme les autres évêques le sont de leurs propres églises. Sans doute, le Pape est-il davantage que l'évêque d'une église particulière, l'église de Rome, mais le Pape ne saurait être ce qu'il est s'il n'était pas d'abord, fondamentalement, à l'instar des autres évêques, l'évêque d'une église locale. En tant que telle et dans son essence, la Papauté suppose l'épiscopat romain. Ce qu'elle lui ajoute ne se situe plus dans la ligne de la sacramentalité et est acquis par une élection. Au-delà des mots qui sont censés exprimer cette « fonction » (on parle aujourd'hui plus volontiers de « ministère pétrinien »), la réalité en cause est celle d'un serviteur de la communion, pour reprendre les termes employés par le Père Congar. Force est de reconnaître qu'une pareille définition s'harmoniserait moins facilement avec les enseignements magistériels du concile Vatican I qu'avec la conception orthodoxe schismatique de l'Église, où « c'est d'abord par la confession commune de la même foi en la même Trinité et au même Christ que les églises locales et leurs fidèles se trouvent unis dans la même Église catholique<sup>15</sup> ». Le principe d'unité n'est pas tant le gouvernement monarchique du Pape que la confession commune des églises, dont l'évêque de Rome est le garant. Si l'une des églises locales en vient à présider la communion, c'est en effet au titre d'un service ou d'un pastorat. Le changement d'axe de la nouvelle ecclésiologie tire de là toute sa portée œcuménique.

11. Il n'est dès lors pas très étonnant de voir le Père Congar s'insurger contre les pré-supposés de l'ecclésiologie traditionnelle. « Dès son élection comme Pape, l'intéressé

est en possession du titre de *vicaire du Christ*, car il reçoit la juridiction universelle en sa plénitude. Il peut ne pas être encore évêque. Il pourrait ne pas être évêque du tout. Cette effroyable théologie montre combien le titre de *vicaire du Christ* est ambigu. Nous l'estimons discutable aussi pour d'autres raisons. Heureusement, la constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo* du 1er octobre 1975 réglant l'élection du pontife romain stipule que si l'élu n'était pas déjà évêque il devrait être immédiatement ordonné ; l'hommage des cardinaux et l'annonce de l'élection ne seraient faits qu'après »<sup>16</sup>. La constitution apostolique de Paul VI régleme l'élection du Pape en fonction des nouveaux pré-supposés de *Lumen gentium* : qui seront d'ailleurs entérinés par le Nouveau Code de Droit Canonique de 1983, au § 1 du canon 332 : « Le Pontife Romain obtient le pouvoir plénier et suprême dans l'Église par l'élection légitime acceptée par lui, conjointement à la consécration épiscopale. C'est pourquoi, l'élu au pontificat suprême revêtu du caractère épiscopal obtient ce pouvoir dès le moment de son acceptation. Et si l'élu n'a pas le caractère épiscopal, il sera ordonné aussitôt Évêque ». C'est désormais la Papauté qui dépend de l'épiscopat, puisqu'elle se définit non plus tant comme la plénitude du pouvoir de suprême et universelle juridiction, que comme le charisme de pasteur universel, propre à l'évêque de Rome.

12. Pourtant, ainsi que l'explique Cajetan, la vérité de l'Évangile est que l'Église est fondée non tant sur la confession commune de la foi que sur la personne même de saint Pierre et de ses successeurs : « Il est dit dans l'Évangile non pas *sur la pierre* mais *sur cette pierre*. Car la pierre entendue au sens métaphorique est prise de manière à désigner un individu, et elle devient une pierre déterminée, cette pierre-ci ; en effet, elle est telle qu'elle se trouve dans un supposé que l'on désigne individuellement »<sup>17</sup>. Le Pape est un véritable principe d'unité, en ce qu'il exerce au nom du Christ le pouvoir même du Christ, son gouvernement et sa régence, durant l'absence de celui-ci. Ce qui est exactement le propre d'un vicaire, le propre vicaire du Christ.

13. Le dénigrement de ce titre fondamental s'enracine véritablement dans la nouvelle

ecclésiologie et c'est celle-ci qui en est venue à s'affranchir de la lettre comme de l'esprit de l'Évangile. Voilà pourquoi, loin d'être l'expression d'une simple désinvolture passagère, la révision de l'Annuaire pontifical plonge ses racines dans les textes mêmes du dernier Concile. C'est la raison pour laquelle la réaction, certes

forte et justifiée, d'un Mgr Viganò, nous laisse en grande partie mal à l'aise. Car ce « geste presque provocateur » du Pape François n'est pas seulement l'acte d'une tyrannie personnelle. Il est l'aboutissement inévitable des germes de corruption véhiculés par la nouvelle ecclésiologie. Beaucoup plus que les initiatives du Pape

actuel, c'est fondamentalement celle-ci qui mérite d'être dénoncée comme « le Coup de Maître de Satan » dans l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

<sup>1</sup> Yves Congar, « Titres donnés au Pape » dans Concilium, n° 108 (novembre 1975), p. 64.

<sup>2</sup> Yves Congar, « Le Pape, patriarche d'Occident » dans Église et Papauté, Cerf, 1994, p. 11-30. Référence désormais abrégée en 1.

<sup>3</sup> Concilium, n° 108 (novembre 1975).

<sup>4</sup> Hervé-Marie Legrand, « Ministère romain et ministère universel du Pape. Le problème de son élection » dans Concilium, n° 108 (novembre 1975), p. 43-54. Référence désormais abrégée en 2.

<sup>5</sup> Congar, 1, p. 21.

<sup>6</sup> Legrand, 2, p. 46.

<sup>7</sup> Jean de Saint Thomas, Cursus theologicus, t. VII, Disputatio II « De auctoritate summi pontificis », art. 1, § IX-X.

<sup>8</sup> « Seipso quodammodo est major » (Jean de Saint Thomas).

<sup>9</sup> « Episcopatus papae subicitur pontificatui papae, non quasi pontifex faciat collationem episcopatus sibimetipsi sed quod ex subiectione ad potestatem papalem illum habet » (Jean de Saint-Thomas).

<sup>10</sup> Voir à ce sujet l'article intitulé « Pasce oves meas » dans ce même numéro du Courrier de Rome.

<sup>11</sup> Quiconque succède à Pierre dans cette chaire [romaine], celui-là obtient, selon ce que le Christ a lui-même établi, le Primat de Pierre sur l'Église universelle (DS 3057) ; si donc quelqu'un dit que le Pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre dans ce même Primat, qu'il soit anathème (DS 3058) ; tous les fidèles doivent croire que le Saint-Siège Apostolique et le Pontife romain possèdent le Primat sur l'univers entier et que le Pontife romain lui-même est le successeur du bienheureux Pierre, prince des Apôtres et vrai vicaire du Christ (DS 3059).

<sup>12</sup> Congar, 1, p. 24.

<sup>13</sup> Congar, 1, p. 26.

<sup>14</sup> Les données de l'ecclésiologie, disons-nous, et non celle de la sacramentalité, car il nous semble (suivant en cela l'enseignement du regretté chanoine Berthod) que la définition thomiste du sacrement de l'ordre est incompatible avec la sacramentalité de l'épiscopat. Mais ceci est une autre question.

<sup>15</sup> Jean-Claude Larchet, L'Église, corps du Christ, Cerf, 2012, t. II, p. 76-77. Il s'agit de l'ouvrage d'un théologien orthodoxe de référence. Cf. aussi le t. I, p. 32-33.

<sup>16</sup> Yves Congar, 1, p. 21-22.

<sup>17</sup> Cajetan, Le Successeur de Pierre, Courrier de Rome, 2e édition, 2014, chapitre II, n° 34, p. 18.

## LES MARIAGES DÉCLARÉS NULS SONT-ILS VRAIMENT NULS ?

Les tribunaux ecclésiastiques actuels prononcent de nombreuses sentences de déclaration de nullité de mariage. Quelle est la valeur de ces sentences ? Peut-on s'y fier ? Pourquoi, avant le concile Vatican II, ces sentences de nullité étaient-elles plus rares que maintenant ?

### 1. Le nouveau canon 1095

La réforme du droit canonique issue du concile Vatican II a malheureusement introduit des motifs extrêmement subjectifs et non traditionnels permettant de considérer nul un mariage qui autrefois ne l'aurait jamais été. Il s'agit spécialement du canon 1095 du Code de 1983 qui dit : « Sont incapables de contracter mariage les personnes : 1°) qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison ; 2°) qui souffrent d'un grave défaut de discernement concernant les droits et les devoirs essentiels du mariage à donner et à recevoir mutuellement ; 3°) qui pour des causes de nature psychique ne peuvent assumer les obligations essentielles du mariage ».

En 1986, M. l'abbé Coache, canoniste, commentait avec justesse ce canon : « On a là une belle imprécision qui va autoriser

et favoriser toutes les tentatives de procès en nullité ! ». De fait, aujourd'hui, lorsque des époux veulent obtenir une déclaration de nullité de leur mariage pour pouvoir se remarier à l'église, ils s'appuient le plus souvent, et avec succès, sur le canon 1095. Dans son *Traité de Droit canonique*<sup>2</sup>, Raoul Naz donne quelques statistiques des causes matrimoniales du tribunal de la Rote romaine. Entre 1935 et 1946, la Rote

a prononcé en moyenne chaque année 70 sentences terminant des causes matrimoniales. Sur ces 70 sentences, environ 32 sont déclaratives de nullité, soit un peu moins de 50%.

L'année canonique 2014-2015 a publié une étude statistique sur l'activité des officialités d'Ile-de-France entre 1973 et 2005.

Voici quelques extraits :

| année                               | 1973 | 1983 | 1993 | 2003 | 2013 |
|-------------------------------------|------|------|------|------|------|
| nombre de causes                    | 15   | 16   | 48   | 55   | 105  |
| mariages déclarés nuls <sup>3</sup> | 62 % | 62 % | 80 % | 88 % | 92 % |

Sont ensuite analysés les chefs de nullité invoqués. Entre 1973 et 1983, la majorité des déclarations de nullité provenaient de l'exclusion d'un élément essentiel au mariage (procréation, fidélité ou indissolubilité). Depuis le Code de 1983 vient en première position le grave défaut de discernement (nc 1095, 2<sup>o</sup>), puis l'incapacité d'assumer les obligations du mariage (nc 1095, 3<sup>o</sup>), ensuite l'exclusion d'un élément essentiel au mariage, enfin le dol et la crainte grave. L'ancien Official (juge ecclésiastique) de Paris a lui-même reconnu au sujet du nouveau canon 1095 : « Il semble parfois que l'on donne une trop forte extension à ces chefs considérés comme un fourre-tout <sup>4</sup> ». Ce nouveau canon 1095 a permis de multiplier les déclarations de nullité dans des proportions telles que les tribunaux matrimoniaux depuis 1983 ont perdu leur crédibilité auprès des catholiques sérieux.

## 2. Deux nouveaux empêchements ?

On pourrait objecter que l'Église a le pouvoir d'ajouter, par des dispositions positives, de nouveaux empêchements de mariage. Pourquoi alors ne pas voir dans ce nouveau canon 1095 deux nouveaux empêchements de droit ecclésiastique ? Parce que cette règle est incapable de régler. Elle est floue, sujette à autant d'interprétations que de juges. Le législateur aurait pu imposer un âge minimum plus élevé, afin d'éviter l'immatunité des contractants. C'eût été une règle objective. Voici ce qu'écrivait un juge du tribunal de la Rote en 1992 : « Bien qu'il soit l'un des plus souvent invoqués comme chef de nullité de mariage, le can. 1095, n<sup>o</sup> 2 ne fait pas l'unanimité de la jurisprudence, même à Rome. Les termes en sont bien connus. Mais que faut-il entendre par grave défaut de discernement ? Quel est le minimum de discrétion du jugement au-dessous duquel le consentement est invalide ? (...) Le discernement dont il s'agit ici concerne-t-il seulement les droits et les obligations que comporte le pacte, ou s'étend-il aussi à l'élection de la personne avec qui on prétend passer toute son existence ? Autrement dit, un grave manque de jugement dans le choix de son partenaire – ce qui n'est pas rare, car l'amour est aveugle – suffit-il pour que l'on puisse déclarer nul un mariage en vertu du can. 1095, n<sup>o</sup> 2 ? Autant de questions débattues. »<sup>5</sup>

## 3. Une simple explicitation du droit naturel ?

On pourrait aussi objecter que cet empêchement n'est pas nouveau, et même qu'il est de droit naturel, ce qui n'est pas entièrement faux. Le Père Gasparri, dans son célèbre traité du mariage, écrit : « L'usage pur et simple de la raison ne suffit pas, un discernement, une maturité du jugement proportionnée au contrat est requise <sup>6</sup> ». De fait, l'incapacité d'assumer les obligations du mariage tout comme le grave défaut de discernement ont motivé des déclarations de nullité même avant 1983. La première sentence rotale positive sur l'immatunité date de 1967<sup>7</sup>.

Il faut répondre que le grave défaut de discernement n'invalide le consentement de droit naturel que s'il empêche les contractants de comprendre ce qu'ils font en se mariant, comme l'explique saint Thomas.<sup>8</sup> Il s'agit là d'un manque de maturité au niveau de l'intelligence. Mais tout autre est l'immatunité qui, bien souvent, est considérée aujourd'hui par les juges comme invalidant le mariage, en vertu de ce canon 1095, 2<sup>o</sup>. Une sentence rotale l'explique : « Les causes du grave défaut de discernement dont il est question au can. 1095, 2<sup>o</sup> peuvent être multiples. Nombreuses sont les anomalies psychiques qui touchent directement la volonté, diminuant et parfois annihilant la capacité de libre détermination du sujet. Il n'est pas rare de trouver des gens qui agissent sous l'influence de pulsions qu'ils ne maîtrisent pas. Au for canonique, on parle indistinctement de maladies et d'anomalies psychiques. Le concept de faiblesse mentale est entendu au sens large et inclut non seulement les psychoses mais aussi les névroses, les troubles du caractère, l'immatunité affective, les troubles psychosexuels, bref toutes les affections psychologiques et anomalies touchant le psychisme »<sup>9</sup>. Prétendre avec ce canoniste romain que toutes ces fragilités invalident le consentement, c'est poser en principe une affirmation qui ne découle pas du droit naturel.

Quant à l'incapacité d'assumer les obligations du mariage, elle se fonde sur le principe qui, en lui-même, est juste : à l'impossible nul n'est tenu. Ce chef de nullité a fait son apparition peu après Vatican II. Une sentence de la Rote du 6 juillet 1973 déclare nul un mariage dont le contrac-

tant était homosexuel. La sentence parle d' « incapacité d'assumer les obligations substantielles du mariage » et ramène ce chef de nullité au défaut de l'objet du consentement <sup>10</sup>. Saint Thomas admet qu'on ne peut pas s'engager valablement à ce dont on est incapable <sup>11</sup>. Donc celui qui est incapable psychiquement de tenir ses engagements matrimoniaux ne contracte pas valablement. Mais là encore, la jurisprudence récente va beaucoup plus loin que le droit naturel. Souvent, un simple déséquilibre psychologique est considéré par les juges comme invalidant, alors que, de droit naturel, il n'est pas invalidant. C'est pourquoi de nombreuses sentences rotales récentes déclarent nuls des mariages qui, soixante ans plus tôt, n'auraient pas bénéficié d'une telle sentence.

## 4. Un nouveau sacrement ?

Il y a dans cette réforme quelque chose de plus grave encore. Le concile de Trente rappelle que l'Église n'a pas le pouvoir de modifier la substance des sacrements. <sup>12</sup> Or il est légitime de se demander si cette réforme, qui s'inscrit dans une nouvelle vision du mariage, ne modifie pas la substance du sacrement de mariage. En effet, depuis les années 1970, plusieurs mariages sont déclarés nuls par le tribunal de la Rote romaine pour un motif totalement nouveau : l'exclusion du *bonum conjugum*, du bien des époux. Or, absolument jamais, avant le concile Vatican II, un tel motif n'a été considéré comme une cause de nullité de mariage. Une sentence rotale du 8 novembre 2000 explique ce nouveau motif de nullité : « L'acte positif de volonté contre l'ordonnement du mariage au bien des conjoints est réalisé, lorsque la volition de celui qui se marie est directement opposée à l'exigence, tant humaine que chrétienne, de croître de façon continue dans la communion jusqu'à l'unité vraiment féconde des corps, des cœurs, des esprits et des volontés <sup>13</sup> ». Autre exemple, cet extrait d'une sentence rotale du 20 mai 2010 qui reconnaît l'invalidité du mariage : « Il ressort des actes de la cause et de l'expertise que la femme a été incapable d'inaugurer et de maintenir la nécessaire relation interpersonnelle duale et égale, puisque sa condition psychologique l'empêchait de créer et de vivre le minimum tolérable d'une communauté de toute la vie <sup>14</sup> ». Une enquête a été effectuée auprès du tribunal



ecclésiastique de Sicile. En 2012, 2% des déclarations de nullité de mariage s'appuient sur le chef d'exclusion du *bonum conjugum*<sup>15</sup>. Pourquoi une telle exclusion entraîne-t-elle la nullité du mariage ? Mgr Pinto, juge au tribunal de la Rote, en donne la raison : « Contracte un mariage nul en raison d'une incapacité d'assumer l'obligation qui répond au bien des époux, celui qui en raison d'une grave anomalie soit psychosexuelle, soit (...) de la personnalité, ne peut donner à son partenaire le droit à une manière d'agir où ce partenaire trouve son complément psychologique psychosexuel spécifique de conjoint authentique, pas même dans ce qui est substantiel, en raison de quoi la communauté conjugale est impossible au moins moralement<sup>16</sup> ». De très nombreuses sentences rotales expliquent que « une perturbation psychique, clairement établie, rendant impossibles les relations interpersonnelles conjugales, rendent le sujet incapable de se marier valablement<sup>17</sup> ». Une sentence du 13 mai 2004 prononcée par le tribunal de la Rote déclare un mariage nul pour exclusion par l'épouse du bien des époux. Voici l'explication fournie : « L'union conjugale, cela ne fait aucun doute, est théologiquement ordonnée non seulement à la procréation et à l'éducation des enfants, mais d'abord au bien des conjoints. Les époux sont mari et femme d'abord, père et mère ensuite. Le *bonum conjugum*, comme fin et élément essentiel de l'alliance matrimoniale, est comme la somme de tous les biens provenant de la relation interpersonnelle des conjoints ». Et la sentence romaine de conclure à la nullité de tout mariage « quand la volonté du contractant s'oppose directement à la requête, tant humaine que chrétienne, d'une croissance continue dans une communion plus pleine allant jusqu'à l'unité des corps, des cœurs, des esprits et des volontés ».<sup>18</sup>

### 5. Quel est l'objet du consentement matrimonial ?

Derrière ces sentences rotales se cache une nouvelle vision de l'objet du consentement matrimonial. Le Code de 1917 le définissait ainsi : « Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel chaque partie donne et accepte le droit perpétuel et exclusif sur le corps, pour l'accomplissement des actes aptes de soi à la génération des enfants<sup>19</sup> ». L'objet de ce

consentement est donc très précis et bien délimité. Or le Concile Vatican II, dans la constitution *Gaudium et spes*, définit le mariage comme « une communauté de vie et d'amour » (n°48). Les canonistes ont été nombreux à s'appuyer sur cette nouvelle définition pour faire entrer la communauté de vie et d'amour dans l'objet du contrat matrimonial. Par exemple, Mgr Fagiolo, canoniste, écrit : « D'après *Gaudium et spes*, il apparaît que l'élément premier et essentiel qui spécifie le mariage est la communauté de vie et d'amour entre l'homme et la femme<sup>20</sup> ». La même doctrine se trouve dans le Code de droit canonique de 1983, au canon 1055, qui définit le mariage comme une « alliance matrimoniale par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie ». Par conséquent la communauté de vie et d'amour entre, selon la nouvelle législation, comme partie, et partie principale, de l'objet du consentement matrimonial, et avec elle la relation interpersonnelle entre les époux, c'est-à-dire leur cohabitation, bonne entente, mutuel épanouissement et perfectionnement. Une sentence rotale de 1980 a le mérite de l'avouer clairement : « La jurisprudence rotale récente affirme que l'objet du consentement matrimonial n'est pas seulement le "jus in corpus", mais aussi le droit à la communion de vie. (Sentence du 14 avril 1975, coram Raad). C'est dire que la capacité requise pour le mariage doit être comprise comme une capacité à mener une communion intime de vie et d'amour conjugal. On doit donc regarder comme inapte au mariage le sujet qui ne peut établir une saine relation interpersonnelle. En effet, l'incapacité d'assumer les charges du mariage comprend aussi cette intime communion de vie, qui consiste dans le don de deux personnes<sup>21</sup> ». Déjà en 1969, soit quatre ans seulement après la clôture du concile Vatican II, un juge du tribunal de la Rote citait le n°48 de *Gaudium et spes* et commentait : « Cette déclaration du second concile du Vatican a un sens juridique. Elle ne regarde pas, en effet, le simple fait de l'instauration de la communauté de vie, mais le droit et l'obligation à cette intime communauté de vie, qui a comme élément absolument spécifique l'union intime des personnes, par laquelle l'homme et la femme deviennent une seule chair, à quoi tend comme à son faite

cette communauté de vie<sup>22</sup> ». Le canoniste Jacques Vernay, official de Lyon et professeur à la Faculté de Droit canonique de Paris, commentera cette sentence en relevant « l'aspect novateur de la démonstration : l'objet du consentement matrimonial n'est pas seulement le droit sur le corps, mais le droit à la communauté de vie, selon l'enseignement de Vatican II<sup>23</sup> ». Mgr Charles Lefebvre, doyen de la Rote, explique dans le même sens : « La constitution *Gaudium et spes* établit clairement que le droit à la communauté de vie doit être compris comme l'objet du contrat matrimonial<sup>24</sup> ». Autre exemple : Mgr Pinto, auditeur de la Rote, écrit dans une sentence du 23 novembre 1979 : « Contracte invalablement le futur qui, par un acte positif de la volonté, exclut le droit à la communion de vie, ou bien qui est incapable de donner ce droit d'une manière antécédente et perpétuelle. Dans l'un et l'autre cas, la donation de l'objet formel essentiel, l'essentiel du contrat, n'est pas vérifiée<sup>25</sup> ». Dernier exemple, le 27 novembre 2009, le tribunal de la Rote prononce une déclaration de nullité de mariage en s'appuyant sur le motif suivant : « Les droits inclus dans les trois biens traditionnels ne semblent pas suffire. Il est requis au-dessus de cela le droit à la communauté de vie, décrit dans les Saintes Ecritures comme "l'aide" et assumé par le concile Vatican II (*Gaudium et spes* n°48) sous les mots "union intime des cœurs et de leurs activités"<sup>26</sup> ».

### 6. La réponse du pape Pie XII

Le droit à la communauté de vie est, selon la conception traditionnelle, hors de l'objet du pacte matrimonial. Pie XII le réaffirme contre les novateurs en 1944 en faisant insérer aux *Acta Apostolicae Sedis* une sentence de la Sainte Rote Romaine<sup>27</sup> qui rappelle la hiérarchie des deux fins du mariage et rappelle que « la communauté d'habitation, de chambre et de table n'appartient pas à la substance du mariage » même si elle relève de l'intégrité de la vie conjugale.<sup>28</sup> La sentence conclut que si un contractant refuse explicitement de donner à son conjoint le droit à l'aide mutuelle et à la communauté de vie, le mariage peut être valide, pourvu que soit bien donné le droit aux actes aptes à la génération.<sup>29</sup> Le Père Cappello, canoniste romain réputé, l'affirme aussi clairement : « La communauté de vie, c'est-à-dire de lit, de table

et d'habitation, appartient à l'intégrité, mais non à l'essence du mariage, en sorte que le mariage est valide, même si cette vie commune a été exclue par un pacte, à condition toutefois que le droit sur le corps soit sauf <sup>30</sup>». L'enseignement du cardinal Gasparri est parfaitement identique.<sup>31</sup>

On pourrait tout au plus se demander si la communauté de lit, de table et de toit dont parlent les auteurs traditionnels coïncide parfaitement avec la communauté de vie conjugale dont parlent les auteurs modernes. Mais même si l'on admet le doute sur ce point, il demeure certain que le législateur ne s'est pas contenté d'ajouter une nouvelle condition à la validité du mariage, ni un nouvel empêchement dirimant de droit ecclésiastique. Contaminé par une philosophie personnaliste qui place le bien de la personne au-dessus du bien commun, il a tenté d'élargir l'objet même du contrat matrimonial. Si l'on objecte que cette modification n'a pas pour auteur le législateur, mais seulement les juges romains de la Rote, il faut répondre que, lorsque les sentences de la Rote romaine donnent une interprétation de la loi constante et uniforme, alors elles font jurisprudence. A l'inverse, les sentences des officialités diocésaines ne font pas jurisprudence.<sup>32</sup>

### 7. Un mariage sans amour est-il valide ?

Traditionnellement, l'amour mutuel des époux n'a jamais été considéré comme un élément nécessaire à la validité du mariage. Un juge du tribunal de la Rote va jusqu'à dire en 1925 : « L'amour est un élément totalement étranger au contrat matrimonial. Les futurs peuvent se marier pour des raisons infinies. Un mariage valide peut coexister avec la répugnance <sup>33</sup>». Le pape Paul VI lui-même, dans son discours à la Rote du 9 février 1976, rappelle cette position traditionnelle, tout en ajoutant que l'amour des époux est un élément psychologique de très grande importance. Un an plus tard, une autre sentence rotale résume la doctrine catholique : « La validité du mariage ne dépend pas de ce que les conjoints aient émis leur consentement par amour, mais de ce que le consentement, requis par le droit, ait été émis ou non ».<sup>34</sup> De fait, de nombreux mariages ont été des échecs parce que les époux se sont mariés par intérêt et non par amour. Ils se sont enfermés dès le début dans leur égoïsme. Mais jamais, avant le concile

Vatican II, un tel égoïsme, aussi triste et coupable soit-il, n'a été considéré comme un motif de nullité de mariage. Cependant, comment maintenir cette position tout en définissant le mariage, à la suite de Vatican II, comme « une communauté d'amour » <sup>35</sup>? Mgr Marcel Lefebvre, dans une intervention au Concile déposée le 9 septembre 1965, remarque : « Le chapitre du mariage présente l'amour conjugal comme l'élément primaire du mariage, dont procède l'élément secondaire, la procréation ; tout au long du chapitre, amour conjugal et mariage sont identifiés. Cela est contraire à la doctrine traditionnelle de l'Eglise et, si on l'admettait, il sensuivrait les pires conséquences. On pourrait dire en effet : "pas d'amour conjugal, donc pas de mariage !" Or, combien de mariages sans amour conjugal ! Ce sont pourtant d'authentiques mariages<sup>36</sup> ». Cette crainte de l'ancien archevêque de Dakar s'est hélas révélée fondée. On lit par exemple dans une sentence rotale du 16 octobre 1984 : « Si l'amour est compris comme une volonté et si la volonté dans le consentement conjugal, entendu au moins comme acte psychologique, comporte la donation de tout soi-même comme personne, il sensuit que là où il n'y a pas cet amour, il n'y a pas non plus de volonté matrimoniale <sup>37</sup>». En 1999, devant le tribunal de la Rote, le pape Jean-Paul II a favorisé implicitement cette thèse en affirmant : « Le consentement mutuel n'est autre que la prise d'un engagement, consciente et responsable, au moyen d'un acte juridique par lequel, dans la donation réciproque, les époux se promettent un amour total et définitif <sup>38</sup>». Le 27 novembre 2009, le tribunal de la Rote déclarait nul un mariage en s'appuyant sur le raisonnement dont voici un extrait : « L'incapacité ordonnée au consentement selon le canon 1095, 3<sup>o</sup>, concerne le plus souvent l'impossibilité d'établir une véritable communauté de vie et d'amour ; le magistère de Jean-Paul II concernant la relation conjugale reste immortel. Une relation essentielle a été instituée par le Pontife entre le consentement et l'amour conjugal ; ce qui fait que le consentement, même s'il est la cause efficiente du mariage, doit être considéré essentiellement en relation avec les propriétés et les fins essentielles du mariage parmi lesquelles sont énumérés par le concile Vatican II (...) le bien des époux et l'amour conjugal ».<sup>39</sup>

Remarquons bien que les juges modernes, à la suite de Jean-Paul II, ne considèrent pas ici l'amour au sens de simple affection sensible, encore moins de simple attrait charnel. Le mot amour est pris dans son sens plus noble de volonté du bien de l'autre, de don de soi. Il s'oppose à l'égoïsme. Pris dans ce sens, l'amour des époux est nécessaire pour leur épanouissement et leur perfectionnement mutuels. Il rejoint donc le soutien mutuel et la communauté de vie conjugale. C'est donc avec une cohérence parfaite que le législateur, voulant élargir l'objet du consentement matrimonial à la communauté de vie, considère comme chef de nullité ce qui lui est radicalement contraire.

Il apparaît donc à nouveau que les autorités ecclésiastiques, depuis Vatican II, prétendent modifier la nature du consentement des époux.

### 8. Le pouvoir du pape

Il est certain que le successeur de Pierre peut établir des empêchements ou des vices de consentement dirimant le mariage, c'est-à-dire le rendant nul.<sup>40</sup> En revanche, il n'a pas le pouvoir de modifier l'objet du contrat matrimonial. En effet, le sacrement de mariage a cette particularité unique par rapport aux autres sacrements d'être un contrat de droit naturel élevé par le Christ à la dignité de sacrement. Mais le Christ n'a pas changé la nature de ce contrat. Changer l'objet du sacrement de mariage, c'est définir comme mariage chrétien un contrat autre que le contrat de droit naturel, ce que le Christ n'a pas voulu faire, et donc ce que le pape lui-même n'a pas le pouvoir de faire. Comme l'explique Pie XI, « ce n'est pas par les hommes, mais par l'auteur même de la nature, le Christ Seigneur, que le mariage a été muni de ses lois. Par suite, ces lois ne sauraient dépendre en rien des volontés humaines <sup>41</sup>». Nous en avons une belle illustration dans la pratique suivante : quand deux païens mariés selon le droit naturel se font baptiser, l'Eglise ne leur demande pas de renouveler leur consentement matrimonial. Par le baptême des deux époux, le mariage devient sacrement. Or, si l'objet du mariage chrétien était plus large que l'objet du mariage naturel, il faudrait leur demander d'émettre un nouveau consentement sur un contrat dont l'objet serait plus étendu que celui du mariage

naturel. Il faudrait donc conclure que les païens mariés qui se font baptiser ne sont pas mariés sacramentellement tant qu'ils n'ont pas émis ce nouveau consentement. Et s'ils ne l'acceptaient pas, quelle serait la valeur de leur mariage contracté dans le paganisme ?

### 9. Que conclure ?

Le législateur ecclésiastique a outrepassé ses droits. Il a modifié la substance même du sacrement de mariage. Il est donc urgent de revenir à la vision catholique du mariage, telle qu'on la trouve dans le Code de droit canonique de 1917 et dans l'encyclique de Pie XI *Casti connubii*. En at-

tendant, il est à craindre sérieusement que plusieurs mariages parfaitement valides et indissolubles aient été déclarés nuls par des tribunaux ecclésiastiques.

Abbé Bernard de Lacoste

<sup>1</sup> Le Droit canonique est-il aimable ?, p.285

<sup>2</sup> T.4, n°749

<sup>3</sup> Mariages déclarés nuls en 1ère instance ; sentence confirmée en appel.

<sup>4</sup> Maurice Monier dans l'année CANONIQUE t. 38, année 1995, page 141

<sup>5</sup> Sentence du 15 octobre 1992, coram Burke, dans l'année CANONIQUE t. 39, année 1997, page 197

<sup>6</sup> Edition de 1891, t. 2, n°777

<sup>7</sup> Coram Lefebvre, 8 juillet 1967, voir l'année CANONIQUE t. 57, année 2016, page 41.

<sup>8</sup> Suppl. q. 58 art. 5 ad 4um et 5um.

<sup>9</sup> Sentence du 21 juin 1996 cité dans l'année CANONIQUE, t. 42, année 2000, page 234

<sup>10</sup> Voir l'année CANONIQUE, t. 22, année 1978, page 246

<sup>11</sup> Suppl. q. 58 art. 1 in corp. et ad 4um

<sup>12</sup> 21e session, ch. 2, Dz 1728

<sup>13</sup> Coram Civili, cité dans Claude Jeantin, L'immatrité devant le droit matrimonial de l'Eglise, page 344

<sup>14</sup> Coram Boccafola, cité dans l'année CANONIQUE, t.

55, année 2013, page 308

<sup>15</sup> Claude Jeantin, L'immatrité devant le droit matrimonial de l'Eglise, page 348

<sup>16</sup> C. Pinto, 27 mai 1983, cité dans Louis Bonnet, La communauté de vie conjugale, 2004, page 506

<sup>17</sup> Par exemple coram Pompedda, 19 février 1982, cité par Louis Bonnet, op. cit., page 462

<sup>18</sup> Cité par l'année CANONIQUE, t. 44, année 2007, page 480

<sup>19</sup> Can. 1081 §2

<sup>20</sup> Annali di Dottrina e Giurisprudenza Canonica, t. 1, page 97

<sup>21</sup> Sentence du 17 mai 1980 coram Ewers, cité dans l'année CANONIQUE, t. 30, année 1987, page 441

<sup>22</sup> Sentence du 25 février 1969, coram Anne

<sup>23</sup> L'année CANONIQUE, t. 25, année 1981, page 362

<sup>24</sup> Sentence du 31 janvier 1976 citée par Louis Bonnet, op. cit., page 360

<sup>25</sup> L'année CANONIQUE, t. 37, année 1994, page 110

<sup>26</sup> Cité par l'année CANONIQUE, t. 53, année 2011, page 440

<sup>27</sup> AAS 36 (1944), 172-200

<sup>28</sup> Cf. Les Enseignements Pontificaux, Le mariage, Solesmes, Desclée, 1960, appendice n. 24-29

<sup>29</sup> n°24

<sup>30</sup> De matrimonio, n°574

<sup>31</sup> De matrimonio, n°7

<sup>32</sup> Voir CIC 17 can. 20 et CIC 83 can. 19 et l'année CANONIQUE, t. 31, année 1988, page 430

<sup>33</sup> Coram Julien, sentence du 9 janvier 1925, cité dans l'année CANONIQUE, t. 37, année 1994, page 106

<sup>34</sup> Coram Pinto, 15 juillet 1977, cité par Louis Bonnet

<sup>35</sup> Gaudium et spes n°47 et n°48

<sup>36</sup> l'accuse le concile, page 90

<sup>37</sup> Coram Ferraro cité par Louis Bonnet, op. cit.

<sup>38</sup> Discours du 21 janvier 1999 au tribunal de la Rote romaine

<sup>39</sup> Cité par l'année CANONIQUE, t. 53, année 2011, page 440

<sup>40</sup> Concile de Trente, 24e session, canon 4

<sup>41</sup> Encyclique *Casti connubii* du 31 décembre 1930

## UN SIGNE ?

1. Dans une *Allocution aux sages femmes* du 29 octobre 1951, le Pape Pie XII déclare : « Pour redresser les opinions contraires, le Saint-Siège, dans un décret public (Décret du Saint Office du 1er avril 1944) a déclaré qu'on ne peut admettre la pensée de plusieurs auteurs récents qui nient que la fin première du mariage soit la procréation et l'éducation de l'enfant ou enseignent que les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin première, mais lui sont équivalentes et en sont indépendantes entre elles ». Pie XII affirme clairement ici qu'il existe un ordre et une hiérarchie entre les fins du mariage et qu'on ne peut pas nier que « la fin première du mariage soit la procréation et l'éducation de l'enfant » et qu'on ne peut pas affirmer que « les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin première » ni prétendre que ces fins secondaires « sont équivalentes » à la fin première et « en sont indépendantes entre elles ».<sup>1</sup>

2. Le Décret du Saint Office auquel Pie XII fait ici allusion est le suivant : « Au cours des dernières années, ont paru certains

écrits consacrés aux fins du mariage, aux relations et à l'ordre de ces fins entre elles. On y avance que la procréation n'est pas la fin primaire du mariage, ou que les fins secondaires ne sont pas subordonnées à la fin primaire, mais en sont indépendantes. Les auteurs de ces publications définissent, chacun à sa façon, la fin primaire du mariage ; pour l'un, c'est l'achèvement des époux et leur perfection personnelle par la communauté entière de vie et d'action ; pour d'autres, l'amour mutuel des conjoints et leur union, qu'entretient et perfectionne le don, corps et âme, de la personne ; et ainsi de suite. Dans ces mêmes écrits on se sert parfois de mots employés par l'Eglise dans ses enseignements (fin primaire, secondaire) en leur donnant un sens différent de celui que leur attribuent communément les théologiens. Ces innovations de pensée et de langage étant de nature à engendrer erreurs et incertitudes, les membres de cette Sacrée Congrégation, voulant prévenir ces conséquences, examineront, dans leur assemblée plénière du 29 mars 1944 la proposition suivante : «Peut-on admettre l'opinion de certains modernes qui nient que la fin première du

mariage soit la procréation et l'éducation, ou qui enseignent que les fins secondaires ne sont pas essentiellement subordonnées à la fin primaire, mais sont également principales et indépendantes ? et ils décideront de répondre par la négative ». Cette réponse fut approuvée par S. S. Pie XII, le 30 mars 1944 »<sup>2</sup>. Il est à remarquer que le Décret réprovoce ceux qui utiliseraient les termes « fin première », « fin secondaire » en leur donnant « un sens différent de celui que leur attribuent communément les théologiens », car ce serait de nature à « engendrer erreurs et incertitudes ».

3. Il importe de distinguer en cette matière trois questions différentes. Premièrement, y a-t-il une ou deux fins du mariage ? Deuxièmement, y a-t-il une hiérarchie entre ces deux fins, de telle sorte que l'on doive parler d'une « fin primaire » et d'une fin « secondaire », celle-ci (le perfectionnement mutuel) étant subordonnée à celle-là (la procréation) ? Troisièmement, quelle est la nature précise et le fondement exact de cette subordination ? Les deux premières questions ont reçu une réponse définitive et claire de la part du Magistère et

la réponse affirmative est nécessaire sur les deux points. Il y a deux fins du mariage dont l'une, le perfectionnement mutuel des conjoints, est dite « secondaire » au sens où elle est conséquente et subordonnée à la fin dite « première » qui est la procréation. La troisième question n'a pas toujours été soulevée comme elle mériterait de l'être par les théologiens et l'on peut regretter qu'un certain nombre d'entre eux (dont le père Prümmer par exemple) l'aient négligée et se soient contentés d'affirmer le fait de la subordination, sans chercher à en rendre compte à partir des principes. Lorsqu'elle est posée, la réponse fait l'objet d'un débat théologique dont la solution n'a pas encore été imposée par une intervention du Magistère : les théologiens restent donc libres de faire valoir leurs raisons, quand ils le font. Mais la distinction des deux fins et le fait de la subordination de l'une à l'autre ne sauraient faire absolument aucun doute de la part d'un catholique.

4. Ces réponses sont déjà suffisantes pour orienter avec une certaine nécessité la prudence pastorale des prêtres de la Fraternité Saint Pie X, soucieux de se conformer à la doctrine catholique du mariage. En Suisse, la Conférence épiscopale exige, dans le cadre de l'enquête canonique préalable à la célébration du mariage, que les futurs répondent au questionnaire normalement prévu dans le dossier de préparation. La formulation de ce questionnaire véhicule la nouvelle théologie du mariage, entérinée lors du dernier Concile, mais en aggrave les lacunes. Il n'est même plus question des « fins » du mariage. Le terme de « pro-

création » n'apparaît pas non plus. Dès le début, le mariage est défini sans aucune référence à une finalité de procréation, comme « une communauté sacramentelle de vie et d'amour entre un homme et une femme ». Il est seulement précisé qu'il requiert « un amour total de la part des personnes qui se donnent l'une à l'autre dans une entière fidélité ». La seule mention d'une éventuelle progéniture est évoquée en ces termes : « L'amour conjugal veut se donner. Le signe concret de cet amour est l'enfant. Êtes-vous fondamentalement prêts à accepter tous les enfants que Dieu veut vous donner et à vous efforcer de leur assurer une éducation chrétienne ? ». L'enfant est présenté comme le signe de l'amour des conjoints, et non plus comme la fin du mariage. Devrait-on en conclure que là où il n'y a plus d'amour, il ne doit plus y avoir d'enfant, car sinon le signe serait trompeur ? En tout état de cause, le signe de l'amour des conjoints se distingue formellement de la fin du mariage. Si l'enfant est présenté comme un signe, il n'est pas pour autant dit qu'il est une fin, pas même une fin seconde, par inversion d'avec une fin première, qui serait l'amour des époux. La différence avec, par exemple, le formulaire de la Conférence épiscopale italienne saute aux yeux. Ce dernier affirme tout de même que « le mariage est de par sa nature ordonné au bien des conjoints, à la procréation et à l'éducation des enfants » Et il demande aux futurs : « Acceptez-vous d'assumer la paternité ou la maternité, sans exclure le bien de la procréation ? Avez-vous l'intention de donner à vos enfants une éducation catholique ? ».

L'idée d'une finalité y est bien présente, même si la hiérarchie des fins, entre fin première et fin seconde, y reste douteuse.

5. En tout état de cause, l'Evêque de Sion, Mgr Jean-Marie Lovey, a clairement subordonné l'octroi de la faveur envisagée par le Décret Müller de 2017 à l'adoption, par les prêtres de la Fraternité Saint Pie X, de ce formulaire d'enquête canonique, en sorte que les futurs préparés en vue de la célébration de leur mariage dans nos chapelles devraient souscrire aux termes de ce questionnaire, impliquant une conception du mariage où l'enfant est présenté comme le signe de l'amour conjugal, et non sa fin première. La condition étant impossible à réaliser sans remettre en cause notre adhésion aux enseignements de Pie XII, la faveur du Décret Müller ne nous a pas été octroyée. Mais l'exigence de l'Evêque de Sion justifie pleinement l'état de nécessité, en raison duquel le mariage de nos fidèles peut et doit bénéficier de la forme extraordinaire prévue par le Droit de l'Eglise aux canons 1098 du Code de 1917 et 1116 du Code de 1983. Les mariages de nos fidèles célébrés dans nos chapelles selon cette forme extraordinaire sont parfaitement valides, même s'il n'est pas dit que les enfants qui en naîtront seront le signe de l'amour de leurs parents. Car il est clairement dit qu'ils sont le but premier de leur mariage, et cela suffit à assurer la validité du mariage, aux dires du Pape Pie XII et de toute la Tradition de l'Eglise.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

<sup>1</sup>AAS, t. XLIII (1951), p. 849 ; traduction française dans Les Enseignements Pontificaux édités par les Moines de Solesmes, « Le Mariage », n° 634, p. 374.

<sup>2</sup>AAS, t. XXXVI (1944), p. 103 ; traduction française dans Les Enseignements Pontificaux édités par les Moines de Solesmes, « Le Mariage », note 634c du n° 634, p. 374-375.

## Courrier de Rome

**Responsable :** Emmanuel du Chalard de Taveau

**Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)**

**France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome**

**Etranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement**

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

**E-mail :** courrierderome@wanadoo.fr

**Site :** www.courrierderome.org

**Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome  
mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)**



**Mitis Judex**  
Abbé Bernard de Lacoste

page 1

**Prologue  
au mondialisme  
Quel mondialisme ?**  
Abbé Jean Michel Gleize

page 4

**Une remarque  
de dom prou**  
Dom Jean Prou

page 10

**Les complotistes**  
Abbé Jean Michel Gleize

page 11

## Mitis Judex

Le 15 août 2015, par le motu proprio *Mitis Judex*, le pape François a réformé en profondeur le Droit canonique au sujet des procès en nullité de mariage. Un ouragan d'une violence inouïe que le recul de cinq années nous permet d'analyser sereinement.

### 1 Le pouvoir de l'Église sur le sacrement de mariage

L'Église n'a pas le pouvoir d'annuler ni de dissoudre un mariage sacrament qui a été consommé par les époux<sup>1</sup>. Un tel mariage est absolument indissoluble. Le pape lui-même ne peut pas couper ce lien conjugal. Cependant, il peut arriver que le contrat matrimonial soit invalide dès le départ en raison d'un vice de consentement, d'un défaut de forme canonique ou d'un empêchement dirimant. Par exemple, telle personne prétend avoir contracté mariage sous la menace d'un grave dommage. Dans ce cas l'Église a le droit et le devoir d'examiner cette situation. Dans ce but, elle a institué des tribunaux régis par des règles ancestrales destinées à établir avec le plus de certitude possible ce qu'il en est de la validité du lien matrimonial en question. Le sérieux de ces organes judiciaires est d'une importance capitale pour la vie de l'Église et sa sainteté. Il ne s'agit pas simplement de faire justice à telle ou telle personne mais de protéger le bien commun en ne prenant pas le risque de dissoudre publiquement ce qui, de droit divin, est absolument indissoluble.

### 2 Les procès matrimoniaux

De façon résumée, la procédure se déroule ainsi : un premier tribunal collégial de trois juges est réuni. Il rend les jugements à la majorité des voix. Il juge en première instance de la validité ou non du mariage en question. S'il conclut à la nullité, il faut alors réunir un

deuxième tribunal collégial, dans un autre diocèse différent du premier, dont le rôle sera de statuer à son tour en seconde instance de la validité du mariage<sup>2</sup>. C'est seulement lorsque ce second tribunal rend une sentence confirmant, pour le même motif, la nullité du premier, que le mariage peut être considéré publiquement comme invalide. Alors, à l'expiration du délai d'appel, les deux parties en cause peuvent chacune de leur côté, si elles le désirent, se marier, puisqu'elles ne l'avaient en fait jamais été.

Si la seconde instance conclut à la validité en contredisant le premier jugement, le seul recours possible est le tribunal pontifical de la Rote au Vatican qui statue en 3<sup>e</sup> instance.

L'exigence de la double sentence conforme de nullité a été établie par le grand canoniste que fut le pape Benoît XIV<sup>3</sup>, en 1741, pour corriger certains abus qui s'étaient glissés dans la pratique de certains tribunaux locaux. Elle permet d'éviter des jugements sommaires, tronqués ou arbitraires.

Dans chaque affaire examinée, en effet, les juges engagent la crédibilité de l'Église et de son enseignement. D'où la nécessité d'un examen minutieux et extrêmement rigoureux des preuves objectives ; ce qui ne peut se faire dans la précipitation. L'Église regarde la valeur du lien matrimonial avec une telle estime que, en cas de doute, les juges sont tenus de conclure en faveur de la validité du mariage. C'est ce que signifie le principe : « Le mariage jouit de la faveur du droit ; c'est pourquoi, en cas de doute, il faut tenir le mariage pour valide,

jusqu'à preuve du contraire »<sup>4</sup>.

Les canons du droit de l'Église précisent dans le détail chacun des chefs de nullité qu'un tribunal peut évoquer et éventuellement retenir. Les juges ecclésiastiques n'ont aucune latitude pour inventer une nouvelle raison qui pourrait rendre nul un mariage.

La réforme du droit canonique issue du concile Vatican II a malheureusement introduit des nouveaux motifs flous et subjectifs permettant de considérer comme nul un mariage qui autrefois ne l'aurait jamais été. Il s'agit spécialement du canon 1095 du Code de 1983. Cependant, même depuis cette réforme regrettable, la procédure conservait quelque chose de sérieux.

### 3 La préoccupation du juge

L'Église demandait au juge ecclésiastique de tout mettre en œuvre pour que les époux reprennent leur vie commune conjugale, en con-validant leur mariage si nécessaire<sup>5</sup>. Désormais, le juge « doit s'assurer que le mariage a irrémédiablement échoué »<sup>6</sup>. On ne tente pas de réparer, on constate simplement l'échec. Cette approche n'est pas conforme à l'esprit de l'Église.

### 4 Une seule sentence exécutoire en faveur de la nullité

Désormais un seul jugement d'invalidité suffit pour permettre un remariage si ni les époux ni le défenseur du lien<sup>7</sup> ne font appel de ce jugement : « Il a semblé approprié qu'il n'y ait plus besoin d'une double décision conforme en faveur de la

nullité du mariage ». Dorénavant, après une 1<sup>ère</sup> sentence de nullité, le défendeur du lien « peut faire appel » (nouveau canon 1680) mais n'y est pas tenu. Si le tribunal déclare le mariage valide, la partie qui s'estime lésée peut faire appel contre la sentence. La 2<sup>ème</sup> sentence sera exécutoire, même si elle infirme la 1<sup>ère</sup>, sauf si le défendeur du lien fait appel au tribunal de la Rote qui tranchera. C'est l'abandon d'une coutume prudentielle très antique, justifiée par le désir d'assurer une plus grande sûreté dans le domaine si important de la réalité du lien matrimonial et de la validité du sacrement.

Il est vrai que, dans 95 % des cas <sup>8</sup>, la 2<sup>ème</sup> sentence est conforme à la 1<sup>ère</sup>. Il est vrai aussi que l'exigence de la double sentence conforme augmente la durée de la procédure. Ainsi, certains demandeurs attendent plusieurs années avant d'obtenir la réponse définitive de l'Église au sujet de la validité de leur mariage. Dans une lettre du 26 février 1960 adressée au cardinal Tardini, Mgr Marcel Lefebvre donnait ses vota <sup>9</sup> pour le concile Vatican II. Il y écrivait souhaiter l'accélération des procès en nullité de mariage. Néanmoins, accélérer la procédure ne signifie pas tomber dans la légèreté. Si le procès a été bien mené en 1<sup>ère</sup> instance, le second procès sera rapide. D'après les statistiques de l'Officialité de Paris, une procédure de nullité de mariage dure en moyenne entre deux et trois ans, et la suppression de la 2<sup>e</sup> instance ferait gagner environ quatre mois <sup>10</sup>. Le temps gagné semble dérisoire par rapport aux risques encourus.

En effet, au regard d'une expérience récente et limitée, une telle réforme est dangereuse. De 1971 à 1983, les American Procedural Norms accordées par le S. Siège à la conférence des évêques des États-Unis, ont permis aux officialités de dispenser de la règle de la double sentence conforme, dans des cas exceptionnels. L'exception s'est généralisée, et le traitement des causes matrimoniales a été si largement négligent et la procédure de nullité tellement facilitée que cela a été perçu comme un divorce catholique<sup>11</sup>. Pour le cardinal Burke, alors préfet de la Signature Apostolique, « bien que la promulgation du Code de droit canonique en 1983 ait mis un terme à cette situation extraordinaire, la piètre qualité de bien des sentences de première instance examinées par la Signature Apostolique, ainsi que le manque évident de toute révision sérieuse par certains tribunaux d'appel, ont montré

le grave dommage porté au procès de déclaration de nullité de mariage par l'omission effective de la deuxième instance » <sup>12</sup>.

### 5 Le juge unique

Le pape François permet la constitution d'un tribunal de première instance composé d'un unique juge. Cette possibilité qui avait été introduite après le Concile était limitée aux cas où il était impossible de former un tribunal collégial en raison du manque de prêtres canonistes. L'autorisation de la conférence des évêques était requise<sup>13</sup>. Cet assouplissement joint à la réduction du jugement à une unique instance, conduira fréquemment des fidèles à être déliés du mariage par un seul jugement porté par un unique juge. Avant 2015, une sentence de nullité pouvait demander jusqu'à trois instances et donc neuf juges. On voit ainsi la distance qui a été parcourue et le danger planant désormais sur l'objectivité des déclarations de nullité.

### 6 Le procès plus bref

Le nouveau législateur veut aller encore plus vite. Un procès bref ou accéléré est introduit par la réforme. L'évêque du diocèse devient dans ce cas le juge ultime et unique. Le recours à cette procédure abrégée est permis « dans les cas où l'affirmation selon laquelle le mariage serait entaché de nullité est soutenue par des arguments particulièrement évidents ».

En lisant l'article 15 du Motu Proprio, il apparaît que le recours à cette procédure abrégée est non seulement autorisé mais encouragé. La liste des exemples (art. 14 §1) de circonstances justifiant cette procédure donnée par le document est étonnante. Citons parmi d'autres : le manque de foi des époux, la brièveté de la vie commune, la grossesse imprévue ayant justifié le mariage, l'obstination dans une relation extraconjugale, l'avortement provoqué dans le but d'empêcher la procréation. La liste se termine par un « etc... » - inhabituel et dangereux dans un texte juridique - qui incite à ajouter d'autres exemples du même type. De très nombreux canonistes ont fait part de leur perplexité devant cette liste hétéroclite. Par exemple, le R.P. Philippe Toxé, professeur à la faculté de droit canonique de l'Angelicum, à Rome, remarque que « certaines situations mentionnées dans

cette liste ne sont pas, en soi, des causes de nullité, mais des faits qui peuvent, dans certains cas, mais pas nécessairement, être un indice de l'existence d'une cause de nullité qu'il faudra prouver par d'autres circonstances complémentaires ». Concernant la 1<sup>ère</sup> circonstance mentionnée dans la liste, à savoir le manque de foi, il semble que le pape François manque de cohérence, puisque lors de son discours à la Rote romaine, le 21 janvier 2016, il fit sienne la thèse traditionnelle : « Il est bon de rappeler clairement que la qualité de la foi n'est pas une qualité essentielle du consentement matrimonial, qui, selon la doctrine de toujours, ne peut être vicié qu'au niveau naturel » <sup>14</sup>.

Il est vrai que la législation antérieure, depuis le pape Benoît XIV, permettait aussi de déclarer la nullité de mariage par une procédure sommaire <sup>15</sup>. Néanmoins, il s'agissait uniquement des cas où la nullité du mariage était évidente en raison d'un empêchement dirimant ou d'un défaut de forme canonique. Alors que dans la nouvelle législation du pape François, les motifs de nullité sont loin d'être certains.

Remarquons cependant que le procès matrimonial plus bref devant l'évêque n'est permis que si les deux époux y consentent. Or, parfois, l'une des parties est opposée à la déclaration de nullité de mariage. Ce procès bref ne sera donc pas toujours possible.

### 7 La force probatoire des déclarations des parties

Les déclarations des époux ont toujours été prises en considération par le droit dans les procès en nullité. Cependant, elles restent toujours sujettes à caution, parce que la haine que les époux nourrissent généralement l'un contre l'autre, ainsi que le désir de voir déclarer nul leur mariage, afin de se remarier ou de régulariser leur situation, rendent ces témoignages suspects d'exagération ou de mensonge. Voilà pourquoi, dans le Code de 1917 <sup>16</sup>, l'interrogatoire des parties n'avait pas valeur de preuve. Par exemple, si une femme déclare s'être mariée par crainte grave, le juge n'a pas le droit de se contenter de cette déclaration pour conclure que le mariage est invalide. Dans le nouveau Code, jusqu'en 2015, les déclarations des époux putatifs ne pouvaient pas avoir une valeur probante plénière à moins qu'il n'y ait d'autres éléments qui les corroborent pleinement <sup>17</sup>. Le pape François décide désormais que

les déclarations des parties peuvent avoir pleine valeur probante (nouveau canon 1678 §1). Elles peuvent "éventuellement" être soutenues par des témoignages, et ne seront rejetées que s'il y a des éléments qui les infirment. On risque l'action en nullité par consentement mutuel.

### 8 Un seul témoin

L'adage populaire « *testis unus, testis nullus* » s'inscrit dans une tradition juridique millénaire et universelle. La réforme de 2015 bouleverse ce principe ancien et vénérable, en affirmant au nouveau canon 1678 §2 : « La déposition d'un seul témoin peut faire pleinement foi », à certaines conditions. Le droit en vigueur avant 2015 disait au contraire : « La déposition d'un seul témoin ne peut avoir pleine valeur probante »<sup>18</sup>, avec l'existence d'exceptions. Désormais, c'est l'inverse qui prévaut.

### 9 Rejet de l'appel

L'appel contre une sentence allonge évidemment la durée de la procédure. La réforme cherche donc à amputer le principe de l'appel. *Mitis iudex* envisage le cas d'un appel qui « apparaît manifestement purement dilatoire » (nouveau canon 1680 §2). Dans ce cas, l'appel doit être rejeté par le tribunal qui confirmera par décret la sentence de première instance. Il s'agit d'une diminution de l'une des principales garanties offertes aux justiciables, et la seule apte à faire disparaître toute suspicion d'arbitraire. De plus, le document ne définit pas le concept d'« appel manifestement dilatoire ». Cette réforme risque donc d'entacher d'abus de pouvoir nombre de rejets.

### 10 Le sacrement de mariage jugé par des laïcs

Le Souverain Pontife fait entrer les laïcs en nombre dans les tribunaux de mariage. Dans le Code de 1917, canon 1573, seul un prêtre peut être juge ecclésiastique. Dans le Code de 1983, canon 1421, la conférence des évêques peut permettre que l'un des trois juges soit un laïc licencié en droit canonique. Depuis 2015, deux juges sur les trois peuvent être laïcs. La nullité d'un mariage peut donc être déclarée par un tribunal majoritairement composé de laïcs. Le principe de la *potestas regendi* réservée aux clercs n'est plus sauvegardé.

### 11 Jugement sur cette réforme

Ce motu proprio risque de conduire à beaucoup de déclarations de nullité abusives. Il peut introduire dans l'esprit des fiancés et de la jeunesse l'idée que l'engagement au mariage n'est pas si contraignant puisqu'on peut de façon rapide en obtenir la nullité. Des doutes peuvent surgir chez de nombreux couples légitimement mariés, car s'il est si facile d'obtenir une nullité, c'est qu'il doit être vraiment difficile de contracter un vrai mariage. Et que dire de ceux qui, pour une vraie raison, ont recours aux tribunaux et obtiennent une nullité ? Quelle certitude ont-ils que leur affaire n'a pas été bâclée ? Comme l'a remarqué l'archevêque de Dijon, « on a l'impression que le principe selon lequel le mariage a la faveur du droit cède au principe que la nullité a la faveur du droit »<sup>19</sup>.

Nous sommes bien loin des recommandations de Pie XII au Tribunal de la Rote, le 3 octobre 1941 : « En ce qui concerne les déclarations de nullité des mariages, personne n'ignore que l'Église ne soit, sur ce point, très réservée et bien éloignée de les favoriser. De fait, si la tranquillité, la stabilité et la sécurité de la société humaine en général exigent que les contrats ne soient pas à la légère proclamés nuls, a fortiori cela vaut pour un contrat d'une importance telle que le mariage : sa solidité et sa stabilité sont requises pour le bien commun de la société humaine et pour le bien privé des époux et des enfants ; et sa dignité de sacrement interdit que ce qui est sacré et sacramentel ne soit, avec légèreté, exposé au danger d'être profané. Qui ne sait, d'ailleurs, que les cœurs humains ne sont que trop enclins, dans des cas qui ne sont pas rares – pour tel ou tel grief, par désaccord ou dégoût de l'autre partie, ou pour s'ouvrir la voie à une alliance avec une autre personne coupablement aimée – à rechercher la libération du lien conjugal déjà contracté ? Aussi, le juge ecclésiastique ne doit-il pas se montrer facile à déclarer la nullité du mariage, mais plutôt s'employer avant tout à valider ce qui a été invalidement contracté ». Le pape Pie XII ajoute ensuite que si le juge est certain de l'invalidité du mariage en raison de la présence d'un empêchement ou d'un vice de consentement, et si la convalidation ne peut être réalisée, alors le juge doit prononcer la sentence de nullité.

Les modernistes eux-mêmes reconnaissent que *Mitis Iudex* constitue une révolution.

Certains s'en réjouissent. Par exemple, le doyen de la Rote romaine de l'époque, Mgr Vito Pinto, le jour même de la publication du motu proprio, invitait les évêques à une conversion, afin de « passer du nombre restreint de quelques milliers de nullités au nombre démesuré des malheureux qui pourraient obtenir la déclaration de nullité. Parmi ces pauvres, le pape François entend le grand nombre de divorcés remariés qui attendent que justice leur soit rendue<sup>20</sup> ». Un canoniste contemporain remarque avec justesse : « Cette approche nouvelle subjective constitue une sortie du cadre traditionnel où prévaut l'institution du mariage, pour entrer dans le cadre très moderne, où prime l'individu<sup>21</sup> ». Autrement dit, le législateur traditionnel était surtout préoccupé par la protection du lien matrimonial. Depuis 2015, il cherche avant tout à donner une nouvelle chance aux personnes dont le premier mariage fut un échec.

Redonnons la parole au canoniste Cyrille Dounot : « L'on ne peut que s'étonner d'un tel chamboulement de la procédure canonique, et des risques qu'il entraîne sur la solidité des jugements qui seront rendus en son application. De nombreux principes sont contournés, renversés ou ignorés. Sous des apparences strictement procédurales, cette profonde dévaluation du procès en nullité de mariage risque d'assimiler nullité (déclarative) et annulation (performative). Il n'est pas sûr que cela rende service à l'indissolubilité du mariage catholique. (...) Pie XI, dans sa première encyclique *Ubi arcano Dei* <sup>22</sup>, dénonçait l'existence d'un "modernisme juridique", condamné "aussi formellement que le modernisme dogmatique". Cette formule peut paraître surprenante dans la bouche d'un pontife, puisqu'elle laisse entendre que le législateur ecclésiastique puisse succomber au modernisme, au moins du point de vue normatif. A comparer la tactique moderniste dénoncée par saint Pie X dans l'encyclique *Pascendi*, consistant en une affirmation de principe (ici l'indissolubilité du mariage) suivie immédiatement de son contournement pratique ou de sa relativisation (ici, la multiplication voulue et facilitée du nombre des nullités), il est possible de s'interroger sur la possible adéquation de cette formule avec le motu proprio *Mitis Iudex*. Espérons que le législateur, dans sa sagesse, sache revenir sur ce texte afin de mieux traduire la doctrine catholique du mariage en langage

canonique, et d'une manière conforme aux principes juridiques »<sup>23</sup>.

Début 2017, il était déjà possible de mesurer quelques effets du motu proprio *Mitis Judex*. Le journal *La Croix* du 4 février 2017 a interrogé le vice-official du diocèse de Paris : « Quel est l'impact de la réforme des nullités de mariage souhaitée par le pape ? Réponse : Depuis deux ans, le nombre de causes a doublé. Le fait d'en entendre parler a motivé des personnes, ainsi que le fait que la procédure soit allégée. Beaucoup de gens avaient peur de longs délais, qui viennent en plus après le divorce civil ». Le prêtre

ajoute que sur le plan financier, malgré le désir de gratuité exprimé par le pape, 1100 euros sont demandés aux personnes sollicitant une reconnaissance de nullité. Cela ne couvre pas complètement les frais. Aujourd'hui, l'officialité de Paris instruit environ 200 causes de reconnaissance en nullité de mariage par an.

## 12 Conclusion

En simplifiant et en accélérant la procédure, le pape a fait voler en éclat toutes les digues qui protégeaient l'indissolubilité du mariage. Comme l'a écrit Mgr Fellay dans

sa supplique au Saint Père, « les récentes dispositions canoniques du Motu proprio facilitant les déclarations de nullité accélérées, vont ouvrir la porte de facto à une procédure de divorce catholique qui ne dit pas son nom. (...) Comment ne pas être bouleversé par le sort des enfants nés de ces mariages annulés de façon expéditive ? »<sup>24</sup>. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.<sup>25</sup>

Abbé Bernard de Lacoste

<sup>1</sup> CIC 17 can. 1118 ; CIC 83 can. 1141

<sup>2</sup> CIC 17 can. 1986 ; CIC 83 can. 1682

<sup>3</sup> Constitution apostolique *Dei miseratione* du 3 novembre 1741. En réalité, ce qu'a fait Benoît XIV est plus une adaptation qu'une création. La conformité des sentences est un vieux principe canonique qui remonte pour l'essentiel au droit des décrétales, c'est-à-dire au Moyen-Âge.

<sup>4</sup> CIC 17 can. 1014 ; CIC 83 can. 1060

<sup>5</sup> CIC 17 canon 1965 ; CIC 83 canons 1676 et 1695

<sup>6</sup> Nouveau canon 1675

<sup>7</sup> C'est ainsi qu'on appelle l'avocat de la validité du mariage. Sa présence est nécessaire pour la validité de la sentence.

<sup>8</sup> Chiffre donné par Mgr Minnerath, archevêque de Dijon, dans *La réforme des nullités de mariage, une*

*étude critique*, Artège, 2016. A Paris, en 2013, 94% des sentences ont été confirmées en 2e instance (L'année canonique t. 56).

<sup>9</sup> Philippe Roy-Lysencourt, Les vota préconciliaires des dirigeants du *Cactus internationalis patrum*, 2015, page 16

<sup>10</sup> L'année canonique, t. 56, année 2015, page 210

<sup>11</sup> Propos de Cyrille Dounot dans *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*

<sup>12</sup> *Demeurer dans la vérité du Christ*, Paris, Artège, 2014, page 232

<sup>13</sup> CIC 83 can. 1425 §4

<sup>14</sup> Benoît XVI avait expliqué la même chose le 26 janvier 2013 ; de même Jean-Paul II le 30 janvier 2003 ; de même tous les moralistes et les canonistes traditionnels.

<sup>15</sup> CIC 17 can. 1990 ; CIC 83 can. 1686

<sup>16</sup> Voir canons 1747 à 1751

<sup>17</sup> CIC 83 canons 1536 §2 et 1679

<sup>18</sup> CIC 17 can. 1791 §1 ; CIC 83 can. 1573

<sup>19</sup> *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège, 2016, page 32

<sup>20</sup> *Osservatore Romano* du 8 sept. 2015

<sup>21</sup> Cyrille Dounot, agrégé des facultés de droit, professeur à l'université d'Auvergne, dans *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège, 2016

<sup>22</sup> Lettre encyclique du 23 décembre 1922

<sup>23</sup> *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège, 2016

<sup>24</sup> Supplique publiée sur internet le 15 septembre 2015

<sup>25</sup> Mat. XIX, 6

# PROLOGUE AU MONDIALISME

1. La « pandémie » est un mot français issu du grec. Il se compose en effet du préfixe « pan », qui signifie la totalité ou la globalité (nous dirions l'universalité) et du substantif « démos », qui signifie la population, prise dans son acception toute quantitative. Si l'on s'en tient à cette étymologie, le mot désigne ni plus ni moins que toute réalité (sans aucune détermination précise) telle quelle concerne la population humaine prise dans sa totalité, c'est-à-dire à l'échelle de toute la planète. Le terme ne connote donc pas (du moins dans cette acception originelle) l'idée d'une maladie, pas plus d'ailleurs que le terme

apparenté (toujours selon l'étymologie) de l'« épidémie ». Ce dernier vocable, où l'on retrouve le préfixe « épi » désigne en effet toute réalité, toujours indéterminée, telle qu'elle circule au sein d'une population donnée, et non plus parmi toutes les populations de la terre. Bien sûr, l'usage a ici, comme ailleurs, restreint le sens originel de l'étymologie, et les deux termes, repris par le vocabulaire médical, en sont venus à désigner au sens propre et exclusif l'extension d'une maladie - extension tantôt universelle et mondiale dans le cas d'une pandémie, tantôt particulière et limitée à quelques populations dans le cas d'une épidémie.

2. Le retour au sens devenu impropre de l'étymologie n'en devient pas pour autant illégitime, puisqu'il peut s'autoriser de l'analogie, c'est-à-dire d'une manière de parler qui prend en compte les similitudes. Toute situation dont l'envergure s'étend à l'échelle du monde entier peut être ainsi qualifiée de « pandémie ». Tel semble être le cas des initiatives du Pape François, qui font une référence de plus en plus ouverte à ce que le Chef de l'Église appelle désormais « notre Maison commune », dans le prolongement de son Encyclique *Laudato si* du 24 mai 2015.



3. La dernière en date de ces initiatives a trouvé son expression dans le Message du 12 septembre 2019. Le Pape y invite ses destinataires à dialoguer sur la façon de construire « l'avenir de la planète » et souhaite à cette fin « promouvoir un événement mondial », celui d'un « pacte éducatif mondial ». L'intention pourrait-on dire « pandémique » de ce propos est claire : elle vise à unir les efforts de tous dans « une vaste alliance éducative », afin de réaliser des « objectifs mondiaux ». Nous aurions ici affaire à ce qu'il serait facile de désigner comme un projet mondialiste d'éducation. Ce qui ne va pas sans soulever de redoutables problèmes, dont nous voudrions ici indiquer la portée.

4. Qu'est-ce que le « mondialisme » ? Le moins – c'est-à-dire le strict minimum – que l'on puisse en dire, dès que l'on a décidé de raisonner à l'aune de la pensée unique contemporaine, se trouve sur la fiche correspondante de l'encyclopédie numérique *Wikipédia* : « Le mondialisme est un néologisme qui renvoie à une volonté supposée d'en finir avec l'Etat-nation comme cadre d'administration politique et de référence identitaire ». D'après le politologue cité Jean-Yves Camus, ce néologisme serait apparu « au début des années 1980 dans les milieux complotistes de l'extrême-droite anti-juive pour désigner l'action soi-disant concertée de sociétés secrètes, de groupes d'intérêts économiques ou de lobbies pour arriver à l'instauration d'un gouvernement mondial ». Autant dire que le mondialisme n'existe pas, sinon comme l'objet d'un jugement téméraire, puisqu'il ne saurait se réduire qu'à une volonté « supposée » ou à une action « soi-disant » concertée. Il eût pourtant

suffi à nos encyclopédistes en herbe de faire la distinction élémentaire entre la cause efficiente et la cause formelle d'un même phénomène, pour s'apercevoir que, si la mise en place d'un gouvernement mondial n'est pas nécessairement l'effet voulu par de supposées sociétés secrètes judéo-maçonniques, le « mondialisme » ne saurait désigner toujours et partout le genre de manœuvres systématiquement et obsessionnellement honnies par une « extrême-droite anti-juive », dont on pourrait bien se demander, après tout, si elle ne ferait pas l'objet d'une supposition tout aussi gratuite. Que fut jadis le Pape au Moyen-Âge, sinon – pour reprendre la formule paradoxale d'un vieux médiéviste, qui n'était certainement pas d'extrême-droite – « l'ONU du XIIIe siècle » ? Mais laissons cela.

5. Si l'on peut admettre que le mot est d'usage récent, l'idée qu'il amène ne l'est pas. Tant il est vrai que, depuis déjà au moins un ou deux siècles, les relations se sont multipliées entre les hommes, par-dessus les frontières politiques, au point de laisser discerner la nécessité d'un droit positif international. En même temps, et par le fait même, l'organisation désormais possible et nécessaire de ce qu'il est convenu d'appeler (et pas seulement depuis les années 1980) une « société internationale » semblerait remettre en cause le vieux schéma de la société nationale et de l'Etat. Car un tel schéma, qui était jusqu'ici au fondement du droit public, ne commande pas seulement l'organisation politique interne des sociétés nationales. Il véhicule aussi une certaine conception des relations interétatiques, et par là de l'organisation

mondiale. Si celle-ci prend une nouvelle tournure, le schéma de base qui est censé la commander doit se renouveler lui aussi. Les Souverains Pontifes n'ont d'ailleurs pas été en reste, dès avant Vatican II, et se sont penchés sur le problème nouveau posé par cette situation récente, surtout au lendemain des deux dernières guerres mondiales. Léon XIII le faisait déjà remarquer, et Pie XI ne fit que le redire après lui : ce que l'on a appelé la Chrétienté a correspondu à une certaine forme de société internationale, une « *societas civitatum* »<sup>1</sup> ou une « *societas nationum* »<sup>2</sup>. Qu'en serait-il aujourd'hui, dans un contexte de déchristianisation généralisée ?

6. Une société mondiale serait-elle encore possible, selon un modèle autre que celui de la Chrétienté de jadis ? Et, si la doctrine sociale du Christ Roi devient inapplicable en raison des circonstances, en quoi une organisation sinon mondiale du moins internationale des Etats devrait être réputée irréalisable, dans ces mêmes circonstances ? La question se pose d'abord ici au niveau de la compatibilité des notions pures, et non pas du point de vue d'une quelconque légitimité morale, d'une convenance concrète ou d'un espoir sérieusement fondé de réussite. L'ordre social chrétien, tel qu'il correspond à l'union morale des Etats sous direction de l'Eglise, serait-il la seule forme concevable de mondialisme ? Et celui-ci ne saurait-il être que catholique, au point que les deux termes en deviennent synonymes de la seule universalité possible ? Telle est précisément la question.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Léon XIII, Lettre du 5 mai 1888 aux évêques du Brésil sur l'abolition de l'esclavage : « *Quum decursu rerum et temporum perseverante opera Ecclesiae societas civitatum ad similitudinem familiae renovata coaluerit, cura Ecclesiae in eo versata est ut populus christianus de hac etiam magni ponderis re sincerum Christi et Apostolorum doctrinam acciperet probeque teneret* ».

<sup>2</sup> Pie XI, Lettre Encyclique *Ubi arcano* du 23 décembre 1923 dans AAS, t. XIV, p. 689 : « *Etenim nullum est institutum hominum quod universis imponere genti-*

*bus queat communium quemdam Codicem legum, his consonum temporibus ; cuius generis habuit, aetate media, vera illa nationum societas, quae christianorum populorum communitas fuit. In qua, etsi re saepius omnino violabatur ius, ipsius tamen iuris sanctitas manebat in causa vigens, tuta veluti norma ad quam nationes ipsae iudicarentur* ».

<sup>3</sup> Cf. E. Hugon, op. « Les principes chrétiens sur lesquels doit reposer la véritable société des nations » dans la *Revue thomiste*, 1924, p. 3-17 ; J. Tonneau, op. « La société internationale et les principes du droit public

» dans la *Revue thomiste*, 1930, p. 401-414 ; Yves de La Brière, sj, La « *Société des Nations* » ? *Essai historique et juridique*, 2e édition, Beauchesne, 1918 et *La Communauté des puissances. D'une communauté inorganique à une communauté organique*, Beauchesne, 1932 ; Mgr Henri Grenier, Cours de philosophie, t. II, n° 570 (« La société internationale »), Québec, 1942, p. 435-438 ; Abbé Michel Beaumont [alias abbé Grégoire Céliér], « Réfléchir en chrétien sur la politique actuelle » dans *Fidélité* n° 163 (janvier-février 2005), p. 20-25.

# QUEL MONDIALISME ?

1. Il devient de moins en moins facile à l'homme contemporain de concevoir ce qu'est une société, au sens précis qu'Aristote et saint Thomas ont donné à ce terme. Rien d'étonnant à cela. La société est en effet l'une de ces réalités fondamentales, qui sont exigées par la nature même de l'homme. Les notions abstraites moyennant lesquelles notre intelligence se donne le moyen de saisir l'essence de ce genre de réalités ne sauraient faire l'objet d'une démonstration. Elles sont le fruit d'une observation aussi attentive que possible du réel, et elles sont acquises dans le cadre de l'expérience immédiate. La difficulté sur laquelle butte alors l'homme contemporain est que ce champ de l'observation immédiate du réel est pour lui de plus en plus réduit. Entre les moyens d'appréhension qui lui sont propres, et que lui a donnés la nature (*l'univers de ses cinq sens*, disait Schiller en parlant de Goethe) et la réalité qui devrait s'imposer à lui s'interposent désormais les différents produits d'une activité qui n'imit plus, du moins plus suffisamment, la nature et qui, partant, établit une rupture toujours plus grande entre l'intelligence de l'homme et le réel. C'est pourquoi, ce que l'on désigne aujourd'hui comme la « société », ne recouvre plus exactement ce qu'entendaient les anciens.

## La société selon Aristote et saint Thomas.

2. Ces derniers usaient de ce mot pour rendre compte des données fondamentales d'une nécessité inhérente à la nature humaine. « L'homme », dit saint Thomas, « est naturellement un animal social, dans la mesure où il a besoin pour sa vie de beaucoup de choses qu'il ne peut seul s'assurer à lui-même. C'est pourquoi, l'homme fait naturellement partie d'un groupe qui lui apporte de l'aide pour bien vivre ». Tel est le sens originel du mot « société ». Ce sens originel se diversifie ensuite en d'autres sens à la fois apparentés et différents, des sens analogues. « L'homme », dit encore saint Thomas, « a besoin de cette aide du groupe sous deux rapports. D'abord, certes, pour ce qui

est strictement nécessaire à la vie, et dont la vie présente ne peut se passer : c'est là l'aide qu'apporte à l'homme le groupe de la famille dont il fait partie. [...] Il y a encore un autre rapport sous lequel l'homme reçoit l'aide d'un groupe dont il fait partie, c'est pour une suffisance parfaite de sa vie, à savoir, pour que non seulement il vive, mais aussi vive bien, disposant de tout le suffisant pour la vie : c'est ainsi que le groupe de la cité dont il fait partie aide l'homme »<sup>1</sup>. Distinction est ainsi faite entre une société imparfaite et la société parfaite. La famille est une société imparfaite car l'homme qui en fait déjà partie a besoin de s'intégrer, à travers elle, dans une autre société qui lui apportera l'aide totale et définitive sans laquelle il lui serait impossible d'atteindre la perfection de sa nature. « La cité », dit encore le docteur commun, « est le dernier degré des groupes humains, car elle est ordonnée à procurer à l'homme ce qui est par soi suffisant à toute la vie humaine et c'est pourquoi elle est le groupement le plus parfait de tous ».<sup>2</sup>

3. La vie en société n'est donc pas un phénomène qui s'expliquerait en raison des circonstances accidentelles à la nature humaine ; l'homme est par nature un être qui a besoin de vivre en société. La société au sens strict (ou la cité) se définit alors comme une activité commune auto-suffisante, ou autarcique, c'est-à-dire qui n'a pas besoin d'une autre pour assurer la perfection de l'espèce humaine. La société au sens moins strict (ou la famille) se définit comme la toute première activité commune, nécessaire mais non encore suffisante et qui a besoin d'être assumée par une autre. Retenons seulement et surtout l'idée qui suffira ici : la société se définit en fonction du bien qu'elle est censée procurer à l'homme, pour qu'il puisse atteindre sa perfection et la société parfaite, au sens le plus approprié du terme, c'est à dire la cité, est celle qui donne à l'homme tout ce qui lui est pleinement suffisant pour atteindre sa perfection entière.

4. La société parfaite, ou la cité, est donc une réalité d'ordre moral, puisque donnée en vue de la félicité de l'homme, que repré-

sente ici-bas le bien honnête, c'est-à-dire le bien conforme à la droite raison, le bien de l'exercice de la vertu, spécialement dans la justice. Bien sûr, le bien honnête présuppose et entraîne d'autres biens qui relèvent d'un ordre différent, les biens utiles et les biens délectables<sup>3</sup>, et la vie sociale parfaite de la cité en assume la réalisation. Néanmoins, le bien commun qui définit selon son espèce propre la société parfaite d'ici-bas est formellement le bien honnête de la vertu, conforme à la raison, avec l'ordre de justice qu'il implique. La société est ainsi ordonnée à rendre l'homme moralement bon, et pas seulement riche, puissant, bien nourri et en bonne santé : la fin de l'homme est le bien vivre et pas seulement (ni même toujours aussi) le bien-être.

## Le bien commun de la société.

5. Cette bonté morale convenablement ordonnée dans le cadre d'un agir collectif représente le bien achevé de l'homme et ce bien est dit commun dans la mesure où la cité s'y ordonne, comme à sa fin. Mais l'expression est ambivalente. L'on peut en effet désigner un bien comme étant « commun » tantôt du point de vue de l'exercice ou de l'acquisition de ce bien ; tantôt du point de vue de la spécification ou de la définition de ce bien.

6. Du point de vue de la définition du bien, est dit « commun » le bien qui est la perfection propre à plusieurs. Il se distingue adéquatement du bien particulier comme de ce qui est la perfection propre à un seul. En ce sens, le bien commun auquel s'ordonne la société est le bien de la nature humaine, et donc le bien de tous les hommes. Du point de vue de l'acquisition du bien, est dit « commun » le bien qui ne peut être recherché et dont on ne peut jouir qu'à la condition d'être plusieurs réunis. Par exemple, une partie de tennis ou une messe pontificale. En ce sens, le bien commun de la société est le bien de tous ceux qui travaillent ensemble à l'obtenir et seulement de ceux-là. Il est indéniable que tous les hommes, doivent rechercher le bien de la nature humaine, mais il n'est pas dit pour autant qu'ils doivent le rechercher

tous ensemble par l'exercice de la même activité commune et dans le cadre d'une même société.

### Unité de la société et diversité des sociétés.

7. Il y a d'ailleurs, c'est un fait, plusieurs sociétés parfaites, plusieurs cités. Cela s'explique du fait que les principes communs de la loi naturelle ne peuvent pas être appliqués selon un mode uniforme à tous les hommes, en raison de la grande variété des réalités humaines, au niveau même des facteurs individuants tels que la géographie et le climat, le tempérament et ce que l'on a pu appeler « l'âme des peuples », la langue et la mentalité <sup>4</sup>. De même que dans l'ordre des choses de la nature, la cause propre de l'individualité réside dans la matière, ainsi, en politique, la cause propre des modalités individuelles des sociétés réside dans le matériel à façonner. Car la politique ne crée pas les hommes <sup>5</sup>, ni leurs liens de solidarité ni la forme primitive du commerce social. Elle les suppose et elle les reçoit de la nature. Et celle-ci apporte avec elle toute la multiplicité des éléments concrets et individuants <sup>6</sup>. La politique est pour une part essentielle l'œuvre de la raison de l'homme, œuvre d'une volonté libre. Mais cette volonté libre ne peut œuvrer que dans le prolongement du donné initial et nécessaire de la nature et la raison de l'homme y retrouve en permanence ses racines. Ici comme ailleurs, l'ordre moral découle de l'ordre des nécessités de nature et toutes les déterminations de plus en plus particulières du droit positif humain procèdent de l'unique et même loi naturelle. Mais il reste avec cela que la nature de l'homme est uniment spécifique et individuelle. En dehors d'une pure considération de l'esprit, l'Humanité ou le genre humain n'existent jamais à part des hommes individuels concrets. Et le bien de l'Homme n'existe jamais à part du bien des hommes, tel que les hommes le recherchent et l'atteignent dans le cadre des différentes sociétés parfaites concrètes. Ainsi le veut la nature proprement humaine, qui est autre que la nature angélique. A la différence de ce qui se passe chez les anges, chez les hommes, la multiplicité n'est pas seulement formelle ou transcendante ; elle est aussi numérique et fondée sur des facteurs matériels et quantitatifs.

9. Ce point a toute son importance, et il faut la souligner ici. Car on ne peut pas changer la nature et la nature humaine reste toujours en tant que telle individualisée, qu'il s'agisse de l'homme isolé ou de la société. Et d'autre part, on ne peut pas non plus nier ce que Dieu a voulu nous révéler. Or, nous le savons, la multiplicité des sociétés, pour être un fait de nature, s'explique aussi en raison d'une intervention positive de Dieu dans l'histoire, qui a voulu comme donner plus de nécessité au donné de la nature. Le livre de la Genèse nous le relate au chapitre XI, en insistant sur le fait de la différenciation des langues, qui est présentée par l'écrivain sacré comme la cause prochaine et immédiate de la distinction de l'humanité en différents peuples et sociétés. Certes, le récit de la Bible présente cette dispersion comme un châtement et saint Augustin renchérit sur cette idée <sup>7</sup>. Mais le mal de peine consiste précisément non dans la diversité des langues ni dans la multiplicité des sociétés, mais dans le fait que les échanges et la communication de nation à nation deviennent difficiles. Par nature, dit saint Augustin, la multiplicité des sociétés était virtuellement antérieure à la diversité des langues et celle-ci n'a fait que renforcer la nécessité de celle-là, en lui ajoutant seulement un caractère pénible.

### Quelle unité mondiale ?

10. La question du mondialisme réapparaît ici. Précisément posée, elle porte comme sur son sujet sur la société parfaite, telle que nous venons de la définir, c'est-à-dire sur la cité, au sens que saint Thomas et Aristote ont donné à ce terme. Que peut-on en dire, en lui attribuant autant de prédicats possibles ? La société est-elle « mondiale » ? Ce terme peut lui-même s'entendre en des sens fort différents : premièrement, au sens d'une société peuplée ou composée de la plus grande multitude ; deuxièmement, au sens d'une société pandémique ou comprenant la totalité de la population mondiale ; troisièmement, au sens d'une société partout présente selon le lieu ou géographiquement répandue sur toute la terre.

11. Aristote et saint Thomas pensent que la société naturelle ne saurait être « mondiale » aux deux premiers sens. En effet, l'unité réelle

de la société civile parfaite ou de la cité réclame une multitude déterminée, qui évite pareillement les deux excès contraires d'un trop petit nombre de citoyens ou d'un trop grand nombre <sup>8</sup>. Car l'un et l'autre de ces deux excès rendraient trop difficile, voire impossible, l'obtention ici-bas de la félicité naturelle, qui est la raison d'être de la cité. Celle-ci n'est réalisable ici-bas que dans le cadre d'une société qui fait l'unité d'une multitude déterminée selon le nombre.

12. Entendue au troisième sens, l'unité mondiale d'une société parfaite se vérifie rarement et difficilement dans les faits. Historiquement parlant, cette unité mondiale fut celle du monde connu et se limita, avec l'Empire romain, au pourtour méditerranéen. L'unité mondiale, s'il en fut, se limita toujours plus ou moins à une unité européenne. Dans le principe, une telle unité géographiquement mondiale serait difficilement compatible avec la diversité des facteurs individuants dont nous avons parlé plus haut. S'y opposeraient toujours plus ou moins les différents particularismes, qui sont inhérents à la nature humaine. L'unité mondiale n'en serait que plus précaire ou provisoire.

13. Le mondialisme, entendu au sens strict d'une société parfaite, recouvrant l'ensemble de la population mondiale, même répartie dans les multiples régions de la terre, semble donc difficilement réalisable, si l'on se place au point de vue d'une causalité matérielle, relativement à la quantité des citoyens. Mais il semble qu'il ne soit guère plus facile de l'envisager du point de vue de la définition même de la société parfaite, qui correspondrait au point de vue d'une cause formelle. Le prédicat « mondial », attribué au sujet « société » pourrait-il s'entendre alors dans un quatrième et dernier sens, celui d'une société internationale ou de nations, c'est-à-dire d'une société de sociétés ?

### Pour une société internationale ?

14. Le vingtième siècle, avec les lendemains des deux guerres mondiales et le souci d'éviter désormais des conflits généralisés, puis le développement accru et le perfectionnement des moyens de communication, semble avoir donné une certaine consistance à ce que les Papes eux-mêmes

en sont venus à désigner comme une « société des nations »<sup>9</sup>. Certains auteurs s'y sont intéressés de près pour fonder sur le bien commun du genre humain tout entier non seulement la légitimité mais même la nécessité d'une société internationale. Ce bien commun se justifierait à son tour sur l'unité spécifique du genre humain. A tel point que « tous ceux qui nient l'unité spécifique du genre humain nient par le fait même la légitimité et la possibilité d'une société internationale »<sup>10</sup>. Le mondialisme (qui n'est nullement, en tant que tel, d'inspiration maçonnique ou anti-catholique) pourrait tirer de là ses lettres de noblesse. Mais peut-être ne serait-il pas inutile de dissiper ici quelques équivoques.

15. Nous ne nions pas l'unité spécifique du genre humain. Nous nions seulement qu'elle soit ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire autre chose que le fruit d'une considération de notre esprit, puisque dans la réalité existent non pas l'humanité, mais des hommes <sup>11</sup>. L'unité de ces hommes existe quant à elle en dehors de la considération de notre esprit, mais loin d'être l'unité spécifique du genre humain, elle est l'unité politique de la société, qui est une unité d'ordre <sup>12</sup>. D'autre part, le bien et ce qui lui est ordonné comme à sa perfection doivent se correspondre sur le même plan. Or, le bien du genre humain et le genre humain sont des notions abstraites et ils se correspondent sur le plan de la considération de notre esprit. Tandis que le bien commun et la société qui s'y rattache comme à sa cause finale existent et se correspondent sur le plan de l'action concrète des hommes, en dehors de la considération de notre esprit. Le bien commun est certes le bien du genre humain, mais il l'est dans sa définition et selon la considération de notre esprit, en tant que bien et en tant que commun selon la spécification. En dehors de cette considération de notre esprit, le bien est commun selon l'exercice et comme tel, il n'est pas nécessairement le bien de tous les hommes, assimilés à un « genre humain » qui serait hypostasié ou entendu dans un sens ontologique. Ce n'est pas parce que le bien commun selon la spécification (ou d'un point de vue logique) est celui du genre humain, qu'il doit correspondre selon l'exercice (ou d'un point de vue ontologique) au bien commun de tous les êtres

humains, et par rapport à ce qui serait une société mondiale. Cela reste à vérifier, car l'on ne saurait passer sans faute de la spécification à l'exercice, ni du point de vue logique au point de vue ontologique, et ce qui se vérifie d'ailleurs plutôt, c'est, sur le plan de l'acquisition concrète ou selon l'exercice, la diversité des sociétés et la multiplicité des biens communs concrets, dans la dépendance des facteurs individuels de la nature humaine. Car, à la différence de ce qui se passe chez les anges, le genre humain ou plus exactement l'espèce humaine n'est pas un individu. Il est vrai que la nécessité d'une société se fonde sur celle du bien commun à l'obtention duquel elle est ordonnée. Mais il n'est pas prouvé que le bien de la nature humaine, pour être concrètement obtenu comme un bien commun, dans toute sa perfection nécessaire et suffisante, rende nécessaire une société mondiale, à moins de présupposer l'existence initiale d'un « genre humain » conçu comme la communauté concrète et pas seulement abstraite de tous les hommes, ce qui est précisément à démontrer.

16. Une vérité reste toujours incontestable, lorsqu'elle équivaut à une application particulière du principe de non contradiction. Et cela se vérifie ici. Car des réalités diverses et multiples ne peuvent (sous peine de contradiction) constituer une unité dans la mesure même où elles sont diverses et multiples. Ainsi, plusieurs hommes ne feront jamais un seul homme, même s'ils peuvent constituer une seule famille ; plusieurs familles n'en feront jamais une seule, même si elles peuvent constituer une seule ville ; plusieurs villes n'en feront jamais une seule, même si elles peuvent former un seul royaume et si plusieurs gouvernements peuvent former une confédération, ils ne sauraient constituer un même gouvernement ni une même organisation sociale <sup>13</sup>. Si nous prenons en compte ce principe, nous ne voyons pas comment plusieurs sociétés parfaites, dans l'exacte mesure où elles sont et sociétés et parfaites, pourraient faire une société parfaite de sociétés ou de nations. La possibilité même d'une « société » mondiale ou internationale devrait trouver ici ses limites. Car de deux choses l'une. Soit cette « société » mondiale est parfaite en son genre, et alors elle ne peut l'être dans le même genre de société que les sociétés parfaites dont

elles se constitue : elle ne saurait être en ce cas ni plus ni moins qu'une fédération de sociétés ou de gouvernements, à l'exemple de ce qu'a voulu être l'Organisation des Nations Unies. Soit cette « société » mondiale est une société à part entière et pas seulement une fédération de sociétés, et alors elle ne peut se composer que de sociétés imparfaites ou de gouvernements subordonnée à un gouvernement suprême : elle serait alors un nouvel Etat plus grand dans lequel se dilueraient les Etats anciens et l'avenir nous dira si l'Europe n'est pas en train d'y aboutir. Mais si cette hypothèse se trouvait vérifiée, quel bien commun se trouverait au fondement de ces « Etats-Unis » de l'Europe ? La sainteté ? La vertu morale ? La richesse financière ? L'hygiène sanitaire ? L'Europe deviendrait-elle un jour plus ou moins proche une association de vaccinés, après avoir été, sous la forme d'une Chrétienté, la société des baptisés ?

## De Pie XII à Vatican II

17. Il resterait aussi à vérifier si, même dans l'esprit des Papes qui en parlaient déjà avant Vatican II, le bien commun des nations correspond au bien de l'homme, tel qu'il définit la société politique naturelle. Il semblerait plutôt qu'il s'agisse là du bien des nations, non pas le bien nécessaire et suffisant à la perfection de la nature humaine en tant que telle, mais quelque bien relatif à des circonstances, et qui concerne directement les pays, non les individus : bien d'une entente pacifique, en prévention des conflits armés, bien d'ordre commercial, économique ou financier, bien même d'ordre culturel ou humanitaire. De tels biens peuvent exister et rendre légitime certaines formes internationales d'association, des alliances et des traités, voire des institutions supranationales, ou des confédérations, destinées à regrouper pour un but occasionnel les différentes sociétés naturelles ; mais quand bien même elles seraient appelées à durer, ces institutions ne peuvent relever immédiatement que d'un droit positif humain <sup>14</sup> et, loin de constituer l'unité politique de la cité, elles la supposent. C'est ici que s'imposerait une distinction foncière entre une société mondiale respectueuse de la cité politique, et une société mondialiste, qui voudrait supplanter les nations au nom d'une supposée « fraternité



té humaine », ou d'une quelconque « maison commune », dont le concile Vatican II s'est fait jadis l'apologiste et dont le Pape François se fait aujourd'hui l'ouvrier.

18. La constitution pastorale *Gaudium et spes* affirme en effet : « Dieu qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent **une seule famille** et se traitent mutuellement comme des frères. Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu...et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même »<sup>15</sup>. Sous prétexte que les hommes ont tous été créés par le même Dieu, le Concile voudrait enseigner qu'ils doivent constituer une seule famille. Or seule la grâce permet cette réalisation, car c'est la grâce qui fait des hommes les fils adoptifs de Dieu, membres d'une seule et même famille surnaturelle, la communion des saints, laquelle est l'aboutissement de l'Eglise hiérarchique, elle-même société du même ordre surnaturel. Du point de vue de la nature, l'homme doit vivre dans une société qui est l'aboutissement nécessaire de la famille, et cette société de l'ordre naturel ne peut, en tant que telle, être de dimension universelle.

19. La constitution *Gaudium et spes* ne cesse pourtant d'entretenir et de reprendre cette confusion initiale. Par exemple : « Parce que les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier, le bien commun, c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre de droits et des devoirs qui concernent **tout le genre humain**. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la **famille humaine** »<sup>16</sup>. Dans ce paragraphe, la constitution dit que les différentes associations humaines (ou sociétés) sont des parties de l'humanité, laquelle constitue d'ores et déjà une famille. Ainsi : « Plus le

monde s'unifie et plus il est manifeste que les obligations des hommes dépassent les groupes particuliers pour s'étendre peu à peu à l'univers entier »<sup>17</sup>. Ou encore : « la liberté se fortifie lorsque l'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences multiples de la **solidarité humaine** et s'engage au service de la **communauté des hommes** »<sup>18</sup>.

20. L'universalité de l'association humaine est alors nécessaire : la société ne peut pas ne pas être mondialiste. La constitution pastorale le dit : « Du moment où se développent des liens d'une étroite dépendance entre tous les citoyens et tous les peuples de la terre, une recherche adéquate et une réalisation plus efficace du **bien commun universel** exigent dès maintenant que la communauté des nations s'organise selon un ordre qui corresponde aux tâches actuelles ». Et un peu plus loin : « Les institutions internationales déjà existantes, tant mondiales que régionales, ont certes bien mérité du genre humain. Elles apparaissent comme les premières esquisses des bases internationales de la **communauté humaine tout entière** pour résoudre les questions les plus importantes de notre époque : promouvoir le progrès en tout lieu de la terre ... »<sup>20</sup>.

21. Sur ce point comme sur d'autres, l'Encyclique *Laudato si* ne représente pas une nouveauté. « Créés par le même Père », affirme-t-elle, « nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble »<sup>21</sup>. Le Pape François ne fait que tirer ici les conséquences pratiques des enseignements du Concile. Car si l'humanité est une Fraternité universelle, elle réclame sa Maison commune. Dans une pareille optique, l'écologie est en tant que telle mondialiste.

22. En définitive, on peut bien se demander si cet idéal de la « société » mondiale ne serait pas une déformation de l'aspiration humaine à la paix. La paix est toujours la

tranquillité de l'ordre, mais l'unité d'ordre peut se réaliser de bien des manières. L'ordre proprement politique est une exigence première de la nature, concrétisée par l'effort patient et réaliste de la raison, qui procure déjà suffisamment cette parfaite tranquillité, à l'échelle proportionnée et différenciée des différentes parties du monde, en chaque nation. L'ordre international doit s'y superposer tout en le respectant. S'il ambitionne davantage qu'une union relative, occasionnelle et circonstanciée, il doit viser pour cela un bien d'ordre vraiment supérieur à celui de la cité politique, bien d'ordre supérieur qui ne saurait être qu'un bien surnaturel. Dans son commentaire sur la deuxième Epître de saint Paul aux Thessaloniens<sup>22</sup>, saint Thomas fait cette réflexion qui peut éclairer notre propos. « Les hommes », dit-il, « ne sont pas unis entre eux, sauf s'ils s'unissent dans ce qu'ils ont de commun ; et ce que les hommes ont de plus commun, c'est Dieu. Et c'est pourquoi saint Paul dit : *Que le Dieu de paix vous donne la paix*, en précisant qu'il s'agit non pas de la paix temporelle mais de la paix *éternelle*, c'est-à-dire de la paix surnaturelle qui commence ici-bas et qui trouvera son achèvement dans l'au-delà. Et il précise que Dieu donne cette paix *en tout lieu*, et dans le monde entier, parmi ceux qui ont la foi ». L'unité universelle et mondiale de l'Eglise est la seule possible dans la dépendance de la grâce surnaturelle, qui transcende tous les facteurs individualisants et tous les particularismes. C'est pourquoi elle est précisément une unité « catholique », ce dernier terme donnant à l'idée d'universalité toute sa densité, non seulement matérielle mais même formelle. Si l'on réduit la paix surnaturelle de ce que fut la Chrétienté à une paix mondiale purement temporelle, l'unité catholique de l'Eglise en viendrait à se confondre avec l'unité mondialiste de la communauté humaine. Le projet de *Laudato si* n'en serait-il pas l'expression frappante ? Projet d'une utopie de plus, pour le malheur d'une espèce humaine abandonnée à sa blessure originelle.

Abbé Jean-Michel Gleize

<sup>1</sup> Commentaire sur l'*Ethique d'Aristote*, livre I, leçon 1, n° 4.

<sup>2</sup> Commentaire sur la *Politique d'Aristote*, Proème, n° 4.

<sup>3</sup> *Somme théologique*, 122ae, question 2, articles 1 à 8.

<sup>4</sup> *Somme théologique*, 122ae, question 95, article 2, ad 3.

<sup>5</sup> Commentaire sur la *Politique d'Aristote*, livre I, leçon 8, n° 131.

<sup>6</sup> Cf. Louis Lachance, *L'Humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat*, Editions du Lévrier, 1964, chapitre XVII, § 4 : « Valeurs politiques et valeurs nationales ».

<sup>7</sup> Saint Augustin, *De la cité de Dieu*, livre XVI, chapitre 4 : « per linguas divisae sunt gentes ».

<sup>8</sup> *Commentaire de saint Thomas sur le livre des Ethiques d'Aristote*, livre 1, leçon 9, n° 112 et 113 et *Commentaire sur le livre des Politiques d'Aristote*, livre 7, leçon 3, n° 1095-1096.

<sup>9</sup> Cf. le recueil de Mgr Guerry, *L'Eglise et la communauté des peuples. La doctrine de l'Eglise sur les relations internationales : l'enseignement de Pie XII*, Maison de la Bonne Presse, 1958.

<sup>10</sup> C'est le mérite de Mgr Henri Grenier d'avoir envisagé ce point, dans son *Cours de philosophie*, t. II, n° 570 (« La société internationale »), Québec, 1942, p. 435.

<sup>11</sup> *Somme théologique*, 1a pars, q 39, art 4, ad 3 : « L'unité ou

communauté de la nature humaine n'existe pas dans la réalité, mais seulement dans la pensée [Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem sed solum secundum considerationem] ».

<sup>12</sup> *Somme théologique*, 1a pars, q 31, art 1, ad 2 : « Dans sa signification, le nom collectif implique deux choses : une pluralité de supposés, et une certaine unité entre eux, qui est l'unité d'un ordre. Un peuple, par exemple, est une multitude d'hommes soumis à un certain ordre [Nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quandam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum] ».

<sup>13</sup> Louis Billot, sj, *L'Eglise. II – Sa constitution intime*,

Courrier de Rome, 2010, n° 210, p. 193.

<sup>14</sup> *Somme théologique*, 2a2ae, question 57, article 2.

<sup>15</sup> *Gaudium et spes*, n° 24 § 1

<sup>16</sup> *Gaudium et spes*, n° 26, § 1

<sup>17</sup> *Gaudium et spes*, n° 30, § 2

<sup>18</sup> *Gaudium et spes*, n° 31 § 2.

<sup>19</sup> *Gaudium et spes*, n° 84 § 1

<sup>20</sup> *Gaudium et spes*, n° 84 § 3

<sup>21</sup> Au n° 89.

<sup>22</sup> Sur II Thess, III, 16, n° 89.

## UNE REMARQUE DE DOM PROU

L'Encyclique *Laudato si* présente la terre et l'univers tout entier de la création comme « un mystère sacré ». Cette idée, qui fraye la voie à celle d'une fraternité universelle, était déjà inscrite dans le schéma de la future constitution pastorale *Gaudium et spes*, au moment du concile <sup>1</sup>. Le mérite de Dom Jean Prou a été de mettre le doigt sur la confusion radicale qui entache le texte proposé aux pères conciliaires et qui ouvre la porte au rêve écologique du Pape François <sup>2</sup>. Nous donnons ici la traduction des remarques qu'il fit lors de son intervention orale du 26 octobre 1964, au cours de la cent-neuvième assemblée générale du Concile <sup>3</sup>. Le Père Abbé de Solesmes y fait la distinction entre deux manières dont la création peut être élevée à l'ordre surnaturel : ordination intrinsèque et par la grâce chez la créature douée de raison ; ordination extrinsèque et par le gouvernement qu'exerce sur elle un agent libre d'ordre surnaturel chez la créature dépourvue de raison. Seul l'homme est un « mystère » proprement dit, en raison de son élévation intrinsèque à l'ordre surnaturel tandis que les autres créatures inférieures à lui ne le sont pas, sinon improprement et dans la dépendance de l'homme qui use d'elles pour son salut.

Vénérables Pères,

1. Il est quand même important de déterminer avec clarté et précision le sens des lignes 17-25, à la page 8, au numéro 6. Car c'est ici que se cache le nœud de toute la question, à la fois très lourde de conséquences et très difficile, des relations entre la nature et la grâce. Il nous faut indiquer en peu de mots, de façon concise et limpide, quelle est cette « consécration du monde » qui découlerait du seul fait de l'Incarnation du Verbe de Dieu ; et ce, afin de mettre en lumière ce que doit être cette autre « consécration du monde » que l'Eglise du Christ doit poursuivre chaque jour à travers ses membres jusqu'au deuxième avènement du Seigneur.

2. Un certain nombre d'auteurs modernes semblent soutenir que le fait de l'Incarnation du Verbe a par elle-même consacré toutes les créatures, aussi bien spirituelles que corporelles, au point que, devrait-on dire, toute la création aurait subi en elle-même une mutation et une élévation intrinsèque ; qui plus est, cette mutation et cette élévation auraient déjà eu lieu au commencement du monde, du fait que le Créateur aurait ordonné intrinsèquement toute la création au Christ à venir, en raison de cette Incarnation. Certains en ont déduit que dès le début du monde, toute la nature, même corporelle, aurait été élevée à l'ordre surnaturel et tendrait de soi, sans doute avec l'aide de Dieu mais en vertu d'une évolution connaturelle, non seulement vers l'homme, mais vers le Christ.

3. Aussi séduisante qu'apparaisse cette manière de voir les choses, elle semble pourtant porter tort à la vérité de foi, et impliquer le danger d'un certain confusionnisme, que le Concile ne devrait en aucune manière encourager. Elle renferme sans doute une part certaine de vérité, que l'on doit absolument retenir. En raison de l'Incarnation du Verbe, toutes les créatures sont ordonnées au Christ, de par la providence surnaturelle de Dieu. Car le Christ est l'Alpha et l'Omega. Mais il faut absolument faire la distinction entre deux ordinations différentes, dont l'une est intrinsèque tandis que l'autre est purement extrinsèque.

4. La première a lieu seulement lorsque les réalités qui sont ordonnées ont été enrichies dans leur réalité propre, en sorte que,

en raison de cette perfection qui leur a été attribuée, elles tendent naturellement à la fin qui leur a été imposée. La seconde ordination purement extrinsèque a lieu lorsque les réalités qui sont ordonnées sont en quelque sorte mises dans la dépendance d'une fin d'ordre supérieur, que vise un agent du même ordre, et uniquement de par des dispositions extérieures connues et réalisées par ce même agent.

5. Cette distinction étant admise, si nous parlons de l'ordre surnaturel, qui dépasse toute la nature créée, seule la créature spirituelle, c'est-à-dire capable de recevoir la grâce, peut y être élevée. Et donc, ici-bas, seule l'âme humaine (et, par son intermé-

diaire, le corps qui lui est uni pour former avec elle une seule personne) peut être élevée de manière intrinsèque et immédiate à l'ordre surnaturel et par là au mystère du Christ.

6. Ceci étant dit, je propose de modifier ainsi le texte du schéma, au lignes 17-25 de la page 8 : « Dans le Christ Jésus, l'homme, **illuminé par la grâce**, peut entendre et intelliger la parole de Dieu **qui est inscrite dans la manière dont les choses sont ordonnées**. Car toutes choses ont été créées par Lui et en Lui qui est le Verbe du Père. Venant en ce monde, il a révélé dans un langage humain **le sens profond à la fois et des créatures et surtout de leur gouver-**

**nement**. Le Verbe du Père, en assumant par son Incarnation la nature humaine, a élevé à une dignité d'un ordre plus élevé l'homme tout entier, dans son corps et dans son âme, ainsi que toute l'œuvre de la création, avec la matière elle-même, **chacune de ces réalités étant élevée selon le mode qui lui convient**, et il a permis que tous les dons de cette terre soient mis en relation avec Dieu d'une manière qui excède la nature de l'homme »<sup>4</sup>.

*Dom Jean Prou, osb  
(1911-1999).*

<sup>1</sup> Lors de la cent-neuvième assemblée générale du 26 octobre 1964, dans *Acta*, vol. III, pars V, p. 119. Il s'agit du chapitre I du schéma.

<sup>2</sup> Cf. l'article paru dans le numéro de février 2020 du *Courrier de Rome*.

<sup>3</sup> *Acta*, vol. III, pars V, p. 519-520

<sup>4</sup> « In Christo Jesu autem homo, **gratia illustratus**, loquelam Dei **in rerum ordinatione** audire et intelligere potest. Omnia enim per Ipsum et in Ipso creata sunt, qui est Verbum Patris. Ipse veniens in mundum verbis humanis altum sensum **tum rerum creaturarum, tum praesertim illarum gubernationis** revelavit. Verbum Patris, assumendo sua Incarnatione naturam huma-

nam, totum hominem, corpus et animam, omneque creationis opus, ipsam quoque materiam, **unumquodque tamen iuxta modum suum**, ad altioremevexit dignitatem, et omnia, etiam munera terrestria, altiori inseri permisit cum Deo habitudini quae naturam hominis excedit ». Les passages en gras indiquent les modifications suggérées par Dom Prou.

## LES COMLOTISTES

1. La paix entretient une affinité profonde avec l'unité. Car la paix est la tranquillité de l'ordre et l'ordre est une certaine forme d'unité. Nous sommes en paix lorsque nous ne sommes pas dispersés, dissipés, divisés, mais au contraire unis et unifiés dans notre connaissance et dans notre amour. Le trouble, contraire de la paix, survient lorsque notre intelligence doute parce qu'elle est sollicitée par deux considérations contraires ou lorsque notre volonté est déchirée entre deux désirs opposés.

2. L'apparition du Corona Virus, dont on nous a tant parlé, a entraîné, à l'échelle planétaire, des mesures restrictives et répressives sans précédent. Celles-ci auront été l'occasion d'un marasme économique et financier sans équivalent. Et tout cela révèle à quel point il est désormais facile à nos dirigeants de mettre en tutelle quasiment toute la population mondiale.

3. Beaucoup de personnes, depuis environ trois mois, font part des réflexions que suscitent en elles ces différents événements. Il serait peut-être trop facile de les désigner comme des « complotistes » et c'est en effet l'avantage des slogans de ce genre de dispenser de réfléchir et de donner le prétexte facile à un rejet qu'aucune motivation sérieuse ne vient appuyer. Les slogans sont en général clairs et limpides, comme tout ce qui est simpliste. Au-delà de cet ostracisme du slogan, réfléchissons quand même un peu. *Qu'est-ce qu'un « complotiste » ?*

4. En un certain sens, nous le sommes tous plus ou moins, car « Tout homme désire naturellement savoir » dit Aristote. Nous cherchons tous des explications et cela est inévitable parce que cela est profondément ancré dans notre nature humaine : nous cherchons toujours à savoir « pourquoi ? » et ce faisant, nous cherchons à connaître

les causes. Car précisément, le savoir, la science consiste à connaître les causes, à chercher le « pourquoi ». En ce sens, bien évidemment tout homme est complotiste et pour qu'il ne le soit pas il faudrait lui retirer sa nature humaine !

5. Il y a cependant cause et cause. Distinguons entre cause et cause et nous distinguerons aussi les différents types de complotistes.

6. Bien sûr, il y a toujours la cause absolument première : Dieu et sa Providence. C'est en nous hissant à la hauteur de cette Cause des causes que nous sommes vraiment sages et philosophes ; plus que philosophes même : théologiens. Cependant, cette cause-là, en même temps qu'elle explique tout, n'explique pas tout ! Et c'est pourquoi notre désir naturel de savoir a tant de mal à s'en contenter. En effet, la Cause première n'est que première et

si elle explique tout, elle représente une explication commune à tous les effets. Ces effets s'expliquent aussi pour d'autres raisons, d'autres causes, très particulières. La maladie est permise par Dieu en vue de notre sanctification, pour nous donner l'occasion de racheter nos fautes ; mais elle s'explique aussi en raison des microbes (et il y en a de toutes sortes) ou de nos déficiences immunitaires (et elles peuvent être très variées). La science qui n'est que science, non pas sagesse, mais savoir spécialisé et érudit, cherche ce genre d'explications et cela comble dans une certaine mesure notre désir de savoir. Cette mesure est légitime, pourvu que les explications soient suffisamment solides et avérées. Et pourvu que cette explication par les causes particulières, d'ordre inférieur, reste subordonnée à l'explication par la Cause première, Cause des causes : la science qui est le savoir des causes créées ne doit pas exclure la sagesse qui est le savoir de la Cause incréée. Si notre science se range sous notre sagesse, alors nous sommes dans l'ordre. Et de ce fait, nous sommes en paix car nous sommes tranquilles de cette tranquillité de l'ordre qu'est la paix, parce que nous sommes dans l'unité. Unité de notre savoir convenablement hiérarchisé. Jusqu'ici, les complotistes restent encore d'honnêtes et paisibles gens.

7. Les difficultés commencent lorsque la recherche des causes particulières n'a pas tous les moyens d'aboutir. C'est alors qu'elle s'enlise et se disperse. Beaucoup d'éléments nous échappent, ce qui veut dire que ceux qui ne nous échappent pas ne sont pas suffisants car ils restent trop partiels. Et même si nous réussissons à en avoir la connaissance, ils sont fluctuants, ils

changent et finissent à nouveau par nous échapper. Les « pourquoi ? » suscitent sans arrêt d'autres « pourquoi ? » et faute de pouvoir nous arrêter pour nous fixer dans une connaissance ordonnée nous perdons la paix. Le bon sens est toujours suffisant pour nous dire qu'outre les explications trop évidentes qui nous sont mises sous les yeux par les autres, il y a probablement quelque part d'autres explications particulières que nous ignorons, et qui existent même si nous les ignorons. Et la sagesse est elle aussi toujours suffisante pour nous dire que toutes ces explications particulières que nous ignorerons peut-être toujours sont dans la main du Bon Dieu. Et c'est justement lorsque l'explication par les causes particulières reste insuffisante ou trop partielle que notre désir de savoir doit se contenter de la Cause des causes : elle explique toujours tout, même si elle ne nous explique pas tout, du moins pour l'instant. La curiosité est une déformation - une déviation - de notre désir naturel de savoir : elle consiste à vouloir connaître des explications particulières qui nous restent inaccessibles et dont nous n'avons peut-être pas besoin. La science risque alors de nous faire oublier - ou mépriser - la sagesse.

8. Voilà la tentation qui nous guette en ces périodes de pandémie et de confinement. La tentation d'un savoir qui ne serait pas toujours dans l'ordre. Qu'il nous suffise de savoir que, si Dieu décide de ne pas empêcher l'action de tous les démons du mondialisme, c'est qu'Il est Dieu, c'est à dire suffisamment sage pour maîtriser jusqu'au bout le jeu de toutes les causes particulières, même si celles-ci nous échappent.

9. Les saints sont souvent faussement naïfs et c'est pour cela que nous les aimons tous. Cette fausse naïveté représente parfois - involontairement, mais jamais de façon vraiment naïve - une leçon vivante. Une leçon vivante, nous le sommes toujours tous, et d'abord pour nous-mêmes, surtout lorsque nous sommes vraiment naïfs. Mais la leçon est encore plus grande et intéressante de la part de ceux qui sont faussement naïfs. Assis sur le fumier et le corps recouvert de pustules, le saint homme Job devait méditer à l'avance la parole de l'Évangile : « Pas un seul de vos cheveux ne tombera ici-bas sans la permission du Père céleste ». Était-ce naïf ? On pourrait se demander, à la première lecture de cette sainte histoire, si ce n'était pas plutôt héroïque. Mais avec le recul de nombreuses lectures, et au terme (espérons-le) de cette folie du Coronavirus, l'on peut aussi se rendre compte que Job n'était pas complotiste.

*Abbé Jean-Michel Gleize.*

## Courrier de Rome

**Responsable :** Emmanuel du Chalard de Taveau

**Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)**

**France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome**

**Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement**

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

**E-mail :** courrierderome@wanadoo.fr

**Site :** www.courrierderome.org

**Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)**





## Le transhumanisme à la lumière du thomisme

Abbé Jean Michel Gleize

page 1

## Dans le prolongement de la théologie du corps

Abbé Jean Michel Gleize

page 4

# LE TRANSHUMANISME À LA LUMIÈRE DU THOMISME

## I - Bref état de la question

Le « transhumanisme » est souvent employé pour désigner une « amélioration humaine ». Le premier usage connu de ce mot remonte à 1957, et on le rencontre sous la plume du biologiste Julian Huxley. Son sens actuel trouve son origine dans les années 1980, lorsque les supposés experts ont commencé à donner corps à l'idée correspondante. Les penseurs transhumanistes prédisent que les êtres humains pourraient être capables de se transformer en êtres dotés de capacités telles qu'ils mériteraient l'étiquette de « posthumains ».

2. L'idée essentielle est là. Le reste, sur lequel se complaisent abondamment les sources d'information diverses (de Wikipédia à Luc Ferry, en passant par tous les futurologues d'outre-Atlantique), concerne surtout les auxiliaires du transhumanisme, les moyens mis en œuvre. Cette amélioration de la condition humaine, telle qu'on nous la présente, passe en effet par des technologies diverses, mais ayant toutes pour but l'élimination du vieillissement et

l'augmentation des capacités intellectuelles, physiques ou psychologiques : en bref, la performance. De ce point de vue, le transhumanisme repose sur tous les progrès possibles et imaginables, ceux de la médecine, de la technologie, de l'informatique et de la robotique, mais aussi de tout ce qui peut s'apparenter aux rêves de la science, y compris surtout ceux de l'intelligence artificielle. Et bien entendu, tout cela met en jeu des moyens financiers considérables.

3. Dans nos milieux, les conférences et les livres du docteur Dickès rejoignent ce constat. L'éminent (et généreux) praticien que nous connaissons bien a le mérite de pointer le doigt sur l'idée centrale du transhumanisme. Celui-ci est une idéologie en vogue dont les partisans se donnent pour but de « fabriquer » une humanité nouvelle, pour remplacer à terme l'ancienne. En effet, l'humanité nouvelle sera immortelle grâce à l'apport de la technique, mais elle sera aussi une élite, tandis que le reste sera « numérisé » et mise en réserve dans des ordinateurs. Le prototype : un homme robotisé (un ordinateur ayant remplacé son cerveau) ou un robot humanisé (un cerveau humain

greffé sur une machine).

## II - Pour y voir clair ...

### 1 - Quelques principes

4. La nature est une donnée initiale dont l'homme n'est pas l'auteur et qui tire son origine d'une création de Dieu, Dieu seul pouvant produire quelque chose sans dépendre de rien.

5. L'activité de l'homme présuppose cette nature et ne peut produire quoi que ce soit indépendamment de ce donné antérieur

6. D'où les deux parties qui vont suivre : la nature et le vivant ; l'art ou l'activité artificielle

### 1.1 - La nature et le vivant.

7. A l'expérience, la nature se caractérise par le changement. La nature est « ce qui change » : les êtres naturels naissent et meurent ; ils grandissent ou diminuent ; ils deviennent chauds ou froids, ils

changent de couleur, de lieu, etc.

8. Pour expliquer ce changement, il doit y avoir un principe ou une cause.

9. Parmi les êtres naturels, chez certains le principe des changements qu'ils subissent est en dehors d'eux : ce sont les non-vivants ou êtres inanimés (c'est le règne minéral). Ce sont des corps purement matériels.

10. Chez les autres, ce principe se trouve en eux : ce sont les vivants ou les êtres animés (ce sont les végétaux, les animaux et les hommes). Ce sont des corps, mais il y a en eux autre chose que le corps ; il y a le principe de tous les changements qu'ils subissent, et qui n'est pas corporel : ce principe est l'âme. Les êtres vivants sont donc composés d'un corps et d'une âme ; et le principe premier (c'est à dire initial) de leur vie est l'âme. Ce n'est pas le cerveau (c'est à dire un élément corporel, lui-même partie homogène du corps) mais c'est un principe non-corporel, que nous désignons sous ce terme d'âme.

11. Voici ce qu'en dit saint Thomas d'Aquin, dans sa Somme théologique, 1<sup>e</sup> partie, question 75, article 1- « Une partie du corps peut bien être en quelque façon principe vital, – le cœur par exemple –, mais non pas le premier principe. [...] En effet, tout être en mouvement reçoit son mouvement, c'est vrai ; mais, puisqu'on ne peut remonter à l'infini, il est nécessaire qu'il y ait une cause de mouvement qui n'en reçoive pas ». L'âme est donc le premier principe de la vie du corps, au sens où c'est elle qui cause le mouvement de tout le corps dont elle est l'âme, sans être elle-même mise en mouvement.

12. Si l'on sépare l'âme du corps, il y a ce qu'on appelle une corruption ou une mort ; le corps séparé de l'âme ne possède plus le principe vital correspondant à ses opérations. Il devient un autre corps, distinct du corps qu'il était quand il était animé. Par exemple, un arbre mort devient du bois. L'arbre est vivant : il se nourrit et il grandit. Le bois est mort :

c'est un pur minéral, et non plus un végétal ; on peut s'en servir comme combustible ou comme élément de maçonnerie (et d'autant mieux qu'il n'est plus vivant).

13. Notons aussi qu'une âme de catégorie pour ainsi dire supérieure « contient » les âmes de catégories inférieures. L'âme humaine « contient » en quelque sorte l'âme animale et l'âme végétale. L'âme animale « contient » l'âme végétale. Cela signifie que « qui peut le plus peut le moins ». L'homme est capable d'accomplir les opérations proprement humaine (il raisonne et il décide librement) mais aussi des opérations animales (il voit et il entend) ou végétales (il se nourrit et se reproduit). De ce fait, dans le cas de l'homme et de l'animal, la séparation de l'âme et du corps peut s'avérer partielle ou progressive : c'est ainsi qu'une partie du corps de l'homme séparée de l'âme humaine et pareillement une partie du corps d'un animal séparée de son âme animale peut rester capable (pour un certain temps) d'opérations neuro-végétatives.

## 1.2 – L'homme et la nature.

14. L'homme peut agir sur la nature, mais dans la dépendance du principe d'opération de cette dernière. Cela explique que l'homme ait une maîtrise très poussée de la nature inanimée ou non-vivante ; mais qu'il n'ait pas du tout la même maîtrise du vivant. Dans le cas du vivant, l'homme doit tenir compte des capacités d'opérations telles qu'elles sont commandées par l'âme. L'art ou l'activité artificielle de l'homme est ainsi l'activité de l'homme ajoutée à celle de la nature. L'homme agit ainsi comme un auxiliaire qui exploite les pouvoirs de la nature, mais sans pouvoir les remplacer ni les modifier du tout au tout. L'explication de cela est simple : c'est la présence de l'âme qui est un principe intrinsèque d'opération. L'homme ne peut pas aller à l'encontre de ce principe. Il ne peut pas non plus le remplacer, une fois qu'il n'est plus là. L'homme agit sur le corps, pour autant que celui-ci bénéficie

déjà de l'impulsion que lui donne son âme. Mais l'homme ne peut pas agir sur l'âme.

15. Par exemple, un médecin peut nourrir et faire respirer artificiellement un être vivant (pourvu de son âme), lorsque les fonctions organiques sont empêchées d'accomplir les opérations vitales dont l'âme est le principe. Mais on ne peut pas faire respirer ou nourrir un mort (un corps dépourvu de son âme), sinon d'une manière « acharnée » et vaine.

## 1.3 – Possible et impossible.

16. Distinguons enfin : quand on dit qu'une chose est possible ou impossible. Cela peut s'entendre aux yeux de la philosophie et cela peut s'entendre aux yeux de la science ou de la technique. Aux yeux de la science et de la technique, possibilité et impossibilité doivent s'entendre de manière relative, c'est à dire en fonction des connaissances et des moyens techniques dont nous disposons. Aux yeux de la philosophie, la possibilité et l'impossibilité s'entendent au sens absolu : est possible ce qui n'est pas contradictoire ; est impossible ce qui l'est, parce que contraire à la nature des choses.

17. La science fait ce qu'elle peut. Mais c'est à la philosophie de dire ce que la science peut : la philosophie juge la science par le haut, c'est à dire par la connaissance des principes qui régissent la nature humaine.

## 2 – Éclaircissements des faits et perspectives.

### 2.1 – Le principe fondamental.

18. Le principe premier est le principe de finalité. De nombreux biologistes modernes répugnent à admettre l'idée d'une nature mue par une fin et agissant comme intentionnellement. Les traités qui abondent dans ce sens sur ce point

sont nombreux. Depuis Darwin, on soutient en général la thèse suivante : la notion de but dans la nature n'est ni scientifique ni nécessaire. « À première vue, le domaine biologique semble être celui de la finalité généralisée », admet Julian Huxley. « Les organismes sont construits comme s'ils étaient conçus intentionnellement et travaillent comme s'ils poursuivaient consciemment un but. La vérité tient en ces deux mots : comme si. Ainsi que le génie de Darwin l'a montré, le but est seulement apparent ».

19. C'est la thèse contraire qui est vraie : si un organisme n'a pas de but, il n'est pas un organisme du tout. Un corps qui n'est pas outillé pour accomplir toute la gamme de ses possibilités n'est qu'une masse où apparaissent un certain nombre d'appendices sans fonction. Ceci est inévitable quand l'intentionnalité est niée.

20. Le but d'un corps, le but de l'organisme, pris dans l'unité de tous ses organes, c'est l'âme. Et le but de l'âme humaine c'est de connaître et d'aimer. Le corps humain est tout entier proportionné à ce but. Toute l'activité corporelle (l'activité biologique des organes de l'homme, sa vie neuro-végétative) est faite pour que l'homme puisse exercer les opérations des sens externes (voir, entendre, percevoir des odeurs et des saveurs, percevoir par le toucher le chaud et le froid ainsi que le dur et le mou) et ces opérations des sens externes sont là pour que l'homme puisse exercer à partir d'elles les opérations de son intelligence : les idées nous viennent par les sens, et l'activité cognitive des sens suppose un corps bien proportionné et bien en vie, d'un simple point de vue organique et biologique. C'est ce qu'exprime l'adage « mens sana in corpore sano », un esprit sain dans un corps sain.

21. Par conséquent, tout ce que l'activité artificielle de l'homme (médecine, technologie, informatique) peut faire pour améliorer le corps humain n'a de sens que si cette amélioration est bien comprise dans la ligne de la finalité de ce corps

humain : l'amélioration du corps est conditionnée par le fait que le corps est ordonné à l'âme et à l'activité spirituelle de celle-ci. Donc, si l'amélioration laisse possible et facilite l'exercice de la connaissance humaine, la pensée, elle est une vraie amélioration. Si au contraire elle la rend impossible ou plus difficile, elle représente non une amélioration mais une destruction : une déshumanisation. Derrière le masque du transhumanisme, c'est donc peut-être le visage monstrueux d'un acharnement anti-humaniste qui risque de se cacher.

## 2.2 – Principes dérivés.

24. Pourvu que l'on respecte cette finalité (la technique au service de la vie humaine, qui est la vie de la pensée), aux yeux de la philosophie :

-il est possible (c'est-à-dire non contradictoire) de prêter appui à l'activité vitale d'un vivant grâce au secours de la technique, et d'autant mieux que celle-ci est plus performante (informatique, maîtrise de l'ADN, puces électroniques, etc). On peut donc greffer une machine, un élément informatique, sur un corps vivant, pour renforcer ses propres opérations vitales pour autant que l'on respecte le principe de ces opérations, qui est l'âme ; la technique ne peut que se faire l'auxiliaire de l'âme, sans jamais pouvoir la remplacer

-il est également possible de réemployer un corps mort réduit à l'état de minéral et de l'utiliser comme auxiliaire d'une machine : un « moteur » de type informatique peut fonctionner dans la carcasse d'un cadavre, pour produire un mouvement local, un déplacement. Si on remplace le cerveau par un ordinateur, on aura une machine. L'homme robotisé n'est donc point homme mais seulement robot.

-il est également possible de sélectionner une partie d'un corps animal (un organe ou une cellule) qui reste capable d'opéra-

tions neuro-végétatives, quoique séparé de son principe de vie animale, et de lui donner l'auxiliaire de la technique pour lui faire produire ses propres opérations vitales au bénéfice d'un corps autre que son corps d'origine

-il est enfin possible de procéder à des manipulations génétiques, pour autant que s'y prête le principe vital (l'âme) du corps sur lequel on exerce ces manipulations : le corps est « l'instrument » de l'âme. On peut manipuler une cellule humaine, pour produire artificiellement ce qu'elle aurait produit naturellement, mais dans les limites de sa nature, qui sont fixées par l'âme : les chiens ne font pas des chats, pas même en fécondation in vitro et encore moins en clonage !

25. Il y a là autant de possibilités pures, c'est-à-dire d'absences de contradictions. Autre est la question de savoir si ce qui est simplement possible est en outre licite d'un point de vue moral. Précisément, cette question est autre et nous n'en traitons pas ici. Nous voulons seulement vérifier si le transhumanisme représente une option réaliste ou s'il ne serait pas plutôt une utopie et une chimère.

26. Par ailleurs, le cerveau n'est pas l'âme ; il n'est qu'un organe parmi d'autres, une partie du corps, dont l'âme est le principe vital. Le cerveau est l'organe plus prochain et adéquat de certaines opérations de la vie corporelle qui sont celles des sens internes (mémoire et imagination). Mais la vie intellectuelle et morale est d'ordre spirituel et ne passe pas par lui. On ne peut pas « numériser » les opérations de la vie spirituelle, ni les mettre sous forme de « données » sur un disque dur ! En effet, ces opérations sont d'ordre spirituel (ce sont des idées et des raisonnements) et le disque dur est un support matériel. L'homme peut programmer un ordinateur, en accomplissant de ce fait une œuvre d'art, un produit artificiel, mais il ne peut pas lui communiquer sa propre vie humaine.

27. Enfin, si la séparation du cerveau

d'avec le corps provoque la mort, elle provoque par le fait même la séparation du cerveau d'avec l'âme ; le cerveau est alors dans un état de corruption qui le réduit successivement au stade d'un végétal puis d'un minéral : il est incapable d'exercer ses opérations proprement animales et il serait donc vain de le mettre sur un robot ou sur un autre corps. Le robot humanisé (la machine sur laquelle on grefferait un cerveau) est donc une chimère.

### III – Bref épilogue

28. Le lecteur désireux d'approfondir la question aura grand intérêt à méditer le beau livre d'Olivier Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme*, paru aux Editions Desclée, en 2018. Le titre en suggère l'une des idées maîtresses, qui se retrouve d'ailleurs dès le chapitre I du livre, intitulé : « Faut-il prendre au sérieux le transhumanisme ? ». Le grand mérite de l'auteur est d'établir ici sans conteste que, du moins pour une bonne part, nous avons avec ce transhumanisme affaire à une idéologie

servie par une propagande.

29. L'imagination ayant pris le pouvoir secrète inévitablement une pseudo science, à la fois fictive et fiction. Et ce n'est pas le moindre avantage de la philosophie pérenne, héritée d'Aristote et de saint Thomas, que de nous donner le moyen d'y échapper.

Abbé Jean-Michel Gleize

## DANS LE PROLONGEMENT DE LA THÉOLOGIE DU CORPS

### Une émule de Jean-Paul II ?

#### 1 – UN NOUVEAU PHÉNOMÈNE

Depuis quelques cinq ans, Thérèse Hargot s'est imposée dans le champ médiatique : elle possède son site (theresehargot.com), avec son blog. On trouve sa fiche sur Wikipédia. La presse en parle. La grande presse en général : *Le Temps* du 5 avril 2016<sup>1</sup> ; *Le Figaro* des 22 mai 2015<sup>2</sup> et 5 février 2016<sup>3</sup> ; *Le Point* du 20 février 2016<sup>4</sup>. La presse catholique en particulier : *La Croix* du 9 mars 2015<sup>5</sup> ; *Famille chrétienne* du 6 mai 2015<sup>6</sup> ; *La Vie* du 5 février 2016<sup>7</sup> ; *Le Pè-*

*lerin* du 4 février 2016<sup>8</sup> ; *Aleteia* du 11 février 2016<sup>9</sup>. Et même une certaine frange de la presse hostile à des positions jugées « puritaines », comme par exemple sur *Inrockuptibles* du 2 mars 2016<sup>10</sup>. Du côté de la mouvance dite « traditionnaliste » (au sens très élargi du terme), la revue *La Nef* (n° 280 d'avril 2016) est quasiment la seule à avoir jusqu'ici relayé le phénomène, en essayant d'en donner une rapide appréciation critique<sup>11</sup>, répercutée le 1er avril 2016 par le blog *Le Salon beige*<sup>12</sup>.

2. De fait, Thérèse Hargot, déjà connue

dans un cercle plutôt restreint, est devenue brusquement célèbre à l'occasion de la publication de son livre *Une Jeunesse sexuellement libérée (ou presque)* paru en février 2016, aux éditions Albin Michel. Ce livre a défrayé la chronique : tous les titres accrocheurs qui émaillent les quelques articles de presse que nous avons indiqués le montrent suffisamment. A première vue, il semblerait que ce livre bouleverse les préjugés issus de la révolution de Mai 68, remette en cause tous les acquis de la prétendue « libération sexuelle », qui ne serait en définitive qu'un esclavage, ou



tout au moins un conformisme de plus : la pornographie impose ses codes ; la « libération sexuelle » a accompli un asservissement, la contraception est un scandale, la jouissance est une norme et un devoir, l'éducation sexuelle a manqué son but, la libération sexuelle est un mensonge.

3. De fait encore, le succès de ce livre se fait sentir jusque dans le milieu de la Tradition. Les quelques échos qui nous parviennent suscitent un certain intérêt mêlé d'une part de bienveillance, car il est quand même heureux d'entendre dire « des choses fortes »<sup>13</sup>, fortes parce qu'elles dérangent les bien-pensants de la révolution. Mais les choses fortes ne sont pas forcément toujours des choses vraies, et c'est pourquoi le succès du livre est aussi accompagné chez nous d'une certaine part d'interrogation. Et la grande question qui brûle bien sûr toutes les lèvres est finalement de savoir « ce qu'il faut en penser ». Certains auront un peu honte de la poser, et le conditionnement médiatique (surtout quand il est issu du milieu dit « catho ») pourra même conduire à n'y voir que du scrupule, ou un reste d'obscurantisme, hérité de la mentalité du « il faut ». Mais il n'y a en réalité dans cette question qu'un très bon réflexe : réflexe catholique qui se sait foncièrement allergique au libre examen, car dépendant de Dieu et de son Eglise. L'examen du livre de Thérèse Hargot ne sera donc pas pour nous un « libre examen », mais bien plutôt un examen libre, c'est à dire un examen qui va nous rendre libres de penser correctement, en nous

arrachant aux entraves des influences médiatiques. Et la liberté de cet examen va nous venir de la vérité, c'est à dire de la lumière et des conseils que nous donne l'enseignement de l'Eglise – et donc de la théologie – pour tâcher d'y voir clair.

4. Nous commencerons par donner un bref aperçu de l'auteur et de son livre. Nous dégagerons ensuite l'idée maîtresse de l'auteur et du livre. Moyennant quoi, nous serons en mesure d'évaluer le phénomène, et cette évaluation sera double : premièrement, nous dirons ce qu'il faut penser de l'idée maîtresse et de la démarche qu'elle inspire ; deuxièmement, nous dirons aussi ce qu'il vaut mieux faire et ne pas faire, en pratique, à l'égard de Thérèse Hargot.

## 2 – QUI EST THÉRÈSE HARGOT ?

6. Pour commencer, elle ne s'appelle pas Thérèse Hargot ! Thérèse Hargot est en réalité Madame Jacob, née Hargot. Comme c'est souvent le cas, le nom de jeune fille a servi de nom de plume. Pour faire bref, nous l'appellerons quant à nous TH.

7. TH voit le jour en 1984 dans une famille belge très croyante. Elle est la quatrième de huit enfants. Ses parents sont tous deux assistants sociaux et sont installés dans un quartier défavorisé de Bruxelles. À l'âge de 15 ans, la jeune fille, bien que réceptive à l'éducation

chrétienne, perd la foi. Malgré tout, elle décide de vivre « joyeusement » selon les propositions de l'Eglise. « La virginité, le mariage ont pour moi un sens, basé sur la réflexion humaine », résume-t-elle. A 19 ans, elle épouse un français, ce Monsieur Jacob, auquel elle donnera trois enfants.

8. Au début des années 2000, elle commence une formation en philosophie à Paris, qu'elle suit jusqu'au master ; en parallèle, elle prépare un autre master, en Belgique, en sciences de la famille et de la sexualité. À la fin de ses études, elle exerce à New York. À partir de 2013, elle intervient comme sexologue au collège catholique Stanislas, dans le 6e arrondissement de Paris, aussi bien pour des interventions en groupes, à destination des collégiens, lycéens et étudiants de classes préparatoires, qu'en permanence individuelle. De plus, elle jouit de la faveur de plusieurs mouvements catholiques qui, en l'invitant à s'exprimer sur différents sujets, souhaitent approfondir la sagesse humaine de l'Eglise, sans tomber dans un discours moralisateur. C'est ainsi qu'elle fut amenée à intervenir au Vatican, lors du Colloque international et interreligieux qui se tint du 17 au 19 novembre 2014<sup>14</sup>.

9. Enfin, depuis la publication de son livre, TH fait le tour des diocèses de France, où elle est officiellement invitée par les représentants de la hiérarchie catholique à prendre la parole devant le grand public des fidèles, par exemple le 31 mars 2016 à Angers<sup>15</sup> ou le 7 juin à

<sup>1</sup> « Lillusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand.

<sup>2</sup> « Thérèse Jacob-Hargot : La pornographie impose ses codes aux adolescents », entretien avec Stéphane Kovacs.

<sup>3</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié.

<sup>4</sup> « Thérèse Hargot : Quel féminisme transmettons-nous à nos filles ? » par Hélène Bonhomme.

<sup>5</sup> Rubrique *Portrait* : « Thérèse Hargot. Au cœur de l'intime », par France Lebreton.

<sup>6</sup> « La contraception, le plus grand scandale du siècle ! », entretien vidéo avec Alexandre Meyer.

<sup>7</sup> « Thérèse Hargot : Aujourd'hui, la norme, c'est le devoir de jouissance », propos recueillis par Sixtine

Fourneraut.

<sup>8</sup> « Thérèse Hargot : Education sexuelle : on est passé à côté de l'essentiel », entretien avec Marie-Christine Vidal.

<sup>9</sup> « Thérèse Hargot : Je veux rétablir la vérité face au mensonge de la libération sexuelle », propos recueillis par Aude de Beaux-Songes.

<sup>10</sup> « Elle est partout. Thérèse Hargot a sorti *Une Jeunesse sexuellement libérée* il y a quelques semaines, et depuis cette jeune sexologue écume plateaux et journaux pour affirmer que la sexualité des jeunes ne serait pas beaucoup plus libérée qu'avant mai 1968. Mais partout, on oublie de pointer son puritanisme savamment dissimulé sous un prétendu néo-féminisme » (par Adélaïde Ténaglia).

<sup>11</sup> « Limites de la sexologie » par l'abbé Laurent Spriet.

<sup>12</sup> « Quelques réserves sur l'ouvrage de Thérèse Hargot », par Michel Janva.

<sup>13</sup> Pour reprendre la remarque de M-P Genecand, dans *Le Temps* : « Thérèse Hargot dit des choses fortes ».

<sup>14</sup> Organisé, à l'issue de la première partie du Synode sur la famille, par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et les conseils pontificaux pour la Famille, pour le Dialogue interreligieux et pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, ce Colloque a regroupé des représentants religieux et des universitaires venus du monde entier. Le Pape François a lui-même prononcé le discours d'ouverture après un mot d'accueil du préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le cardinal Müller. Parmi les intervenants venus du monde entier figuraient l'ancien grand rabbin du Royaume-Uni, Lord Jonathan Sacks, le primat de l'Eglise anglicane du Nigéria Nicholas Okoh, l'universitaire chiite iranien

Metz . Tout se passe donc comme si son livre avait conféré à TH sinon le statut canonique du moins les lettres de noblesse d'une diaconesse au sein de l'Église, la fonction principale du diaconat étant justement celle de la prédication.

10. Mais TH nous-prêche-t-elle l'Évangile ? C'est la question qu'il faut à présent nous poser.

### 3 – QUE DIT SON LIVRE ?

11. A la première lecture, on pourrait ressentir l'impression décevante d'un discours très décousu, où dix chapitres correspondent chacun à une problématique différente. Cependant, nous tenons une clef de lecture grâce à la réponse que TH donne à Aude de Beaux-Songes, dans un entretien paru sur le site de *Aleteia*. La journaliste lui demande : « Vous dénoncez et posez des questions. Mais pourquoi ne pas proposer de solutions ? ». TH répond : « Ce livre n'est pas un guide pratique, il n'est pas à ranger dans le rayon *Psychologie-développement personnel*, mais dans le rayon *Essai de société*. Je partage et dénonce une situation que j'estime alarmante. J'essaie d'aborder le débat sous un autre angle et je lance des défis. L'objet de ce livre n'est pas d'expliquer ce qu'il faut dire aux jeunes ou à ses enfants ». La journaliste réplique : « Les conseils concrets seront donc pour votre prochain livre ? ». Réponse : « Je ne suis pas certaine d'aborder ce point sous la forme d'un livre grand public, mais plutôt dans mes interventions futures et j'ai même déjà commencé à former des éducateurs. Mon rôle se rapproche de celui du philosophe : un rôle de réflexion sur notre société »<sup>17</sup>. C'est d'ailleurs ce que TH déclare dès l'Introduction de son livre : « Par cet essai, je veux simplement vous entraîner à regarder notre société au travers de mes trois postes d'observation. [...] Par le biais de témoignages et d'histoires toutes véridiques, je voudrais vous faire voir ce que j'ai vu, vous faire entendre ce que j'entends, vous faire partager ce que j'ai vécu, pour vous permettre, au moins

le temps de la lecture, de sortir du moule dans lequel nous avons grandi pour l'observer différemment » (p. 17).

12. TH aurait donc tenté une sociologie du sexe, la sociologie étant la science, ou plutôt le procédé, qui se contente de décrire les faits, pour dire tout au plus ce qu'ils représentent d'avantageux ou de nuisible pour la société, mais sans proposer de jugement de valeur pour les apprécier ni de solutions pour les modifier. L'explication est tentante, mais elle est trop simple. Car, comme c'est très souvent le cas, derrière la sociologie, derrière un constat qui se voudrait seulement factuel, il y a déjà une philosophie, il y a une explication. Et d'ailleurs, TH se présente bien comme une philosophe. Sa sociologie est donc purement tactique. Le tout est de découvrir quelle est sa philosophie.

13. Nous allons le faire en donnant tout d'abord un résumé synthétique de sa réflexion, en trois points. Ce qui nous conduira logiquement à notre troisième partie où il s'agira de mettre en évidence ce qui pourrait bien être l'idée maîtresse.

#### Résumé synthétique de la réflexion : dans la forêt des problématiques.

14. Les problématiques soulevées par TH sont données (apparemment) en vrac. Si on y réfléchit un peu, elles peuvent se ramener à trois têtes de chapitre : a) le sexe pour le sexe (chapitres I, III et V<sup>18</sup>) ; b) le sexe et la santé ou l'hygiène (chapitres IV, VI, VII<sup>19</sup>) ; c) le sexe dans la relation homme-femme (chapitres II, VIII, IX, X<sup>20</sup>). Dans le livre, la réflexion de fond est diluée au fil des témoignages et n'est pas toujours facile à mettre en évidence. En revanche, ce qui est très intéressant et éclaire bien la lecture du livre, ce sont les différentes déclarations de presse où TH condense toutes les idées maîtresses de son livre. La fiche de *Wikipédia* a su les exploiter avec intelligence. A partir de ces trois sources d'information, il est assez facile de restituer les grands axes de la réflexion.

#### a) Le sexe pour le sexe.

15. A travers l'accès libre à la pornographie (chapitre I) et la liberté des expériences (chapitre V), la jouissance recherchée comme un idéal absolu a fini par faire l'objet d'un devoir et par devenir une tyrannie<sup>21</sup>. A tel point que la personne finit par se réduire à la sexualité, comme le montre bien le fait que l'hétérosexualité ou l'homosexualité soient devenues des identifications sociales (chapitre III)<sup>22</sup>. Pour contrecarrer cette tyrannie, TH répond que la personne humaine ne se réduit pas à la sexualité<sup>23</sup> : « La sexualité n'est pas une identité »<sup>24</sup>. [...] « La sexualité est une des facettes de la personnalité, elle ne la résume pas »<sup>25</sup>. C'est donc la personne qui prime sur le sexe.

#### b) Le sexe et la santé ou l'hygiène

17. TH se livre à une condamnation sans appel de la pilule, c'est à dire de la contraception chimique et hormonale (chapitre VI)<sup>26</sup>. La même condamnation frappe aussi le recours à la protection masculine (chapitre IV)<sup>27</sup>. Cette condamnation repose sur deux motifs. Le premier motif est d'ordre sanitaire : la pilule est nuisible à la santé et diminue chez les femmes l'instinct sexuel, au point de les rendre frigides<sup>28</sup>. Sans compter l'asservissement de la personne au contrôle pharmaceutique<sup>29</sup>. Le second motif est d'ordre sociologique ou philosophique et entend dénoncer un pseudo-féminisme, qui empêcherait le vrai : la pilule n'est que l'un des aspects de l'asservissement sexuel de la femme à l'égard de l'homme<sup>30</sup>. Elle entretient aussi la peur de l'enfant, considéré comme une menace pour l'épanouissement personnel<sup>31</sup>. Quant au recours aux protections masculines, TH y voit un manque de confiance et d'amour, car il faut aimer pour faire confiance<sup>32</sup>. Tout cela déshumanise la sexualité. C'est pour ce même motif que l'avortement est lui aussi objet de contestation (chapitre VII)<sup>33</sup>.

#### c) Le sexe dans la relation homme-femme

18. La relation de couple (chapitre II) est

aujourd'hui faussée car on y voit une relation d'ordre seulement sexuel ou émotionnel<sup>34</sup>. Le féminisme égalitariste (chapitre VIII) est un échec, car on n'échappe aux vraies différenciations que pour tomber dans des faux stéréotypes<sup>35</sup>. La libération sexuelle dans le couple empêche le vrai dialogue constructif entre les parents et les enfants (chapitre IX)<sup>36</sup>. La libération de la femme (chapitre X) débouche sur l'impasse d'une déshumanisation<sup>37</sup>. La réponse à toutes ces problématiques est la même : c'est de retrouver le sens de l'identité et le respect de la dignité qu'elle entraîne. L'identité n'est pas celle d'un être sexuel, mais c'est celle d'une personne. Cette individualité de la personne appelle le respect.

#### 4 – QUELLE IDÉE MAÎTRESSE SE DÉGAGE DU LIVRE ?

19. La fiche de Wikipédia, qui ne fait que reprendre les propos rapportés par *Le Temps*, résume bien les choses : « La principale thèse de Thérèse Hargot est

que la pensée actuelle de la sexualité est une pensée hygiéniste et utilitariste : se protéger et jouir. Elle propose de remplacer ce formatage par un questionnement philosophique qui remette la personne au centre ».

20. En d'autres termes, le trait commun qui se dégage aux trois types de problématiques mis en évidence dans notre deuxième partie, c'est la solution proposée pour sortir du problème posé. Et la solution reste la même dans les trois cas, car le problème est toujours le même. C'est le problème d'une aliénéation, qui se présente sous trois variantes : d'une manière ou d'une autre, le sexe sert de prétexte pour réduire la personne à l'état de consommateur ou de consommé, dans une logique de jouissance. Dans les trois cas, il s'agit d'une aliénéation de la personne, qui entraîne une perte de sa dignité. La solution consisterait à ne pas réduire l'être à la sexualité, et de retrouver le vrai sens de la dignité, qui est le sens de la personne.

21. Ce constat, ce n'est pas nous qui l'inventons. Car TH le fait elle-même, lorsqu'elle résume sa pensée en ces termes : « Je travaille surtout à enfin réaliser le plan initial de la révolution sexuelle : vivre librement sa vie d'homme et de femme ! Je souhaite que chaque personne connaisse sa valeur et soit consciente de son importance au-delà de ses performances sexuelles. Ainsi, le sexe ne sera plus anxiogène, il (re) deviendra joyeux, car le bien-être humain ne dépendra pas uniquement de lui »<sup>38</sup>. Nous avons là une affirmation très importante, car cette affirmation est précisément une réponse. Et la question posée était la suivante : « Vous travaillez donc à une refondation morale de la société ? ». Hé bien non, pas du tout ! TH ne s'oppose pas à la révolution sexuelle. Au contraire, elle veut la faire vraiment aboutir. Et pour cela, elle veut nous la faire vraiment comprendre. Parce qu'on ne l'a pas encore comprise. On ne l'a pas comprise d'abord parce qu'on l'a refusée au nom d'un discours moralisateur et ensuite parce qu'on l'a détournée de son but au nom d'un discours

Rasoul Rasoulipour, le juriste marocain Abdelouhab Maalmi, professeur à l'université de Bordeaux, et bien sûr les responsables des dicastères concernés ainsi que l'archevêque de Philadelphie, Mgr Charles Chaput.

<sup>15</sup> Conférence organisée par les AFC du diocèse (Associations familiales catholiques) : « Thérèse Hargot, sexologue : Notre sexualité est-elle vraiment libérée ? ». Jeudi 31 mars, 20h30, Angers. Annonce parue sur le site du diocèse d'Angers.

<sup>16</sup> Conférence organisée par le CCIF (Centre catholique de Consultation et d'Information Familiale) pour présenter le livre *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, le mardi 7 juin, à 20h15 au Grand Séminaire de Lorraine. Annonce parue sur le site du diocèse de Metz.

<sup>17</sup> « Thérèse Hargot : Je veux rétablir la vérité face au mensonge de la libération sexuelle », propos recueillis par Aude de Beaux-Songes.

<sup>18</sup> Respectivement intitulés : I : « La tyrannie du porno » ; III : « Être ou ne pas être homosexuel, telle est la question à ne pas se poser » ; V : « Mon corps m'appartient, à vous aussi ».

<sup>19</sup> Respectivement intitulés : IV : « Sortez couverts ou l'éducation aux dangers » ; VI : « Contraception, je t'aime, moi non plus » ; VII : « Avortement : service après-vente de la contraception ».

<sup>20</sup> Respectivement intitulés : II : « Le couple : la nouvelle idole des jeunes » ; VIII : « Retour des stéréotypes de genre au temps de l'égalité » ; IX : « Parent copain, parent absent » ; X : « Être une femme libérée, tu sais ».

<sup>21</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi

les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016 : « Si la norme a changé, notre rapport à la norme lui est le même : nous restons dans un rapport de devoir. Nous sommes simplement passés du devoir de procréer à celui de jouir. Du *il ne faut pas avoir de relations sexuelles avant le mariage à il faut avoir des relations sexuelles le plus tôt possible*. Autrefois, la norme était donnée par une institution, principalement religieuse, aujourd'hui, elle est donnée par l'industrie pornographique »

<sup>22</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016 : « L'affichage du *coming out* interroge beaucoup les adolescents qui se demandent comment fait-il pour savoir s'il est homosexuel, comment savoir si je le suis ? L'homosexualité fait peur, car les jeunes gens se disent *si je le suis, je ne pourrais jamais revenir en arrière*. Définir les gens comme homosexuels, c'est créer de l'homophobie »

<sup>23</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016 : « Il ne faut pas apprendre aux adolescents à s'épanouir sexuellement. Il faut apprendre aux jeunes à devenir des hommes et des femmes, les aider à épanouir leur personnalité. La sexualité est secondaire par rapport à la personnalité. Il faut créer des hommes et des femmes qui puissent être capables d'être en relation les uns avec les autres. Il ne faut pas des cours d'éducation sexuelle, mais des cours de philosophie ! »

<sup>24</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016 : « La sexualité n'est pas une identité. Ma

vie sexuelle ne détermine pas qui je suis »

<sup>25</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016 : « Je pense qu'il faut remplacer le verbe être par le verbe avoir pour ne pas figer l'individu et surtout l'ado dans une identité définitive. Pour moi, avoir une attirance homosexuelle ne fait pas d'un individu un homosexuel. Encore une fois, la sexualité est une des facettes de la personnalité, elle ne la résume pas »

<sup>26</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016 : « Oui, pour moi, la pilule est une des grandes escroqueries de la révolution sexuelle ! Je trouve scandaleux que des femmes en bonne santé soient obligées de prendre un médicament pour soi-disant garantir leur liberté ».

<sup>27</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016 : « Le sida, les MST, les grossesses non désirées : nous avons grandi, nous, petits enfants de la révolution sexuelle, dans l'idée que la sexualité était un danger. A la fois on nous dit que nous sommes libres et en même temps que nous sommes en danger. On parle de safe-sex, de sexe propre, on a remplacé la morale par l'hygiène. Culture du risque et illusion de liberté, tel est le cocktail libéral qui règne désormais, aussi, dans la sexualité. Ce discours hygiéniste est très anxiogène, et inefficace : de nombreuses MST sont toujours transmises ».

<sup>28</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016 : « Les effets secondaires sont d'une gravité qui peut aller jusqu'à la mort et, avant cette extrémité, il est établi

hygiéniste : « Dans les quarante dernières années, le discours moralisateur auquel a succédé un discours hygiéniste est passé à côté de l'essentiel »<sup>39</sup>. Autant de fausses normes qui ont paralysé le plan initial. « Autrefois, la norme était donnée par une institution, principalement religieuse, aujourd'hui, elle est donnée par l'industrie pornographique »<sup>40</sup>.

22. Finalement, que veut nous dire TH ? Qu'il faut sortir de la problématique du devoir pour entrer dans celle de la liberté. Nous n'y sommes pas encore parvenus car « nous sommes simplement passés du devoir de procréer à celui de jouir »<sup>41</sup>. Au delà du devoir, au delà de la procréation et de la jouissance, il y a l'appel à « vivre librement sa vie d'homme et de femme », qui va de pair avec un appel à ce que chaque personne « connaisse sa valeur et soit consciente de son importance ». Pour sortir de la fausse problématique et entrer dans la bonne, il faut donc mettre la personne au centre. C'est bien cela.

23. Nous tenons la réponse à notre question (posée au n° 10). TH ne nous prêche pas l'Évangile. Elle nous prêche le personnalisme. Essayons à présent de voir lequel.

## 5 - QU'EN PENSER ?

24. Pour être juste, essayons d'évaluer séparément les points positifs et les points négatifs, avant de donner une appréciation globale.

### Les points positifs.

25. Les points positifs se retrouvent pratiquement tous au niveau des conclusions pratiques. TH n'a pas froid aux yeux et elle constate avec une certaine part de lucidité les effets dévastateurs de l'après Mai 68. Elle veut nous obliger à sortir du moule, pour nous ouvrir les yeux. Elle veut nous arracher à l'emprise socio-médiatique, qui nous empêche de réagir. Sa réaction, ce sont tous ces cris d'alarmes

qu'elle pousse devant nous, face au triomphe de la pornographie, de la pilule et aussi face au mal être des couples en général et des femmes en particulier. A tel point que, remarque la journaliste du *Temps* : « face à ces assertions musclées, on pense avoir affaire à une conservatrice forcenée, tendance illuminée »<sup>42</sup>. Une autre journaliste va même lui reprocher « son puritanisme savamment dissimulé sous un prétendu néo-féminisme »<sup>43</sup>. Pour résumer les choses, disons que nous avons affaire, du moins apparemment, à un discours non-conformiste, qui semblerait briser une certaine conspiration du silence. Ce qu'un lecteur du *Figaro* a pu résumer ainsi : « Enfin une bouffée d'oxygène dans la pestilentielle atmosphère ambiante ». Mais la bouffée d'air que TH veut nous faire respirer est-elle aussi saine qu'il y paraît ?

### Les points négatifs.

26. TH nous dit « des choses fortes »<sup>44</sup>, fortes parce qu'elles dérangent les bien-pensants de la révolution Est-ce tout ? Malheureusement, oui. Ne soyons pas dupes, à force d'être trop enthousiastes. La journaliste du *Temps* l'a d'ailleurs parfaitement compris et, si elle nous le dit, c'est parce que TH elle-même le lui a dit en répondant à sa question : « Thérèse Hargot, 31 ans, trois enfants et une blondeur de printemps, n'aspire pas à une refondation morale de la société »<sup>45</sup>. C'est déjà un premier point négatif : les cris d'alarmes de TH resteront insuffisants, et même impuissants, du fait même qu'ils excluent le recours à une morale. C'est d'ailleurs ce qui fausse sur quasiment tous les points la critique iconoclaste. Pour faire bref, nous allons nous en tenir à deux exemples. Mais n'oublions pas qu'on pourrait les multiplier en revenant de manière exhaustive sur tout le livre.

27. Premier exemple, pour TH, le scandale de la pilule, c'est qu'elle rend les femmes malades ... et non pas qu'elle soit contraceptive. Elle le dit d'ailleurs très clairement : « C'est le moyen qui est remis en question, pas la fin » (p. 124). La

fin qu'elle ne remet pas en question, c'est le fait même de la contraception, le fait même d'empêcher intentionnellement la procréation, indépendamment de toute référence à une morale. Le fait que cet empêchement puisse (dans son esprit) être seulement temporaire n'y change rien. Car le seul critère invoqué en guise de norme, c'est de « préserver la santé des femmes ». Ne soyons pas dupes : lorsque TH prône le recours aux méthodes naturelles, ce qu'elle prône en réalité n'a rien à voir avec la traditionnelle régulation des naissances, enseignée par l'Église catholique. Ce qu'elle désigne du même nom est autre chose. La grande différence entre la contraception (qu'elle soit permanente ou temporaire) et la régulation des naissances réside en ce que la première est l'œuvre exclusive de la liberté de l'homme, affranchie de la volonté divine, tandis que la seconde est l'œuvre de sa prudence, dans la dépendance de la volonté divine. TH nous propose seulement une contraception bio, « plus naturelle et moins technicienne » (p. 134-135), afin d'éviter les inconvénients signalés qui sont : les effets secondaires nuisibles à la santé, la chute de la libido, l'asservissement au contrôle pharmaceutique. Mais nulle part TH ne dénonce l'usage de la pilule comme étant contraire à la fin première du mariage. Dans son esprit, si la pilule est contraire à quelque chose, c'est à la liberté.

28. Autre exemple de critique décalée : l'homosexualité. C'est le problème d'une angoisse (un « champ anxigène », p. 74), angoisse de savoir si on est homosexuel ou si on ne l'est pas, qui correspond finalement à l'angoisse du déterminisme sexuel. C'est aussi le problème d'une honte ou d'un déni social. C'est surtout le problème d'une identification sexuelle. Ce que TH conteste, c'est que la pression sociale conduise les gens à croire qu'ils « sont » homosexuels. Alors qu'en réalité, chacun devrait plutôt « vivre librement sa vie d'homme et de femme ». On n'est pas sexuellement pré-déterminé, on vit librement sa sexualité. L'essentiel est que « chaque personne connaisse sa valeur et soit consciente de son importance au-de-



là de ses performances sexuelles ». Nulle part TH ne dénonce l'homosexualité comme quelque chose de contraire à la loi naturelle. Elle se propose seulement de remettre la sexualité à sa juste place dans la vie humaine : « Ainsi, le sexe ne sera plus anxiogène, car le bien-être humain ne dépendra pas uniquement de lui ». La problématique de l'homosexualité n'est donc qu'un aspect relatif d'une problématique plus vaste, qui est celle de la dignité humaine. Ce qui importe est de ne pas réduire l'être à la sexualité, et de rester libre au-delà de ses expériences sexuelles, toutes libres. « Je ne vous ai pas parlé d'homosexualité. Je m'alarme seulement que la quête existentielle repose sur les expériences sexuelles. Je m'alarme que les désirs et les comportements sexuels s'expriment avec le verbe être et s'affichent comme une identité. Je m'alarme que notre société ne soit pas capable d'avoir un vrai débat sur les différentes pratiques sexuelles, coincée dans son incapacité philosophique à distinguer la personne de ses actes » (p. 77).

29. Nous tenons là quelque chose de très important. Cette citation de TH exprime toute l'essence de son personnelisme. Philosophiquement parlant, on distingue en effet entre l'être et l'agir et donc entre la personne et ses actes. Et on

distingue donc aussi entre deux sortes de dignité pour l'homme : il y a premièrement la dignité qui lui vient du fait qu'il est ce qu'il est, c'est à dire une personne humaine, c'est à dire encore un être qui a la capacité de réfléchir et de se décider librement ; il y a deuxièmement la dignité qui lui vient du fait qu'il se décide librement, conformément à ce qu'exige la droite raison, c'est à dire d'une manière qui est moralement bonne. La première dignité est la dignité ontologique (ou qui se tire de l'être pur : c'est le sens du mot grec « ontos »). La deuxième est la dignité morale (ou qui se tire des actes : c'est le sens du mot latin « mores »). Le personnelisme est une erreur philosophique qui réduit l'homme à son être, indépendamment de son agir, et qui donc réduit la dignité de l'homme à la seule dignité ontologique. Lorsque TH reproche à la société « son incapacité philosophique à distinguer la personne de ses actes », elle veut dire très précisément que la valeur suprême, dont la société devrait tenir compte, c'est la personne et non ses actes. Elle reproche à la société de définir la personne en fonction de ses actes, au lieu de la définir en fonction de son être, qui est celui d'une liberté. C'est bien là l'essence même du personnelisme : une philosophie qui refuse de prendre en compte la valeur des actes pour s'en

tenir uniquement à la valeur de l'être. Ce qui compte est ce que nous sommes (nous sommes des êtres libres), non pas ce que nous agissons (nous agissons selon tel ou tel type de sexualité). Si l'on prend en compte la valeur des actes, on aboutit à une morale. Et c'est justement ce que TH veut éviter : elle ne veut pas d'une « une refondation morale de la société ».

Pour une appréciation globale : deux conceptions inconciliables.

30. Nous sommes dans une logique totalement différente du catholicisme et de l'Église, totalement différente aussi de la simple loi naturelle. Et nous disons bien : une logique, c'est à dire un ensemble cohérent, où tout se tient de A jusqu'à Z, parce que chacune des rouages de l'ensemble fonctionne de pair avec tous les autres. Il est bien possible que, sur tel ou tel point isolé, certaines prises de position, certaines conclusions pratiques, certains diagnostics de TH coïncident matériellement ou selon la lettre avec ce que nous affirmons nous aussi. Mais la ressemblance, toute extérieure, s'arrête là. Nous ne contestons pas la pornographie, la pilule, l'homosexualité et toutes les déviations actuelles pour les mêmes raisons profondes. Et nous ne pronons pas non plus le recours aux méthodes naturelles ou la protection

que la pilule réduit la libido et la fertilité ».

<sup>29</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016 : « Il existe des méthodes naturelles basées sur la connaissance du corps qui sont tout aussi efficaces et qui donnent les pleins pouvoirs aux femmes sans l'intervention du médecin prescripteur et de l'industrie pharmaceutique ».

<sup>30</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016 : « Je critique moins la pilule que le discours féministe et médical qui entoure la contraception. On en a fait un emblème du féminisme, un emblème de la cause des femmes. Quand on voit les effets sur leur santé, leur sexualité, il y a de quoi douter ! Ce sont elles qui vont modifier leurs corps, et jamais l'homme. C'est complètement inégalitaire. C'est dans cette perspective que les méthodes naturelles m'intéressent, car elles sont les seules à impliquer équitablement l'homme et la femme. Elles sont basées sur la connaissance qu'ont les femmes de leurs corps, sur la confiance que l'homme doit avoir dans la femme, sur respect du rythme et de la réalité féminines. Je trouve cela beaucoup plus féministe en effet que de distribuer un médicament à des femmes

en parfaite santé ! En faisant de la contraception une seule affaire de femme, on a déresponsabilisé l'homme » ; « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016. Cf. p. 126-127 du livre. « Les femmes vantent les vertus d'une pilule diminuant leur puissance sexuelle et elles pensent naïvement que ça leur donne un pouvoir sur les hommes. D'ailleurs, je n'ai jamais compris comment parler de liberté dès lors que la pilule implique un lien de dépendance envers son prescripteur, le médecin, et le propriétaire, l'entreprise pharmaceutique ».

<sup>31</sup> Cf. p. 130-132 du livre. « C'est le point crucial : la perception de l'enfant comme une menace pouvant déséquilibrer le bien-être d'une femme de par son extrême dépendance issue de son extrême fragilité. C'est cela l'insupportable : être soumis à un autre. [...] La peur de perdre son indépendance est plus forte que toutes les autres dans notre société individualiste où liberté rime aussi avec égoïsme, l'égoïsme étant la condition de la préservation de son bien-être ».

<sup>32</sup> Cf. p. 91-92 du livre.

<sup>33</sup> Cf. p. 159-160 du livre. « Sans le féminisme combattant pour le droit à l'avortement et à la contraception, le raisonnement idéologique de la gestation pour

autrui n'aurait pas été possible. Il a donné ses armes et ses outils à une logique libérale incontrôlable. Pour en arriver là, il a fallu opposer puis détacher le corps de l'esprit, dénigrer les expériences charnelles au profit de l'expression toute puissante de la volonté. En réduisant la reproduction à son caractère animal, niant l'expérience humaine et spirituelle qu'elle porte en germe et peut devenir. Elle a perdu son caractère sacré. [...] L'aboutissement de ce féminisme qui est passé à côté de l'essentiel se retourne aujourd'hui contre les femmes elles-mêmes : la fascinante victoire de la volonté laisse entrevoir un monde déshumanisé où la valeur d'une personne ne dépend que de son utilité ».

<sup>34</sup> Cf. p. 60-61 du livre. « Ce que j'observe en consultation, c'est que les problèmes de couple sont en fait pour la quasi-totalité des problèmes personnels qui rejaillissent sur le couple. C'est un accompagnement individuel dont l'un et l'autre ont besoin pour être capables d'aimer et de se laisser aimer. [...] La véritable question est celle de l'identité : Qui suis-je ? Nous devons les aider à trouver une réponse à cette question, à développer leur personnalité, à déployer leur individualité pour qu'ils soient capables, un jour, qui sait – parce que ce n'est pas une fin en soi – de vivre une

de l'enfance face à la génération internet pour les mêmes motifs. Et donc, même si elle pénètre chez nous, TH n'est pas des nôtres. En un mot, nous n'avons pas la même conception de ce que TH appelle la « sexualité » et que la théologie morale traditionnelle désigne en d'autres termes.

#### a) L'usage du mariage, selon la doctrine catholique

31. Ce que TH désigne comme la « sexualité » correspond, d'un point de vue très matériel, à l'usage, chez l'homme, des organes génitaux. Et sur ce point, l'enseignement de l'Eglise tient en deux principes absolument capitaux.

32. Premier point. L'usage de ces organes est celui que réclame la nature, conformément au plan du Créateur. Ce plan s'exprime dans une loi, la loi divine naturelle. Notre raison humaine peut et doit la connaître pour s'y conformer. La morale n'est pas autre chose : elle se définit comme l'accomplissement des actes humains (dont font partie les actes par lesquels l'homme use de ses organes génitaux) conformément à ce que la raison peut connaître de la loi, en vue du but que Dieu leur assigne et que la nature réclame. Par définition, les actes humains s'inscrivent dans une morale, et cela veut dire qu'ils sont bons ou mauvais, selon qu'ils respectent la loi de Dieu, pour pouvoir atteindre le but de la nature, fixé par Dieu. L'usage des organes génitaux n'échappe donc pas à la morale. Et son but est double. Le but principal est la transmission de la vie et le but second est l'affection mutuelle des époux. Ces deux buts ne peuvent être atteints que dans le lien indissoluble du mariage. Et ils sont hiérarchisés entre eux, puisque l'affection mutuelle découle de la transmission de la vie. Et d'autre part, dans les deux cas, l'obtention du plaisir n'est jamais voulue pour elle-même : elle est seulement là pour faciliter les deux fins du mariage, qui sont la procréation et l'affection. Ajoutons que la fin première du mariage, qui est la procréation, est le bien de l'espèce humaine, le bien de la nature. Il y

donc, inscrite, au cœur même de l'usage des organes génitaux, une priorité de la nature sur la personne, une priorité de l'espèce sur l'individu. L'usage des organes génitaux fait partie d'un bien commun et c'est pourquoi la liberté de l'homme n'en a pas la maîtrise absolue.

33. Deuxième point. L'usage de ces organes est profondément vicié à cause du péché originel. Il y a à ce niveau le désordre de la concupiscence. Ce désordre est mystérieux, car il est la conséquence d'une réalité que seule la révélation nous fait connaître. Il consiste en ce que l'homme subit une inclination déréglée, qui le pousse à user de ses organes génitaux dans la recherche déraisonnable du plaisir qui lui est attaché. Cette inclination déréglée est la véritable cause, la raison profonde, mais cachée et mystérieuse, de toute « libération sexuelle ». Il y a aussi d'autres facteurs qui peuvent intervenir, comme par exemple le libre accès généralisé à la pornographie sur internet, mais ce ne sont plus des causes ; ce sont des occasions. Si on supprime l'occasion, on ne supprime pas la cause et celle-ci peut toujours trouver le moyen de produire ses mauvais effets : la pornographie a toujours existé, même avant l'internet. Tandis que si on maîtrise la cause, on maîtrise les effets. C'est justement l'Eglise, et elle seule, qui nous donne le moyen de traiter le mal au niveau le plus profond qui est celui de la cause : avec la grâce donnée dans les sacrements, la prière et la pénitence, la prudence et le combat spirituel. La fuite des occasions est nécessaire mais ne suffit pas. Ce qui sera toujours suffisant, c'est la vertu et il s'agit ici de la vertu de tempérance. Celle-ci se définit comme la maîtrise de l'inclination sexuelle, dans ce qu'elle a de déréglé. Et sans la grâce, il est impossible de l'acquérir.

#### b) La sexualité selon TH et son personnalisme

34. Elle tient elle aussi en deux points, qui sont la correspondante négative des deux points auxquels se résume la doctrine catholique. Et nous en ajouterons un troisième.

35. Premier point : ce que TH appelle la « sexualité » est l'usage d'une liberté. Et la liberté, c'est la dignité de l'homme. La sexualité fait abstraction de la morale. Tout au plus, TH parle-t-elle juste à une seule reprise dans tout son livre (p. 208) de « la différence des sexes » en disant qu'elle est « cette capacité à engendrer la vie » et qu'elle « impose des limites ». Mais pour autant, n'allons pas trop vite en conclure à une volonté implicite de réintroduire la morale. La capacité à engendrer la vie n'impose ses limites que si elle correspond à une sexualité librement vécue. En ce sens, le passage du livre évoque les limites imposées par la liberté des femmes à la société patriarcale, celles du féminisme et non celle d'une quelconque morale.

36. Deuxième point : TH ignore totalement la réalité de la concupiscence héritée du péché originel. Les solutions qu'elle propose de réduire à prendre conscience du danger, à limiter l'usage de l'internet, au niveau politique. « Idéalement, les Etats devraient intervenir pour limiter cet accès. Mais, vu la difficulté de cette option, je préconise le dialogue dans les classes dès la primaire, de sorte à ce que les élèves aient au moins des outils pour décoder ces images et les remettre à leur juste place ». Mais si le péché originel n'existe pas, autant croire au Père Noël. Prisonnière de sa fausse philosophie, TH ne peut qu'ignorer les véritables causes du problème. A cet égard, son plus grand handicap ne serait-il pas d'avoir perdu la foi à l'âge de 15 ans ? Il en résulte que pour elle le mariage a un sens « basé sur la réflexion humaine ». Mais nullement sur la foi, qui seule peut nous indiquer toute l'ampleur du phénomène sexuel.

37. Troisième point : il y a chez TH confusion entre devoir et devoir. Elle englobe en effet dans la même réprobation le devoir de procréer et le devoir de jouir<sup>47</sup>, par opposition à la liberté de vivre sa sexualité. Pour éclairer la question – et démonter le sophisme – il vaudrait mieux parler de « nécessité ». On peut ensuite distinguer entre la nécessité naturelle, qui est l'épanouissement normal des êtres libres et la nécessité violente, qui va à l'encontre de la liberté. Le « devoir de procréer » est une nécessité naturelle, et elle incombe à l'espèce humaine, pour que celle-ci se maintienne dans son existence : elle se situe au fondement de la liberté, car elle l'oriente vers son vrai but. En revanche, le « devoir de jouir » (du moins tel qu'on l'entend aujourd'hui) est une nécessité violente ou une manipulation, et donc une aliénation, qui est la conséquence du péché : elle se situe au fondement du vice, qui est la négation même de la liberté. TH pense que « autrefois, la norme était donnée par une institution, principalement religieuse, aujourd'hui, elle est donnée par l'industrie pornographique »<sup>48</sup>. Peut-être. Mais il ne s'agit pas du tout de la même « norme ». La première est l'expression de la loi de Dieu, et elle est la sauvegarde de la liberté, tandis que la seconde n'est que la loi de l'esclavage du péché. Englober les deux dans la même réprobation, c'est méconnaître la vraie nature de la liberté.

## 6 – COMMENT RÉAGIR ?

38. Il est toujours très difficile de juger les intentions, car nous les connaissons mal. Il est donc vain de se demander si le personnelisme de TH relève d'une conviction personnelle et d'une vraie réflexion, ou seulement d'une stratégie. S'agit-il d'une philosophie ou d'une simple offensive ? Bien fin qui pourra le deviner. Quant à la démarche, elle est surtout d'une très grande naïveté. Nous n'avons pas affaire, c'est bien évident, à quelqu'un de pervers, mais à quelqu'un qui essaye de conserver un minimum de santé au milieu de l'épidémie qui nous gangrène de partout. Il y a donc chez TH, au moins quelque part, un bon réflexe de survie et une saine colère. Saine, mais malheureusement point sainte. Car les lacunes sont bien réelles et importantes. Même si elles peuvent avoir l'excuse de l'ignorance (ce que nous pouvons présumer, à défaut de pouvoir le vérifier), elles restent ce qu'elles sont et elles nous obligent à dire que la réflexion de TH est insuffisante. Et même plus encore : qu'elle n'est pas exempte d'un certain danger.

39. Nous retrouvons ici le même genre de démarche que dans la théologie du corps, à ceci près que le personnelisme qui sert de base à toute la réflexion n'a plus rien de chrétien. Chez Yves Semen et ses émules, la carence philosophique reste quand même en partie neutralisée dans ses effets immédiats par la

référence à une autre morale, morale personaliste, certes, morale faussée dans ses fondements modernistes, mais morale tout de même, dont les effets se font sentir sur le plan pratique. La théologie du corps véhicule encore la référence aux commandements de Dieu, aux lois de l'Église, avec l'idée d'un devoir auquel nous sommes tenus en conscience, avec une certaine idée du péché et de la grâce. Jean-Paul II insistait sur l'urgence d'une « paternité responsable ». Tout cela est faussé, comme nous l'avons montré, car tout part de la personne, au lieu de partir de la nature. Mais finalement, tout aboutit encore à un certain ordre moral, et tout aboutit aussi encore à une certaine idée de Dieu. Ce qui explique que la théologie du corps demeure à mi-pente sur le chemin de la décadence.

40. Chez TH, il ne reste plus grand chose de tout cela. L'idée même de morale a disparu, et avec elle l'idée de loi, l'idée de devoir. Tout est centré sur la liberté et sur la personne, c'est à dire que tout part de la personne et tout y revient, par la médiation de la liberté. Il n'y a plus aucun ordre moral. N'oublions pas quelle est l'idée maîtresse de TH : « Je travaille surtout à enfin réaliser le plan initial de la révolution sexuelle : vivre librement sa vie d'homme et de femme ». Alors ? ...

41. L'aspect positif du livre de Thérèse Hargot (s'il fallait lui en trouver un) est qu'elle « déconstruit les déconstructeurs »<sup>49</sup>. Elle dénonce les contradictions internes au système,

relation conjugale durable. Celle-ci requiert l'existence de trois entités distinctes : toi, moi et notre couple, pour être capable de vivre son désir de communion et ne pas rester dans la fusion ».

<sup>35</sup> Cf. p. 178-179 du livre. « A force de belles idées sur l'égalité entre les hommes et les femmes, nous sommes tombés dans l'égalitarisme idéologique. Ce souci d'indifférencier le traitement fait aux garçons et aux filles en espérant que la culture et l'éducation puissent les libérer de ces modèles oppressants a tout faussé et est devenu lui-même oppressant. Le contraire est arrivé, on les a angoissés ; ils n'ont jamais autant été aliénés à leur caricature ».

<sup>36</sup> Cf. p. 192-194 du livre. « L'enfant n'a pas besoin que ses parents lui parlent de l'amour. Il a besoin de se sentir aimé pour s'assurer qu'il a une raison d'exister, qu'il mérite d'être respecté, qu'il a une dignité ».

<sup>37</sup> Cf. p. 208 : « Nous héritons d'un féminisme qui se retourne aujourd'hui contre les femmes elles-mêmes parce qu'au lieu de modifier la société patriarcale, il s'y est totalement soumis en encourageant les femmes à modifier leur propre corps afin de s'y adapter. [...] Ce sont aux femmes à s'adapter à un monde d'hommes, régi par des hommes, pensé pour des hommes. Pour y arriver, a-t-on d'autres solutions que de contourner temporairement la différence des sexes, c'est à dire cette capacité à engendrer la vie, puisque c'est elle qui impose des limites ? » ; p. 209 : « Servir la cause des femmes ne devrait-il pas aussi consister à valoriser ce qui n'est pas de l'ordre de l'efficacité, de la performance, de la productivité ; ce qui est de l'ordre de la relation, de l'attention aux autres et des soins, brefs, de toutes ces choses nécessaires à l'humanité ».

<sup>38</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par

Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016.

<sup>39</sup> « Thérèse Hargot : Education sexuelle : on est passé à côté de l'essentiel », entretien avec Marie-Christine Vidal dans *Le Pèlerin* du 4 février 2016.

<sup>40</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016

<sup>41</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016

<sup>42</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016.

<sup>43</sup> Adélaïde Ténaglia dans *Inrockuptibles* du 2 mars 2016.

<sup>44</sup> Pour reprendre la remarque de M-P Genecand, dans *Le Temps* : « Thérèse Hargot dit des choses fortes ».

pour en ébranler la crédibilité. Elle suscite des questions pertinentes, qui n'ont rien de médiatiquement correct. De ce point de vue, et de ce point de vue seulement, le livre comporte un aspect certainement bienfaisant. Oui, sans doute : il est décapant.

42. Mais prenons garde, car le livre présente un danger tout aussi certain. Et il est tout un, dans la lecture que nous en faisons. C'est pourquoi, nous n'irons pas jusqu'à nous réjouir, comme le fait *La Nef* de ce que Thérèse Hargot « ouvrira des horizons à contre-courant de la culture médiatique ». Les horizons qu'elle nous ouvre sont malheureusement ceux d'une sinistre impasse, l'impasse d'un personnalisme qui ne compte plus grand chose de moral et où les références vraiment chrétiennes et catholiques sont totalement absentes. La « sexologie » de Madame Jacob ne s'intéresse qu'au bien-être et à l'épanouissement humain des personnes, à travers leur sexualité. C'est peut-être de l'art pour l'art, mais ce n'est plus de la morale. Personnalisme amoral, donc qui névite pas le risque d'en redevenir immoral, par un autre biais. Sur *Radio Notre-Dame*, Thérèse Hargot a avoué qu'elle n'était pas à l'aise avec le « discours

moralisateur de l'Église ». Selon elle, ce discours provoquerait des tensions, qui elles-mêmes créeraient des névroses et donc des passages à l'acte encore plus fréquents, en matière de pornographie par exemple. Même si elle peut paraître choquante, la réaction de dame Hargot n'a ici rien de bien étonnant. Quelqu'un qui n'a pas la foi ne peut pas comprendre comment il est possible de tenir devant les exigences mises si haut par la morale catholique, qui est la morale de l'Évangile et donc celle de la charité. En effet, il est possible de répondre aux exigences de cette morale, mais cette possibilité découle d'un moyen, et ce moyen c'est la grâce, c'est le secours tout-puissant que le Fils de Dieu nous a mérité. Faute de croire à l'existence de ce secours, on ne peut qu'être mal à l'aise, en effet. Mais c'est le malaise de Félix et Drusille devant saint Paul (Actes, XXIV, 25).

43. Même s'il est décapant, ce livre est donc insuffisant et même, il faut bien le dire, dangereux. Et il est dangereux, parce qu'il est insuffisant. Vouloir se couper de l'éclairage que nous donne l'Église, vouloir échapper à sa direction maternelle, c'est se priver des vraies solutions et de la vraie intelligence du problème. La

sexologie ne peut pas exister en tant que philosophie. Ce qui existe, c'est la médecine, qui est l'art de préserver la santé des organes. Et ce qui existe aussi, c'est la théologie morale, qui est la science à laquelle il revient de décider quel est le bon usage de ces organes. La sexualité est l'usage du mariage et le mariage est une institution divine. C'est pourquoi, il appartient à l'Église de définir les principes d'après lesquels doit se régler une authentique « sexualité ». Ces principes sont ceux de la morale surnaturelle, ceux que le Christ nous a révélés. C'est pour avoir délibérément voulu les ignorer que Thérèse Hargot s'est privée – et prive ses lecteurs – des vraies réponses.

44. Que son livre circule et puisse ébranler chez quelques-uns les certitudes trop tranquilles de l'après Mai 68 est une chose. Mais qu'il soit le nouveau bréviaire de ceux qui veulent « choisir la vie » en est une autre. Cette lecture, pas si spirituelle que cela, n'est donc pas forcément à mettre entre toutes les mains. Et on lui préférera toujours l'irremplaçable *Catéchèse catholique du mariage* du Père Barbara.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

<sup>45</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016.

<sup>46</sup> « L'illusoire liberté sexuelle des adolescents » par Marie-Pierre Genecand dans *Le Temps* du 5 avril 2016.

<sup>47</sup> « Thérèse Hargot : La libération sexuelle a asservi les femmes » par Eugénie Bastié dans *Le Figaro* du 5 février 2016

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> « Limites de la sexologie » par l'abbé Laurent Spriet dans *La Nef* n° 280 d'avril 2016.

## Courrier de Rome

Responsable : Emmanuel du Chalard de Taveau

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)

Site : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome  
mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)



## Les cornes du dilemme

Abbé Jean Michel Gleize

page 1

## Réfutations

Abbé Jean Michel Gleize

page 5

## L'Église est-elle visible?

Abbé Jean Michel Gleize

page 6

## La Salette

Abbé Jean Michel Gleize

page 9

## LES CORNES D'UN DILEMME

Le concile Vatican II a semé le doute dans l'esprit des catholiques. Cela doit bien sûr s'entendre d'abord du doute semé par le Concile à l'égard des vérités divinement révélées par Dieu. Le motif de ce doute se concentre tout entier dans le principe de la liberté de conscience adopté par les Papes depuis le dernier Concile, de Jean XXIII à François.

2. « Aujourd'hui », disait Jean XXIII lors du Discours d'ouverture du concile Vatican II, le 11 octobre 1962, « l'Épouse du Christ estime que, plutôt que de condamner, elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine ». Après lui, dans son Message de clôture du Concile adressé aux gouvernants, le 8 décembre 1965, Paul VI déclara que « l'Église ne demande que la liberté ». Autant dire que la vérité prêchée par l'Église se revendique désormais dans le cadre de la vie en société et vis-à-vis des pouvoirs civils, non plus comme un dogme, mais comme une opinion. Le dogme réclame pour lui l'exclusivité d'expression – ce qui implique la répression des erreurs contraires – tandis que l'opinion se contente de la liberté d'expression et n'entend pas exclure l'expression des opinions adverses. Dans son Message du 8 décembre 1987 pour la Journée mondiale 1988 de la paix, Jean-Paul II a tiré la conséquence logique de ces propos initiaux de Jean XXIII et Paul VI en affirmant que « même lorsqu'un Etat accorde à une religion déterminée une position juridique particulière, il se doit de reconnaître légalement et de res-

pecter effectivement le droit à la liberté de conscience de tous les citoyens ». La même idée a été réaffirmée avec force par Benoît XVI dans son discours du 8 décembre 2010 à l'ONU : « Toute personne doit pouvoir exercer librement le droit de professer et de manifester individuellement ou de manière communautaire sa religion ou sa foi, aussi bien en public qu'en privé, dans l'enseignement et dans la pratique, dans les publications, dans le culte et dans l'observance des rites. Elle ne devrait pas rencontrer d'obstacles, si elle désire éventuellement adhérer à une autre religion ou n'en professer aucune ». Le genre de discours que tient actuellement le Pape François ne constitue donc pas une nouveauté. Lorsqu'au lendemain de son élection, au mois d'octobre 2013, le successeur de Benoît XVI déclare, dans un entretien avec Eugenio Scalfari, que « chacun a sa propre conception du bien et du mal », le nouveau Pape ne fait que traduire la doctrine du Concile sur la liberté religieuse.

3. Tout cela est malheureusement indéniable. « Ce serait nier l'évidence, se fermer les yeux », écrivait déjà Mgr Lefebvre au cardinal Ottaviani <sup>1</sup>, « 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 approuvées ». [...] « 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 Tradition ». Oui, le Concile a bien semé le doute.

4. Mais ce doute doit s'entendre aussi d'un doute semé par voie de conséquence à l'égard des autorités elles-mêmes, à l'égard de tous les membres de la hiérarchie, Pape et Evêques, qui ébranlent les vérités de foi. Comment continuer à croire, en effet, que tous ces fauteurs d'hérésie représentent l'autorité légitime dans l'Église ? La question s'est posée très tôt.

### La première corne du dilemme ...

5. A l'occasion de la promulgation du Nouveau Missel en 1969, un certain nombre de défenseurs de la véritable messe ne reconnaissent déjà plus le Pape Paul VI comme légitime. Dans un premier temps, Mgr Lefebvre entretient de bonnes relations avec eux. Mais les relations vont se tendre avec certains de ces prêtres après l'audience accordée par Paul VI au fondateur de la Fraternité, le 11 septembre 1976, et plus encore avec les colloques qui se déroulèrent entre le cardinal Seper et le prélat d'Ecône en mai 1977. Déjà, en février 1977, dans son petit livre *Le Coup de maître de Satan*, Mgr Lefebvre expose la vacance du siège pontifical comme une hypothèse possible à laquelle il préfère néanmoins l'explication d'un Paul VI, Pape légitime mais libéral. C'est d'ailleurs en 1977 que sont éloignés d'Ecône les deux principaux artisans français de la thèse du sédévacantisme (qui en représentent d'ailleurs les deux principales variantes) :

le Père Barbara et le Père Guérard des Lauriers. La rupture définitive a lieu après l'audience accordée par Jean-Paul II à Mgr Lefebvre le 18 novembre 1978. Par la suite, dans les années 1979-1981, un certain nombre de prêtres et de séminaristes de la Fraternité Saint Pie X seront écartés par Mgr Lefebvre ou le quitteront d'eux-mêmes pour adhérer aux thèses du père Guérard ou à celle du père Barbara.

6. Ces thèses présentent tous le même point commun, qui est le point d'aboutissement de leur démonstration : l'occupant actuel du Siège de Rome n'est pas réellement Pape, c'est-à-dire qu'il n'est pas pourvu réellement du pouvoir de suprême et universelle juridiction, qui définit comme tel le Souverain Pontificat. Les divergences (car elles existent et sont loin d'être négligeables) concernent la manière d'aboutir à cette conclusion. Nous ne les examinerons pas ici. Nous nous contenterons de dire ce qu'il faut penser de la conclusion.

7. Une explication théologique ou prétendument dogmatique vaut ce que vaut sa conformité aux enseignements divinement révélés et infailliblement proposés comme tels par le Magistère de l'Eglise. Or, en vertu de ces enseignements, deux vérités sont absolument indubitables et s'imposent de manière nécessaire à l'adhésion de tout catholique. Premièrement, l'Eglise est, dans sa définition essentielle, voulue par Dieu, une société visible, pourvue d'un chef visible, le successeur de saint Pierre ; en effet, le concile Vatican I, au chapitre I de la constitution *Pastor aeternus*<sup>2</sup> enseigne explicitement que saint Pierre, considéré dans la personne de tous ses successeurs, les évêques de Rome, est le chef visible de l'Eglise : « totius Ecclesiae militantis visibile caput ». Deuxièmement, l'Eglise est une société indéfectible, au sens où elle ne pourra ici-bas, avant la fin du monde, ni cesser d'exister, ni changer substantiellement dans sa définition, c'est-à-dire dans sa nature et dans sa constitution intimes ; en effet, le pape saint Pie X, dans le Décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, a condamné la proposition suivante : « La constitution organique de l'Eglise n'est

pas immuable ; mais la société chrétienne est soumise comme la société humaine à une perpétuelle évolution »<sup>3</sup>. Ces deux vérités trouvent leur origine dans le verset 18 du chapitre XVI de l'Évangile de saint Matthieu : Notre Seigneur y prédit que les puissances ennemies ne parviendront jamais à détruire l'Eglise. Cela signifie en particulier que l'Eglise ne pourra jamais cesser d'être pourvue de son chef visible, principe nécessaire à son unité, et que cette unité demeurera dans la profession inaltérée de la vraie foi et du vrai culte.

8. Il suit de là que l'explication dite « sédévacantiste » est inconciliable avec les données de la Révélation divine, telles que les a définitivement proposées le Magistère de l'Eglise. L'une des raisons sur lesquelles a pu s'appuyer le fondateur de la Fraternité Saint Pie X pour refuser cette hypothèse de la « sedes vacans » était d'ailleurs que « la question de la visibilité de l'Eglise est trop nécessaire à son existence pour que Dieu puisse l'omettre durant des décades ; le raisonnement de ceux qui affirment l'inexistence du Pape met l'Eglise dans une situation inextricable »<sup>4</sup>. En effet, la Révélation nous oblige à croire que le Pape est nécessairement (c'est-à-dire toujours et partout) au principe de l'unité visible de la société de l'Eglise. Si l'on admet que l'Eglise puisse, en quelque temps ou en quelque lieu, conserver son unité visible sans le Pape, l'on admet par le fait même que celui-ci n'est pas nécessairement au principe de cette unité. Et l'on nie dès lors une vérité divinement révélée. Cajetan<sup>5</sup> qualifiait pour sa part cette négation d'« erreur intolérable », condamnée du reste par le Pape Martin V lors du concile de Constance. Et il y voyait l'équivalent de l'erreur de Jean Hus, l'ancêtre des protestants.

9. Pour mieux saisir la portée de cette argumentation, songeons que le principe de l'unité visible d'une société est double. Il y a un principe formel (ou constitutif), qui est l'unité d'ordre de la société, c'est-à-dire le fait que les membres de la société soient mis actuellement en relation les uns avec les autres, parce qu'ils agissent ensemble en vue d'une fin commune. Il y a un deuxième principe moteur (ou causal), qui est l'autorité sous la direction de laquelle les membres de la société

s'unissent pour agir en vue d'atteindre leur fin commune et dans l'Eglise cette autorité est celle du Pape. Le lien qui existe entre les deux principes est un lien de cause à effet : le principe formel de l'Eglise est l'unité d'ordre que cause le Pape en tant que principe moteur. Le langage populaire rend d'ailleurs compte de cela lorsqu'il dit que le Pape, comme tout chef de société, a pour mission de « faire régner l'ordre » dans l'Eglise. Ceci dit, il faut faire une nouvelle distinction au niveau du principe moteur de l'unité visible de l'Eglise : ce principe peut exister dans l'Eglise de deux manières, en acte ou en puissance. Il existe soit tel qu'il exerce actuellement son gouvernement ; soit tel qu'il peut l'exercer, de manière prochaine, selon des délais qui correspondent à la nature de la société humaine. Car toute société peut être amenée à être momentanément privée de son chef : il y a là une règle générale, à laquelle l'Eglise ne fait pas exception. Cette privation temporaire et relative ne remet pas en cause l'unité visible de la société car elle correspond à une nécessité inhérente à ce qui définit la société humaine comme telle. L'unité visible de la société humaine est en effet d'ordre moral et non physique. L'unité physique d'une personne est détruite dès que le corps est privé de son âme : la mort, qui réalise cette séparation est instantanée et définitive. En revanche, l'unité morale d'une société n'est détruite que si l'ordre social disparaît et cette disparition ne se réalise que de façon progressive ; or, la disparition momentanée du chef de la société n'entraîne pas la destruction de l'ordre social, pourvu qu'elle reste temporaire (comme cela a lieu en période d'élection, de régence ou de passation de pouvoir). Quand on parle d'une société, il y a donc une distinction fondamentale à faire entre la vacance temporaire et la vacance perpétuelle de l'autorité, celle-ci et non celle-là, étant incompatible avec l'unité visible de la société<sup>6</sup>.

10. La thèse sédévacantiste ne saurait donc se justifier en invoquant le fait réel et historique des différentes vacances du Siège apostolique, aussi longues aient-elles pu être. Ceci reste vrai, même si l'on envisage l'hypothèse d'une vacance provoquée non seulement par la mort

mais aussi par l'hérésie du Pape. Les théologiens estiment sans doute qu'un pareil Pape cesserait de faire partie de l'Eglise et perdrait pour autant sa fonction. Mais dans l'hypothèse telle que l'envisagent ces théologiens, cette déchéance serait rapidement suivie d'une nouvelle élection. Avec Torquemada, Cajetan<sup>7</sup> considère d'ailleurs cette situation par analogie avec la mort physique du Pape : il y a dans les deux cas une vacance seulement temporaire du Siège apostolique. Reprenant la formule incisive de Cajetan, nous dirions même que cette thèse sédévacantiste ressuscite la vieille erreur des Hussites, « niant qu'ici-bas un chef soit nécessaire à l'Eglise ». Le jugement formulé plus haut par Mgr Lefebvre garde donc toute sa consistance : « la question de la visibilité de l'Eglise est trop nécessaire à son existence pour que Dieu puisse l'omettre durant des décades ; le raisonnement de ceux qui affirment l'inexistence du pape met l'Eglise dans une situation inextricable ». Admettre en principe la possibilité d'une vacance temporaire et de durée relativement courte de l'autorité (chose inévitable en toute société humaine) n'équivaut pas à admettre en principe la possibilité d'une vacance perpétuelle ou du moins relativement longue, et interminable à vue humaine.

11. Cette dernière situation serait difficilement compatible avec la visibilité de l'Eglise, quand bien même elle admettrait la possibilité d'un terme, même encore indéterminé, à la vacance du Siège apostolique ; car cette indétermination à long terme produirait les mêmes inconvénients que la perpétuité. Au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, il y eut de nombreuses et longues vacances du Saint-Siège, les cardinaux étant trop peu nombreux pour que l'on pût obtenir rapidement les deux tiers des voix requis à l'élection d'un successeur du Pape défunct. Pour l'élection de Urbain IV (1261-1264) il fallut plus de trois mois et pour celle de Clément IV (1265-1268) plus de quatre mois. La plus longue vacance de toute l'histoire eut lieu à la mort de Clément IV puisque trente-quatre mois, c'est-à-dire presque trois ans, s'écoulèrent avant l'élection de son successeur, le bienheureux Grégoire X, en 1271. C'est d'ailleurs dans ce

contexte qu'en 1270, saint Bonaventure conseilla aux habitants de Viterbe où les cardinaux s'étaient réunis depuis dix-huit mois, de cloîtrer les électeurs pour éviter toute influence étrangère et abrégier l'élection. Le procédé avait déjà été utilisé à deux reprises : pour l'élection à la mort d'Innocent III, le 16 juillet 1216, à Pérouse et à la mort de Grégoire IX, le 22 août 1241 à Rome. Mais ces trente-quatre mois n'ont rien de comparable avec les quelques soixante ans qui nous séparent de la mort de Pie XII ou de la clôture du concile Vatican II. Sans compter que la vacance supposée par les partisans de la thèse sédévacantiste reste à durée indéterminée.

12. De par l'institution divine, l'Eglise du Christ doit demeurer habituellement pourvue de son chef visible. Voilà une vérité indubitable. Il en résulte que pour un catholique, il ne saurait être question de reconnaître comme la véritable Eglise du Christ une société habituellement privée de son chef visible.

... Et la deuxième.

13. Il n'en demeure pas moins que, à l'instar de ses quatre prédécesseurs, l'occupant actuel du Siège apostolique ouvre largement la porte à l'hérésie. Le fait est abondamment prouvé et les sept dernières années écoulées en ont vu une aggravation sans précédent. Or, aux yeux de tous les théologiens, une telle situation serait difficilement compatible avec le titre même de la papauté. La fameuse question du Pape hérétique a fait date : au lendemain du Grand Schisme et plus encore au lendemain de ce que l'on serait tenté d'appeler l'affaire Savonarole, Cajetan le premier, puis, après lui, les théologiens amenés à réfléchir sur la nature de l'Eglise, tous ont envisagé l'éventualité d'un Pape qui en viendrait à professer des erreurs contraires à la foi.

14. Certes, leur réflexion est largement conditionnée par le contexte et c'est pourquoi, si elle a fait date, elle date. Car elle se ressent d'une problématique trop liée à des circonstances déterminées pour que la solution qui lui fut donnée puisse être aisément transposable dans la situation de l'après-Vatican II. D'une

part, les théologiens de ces époques déjà anciennes envisagent en effet l'hérésie professée en bonne et due forme, tandis que les erreurs présentes sont beaucoup plus subtiles et inédites pour pouvoir s'attirer de toute évidence les anathèmes déjà fulminés à l'encontre des anciennes hérésies. Et d'autre part, ces mêmes théologiens envisagent une hérésie limitée à la personne du Pape, de telle sorte que, si le Pape tombé dans l'hérésie perd le pontificat, il est possible et relativement aisé de lui donner sans difficulté un successeur, le reste du Corps de l'Eglise demeurant sain et indemne de l'hérésie. Aujourd'hui, le fait sans précédent de ce que l'on désigne habituellement en parlant de « l'Eglise conciliaire », c'est-à-dire la situation d'une hiérarchie ecclésiastique majoritairement infiltrée par le cancer du néo modernisme, rend beaucoup plus problématique l'éventualité d'une déchéance suivie d'une nouvelle élection acquise en faveur d'un candidat indemne de l'erreur. Nous voyons bien d'ailleurs ce qu'il en est depuis ces dernières années puisque aussi bien les *Dubia* présentés en 2016 au Pape François par quatre cardinaux que la *Correctio* filialis adressée au même en 2017 par soixante-deux personnalités du monde catholique sont restés sans résultat.

15. Cependant, même si la réflexion des anciens théologiens ne peut rendre un compte absolument exact de la situation présente, il est tout de même difficilement concevable que le chef de l'Eglise du Christ agisse de manière habituelle et quasi ordinaire pour favoriser en théorie comme en pratique des erreurs graves, déjà condamnées par tous ses prédécesseurs. Il a pu certes arriver, par le passé, qu'un ou deux Papes (les deux cas de Libère et d'Honorius sont suffisamment connus) aient pu défaillir dans la profession de la vraie foi. Mais cette défaillance n'a pu concerner que des actes isolés et peu nombreux, clairement distinct du reste des enseignements habituels de ces Papes. Tandis que depuis le concile Vatican II nous avons affaire à une prédication ordinaire et quotidienne qui entérine les faux principes du libéralisme. Comment, dans ces conditions, pourrait-on continuer à re-

garder les successeurs de Pie XII comme de véritables successeurs de saint Pierre, pourvus du pouvoir suprême d'un Magistère, qui doit se définir aux yeux du théologien catholique comme « la règle prochaine et universelle de vérité en matière de foi et de mœurs »<sup>8</sup>? Le Christ n'a-t-il d'ailleurs pas promis à saint Pierre qu'il serait la base et le fondement sur lequel devrait être bâtie l'unité de foi de l'Eglise et que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle<sup>9</sup>?

16. De par l'institution divine, l'Eglise du Christ doit demeurer habituellement pourvue comme de son chef du Pasteur et Docteur de tous les chrétiens. Voilà une vérité elle aussi indubitable. Il en résulte que, pour un catholique, il ne saurait être question de reconnaître comme la véritable Eglise du Christ une société dont le chef visible ne serait pas le Pasteur et le Docteur de tous les chrétiens, du fait même qu'il frayerait habituellement la voie à l'hérésie.

#### Les deux cornes du dilemme.

17. Si le Pape tombe dans l'hérésie ou du moins ouvre habituellement la porte à l'hérésie, de deux choses l'une. Soit il cesse d'être Pape et le catholique reconnaît comme l'Eglise du Christ une Eglise dépourvue de chef visible. Soit il demeure Pape et le catholique reconnaît comme l'Eglise du Christ une Eglise dont le chef visible compromet gravement, et de manière habituelle, la foi catholique. Sur le plan de la doctrine, c'est-à-dire du point de vue de la conformité avec les données de la Révélation, aucune de ces deux conclusions n'est acceptable. En théorie pure et pour se conformer aux données élémentaires de son catéchisme, le catholique ne peut reconnaître comme la véritable Eglise du Christ : ni une Eglise habituellement dépourvue de chef visible ni une Eglise habituellement pourvue d'un chef visible frayant la voie à l'hérésie.

#### La solution de Mgr Lefebvre.

18. Il est pour l'instant impossible de sortir du dilemme, si l'on se cantonne sur un plan théorique et en voulant

répondre à une question de nature exclusivement dogmatique. Il n'est pas possible de savoir ce qu'il en est, en toute vérité pure, faute de pouvoir disposer d'une réponse dirimante, émanée du Magistère. Reste tout de même à savoir ce qu'il faut faire, car il faut agir, malgré tout. La question à laquelle Mgr Lefebvre a voulu répondre est précisément celle-ci : vu les circonstances, est-il prudent pour sauvegarder le bien commun de la foi dans l'Eglise, d'aller jusqu'à affirmer la perte du pontificat par constat d'hérésie chez les Papes conciliaires dont l'enseignement est manifestement sinon *favens haeresim* du moins gravement erroné au sens théologique ? La réponse est non : il faut et il suffit de résister en refusant cet enseignement avec toutes les conséquences qu'il implique et en priant pour que la divine Providence éclaire l'esprit des autorités et les fasse revenir à la Tradition ; mais proclamer la déchéance juridique de ces autorités serait imprudent car précipité : ce serait faux, non d'un point de vue théorique mais d'un point de vue pratique ou stratégiquement parlant, relativement aux circonstances.

19. Le passage où Mgr Lefebvre explique cette attitude de la façon la plus explicite est la conférence du 5 octobre 1978. Il y affirme que sa position est dictée par la prudence, non par la doctrine théologique pure. « Cela ne veut pas dire pour autant », dit-il après avoir énoncé sa position, « que je sois absolument certain d'avoir raison dans la position que je prends. Je la prends surtout d'une manière, je dirais, prudentielle, prudence que j'espère être la sagesse de Dieu, que j'espère être le don de conseil, enfin prudence surnaturelle. C'est plutôt sur ce domaine-là que je me place, je dirais, plus peut-être que sur le domaine purement théologique et purement théorique ». Un autre texte résume bien cette attitude : c'est un extrait de la réponse écrite par Mgr Lefebvre au Père Guérard des Lauriers : « Si vous avez l'évidence de la déchéance juridique du pape Paul VI », lui dit-il, « je comprends votre logique subséquente. Mais personnellement j'ai un doute sérieux et non une évidence absolue. Dans l'attitude pratique, ce n'est pas l'inexistence du

pape qui fonde ma conduite, mais la défense de ma foi catholique. Or vous croyez en conscience devoir partir de ce principe qui malheureusement jette le trouble et cause des divisions violentes, ce que je tiens à éviter ». Et voici ce qu'il disait encore en conférence à ses séminaristes, le 16 janvier 1979 : « Tant que je n'ai pas l'évidence que le Pape ne serait pas le Pape, et bien, j'ai la présomption pour lui, pour le Pape. Je ne dis pas qu'il ne puisse pas y avoir des arguments qui peuvent mettre en doute dans certains cas. Mais il faut avoir l'évidence que ce n'est pas seulement un doute, un doute valable. Si l'argument était douteux, on n'a pas le droit de tirer de conséquences énormes ! ».

20. Ces trois textes illustrent bien le point de vue précis et formel, comme la lumière sous laquelle Mgr Lefebvre a voulu se placer pour résoudre ce problème : c'est la lumière de la prudence surnaturelle. Cette prudence commande une attitude pratique, qui n'a absolument rien à voir en l'espèce avec une attitude dogmatique. Les ecclésiadistes et les sédévancantistes pêchent les uns comme les autres en adoptant une attitude dogmatique pour résoudre un problème qui n'est pas dogmatique : ceux-là affirment comme un dogme intouchable que les Papes conciliaires ont été et seront toujours de véritables Papes, comme si de rien n'était (au point d'interdire au Magistère futur de constater leur déchéance) ; ceux-ci affirment à l'inverse, mais toujours comme un dogme infrangible, que les Papes conciliaires n'ont jamais été et ne seront jamais de véritables Papes (au point d'interdire au Magistère futur de constater leur légitimité). Il y a dans les deux cas **précipitation et présomption**. L'erreur n'est pas d'abord dans la conclusion énoncée, mais dans le mode sur lequel on l'énonce, et qui est le mode du dogmatisme. Mgr Lefebvre a voulu agir avec prudence, en adoptant une attitude vraie relativement aux circonstances, mais sans prévenir le jugement futur de l'Eglise, qui pourra avoir lieu dans d'autres circonstances. D'où le ton probable et réservé de sa réponse.

21. Une autre expression à laquelle Mgr Lefebvre recourt très souvent est celle-



ci : « Nous sommes malheureusement bien **obligés de constater...** ». Nous avons là une expression très importante, parce que c'est une expression qui met parfaitement en lumière le point de vue auquel nous devons nous placer pour juger, l'objet formel quo de notre conduite. Ce sont les circonstances, les faits concrets qui s'imposent d'eux-mêmes à l'expérience. On peut citer encore pour conclure cette autre déclaration extraite de la conférence

du 2 décembre 1976 : « Je pense qu'il vaut mieux suivre la Providence que la précéder, c'est-à-dire, attendre les événements, les juger à la lumière de la Foi, de la Tradition et de la doctrine de l'Eglise. Par conséquent, je ne veux pas avoir un jugement précipité, ce qui ne serait pas prudent ».

22. Que répondre dès lors à un sédévacantiste ? Non pas qu'il a tort ou raison, aux yeux de la doctrine de la foi ou de

la théologie. Mais que pour l'heure, tant que la question théorique reste insoluble, l'attitude pratique qui correspond à sa position théorique pèche par imprudence.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

1 Mgr Lefebvre, « Lettre du 20 décembre 1966 adressée au cardinal Ottaviani » in *Jaccuse le Concile*, Ed. Saint-Gabriel, Martigny, 1976, p. 107-111.  
2 DS 3055.

3 « *Constitutio organica Ecclesiae non est immutabilis ; sed societas christiana perpetuae evolutioni aeque ac societas humana est obnoxia* » (DS 3453). C'est la 53<sup>e</sup> proposition condamnée du modernisme.

4 Mgr Lefebvre, Conférence à Ecône le 05 octobre 1978.

5 Thomas de Vio Cajetan, op (1469-1534), *Comparaison du pouvoir du Pape à celui du Concile*, chapitre 6, n° 74 de l'édition Pollet. Traduction française, *Le Pape et le Concile*, Courrier de Rome, 2014, p. 103-104.

« Si l'on objecte que dans l'intervalle entre la mort du Pape et

l'élection de son successeur l'Eglise universelle existe toujours et que pourtant elle est alors privée de son chef qui est le Pape, on répond que l'Eglise universelle n'existe alors qu'à l'état imparfait de telle sorte que cet état imparfait est une condition de l'Eglise qui la diminue dans sa raison d'Eglise universelle, de la même manière qu'un corps amputé de son chef est diminué dans sa raison d'intégrité. En effet la raison d'universel comporte en elle-même l'ensemble de tous les membres qui exercent une fonction dans le corps, parmi lesquels le plus important est le chef. Il s'ensuit alors que l'Eglise est acéphale, privée de sa partie principale et du pouvoir que celle-ci exerce. Et le nier c'est tomber dans l'erreur de Jean Huss, niant qu'ici-bas un chef soit nécessaire à l'Eglise et condamnée à la fois par saint Thomas et par Martin V lors du concile de Constance, comme nous l'avons

dit. Et penser que, considérée dans cette situation où elle est privée de son chef, l'Eglise universelle reçoit son pouvoir immédiatement du Christ et qu'elle est représentée par le Concile universel, c'est commettre une erreur inadmissible ».

6 Cf. ce qu'en dit le cardinal Jean de Torquemada, op (1388-1468) dans sa *Somme sur l'Eglise*, livre II, chapitre 8.

7 Thomas de Vio Cajetan, op (1469-1534), *Comparaison du pouvoir du Pape à celui du Concile*, chapitre 17, n° 243 de l'édition Pollet. Traduction française, *Le Pape et le Concile*, Courrier de Rome, 2014, p. 194.

8 Pie XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950 dans AAS, t. XLII, p. 567.

9 Mt, XVI, 18.

## RÉFUTATIONS

La thèse sédévacantiste a fait couler et fait encore couler beaucoup d'encre. A titre indicatif, voici le jugement exprimé par l'un de nos confrères <sup>1</sup>, aux yeux duquel cette thèse ne semble pas même démontrable, c'est-à-dire qu'elle serait fautive sur le plan proprement théologique.

2. « Bien que le modernisme libéral soit par essence la pire des hérésies, la volonté persévérante que les hommes modernistes ont eue durant les siècles derniers de concilier la pensée moderne avec la foi traditionnelle a fini par engendrer une confusion telle qu'aujourd'hui, dans les séminaires et collèges catholiques, on voit se côtoyer les plus hérétiques et les plus orthodoxes des théologiens, en passant par tous les degrés intermédiaires. Si l'on veut pénétrer dans la doctrine profonde du *Novus Ordo Missæ*, on y trouve une pensée entièrement hétérodoxe, qui ne laisse cependant pas d'offrir à beaucoup de théologiens des occasions de l'expliquer sous un jour tout à fait catholique. Le pape pratique un œcuménisme qui semble ne se

distinguer en rien du syncrétisme maçonnique ; il n'en condamne pas moins ici et là apparemment le syncrétisme et semble donner assez de gages pour que plus d'un théologien concilie ses intentions avec celles exposées par Pie XI dans *Mortalium animos*. Le catholique de la rue qui reste de bonne volonté et qui a évité tout contact avec cette atmosphère de confusion qui enveloppe presque toute l'Eglise éprouve de sérieuses difficultés à croire (c'est l'expérience qui le montre) que des personnes animées d'une intention apparemment droite puissent concilier à un tel point la lumière et les ténèbres. Mais les sophismes qui accomplissent ce miracle ont atteint un suprême degré de perfection. Le résultat de tout cela, c'est que, chez les papes conciliaires, n'apparaissent pas notoirement la mauvaise foi de l'hérétique ou la mauvaise volonté du schismatique. Et qu'on ne nous demande pas de le prouver, car (on voudra bien nous pardonner ce paradoxe) la non-notoriété est quelque chose de notoire, et l'on ne démontre pas ce qui est manifeste, à savoir que la grande majorité des catholiques psychologiquement

équilibrés et doctrinalement bien formés d'aujourd'hui, qui remarquent la malice intrinsèque du magistère conciliaire, ne considèrent pas que les papes aient cessé d'être papes ».

3. L'argument donné ici par Monsieur l'abbé Calderon se présente comme une réduction à l'absurde. On peut le mettre en forme comme suit.

• **Le fait que les papes modernistes aient perdu le pontificat suprême est ce qui est notoire de fait ou public [c'est la thèse à réfuter].**

• **Or ce que la presque totalité des catholiques de jugement sain ne voient pas est le fait que les papes modernistes aient perdu le pontificat suprême [c'est une évidence accordée par tout le monde].**

• **Donc ce que la presque totalité des catholiques de jugement sain ne voient pas est ce qui est notoire de fait ou public [c'est une conséquence absurde qui infirme la première prémisse, donc la thèse].**

4. Comme tel, l'argument de la réduction à l'absurde est utilisé pour défendre une vérité indémontrable, parce que première. Mais ici, il est utilisé de manière dialectique, c'est-à-dire pour défendre une vérité première, qui est non pas nécessaire mais seulement probable. En effet, la thèse que l'on défend ici est précisément la contradictoire de la majeure : « le fait que les papes modernistes aient perdu le pontificat suprême n'est pas ce qui est notoire ». Or, cette affirmation n'est que le résultat provisoire d'une observation qui reste dépendante de l'évolution des faits. Remarquons aussi que la majeure n'énonce pas précisément la thèse du sédévacantisme et que par conséquent sa contradictoire (thèse que défend le raisonnement) ne nie pas formellement cette thèse. La thèse sédévacantiste est que l'occupant actuel du siège de Rome n'est pas réellement Pape ; tandis que la contradictoire du raisonnement est qu'il n'est pas manifeste pour le plus grand nombre que l'occupant du siège de Rome n'est pas Pape. Et cela n'équivaut pas à prouver que « les papes modernistes n'ont pas perdu le pontificat suprême ». Le fait que cette amission du souverain pontificat ne soit pas tenue pour avérée par la grande majorité des gens sensés constitue simplement un signe. L'argument revient à dire que le bon sens s'accorde à donner aux Papes modernistes le bénéfice du doute. Mais il peut arriver que le bon sens soit dépassé dans une situation d'exception. Cet argument ne manque pas d'intérêt, mais

on ne doit donc pas dissimuler ses limites.

5. Pour notre part, nous avancerions deux points. Premier point, la véritable réduction à l'absurde serait plutôt celle qui prendrait pour prédicat dans la conclusion la nécessité morale absolue, et pour sujet le constat accompli par une autorité. Le raisonnement serait le suivant.

• **Le fait que les papes modernistes aient perdu le pontificat suprême est ce qui s'impose au jugement de tout catholique sous peine de faute grave [c'est l'un des aspects de la thèse sédévacantiste telle que soutenue par ceux qui ont rompu avec la Fraternité].**

• **Or ce que nulle autorité canonique dans l'Eglise n'a jamais constaté juridiquement est le fait que les papes modernistes aient perdu le pontificat suprême [c'est une évidence accordée par tout le monde].**

• **Donc ce que nulle autorité canonique dans l'Eglise n'a jamais constaté juridiquement est ce qui s'impose au jugement de tout catholique sous peine de faute grave [c'est la conséquence absurde qui infirme la majeure].**

6. L'intérêt de cette réduction est qu'elle n'a pas pour objet de nier la possibilité de l'amission du pontificat ; elle se place sur le véritable terrain de la dispute, et montre seulement que, même si l'explication qui ferait intervenir cette perte de la papauté

reste envisageable en théorie (comme une opinion théologique disputée), elle ne peut pas encore s'imposer moralement en pratique. Tant que l'autorité ne s'est pas prononcée, on ne peut disposer que de simples indications prudentielles, qui vaudront ce que vaudront à la fois et les arguments qu'elles utilisent et les motifs de crédibilité qu'elles peuvent revendiquer.

7. Un autre intérêt - d'ordre plutôt historique - serait aussi de distinguer entre sédévacantisme et sédévacantisme. Celui des vieux curés d'antan (et il y en eut) qui demeurèrent jusqu'au bout indéfectibles dans leur soutien à Mgr Lefebvre et à la Fraternité n'avait rien de sectaire, car il ne se donnait pas comme l'objet d'une obligation dogmatique et morale. Celui des jeunes prêtres jadis en rupture d'avec Ecône et dénonçant aujourd'hui une supposée forfaiture de la Fraternité prend une tournure sectaire, dès lors qu'il cherche à s'imposer sous peine d'infidélité grave, allant jusqu'à refuser d'assister à une messe célébrée par un prêtre désigné comme « una cum », c'est-à-dire comme faisant mention du Pape au canon de la messe. Cet ostracisme pratique représente l'un des principales difficultés, majeure et profonde, de la position sédévacantiste, celui-ci pouvant se définir proprement de ce point de vue comme un sectarisme.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

<sup>1</sup> C'est l'avis donné par monsieur l'abbé Calderon dans *Le Sel de la terre*, n° 47 (hiver 2003-2004), p. 73-74.

## L'ÉGLISE EST-ELLE VISIBLE ?

La principale difficulté sur laquelle vient échouer la thèse sédévacantiste est le dogme de la visibilité de l'Eglise. A telle enseigne que, pour maintenir la thèse, il n'est d'autre ressource que de minimiser cette visibilité de l'Eglise, à défaut de pouvoir la nier. « La visibilité de l'Eglise », nous dira-t-on, « le fait que

son chef soit visible, n'est pas une note essentielle de l'Eglise comme le sont l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. La visibilité est une propriété de l'Eglise, c'est un accident propre et, comme tout accident, il est susceptible de plus et de moins. L'Eglise reste l'Eglise même quand sa visibilité est diminuée »<sup>1</sup>. Entendons

bien sûr par là : même quand l'Eglise est habituellement privée de son chef visible, le Pape.

2. Pourtant, les enseignements de la Révélation sont sur ce point sans équivoque et le Magistère de l'Eglise nous en donne la formulation exacte et invariable, à travers des affirmations répétées. L'une des

plus explicites figure dans l'Encyclique *Satis cognitum* du Pape Léon XIII. « Assurément », dit le prédécesseur de saint Pie X, « le Christ est le roi éternel, et éternellement, du haut du ciel, il continue à diriger et à protéger invisiblement son royaume ; mais, puisqu'il a voulu que ce royaume fût visible, il a dû désigner quelqu'un pour tenir sa place sur la terre, après qu'il serait lui-même remonté au ciel. " Si quelqu'un dit que l'unique chef et l'unique pasteur est Jésus-Christ, qui est l'unique époux de l'Église unique, cette réponse n'est pas suffisante. Il est évident, en effet, que c'est Jésus-Christ lui-même qui opère les sacrements dans l'Église ; c'est lui qui baptise, c'est lui qui remet les péchés ; il est le véritable prêtre qui s'est offert sur l'autel de la croix, et par la vertu duquel son corps est consacré tous les jours sur l'autel ; et cependant, comme il ne devait pas rester avec tous les fidèles par sa présence corporelle, il a choisi des ministres par le moyen desquels il pût dispenser aux fidèles les sacrements dont nous venons de parler, ainsi que nous l'avons dit plus haut (chapitre 74). De la même façon, parce qu'il devait soustraire à l'Église sa présence corporelle, il a donc fallu qu'il désignât quelqu'un pour prendre à sa place le soin de l'Église universelle. C'est pour cela qu'il a dit à Pierre avant son Ascension : Pais mes brebis " 2 . » 3 . Avant Léon XIII, au tout début du quinzième siècle, le Pape Martin V avait condamné l'erreur de Jean Hus qui définissait l'Église comme l'ensemble des seuls prédestinés et donc implicitement comme un organisme purement spirituel, sans référence à un chef visible 4 . Et immédiatement avant Léon XIII, en 1870, le concile Vatican I, enseigne explicitement que saint Pierre est le chef visible de toute l'Église, « totius Ecclesiae militantis **visible** caput » 5 . Enfin, Pie XII, parlant du « mystère visible » de l'Église, met clairement cette idée en rapport avec celle du chef visible de l'Église : « Parmi les mystères de la Providence insondable pour notre intelligence, Dieu a voulu qu'il en fût un que nous puissions, pour ainsi dire, toucher avec la main : le mystère visible de l'Église, indéfectible au milieu du monde, où autour d'elle se sont écroulés, oh ! combien de trônes et d'empires. [...] L'Église catholique est le grand mystère

visible, comme est visible son Chef sur la terre, le Vicaire du Christ, comme sont visibles ses ministres, visible sa vie, visible son culte, visible son œuvre et son activité pour le salut et la sanctification des hommes » 6 .

3. Tout cela - qui est l'expression la plus officielle de la volonté divine - revient à dire et à répéter une même vérité fondamentale : la visibilité de l'Église passe essentiellement et formellement par la visibilité même de son chef, l'évêque de Rome, vicaire du Christ. Elle ne s'y réduit certes pas, mais elle la présuppose toujours et partout, car nécessairement. Et cela s'explique du fait que l'Église est une société, c'est-à-dire un ordre, dont le Pape est le principe moteur, c'est-à-dire le principe qui fait incessamment régner cet ordre. Il le fait dans la dépendance de la profession de l'unique vraie foi dont il n'a que la garde, il le fait dans la dépendance du Christ dont il n'est que le vicaire, mais il le fait comme l'organe nécessaire de la Tradition divine, comme le gardien nécessaire du dépôt de la foi, comme le représentant nécessaire ici-bas du chef invisible et céleste de l'Église.

4. Si l'on veut cerner de plus près cette dépendance de l'Église à l'égard du Pape, du point de vue précis de la visibilité, il devient indispensable de mettre en lumière quelques distinctions. On peut en effet entendre l'Église en trois sens différents 7. Partant, dire que l'Église est visible revient en effet à dire que l'Église peut se faire connaître sous l'un ou l'autre de ces trois aspects.

5. Premièrement, l'Église peut être envisagée en tant qu'elle est une société comme une autre et dans la mesure exacte où elle peut se faire connaître en ce qu'elle possède en commun avec toute autre société humaine d'ici-bas ; de ce point de vue l'Église est une réalité naturelle et visible de manière intrinsèque et elle l'est à travers sa constitution hiérarchique, dont l'élément principal est le Pape ; mais de ce point de vue, rien ne permet de voir en elle une réalité d'ordre surnaturel, rien ne permet de voir dans le chef visible de l'Église le propre vicaire du Christ, vrai Dieu et vrai homme à la fois.

6. Deuxièmement, l'Église peut être envisagée en tant qu'elle est l'unique société de l'ordre surnaturel, c'est à dire en tant qu'elle est : a) la société ordonnée comme à sa fin éloignée au bonheur surnaturel que nous a mérité la Passion de Jésus Christ, b) en tant qu'elle possède tous les moyens surnaturels qui conduisent à cette fin, et en particulier en tant que son chef visible, loin d'être un homme comme les autres, est le vicaire du Christ, lui-même vrai Dieu et vrai homme ; c) en tant qu'elle a pour propriétés essentielles l'indéfectibilité de principe (ou l'indéfectibilité tout court qui est l'impossibilité de défaillir, par distinction d'avec ce que l'on pourrait appeler l'« indéfection », c'est-à-dire le simple fait de ne pas défaillir) et l'infailibilité (ou l'impossibilité de principe qu'une erreur survienne dans la transmission de la foi et du culte, par distinction d'avec l'inerrance, qui est le simple fait d'une absence d'erreur) ; d) en tant qu'elle est l'unique société à laquelle il est nécessaire d'appartenir pour être sauvé. De ce point de vue, l'Église est un mystère surnaturel au sens strict (ou dans sa substance) et elle est donc aussi objet de foi, intrinsèquement invisible. Car elle ne peut se faire connaître dans ces différents aspects que par le moyen d'une Révélation divine, d'ordre essentiellement surnaturel.

7. Troisièmement, l'Église peut être envisagée en tant qu'elle est pourvue de ses quatre notes, qui représentent toutes ensemble et chacune à part un miracle moral, qui joue lui-même le rôle d'un motif rationnel de crédibilité. De ce point de vue l'Église est une réalité dont la nature surnaturelle est suffisamment attestée aux yeux de la droite raison pour que celle-ci puisse croire, moyennant le quadruple témoignage de l'intervention divine, que représentent les notes, cette nature qui lui échappe. On peut alors dire, en recourant à une expression consacrée par la théologie, que l'Église est visible de manière extrinsèque moyennant des notes qui donnent l'évidence de crédibilité de sa nature surnaturelle et de son institution divine. Autant dire que la raison voit en l'occurrence qu'il faut croire (car cela est raisonnable) à la nature surnaturelle de

l'Église, même si elle ne voit pas cette nature surnaturelle. Saint Thomas dit en effet à propos de l'objet de foi (et cela vaut en particulier pour l'Église, dont la nature surnaturelle fait l'objet du neuvième article du Credo) que celui qui croit ne saurait croire s'il ne voyait pas que l'adhésion de foi à l'égard de son objet s'impose, en raison de signes ou d'autres motifs de crédibilité<sup>8</sup>.

8. La visibilité de l'Église est donc complexe. Il y a une distinction bien réelle entre les différents aspects qui correspondent, dans la réalité de l'Église, tantôt à ce que la raison peut connaître par ses seules capacités, tantôt à ce qu'il lui est donné de connaître par la Révélation divine. Ces différents aspects procèdent tous de Dieu, mais de manières diverses, selon qu'ils sont d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel. Et bien que Dieu soit indistinctement principe des deux ordres, les deux ordres sont distincts. Il en va un peu comme d'un même homme qui serait à la fois maître de son domestique et père de son enfant. C'est le même homme qui est indistinctement maître et père, mais celui qui dépend du maître est distinct de celui qui dépend du père. Mais (au risque d'être subtil) nous disons seulement : « c'est un peu comme », car il n'y a pas d'équivalence stricte entre les deux situations. En effet, chez l'homme il y a composition car il y a distinction réelle au sein du même homme entre le fait d'être maître et le fait d'être père : c'est le même sujet qui supporte les deux relations, mais les deux relations sont réellement distinctes dans le même sujet, et elles sont aussi réellement distinctes du sujet lui-même. En Dieu, il y a simplicité absolue, car il n'y a aucune distinction réelle, ni entre le fait d'être au principe de l'ordre naturel et le fait d'être au principe de l'ordre surnaturel, ni même entre le fait d'être au principe

d'un ordre, naturel ou surnaturel, et Dieu lui-même. Cela s'explique car de toutes façons, Dieu n'est pas réellement mis en relation avec ce qui dépend de lui ; ce sont les choses qui dépendent de Dieu qui sont réellement en relation avec Dieu, selon tel ou tel point de vue<sup>9</sup>. Avec cela, la distinction reste, mais elle se cantonne au niveau de l'Église.

9. Le point sur lequel nous voudrions insister ici est que la Papauté est dans l'Église à l'image du Christ. Elle comporte en effet un aspect visible pour la droite raison, aspect qui correspond à la nature proprement sociale de la Papauté, qui, comme toute autorité humaine d'ici-bas, se signale aux hommes dans la personne d'un chef visible. Elle comporte en outre un aspect invisible pour la droite raison, aspect qui correspond à la nature proprement vicairie de la Papauté, qui est le mystère surnaturel du pouvoir même du Verbe Incarné, continué par son représentant visible ici-bas. Cette dualité d'aspects correspond, dans la Papauté et à travers elle dans l'Église, à la dualité même du Christ, vrai homme et vrai Dieu à la fois. Et de même que la divinité du Christ est attestée aux yeux de la raison par ses miracles, ainsi la nature vicairie de la Papauté est attestée aux yeux de la raison par les notes de l'Église. Et de même que la divinité du Christ recourt nécessairement, c'est à dire en raison même du mystère de l'Incarnation, à l'instrument visible de son humanité, de même aussi la nature vicairie de la Papauté suppose-t-elle nécessairement, c'est-à-dire en raison même du mystère de l'Église, l'existence d'un chef humain et visible ici-bas.

10. On ne sortira donc pas de là. Le mystère de l'Église réclame incessamment l'existence toujours actuelle d'un chef visible. C'est pourquoi la thèse

sédévacantiste, qui contredit celle-ci, en vient à mettre en cause celui-là. Il est faux, en effet, de dire que la visibilité du chef de l'Église n'est pas quelque chose d'essentiel à l'Église, à l'instar de son unité, de sa sainteté, de sa catholicité et de son apostolicité. Car, ainsi que nous l'avons montré, la notion de « note » se dit diversement. Les notes de l'Église, qui attestent aux yeux de la raison la nature vicairie de la Papauté, supposent elles-mêmes la visibilité intrinsèque de la Papauté. Et cette visibilité n'est pas susceptible de plus et de moins. Le Pape est ou n'est pas, et c'est d'ailleurs ce que présuppose la thèse sédévacantiste. En raison de ce présupposé, l'Église est visible ou ne l'est pas. Et puisque pour être crédible l'Église doit commencer par être visible dans son chef, la thèse sédévacantiste qui présuppose la négation de cette visibilité se prive par le fait même de toute crédibilité. Il faut alors la foi – et la foi seule – pour y croire, mais force est de constater que ce n'est plus la foi divine et catholique.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

---

1 Communiqué de Monsieur l'abbé Philippe Guépin, « Lettre pour éclairer les fidèles confrontés aux ravages intellectuels et doctrinaux de Vatican II », Nantes, 11 février 2020, p. 4.

2 Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, livre IV, chapitre 76.

3 Léon XIII, Lettre Encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896, *Acta Sanctae Sedis*, t. XXVIII, p. 725-726.

4 Concile de Constance, session XV du 6 juillet 1415, décret condamnant les erreurs de Jean Hus, proposition

condamnée n° 1, DS 1201 (« Unica est sancta universalis Ecclesia quae est praedestinatorum universitas »), confirmé par le Pape Martin V dans la Bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418, DS 1249-1251.

5 Concile Vatican I, constitution *Pastor aeternus*, chapitre I, DS 3055

6 Pie XII, « Allocution à la curie romaine du 4 décembre 1943 » dans *Les Enseignements pontificaux de Solesmes*, « L'Église », t. II, n° 1114 et 1115.

7 Louis Billot, sj, *Traité de l'Église du Christ*, 1921, « In-

troduction », n° 4. Traduction française : *L'Église. I - Sa divine institution et ses notes*, Courrier de Rome, 2009, n° 71-75, p. 54-56 ; Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, t. II : « Sa structure interne et son unité catholique », Desclée de Brouwer, 1951, p. 8-12.

8 *Somme théologique*, 22ae, question I, article 4, ad 2.

9 CÉ saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a pars, question XIII, article 7.



## LA SALETTE

Rome perdra la foi et deviendra le siège de l'Antéchrist ». Cette supposée prophétie, incluse dans le Secret de Mélanie, la voyante de La Salette, est souvent invoquée pour confirmer l'état présent de crise dans l'Eglise. Les apparitions de la Très Sainte Vierge à La Salette ont été « reconnues » par l'Eglise. Que signifie ce fait ? Quel crédit peut-on en retirer au bénéfice de la susdite prophétie ?

2. Le terme d'« apparitions » désigne des phénomènes qui, malgré leur diversité, ont en commun d'être porteurs d'un sens intelligible, parfois même d'un message déterminé. Ils font connaître quelque chose qui était jusque-là inconnu : on peut donc parler à cet égard de « révélation ». Plus précisément, l'on parle des « apparitions » en disant que ce sont des « révélations privées », et l'on entend par là distinguer les révélations en question de la Révélation proprement dite, la Révélation divine appelée « publique », qui est close à la mort du dernier des apôtres, qui est renfermée comme dans ses sources dans la sainte Ecriture et dans la Tradition, qui est conservée et expliquée par le Magistère de l'Eglise et qui s'adresse comme le moyen nécessaire de salut à tous les hommes de tous temps et de tous lieux. Pour mieux saisir le sens de cette distinction, songeons que la révélation comprise en général comme un enseignement que Dieu adresse à l'homme se définit d'abord par son but <sup>1</sup> et ce but est double : donner la connaissance des vérités de foi nécessaires à tous pour le salut ; diriger en pratique les actions des uns ou des autres en vue de leur meilleure sanctification. Le premier but définit comme telle la Révélation publique. Le deuxième but définit comme telles les révélations privées. Il est possible que, même après la mort du dernier des apôtres, Dieu continue de révéler aux hommes ses desseins providentiels. Il ne s'agit plus alors de donner la connaissance des vérités de foi, nécessaires à tous et en tout temps ; il s'agit de manifester tel détail du plan divin selon qu'il décide de la conduite particulière de quelques-uns, à une époque ou à un endroit donnés <sup>2</sup>.

Notons que le qualificatif de « privées » ne veut pas nécessairement dire que ces révélations sont destinées de soi au bien propre d'une seule personne physique ; elles peuvent concerner plusieurs individus, des groupes entiers et même toute l'Eglise d'une époque donnée : il y aura néanmoins dans tous ces cas une seule entité morale. Et le message concernera toujours, à titre de conseil, certes privilégié, mais non à titre de précepte, une partie seulement de l'Eglise et non toute l'Eglise en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'institution. Le concile de Trente, dans le décret sur la justification <sup>3</sup> adopte l'expression de « speciali revelatione », terminologie peut-être moins classique, mais meilleure.

3. La valeur des révélations privées est indiquée par l'enseignement du Magistère ordinaire et représente la doctrine catholique commune : la révélation privée doit être réglée par la Révélation publique. En effet, le bien de la partie est pour le bien du tout ; or, la Révélation publique est le bien commun de l'Eglise tandis que les révélations privées sont dans l'Eglise un bien particulier ; donc, les révélations privées sont pour la Révélation tout court : elles ne doivent ni la contredire ni en diminuer la portée. L'Eglise et elle seule sera juge de leur opportunité. C'est ici que réapparaît notre question initiale, posée à propos des apparitions de La Salette. Que signifie une « reconnaissance » de la part de l'Eglise ?

4. Concernant une révélation sur laquelle l'Eglise ne s'est pas encore prononcée, les théologiens estiment tous de façon commune que cette révélation est simplement offerte à notre prudence, à notre sens critique et à la liberté que nous avons de donner ou refuser notre adhésion. De fait, en l'absence de toute appréciation autorisée émanant de la hiérarchie ecclésiastique, on aura toujours avantage à se montrer réservé vis-à-vis de ce genre de manifestations, et ce d'autant plus que la crédulité populaire se montre davantage portée à l'excès dans ce domaine aventureux.

5. Le jugement de l'Eglise va-t-il changer la nature de cet assentiment ? Les théolo-

giens sont ici partagés et deux explications sont en présence. Mais c'est la première qui s'impose aux catholiques, car elle équivaut à l'enseignement du Magistère constant, repris par les théologiens, et qui ne fut pas contesté jusqu'à la première moitié du XXe siècle : l'approbation donnée par l'Eglise ne saurait avoir qu'une portée négative, celle d'un *nihil obstat*. Elle représente donc ni plus ni moins qu'une permission de publier des révélations où l'on a rien trouvé de répréhensible ou d'inopportun. Telle est la règle que Benoît XIV et saint Pie X ont voulu imposer à l'attention des fidèles <sup>4</sup>. Benoît XIV dit : « Il faut bien savoir que cette approbation n'est rien d'autre qu'une permission, par laquelle ces révélations peuvent être publiées pour l'instruction et l'utilité des fidèles, après un examen sérieux. A des révélations ainsi approuvées, il n'est pas dû un assentiment de foi catholique, et l'on ne peut pas donner un tel assentiment ; cependant, il est dû un assentiment de foi humaine, selon ce que commandent les règles de la prudence, conformément auxquelles de telles révélations sont probables et dignes d'une pieuse croyance » <sup>5</sup>. [...] « Il s'ensuit donc que l'on peut, étant sauve et intègre la foi catholique, ne pas donner son assentiment à ces révélations et s'en détourner, pourvu que cela se fasse avec la réserve due, non sans quelque raison et en évitant de témoigner du mépris » <sup>6</sup>. Saint Pie X dit de plus : « En ce qui regarde le jugement à porter sur les pieuses traditions, voici ce qu'il faut avoir sous les yeux : l'Eglise use d'une telle prudence en cette matière qu'elle ne permet point que l'on relate ces traditions dans des écrits publics, si ce n'est qu'on le fasse avec de grandes précautions et après insertion de la déclaration imposée par Urbain VIII ; encore ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait ; simplement elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de foi humaine ne font pas défaut. C'est ainsi qu'en a décrété, il y a trente ans, la Sacrée Congrégation des Rites (décret du 2 mai 1877) : " Ces apparitions ou révélations n'ont été ni approuvées ni condamnées par le Saint-Siège qui a simplement permis qu'on les crût de foi

purement humaine, sur les traditions qui les relatent, corroborées par des témoignages et des monuments dignes de foi »<sup>7</sup>. Le décret cité par saint Pie X concerne d'ailleurs la reconnaissance des apparitions de La Salette. En 1956, Pie XII exprimera la même doctrine dans *Haurietis aquas*. Le culte du Sacré-Cœur se fonde sur le donné dogmatique de la Tradition ; la révélation privée de Paray-le-Monial n'intervient que pour confirmer la Tradition, après coup et de manière accidentelle : non pas pour établir la vérité de foi mais pour faciliter la dévotion à l'égard du mystère que cette vérité exprime. « On ne doit donc pas dire que ce culte tire son origine d'une révélation privée faite par Dieu ni qu'il est apparu soudainement dans l'Eglise, mais qu'il a fleuri spontanément de la foi vivante et de la piété fervente dont étaient animées des personnes privilégiées à l'égard du Rédempteur adorable et de ses glorieuses blessures, témoignages les plus éloquents de son immense amour. Ainsi, comme on le voit, ce qui a été révélé à sainte Marguerite-Marie n'a rien apporté de nouveau à la doctrine catholique »<sup>8</sup>.

6. En donnant son approbation, l'Eglise nous certifie premièrement que rien ne va contre la foi et les mœurs dans la révélation privée dont elle permet la divulgation, et que l'on est assuré de ne pas mettre en péril sa foi théologale en croyant par une foi humaine à ces révélations. Sa déclaration nous donne sur ce point la certitude catégorique d'un enseignement magistériel infaillible<sup>9</sup>. Deuxièmement, l'Eglise suppose (sans s'en porter garante) la réalité historique des faits, et leur origine probablement divine, telle qu'elle est attestée par des témoignages sérieux et des motifs de crédibilité qui peuvent fonder une croyance humaine. Sa déclaration nous donne sur ce point la certitude morale de la prudence humaine. Troisièmement, l'Eglise encourage et conseille la dévotion qui peut être occasionnée par cette révélation privée. Sa déclaration nous donne sur ce point le conseil d'une compétence autorisée. Tout conseil, aussi autorisé soit-il, laisse la décision libre. En pratique, il n'y a jamais aucune raison sérieusement fondée pour refuser de reconnaître publiquement le bien-fondé des dévotions encouragées par une révélation privée reconnue par l'Eglise. Mais chacun reste libre de choisir (en toute prudence personnelle) ses dévotions, dans

les limites que lui laisse l'Eglise.

7. Comme l'explique le Père Calmel, l'Eglise étant une société d'ordre surnaturel, il reste possible par exception que le gouvernement social y soit assisté par un conseil miraculeux, d'ordre mystique. Ce conseil miraculeux et d'origine divine apparaîtra comme tel à la raison moyennant des motifs de crédibilité. Et c'est à la raison pratique de la hiérarchie ecclésiastique, des évêques diocésains ou éventuellement du Pape, qu'il appartient de décider s'il faut suivre ce conseil et dans quelle mesure. « Il n'y a pas », concluait l'éminent théologien, « un autre Magistère que celui de la hiérarchie, un magistère inspiré qui lui serait supérieur et devant lequel le sien se devrait de baisser pavillon ; mais il y a d'autres messagers que ceux de la hiérarchie, des messagers inspirés, miraculeux que les dignitaires ecclésiastiques doivent accepter d'entendre, encore que ce soit à la hiérarchie de conclure et de trancher »<sup>10</sup>. Bref, « la notion catholique de l'Eglise n'exclut certes pas les charismes mais elle les **subordonne** à la hiérarchie. Elle n'exclut pas les révélations privées mais elle demande seulement que ce ne soient pas des illusions privées, ensuite que ces révélations soient en accord avec la révélation »<sup>11</sup>. Et même dans ce cas, l'Eglise n'impose pas ces conseils au même titre que les vérités de foi, car « l'Eglise place au dessus et sans comparaison la vie théologique et la sainteté »<sup>12</sup>.

8. Remarquons enfin que, dans sa prudence, Mgr Lefebvre s'est toujours réglé sur ces enseignements du Magistère et a toujours incité les membres de la Fraternité à ne pas s'écarter de l'esprit de l'Eglise. On trouvera un bon exemple de cette prudence dans la Conférence donnée lors de la retraite d'ordination de juin 1989. « Les apparitions sont des suppléments que le Bon Dieu veut bien nous donner par l'intermédiaire souvent de la Très Sainte Vierge pour aider, mais ce n'est pas cela qui va faire le fondement de notre spiritualité, ce n'est pas cela qui va faire le fondement de notre foi. S'il n'y avait pas l'apparition, la foi resterait la même et les fondements de notre foi resteraient les mêmes. Alors il est dangereux de donner l'impression que sans les apparitions on ne pourrait pas tenir devant les difficultés actuelles. C'est dommage, c'est dangereux. [...] Moi j'ai toujours été, je me suis efforcé vraiment, je vous assure, au séminaire de donner

toujours ces principes fondamentaux de la foi et d'éviter cette introduction trop insistante des différentes apparitions, n'est-ce pas. [...] Alors prenons bien garde dans nos prédications de ne pas nous lancer dans ce domaine et de ne pas détourner un peu les gens de l'effort qu'ils doivent faire appuyés sur les principes traditionnels de l'Eglise. Il faut mettre dans l'esprit des gens cette conviction que toute la rénovation de la société, des individus, des familles ne viendra que par Notre Seigneur Jésus-Christ ; c'est vraiment le principe de saint Pie X et c'est pourquoi le patronage de saint Pie X nous est si utile. *Instaurare omnia in Christo*. Il ne faut pas chercher midi à quatorze heures, c'est inutile d'aller chercher ailleurs, il faut tout restaurer dans le Christ et si on prêche le Christ, tout viendra tout, tout jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'à la christianisation de la société tout entière, ça viendra par Notre Seigneur Jésus-Christ »<sup>13</sup>.

9. Revenons alors à La Salette<sup>14</sup>. Le 19 septembre 1846, la Très Sainte Vierge Marie apparaît à Mélanie Calvat et à Maximin Giraud, petits bergers de respectivement 15 et 10 ans, à la Salette au-dessus du village de Corps, dans le département de l'Isère. Elle leur confie à tous les deux, un message à faire connaître immédiatement à tout son peuple, et à chacun d'eux un secret, qu'ils pourront publier plus tard. Mélanie pourra publier le sien à partir de 1858. Le message adressé à tout le peuple chrétien profère en patois, comme châtiment de l'irréligion, des menaces de calamités agricoles, bien propres à émouvoir des populations campagnardes : les pommes de terre se gâteront, les raisins pourriront, les noix seront moisies. Les deux secrets adressés en français l'un à Mélanie et l'autre à Maximin s'en distinguent nettement. Il importe de faire la différence entre : le fait même de l'apparition ; le Secret de Mélanie ; le jugement de l'Eglise d'abord sur ce Secret et ensuite sur les interprétations qui ont pu en être données.

10. Le fait de l'apparition a été reconnu par l'évêque ordinaire du lieu, reconnaissance qui doit s'entendre au sens que nous avons rappelé plus haut. Après enquête canonique, l'évêque de Grenoble, Mgr de Bruillard, publie au mois de novembre 1851 un mandement déclarant solennellement que

les fidèles sont fondés à croire l'apparition « véritable et certaine ». Dans un second mandement du 4 novembre 1854, le successeur de Mgr de Bruillard, Mgr Ginouilhac, corrobore cette reconnaissance. Dès 1852, la sacrée Congrégation des Rites et la Sacrée Congrégation des Indulgences avaient approuvé la dévotion ainsi que le culte liturgique à la Vierge de La Salette et en 1879 un Bref de Léon XIII avait érigé l'église de La Salette en Basilique mineure.

11. Les deux secrets furent mis par écrit le 5 juillet 1851, et remis au Pape Pie IX le 18 juillet suivant. Ces deux rédactions d'origine sont restées inédites. Ici doit prendre place une remarque fort importante. Du Secret confié à Mélanie existent plusieurs autres versions, distinctes de la rédaction d'origine remise au Pape : une version, inédite elle aussi, datée du 14 août 1853 ; plusieurs autres versions successives publiées par les soins de l'abbé Bliard, de 1870 à 1873, la dernière avec l'Imprimatur de l'archevêque de Naples, Sisto Riario Sforza ; enfin une troisième version que Mélanie fit imprimer elle-même en 1879, avec l'Imprimatur de l'évêque de Lecce, Luigi Zola. C'est cette dernière version (non identifiée avec les précédentes) qui est communément reçue comme le Secret de La Salette et où figure l'incise « Rome perdra la foi et deviendra le siège de l'Antéchrist ». Cette version a été réimprimée telle quelle par l'éditeur catholique de la Société Saint Augustin (futurs éditions Desclée) en 1922, sous le titre *L'Apparition de la T.S. Vierge sur la sainte montagne de La Salette le samedi 19 septembre 1846*, avec l'Imprimatur du Père Lepidi, maître du Sacré Palais. Le constat qui s'impose devant cette pluralité de rédactions nous semble fort bien résumé dans une lettre qu'en juin 1915 le cardinal de Cabrières écrivit à son métropolitain, Mgr Latty, archevêque d'Avignon <sup>15</sup>. Ce dernier a appris qu'à Montpellier, ville épiscopale du cardinal, un commandant-major d'artillerie, Henry Grémillon - plus connu sous le pseudonyme du Docteur Mariavé - vient d'imprimer et de répandre deux volumes dans lesquels il commente le Secret de La Salette. L'archevêque interroge son suffragant à ce sujet. Celui-ci lui répond longuement. « Il ne paraît pas que nous ayons là le Secret remis à Sa sainteté le Pape Pie IX en 1858 par les envoyés de Mgr l'Evêque de

Grenoble. Il a été, sous sa forme actuelle, édité par Mélanie Calvat, mais, à diverses reprises, par fragments successifs, ce qui semble être plutôt le résultat d'une composition personnelle que la répétition exacte du texte primitif remis à Pie IX. [...] Ce qui est certain, c'est que les premières rédactions du Secret furent beaucoup moins développées que les dernières. Il est donc probable que, sous l'influence du milieu dans lequel elle a fini sa vie, Mélanie a amplifié la forme première de l'écrit qu'elle avait fait remettre au Pape ; nous n'avons pas là, avec certitude, une copie officielle du Secret remis à Pie IX. Seule la Sacrée Congrégation du Saint Office pourrait, avec l'agrément du Souverain Pontife, rechercher l'original et en déterminer, avec la teneur primitive, la véritable autorité. La nature de ce Secret tel que nous le lisons aujourd'hui est si étrange : il est ordonné d'une manière si confuse ; il contient des allusions si singulières à la politique ; il semble enfin favoriser, d'une façon précise, les erreurs des anciens Millénaires, en annonçant une rénovation qui s'accomplirait dans le temps et sur la terre, à la différence de ce qu'enseigne la vraie religion sur la résurrection générale à la fin du monde et sur le bonheur des élus, qu'on hésite nécessairement à lui attribuer une origine céleste ».

12. L'Eglise s'est prononcée sur la divulgation du Secret. Le 14 août 1880, l'année suivant la publication de la dernière version du Secret, celle qui est aujourd'hui communément reçue, le cardinal Caterni, préfet de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, écrivit à l'évêque de Troyes, Mgr Cortet, que « cette publication n'a pas plu du tout au Saint-Siège, aussi sa volonté est-elle que les exemplaires de la dite brochure – partout où ils ont été mis en circulation – soient retirés des mains des fidèles » . Comme le texte n'en continuait pas moins de circuler, la Sacrée Congrégation du Saint Office promulgua le 21 décembre 1915 le Décret *Ad supremæ* par lequel le Saint-Siège « ordonne à tous les fidèles, à quelque pays qu'ils appartiennent, de s'abstenir de traiter et de discuter sur le sujet dont il s'agit, sous quelque prétexte et sous quelque forme que ce soit, tels que livres, brochures ou articles signés ou anonymes, ou de toute autre manière » <sup>17</sup>. Les contrevenants seront privés des sacre-

ments s'ils sont simples laïcs ou même suspects s'ils sont prêtres. Le 7 février 1916, le cardinal Merry del Val précisait au nom du Saint-Office que l'apparition de La Salette ne bénéficiait pas d'une reconnaissance romaine, et restait simplement approuvée par l'autorité diocésaine, compétente en la matière. La réédition de 1922, avec l'Imprimatur du Père Lepidi, fut mise à l'Index (c'est-à-dire « proscrire et condamnée ») par un décret du même Saint-Office, du 9 mai 1923. Une dernière intervention du Saint-Office, le 8 janvier 1957, avec une lettre du cardinal Pizzardo au Père Francesco Molinari, procureur général de la Congrégation des Missionnaires de La Salette, précise que c'est bien le texte du Secret rédigé par Mélanie en 1879, et republié en 1922, qui fait l'objet de la condamnation. Il ressort de tout cela que : 1) le texte du Secret n'a pas été approuvé par l'Eglise comme l'a été l'apparition de 1846 ; 2) le Saint-Office en a interdit la diffusion sous peine de lourdes sanctions en 1915 ; 3) il en a interdit la possession et la lecture en 1923 ; 4) il a précisé qu'il entendait en condamner le contenu en 1957.

13. Plusieurs livres concernant le Secret ont été mis à l'Index : deux de l'abbé Combe, curé de Diou, respectivement les 7 juin 1901 et 12 avril 1907 et un du docteur Mariavé (pseudonyme du docteur Grémillon) le 12 avril 1916. Un grand nombre de prêtres divulgateurs du Secret furent frappés de sanctions canoniques : le Père Parent suspendu par l'évêque de Nantes en 1903 ; l'abbé Sicard, censuré par le Saint-Office en 1910 ; l'abbé Rigaud, suspendu par l'évêque de Limoges en 1911 ; l'abbé Althoffer, interdit en 1960. Le plus célèbre propagandiste du Secret de Mélanie fut l'écrivain Léon Bloy dans *Celle qui pleure* en 1908 et la *Vie de Mélanie* en 1912. Il fut suivi en cela par son filleul et disciple Jacques Maritain ... Mgr Léon Cristiani a fait justice des erreurs gravissimes de Léon Bloy dans son beau livre, *Présence de Satan dans le monde moderne*, paru en 1959 <sup>18</sup>.

14. Le décret du Saint-Office du 21 décembre 1915, par lequel le Saint Sièges proscrit la diffusion et la lecture du Secret rédigé en 1879, précise que les mesures prises ne sont pas contraires à la dévotion de la Très Sainte Vierge invoquée et

connue sous le titre de Réconciliatrice de La Salette. L'apparition de La Salette avec tout le culte qu'elle implique, fait partie du patrimoine de la dévotion catholique. Il en va tout autrement du Secret de Mélanie. Dans son traité classique de théologie mystique, le père Poulain en donne l'appréciation suivante : « Le Secret de Mélanie de La Salette est regardé par certaines personnes comme ayant été modifié par l'imagination de la voyante. Une des raisons sur lesquelles on s'appuie est que le texte renferme des accusations très dures et sans aucun correctif sur les mœurs du clergé et des communautés de 1846 à 1865. L'histoire parle tout autrement et indique une période de ferveur et de zèle apostolique. C'était l'époque de Pie IX, de dom Bosco, du saint Curé d'Ars et de l'expansion de l'enseignement chrétien en France »<sup>19</sup>. Quant au point précis qui nous occupe, « Rome perdra la foi et deviendra le siège de l'Antéchrist », il n'est pas bien difficile de comprendre la réaction du Saint Siège, car le Siège

de Rome est saint et sacré : il représente une institution divine, indéfectible comme telle. Prise en toute rigueur de termes, l'expression de La Salette ne peut manquer de paraître au moins téméraire et injurieuse, sinon même frayant la voie à l'hérésie, en ce qu'elle suggérerait la négation du dogme de l'indéfectibilité de l'Eglise. Même si les événements que nous vivons sont ce qu'ils sont, il n'en reste pas moins vrai que les avertissements du Ciel doivent rester indemnes d'équivoque et de malsonnance, pour pouvoir se présenter avec toutes les garanties d'authenticité. Dans le sermon des sacres du 30 juin 1988, Mgr Lefebvre cite cette prophétie de La Salette, mais il évite de mentionner l'expression que Mélanie attribue à la Sainte Vierge. Il se contente de dire : « La Sainte Vierge a annoncé comme une éclipse à Rome, une éclipse dans la foi ». Cette réserve, venue de la part d'un pasteur dont le recul du temps ne fait qu'accréditer la sagesse, devrait nous donner matière à grande réflexion.

15. Prenons aussi en compte la remarque

apposée par saint Thomas à la réflexion de saint Jérôme. Ce dernier disait à juste titre que « en parlant inconsidérément, on tombe dans l'hérésie » et le docteur angélique ajoute : « Aussi nos expressions ne doivent-elles avoir rien de commun avec celles des hérétiques, pour ne pas paraître favoriser leur erreur »<sup>20</sup>. Si l'on songe que Luther fut le premier à parler du Siège de Rome comme du Siège de l'Antéchrist, l'expression reprise dans le Secret de Mélanie en devient irrecevable. Et l'on comprend pourquoi le Saint-Office a voulu la réprover. Elle ne saurait en tout état de cause servir d'argument pour appuyer une quelconque thèse sédévacantiste.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

1 *Somme théologique*, zazaë, question 174, article 6.

2 Ces manifestations peuvent en particulier correspondre à la diversité des expressions individuelles qui, dans l'Eglise, rendent compte chacune à sa manière du même mystère. Elles sont l'un des aspects de la catholicité. Faute d'analogie, on risque de méconnaître la véritable nature du rôle qu'elle sont appelées à jouer en s'intégrant chacune à sa place dans le patrimoine ecclésiastique. On pourra, pour illustrer ce point, se reporter aux considérations intéressantes de Charles Journet dans *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, page 724 : « Newman se rendait compte que les reproches qu'il adressait jadis à l'Eglise romaine étaient bien plutôt imputables à ce qui subsistait d'humain chez les catholiques et que, par exemple, pour aimer profondément la Sainte Vierge, un Anglais n'était pas obligé de l'aimer à la manière et dans le goût d'un Italien ».

3 Concile de Trente, session VI, chapitre XII, DS 1540.

4 Voir aussi Cardinal Jean-Baptiste Franzelin, *De traditione divina*, thèse XXII, corollaire, 4e édition de 1876, p. 254-257 ; traduction française : *La Tradition*, *Courrier de Rome* 2008, n° 480-483, p. 336-339.

5 Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum*

*canonizatione*, livre II, ch 32, n° 11.

6 *Ibidem*, livre III, ch 53, n° 15.

7 Saint Pie X, Encyclique *Pascendi*, dans ASS, t. XL (1907), p. 648-649 ; n° VI des mesures à prendre contre le modernisme.

8 Pie XII, Encyclique *Haurietis aquas* dans AAS, t. XLVIII (1956), p. 340.

9 Il s'agit de l'Infaillibilité du Magistère vis-à-vis de son objet second. L'Eglise est infaillible lorsqu'elle examine et déclare la valeur doctrinale des écrits. Cf Louis Billot, sj, *L'Eglise. II - Sa constitution intime*, *Courrier de Rome*, 2010, n° 597-599, p. 203-206.

10 Roger-Thomas Calmel, op, *Brumes du révélationisme et lumières de la foi*, p. 125.

11 Calmel, *Ibidem*, p. 125.

12 Calmel, *Ibidem*, p. 124.

13 Archives du Service enregistrement d'Ecône, série « Retraites », 99/2 - A.

14 Cf dans la Revue *Sodalitium* de l'Institut Mater Boni Consilii, sous la plume de l'abbé Ricossa, l'Appendice à l'article « L'Apocalypse selon Corsini », p. 57-59 ainsi que sur le site *Sodalitium*, à la page du 21 mars 2020, la documentation intitulée « Le Saint Siège et le Secret

de La Salette ».

15 On en trouve la publication intégrale dans la *Semaine religieuse de Montpellier* du 26 juin 1915. Cette lettre est également reproduite dans La leçon de l'Hôpital Notre-Dame d'Ypre. Exégèse du Secret de La Salette, 2e édition, Paris, Eugène Figuière et Cie, 1916, p. 182-190.

16 Cité par Michel Corteville, *La "grande nouvelle" des bergers de La Salette*, Diffusion Téqui, 2000, p. 273, traduction du texte original latin conservé aux archives du diocèse de Troyes.

17 AAS, t. VII (1915), p. 594.

18 Léon Cristiani, *Présence de Satan dans le monde moderne*, Editions France Empire, 1959, p. 288-296.

19 Auguste Poulain, sj, *Des Grâces d'oraison - Traité de théologie mystique*, partie IV, ch 22, n° 36 (3e règle de discernement : la révélation ne renferme-t-elle aucun enseignement ou n'est-elle accompagnée d'aucune action contraire à la décence et aux bonnes mœurs ?).

20 3a pars, question 16, article 8, corpus.

## Courrier de Rome

Responsable : Emmanuel du Chalard de Taveau

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Etranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)

Site : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)





## A l'occasion des 50 ans de la Fraternité Saint Pie X

### Un droit à l'union homosexuelle ?

Abbé Jean Michel Gleize

page 1

### La Fraternité Saint Pie X : une oeuvre sacerdotale

Don Gabriele D'Avino

page 3

### Le Rhône croise le Tibre

Don Gabriele D'Avino

page 7

# UN DROIT À L'UNION HOMOSEXUELLE ?

Comment réagir aux récentes propos tenus par le Pape François ? « Les personnes homosexuelles », a-t-il déclaré, « ont le droit d'appartenir à une famille, ce sont des enfants de Dieu. On ne peut évincer personne d'une famille, ni lui faire la vie impossible à cause de cela. Ce que nous devons faire, c'est une loi d'union civile, elles ont le droit d'être légalement protégées. J'ai défendu cela ». En revendiquant pour les personnes homosexuelles « le droit d'appartenir à une famille », le Pape, c'est évident, ne songe pas seulement à la situation d'une personne homosexuelle qui, nonobstant son homosexualité, aurait le droit de demeurer membre de la même famille (le fils de ses père et mère, le frère de ses frères et soeurs). Il s'agit de plus que cela : il s'agit de revendiquer une « loi d'union civile » destinée à protéger le droit des personnes homosexuelles à vivre en couple, comme deux conjoints, à l'instar de ce qui a lieu dans le cadre d'un mariage unissant un homme et une femme.

2. Dans un livre faisant état des « rencontres » du Pape avec Dominique Wolton<sup>1</sup>, paru en 2017<sup>2</sup>, François, avait clairement désavoué la possibilité d'un « mariage » entre personnes homosexuelles. « Que penser »,

interrogeait-il, « du mariage ces personnes de même sexe ? *Le mariage* est un mot historique. Depuis toujours, dans l'humanité, et non pas seulement dans l'Eglise, c'est un homme et une femme. On ne peut pas changer cela comme ça. [...] On ne peut pas changer ça. C'est la nature des choses. Elles sont comme ça. Appelons donc cela les *unions civiles*. Ne plaisantons pas avec les vérités. Il est vrai que derrière cela il y a l'idéologie du genre. [...] Disons les choses comme elles sont : le mariage, c'est un homme avec une femme. Ça, c'est le terme précis. Appelons l'union du même sexe *union civile* »<sup>3</sup>.

3. Aux yeux du pape, on ne peut pas changer la nature des choses et le mariage est un mot employé pour désigner la réalité naturelle, telle que l'humanité l'a toujours reconnue : réalité qui est celle de l'union d'un homme avec une femme. On ne saurait donc utiliser ce mot pour désigner l'union de personnes de même sexe, car nous sommes ici, avec les mots, sur le plan de la définition des choses. Voilà pourquoi, sur ce plan même, la théorie (car il s'agit bien d'une « théorie ») du genre correspond à une idéologie. Il en va autrement si nous nous plaçons sur le plan de la compréhension pastorale, où il s'agit

de qualifier l'attitude de l'Eglise à l'égard des personnes, dans le contexte de la vie en société. François en revient alors aux données essentielles énoncées par *Amoris laetitia*, en son n° 291 : « L'Eglise se tourne avec amour vers ceux qui participent à sa vie de manière incomplète », ainsi qu'au numéro suivant : « L'Eglise ne cesse de valoriser les éléments constructifs dans ces situations qui ne correspondent pas encore ou qui ne correspondent plus à son enseignement sur le mariage ». Autant dire que le plan de la réalité naturelle, avec les définitions qu'il réclame, et celui de la compréhension pastorale, qui se réfère à l'ordre juridique de la vie en société, peuvent ne pas se recouper et rester hétérogènes.

4. La nouveauté, car il y en a une, des récentes déclarations du Pape, par rapport au livre de 2017, est que le Pape revendique à présent un « droit » pour l'union civile des personnes homosexuelles. Il y a nouveauté, certes, au sens où le Pape dit en 2020 ce qu'il n'avait pas encore dit en 2017. Mais la nouveauté n'est qu'apparente si l'on songe que l'affirmation de 2020 était en germe (ou virtuellement présente) dans les principes énoncés en 2017. Le droit à l'union civile des personnes homosexuelles

était inscrit d'avance dans les numéros précités d'*Amoris laetitia*. Et François ne fait qu'explicitier, lentement mais sûrement, inexorablement, la suite logique de son propre discours.

5. Le présupposé d'une pareille logique mérite d'être mis en lumière. Tout se passe comme si l'ordre juridique et social de la loi humaine positive ne se fondait plus sur la loi naturelle et comme si le « droit » que reconnaît la loi civile pouvait se dissocier du « droit » qui doit normalement découler de la nature de l'homme, au point même de se mettre en contradiction avec lui. Le Pape reconnaît en effet que le droit de l'Eglise, qui ne reconnaît comme union sexuelle légitime que le seul mariage, défini comme l'union d'un homme et d'une femme, n'est pas exclusif d'un autre droit, celui de la société civile, où l'Etat reconnaît comme légitime l'union homosexuelle. Quelle que soit l'intention du pape, il est clair qu'une pareille conception du droit correspond de prime abord à une conception matérialiste et même marxiste de l'homme<sup>4</sup>. L'homme n'y est plus une réalité stable, à la mesure de son essence, mais le terme toujours renouvelé d'une évolution incessante, où l'esprit s'affranchit toujours mieux de la matière. La moralité, et avec elle l'ordre politique, n'a plus d'autre fondement que le fait de cet affranchissement : le fait fonde le droit, car le fait correspond à la maîtrise actuelle de l'homme sur la matière. Dans cette optique, la liberté de l'esprit n'est pas autre chose que la prise de conscience de la nécessité de l'évolution. La nature au sens où l'entend la philosophie d'Aristote et de saint Thomas n'existe pas. Ou plus exactement, elle se réduit à la conscience, seul élément stable parce que sujet de l'évolution.

6. Jean-Paul II, il est vrai, avait en 2003 réproposé comme telle la reconnaissance juridique et légale des unions homosexuelles, de la part des autorités civiles<sup>5</sup>. L'argument principal avancé par le Pape polonais était le suivant : « Dans les unions homosexuelles, sont complètement absents les éléments biologiques et anthropologiques du mariage et de la famille qui pourraient fonder raisonnablement leur reconnaissance juridique. Ces unions ne sont pas en mesure d'assurer, de manière adéquate, la procréation et la survivance de l'espèce humaine »<sup>6</sup>. Moyennant quoi : « L'Eglise enseigne que le respect envers les personnes homosexuelles ne peut en aucune façon conduire à l'approbation du comportement homosexuel ou à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles »<sup>7</sup>. Cependant, il faut bien le dire, le même Jean-Paul II a cru bon d'affirmer que la liberté religieuse est « la source et la synthèse »<sup>8</sup> de tous les autres droits. Il écrit en effet : « Il est nécessaire que les peuples qui sont en train de réformer leurs institutions donnent à la démocratie un fondement authentique et solide grâce à la reconnaissance explicite de ces droits. Parmi les principaux, il faut rappeler le droit à la vie dont fait partie intégrante le droit de grandir dans le sein de sa mère après la conception ; puis le droit de vivre dans une famille unie et dans un climat moral favorable au développement de sa personnalité; [...] le droit de fonder librement une famille, d'accueillir et d'élever des enfants, en exerçant de manière responsable sa sexualité. En un sens, la source et la synthèse de ces droits, c'est la liberté religieuse, entendue comme le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité transcendante

de sa personne »<sup>9</sup>. N'était-ce pas introduire le poison qui devait, avec le temps, et par delà la réprobation de 2003, aboutir en 2017 puis en 2020, à la revendication du droit légal à l'union civile des couples homosexuels ?

7. Car il est indéniable que, en défendant ce principe de la liberté religieuse, Rome a de fait promu une société qui, laissant place égale à toutes les opinions, se devait de rester neutre. Elle a renoncé à l'Etat confessionnel catholique, non seulement en pratique et à court terme, mais encore sur le principe. De ce fait le champ est laissé libre à une législation qui, ignorant Dieu, ne peut plus trouver le moyen de justifier la référence exclusive à la loi naturelle. Il ne faut donc pas s'étonner si les gouvernants des sociétés civiles, du fait même qu'ils organisent la société sans tenir compte de Dieu, l'organisent aussi et de ce fait sans tenir compte de la nature. De par la volonté même du concile Vatican II, la conscience est affranchie de toute contrainte de la part des pouvoirs publics, sur le plan de la vie en société. Le mariage et l'union civile peuvent y coexister pacifiquement, dans de justes limites, qui ne sont plus celles de la foi et de la morale. Et de ce fait, la politique n'est plus en continuité avec la nature. *Quoi* qu'il en soit des réalités naturelles, et des définitions nécessaires qu'elles impliquent, la nouvelle doctrine sociale de l'Eglise est résolument personnaliste : l'attitude envers les personnes ne découle plus des principes de la nature. On peut bien refuser la théorie du genre, précisément en tant que théorie, comme contraire aux réalités naturelles; mais la pratique se charge d'accepter ce que la théorie réprovoque.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

---

1. Pape François, *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société*, Editions de l'Observatoire/Humensis, 2017.

2. Cf l'article « Propos de table » dans le numéro de septembre 2017 du Courrier de Rome, au n° 8-11.

3. Pape François, *Rencontres avec Dominique Wolton*, p. 321-322.

4. Ce point est mis en lumière par le livre de Grégor Puppinck, *Les droits de l'homme dénaturé*, Cerf, 2018.

5. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles » du 3 juin 2003 dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. XCVI (2004), p. 41.

6. *Ibidem*, n° 7.

7. *Ibidem*, n° 11.

8. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 1er mai 1991, n°47 dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. LXXXIII (1991), p. 851-852.

9. Traduction de la *Documentation catholique*, n° 2029, p. 542.

# À L'OCCASION DES 50 ANS DE LA FRATERNITÉ SAINT PIE X

Nous implorons les Bénédiction divines sur cette Fraternité Sacerdotale afin qu'elle réussisse dans son intention principale qui est la formation de saints Prêtres.  
(Mgr François Charrière – Décret d'érection de la Fraternité St Pie X, 1970)

Haec omnia et speciatim sapientes normae,  
quibus Opera informatur et regitur,  
bene sperare faciunt de eadem associatione.

Toutes ces choses, et spécialement les règles savantes,  
dont l'Œuvre se compose et par lesquelles elle est régie,  
font bien espérer de la société elle-même.  
(Card. Wright, Préfet de la Congrégation du Clergé – Lettre d'éloge, 1971)

## LA FRATERNITÉ SAINT PIE X : UNE ŒUVRE SACERDOTALE

### Introduction

Il y a cinquante ans, l'Eglise catholique romaine donnait naissance à une nouvelle congrégation, la dernière d'une très longue série de sociétés cléricales, monastiques, religieuses, dont l'histoire de la chrétienté est déjà très riche : la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X. A sa fondation, elle ne comptait que quelques séminaristes et quelques chambres; aujourd'hui nous sommes quelque 650 prêtres, plus de 200 séminaristes, quelques centaines de maisons et bien autre chose encore. Beaucoup de vous, chers lecteurs, connaissent notre congrégation depuis des années, peut-être des décennies, certains au contraire viennent peut-être juste de la rencontrer ; cet article n'a donc qu'un but, celui de la faire connaître en profondeur en répondant à cette simple question : *qu'est-ce que c'est ?*

### Le nom

Partons justement de son nom : notre

fondateur a voulu, à côté du « genre » (*fraternité*, qui est un synonyme de congrégation, société, et désigne une réunion sociale entre êtres humains) et de la « différence spécifique » (*sacerdotale* : elle est composée, nous le verrons, de et pour les prêtres) placer le nom de son saint Patron et titulaire, le Pape Saint Pie X, le dernier souverain pontife canonisé, ainsi que le souverain pontife de la lutte contre le modernisme, de la restauration des séminaires et de la musique sacrée, de la dévotion eucharistique, et de bien d'autres choses.

Mais en parlant de saints patrons, il est intéressant de souligner les deux autres grands protecteurs qui, bien que ne figurant pas dans le nom de la Fraternité, sont mentionnés dans ses Statuts :

- « La Fraternité est mise spécialement sous le patronat de Jésus Prêtre, dont toute l'existence a été et demeure sacerdotale »<sup>1</sup> ;  
- « Elle est aussi sous l'égide de Marie, Mère du

Prêtre par excellence et par Lui Mère de tous les prêtres en qui Elle forme son Fils »<sup>2</sup>.

### La fondation

Ce n'est pas ici le lieu pour retracer un *excursus* historique sur l'origine de la Fraternité, dont le récit, transcrit des paroles de ceux qui, encore vivants aujourd'hui, étaient présents à l'époque, ne manquerait pas de susciter beaucoup d'intérêt et de curiosité ; ce n'est pas non plus notre devoir de retracer l'histoire complète de Mgr Lefebvre, le fondateur de l'œuvre : cela nous éloignerait trop de notre sujet. Mais il nous faut tout de même dire en quelques mots qui fut l'homme qui, peu de temps avant le fatidique 1er novembre 1970, encore ignorant ce que la Providence allait lui réserver, fut le moteur de cette congrégation.

Mgr Marcel Lefebvre fut avant tout un prêtre missionnaire, qui accumula une grande expérience d'apostolat dans des

pays africains pendant 13 ans ; il fut un religieux de la congrégation des Pères du Saint Esprit pendant toute sa vie ; il devint, après ses premières années de sacerdoce, professeur de séminaire dans le scolasticat de philosophie de sa congrégation ; il fut nommé délégué apostolique du Saint Père pour toute l'Afrique francophone et il eut cette charge de 1948 à 1959 ; il fut ensuite archevêque de Dakar au Sénégal pendant sept ans, jusqu'à son retour en France pour gouverner le diocèse de Tulle en 1962, et enfin Supérieur Général de sa congrégation. Mais au terme de cette carrière ecclésiastique brillante et variée, le rôle de fondateur l'attendait...

Monseigneur, toutefois, n'inventa pas tout tout seul, et pour dire la vérité ce n'est pas lui qui prit l'initiative ; c'est un groupe de séminaristes du séminaire français de Rome qui, à la fin des années 60, fatigués des nouveautés doctrinales et liturgiques surgissant de toutes parts et faisant des dégâts dans le sillage du nouveau courant inauguré par le Concile Vatican II, demandèrent au prélat désormais âgé de les aider et de les secourir dans leur formation sacerdotale. Monseigneur accepta. Mais il faut bien rappeler, comme le faisait souvent Mgr Lefebvre lui-même, que la vraie cause de tout fut simplement l'Eglise catholique qui, en la personne de l'Evêque local du diocèse choisi par Monseigneur pour la formation de ses clercs, approuva les statuts de cette nouvelle congrégation sacerdotale. Il s'agissait du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg, cette dernière ville étant celle où l'évêque français avait trouvé un premier logement (avant l'acquisition de la maison d'Ecône) ; l'évêque de Fribourg, Mgr Charrière, qui connaissait Mgr Lefebvre, accepta d'ériger canoniquement, selon les règles de l'Eglise, la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X au titre de *pia unio* dans son diocèse. Quelques mois plus tard, le préfet de la Sacrée Congrégation du Clergé, S.E.R. le Cardinal Wright, envoyait la lettre rituelle d'éloge pour l'œuvre entreprise : ainsi, dans les années 1970 et 1971 l'Eglise catholique romaine bénissait cette fondation.

### Les membres

Mais de qui est composée notre congrégation ? Qui peut en faire partie ? La liste complète et exhaustive se trouve

dans les Statuts immédiatement sous le titre, pour en désigner les destinataires. Les clercs avant tout, c'est-à-dire les ecclésiastiques, et en premier lieu les prêtres, qui représentent en effet la majorité des membres ; c'est pour eux que la Fraternité a été fondée et ils en sont, pour ainsi dire, l'âme ; ensuite les séminaristes, c'est-à-dire ceux qui reçoivent actuellement la formation sacerdotale dans l'un des séminaires internationaux de la société mais qui, dès le moment de leur engagement (voir plus loin) jouissent déjà des bénéfices spirituels et matériels des membres, et se conforment au respect des Constitutions.

Les frères, que Monseigneur avait conçus comme des religieux auxiliaires du sacerdoce, dont la forme de vie consiste en l'émission des trois vœux religieux de pauvreté, chasteté et obéissance aux supérieurs de la Fraternité. Leur rôle est de fournir, en même temps que le soutien spirituel de la prière et de la pratique des vertus de religion, une aide dans la liturgie, dans l'enseignement du catéchisme, dans les devoirs plus matériels de la vie d'un prieuré, d'une école, etc.<sup>3</sup>

Les oblates, qui bien qu'elles ne prononcent pas publiquement des vœux de religion, s'engagent, sous la conduite directe des supérieurs locaux de la Fraternité, à fournir une aide matérielle dans les maisons de la société auxquelles elles sont assignées ; elles participent à la prière commune et revêtent un habit religieux. Il s'agit en général, comme c'est prévu par les statuts eux-mêmes, soit de religieuses d'autres congrégations qui, obligées d'abandonner ces congrégations en raison de l'infidélité de celles-ci à la doctrine traditionnelle de l'Eglise, désirent s'associer à la Fraternité, soit de personnes qui, en raison de leur âge, ne peuvent pas entrer dans la congrégation des Sœurs de la Fraternité Saint Pie X, mais qui désirent « quitter la vie du monde pour vivre de l'esprit de la Fraternité ».<sup>4</sup> Sont membres également les tertiaires, c'est-à-dire des laïcs ou des prêtres qui désirent vivre de l'esprit de la Fraternité St Pie X en acceptant le règlement du Tiers-Ordre et en jouissant des bénéfices spirituels de prière et de suffrages au sein de la Fraternité.<sup>5</sup>

Enfin, bien que non présentes dans la liste des destinataires des Statuts, nous ne

pouvons pas ne pas mentionner les Sœurs de la Fraternité Saint Pie X, congrégation fondée par Mgr Lefebvre lui-même « [...] au moins en esprit et en désir, au même moment que la Fraternité des prêtres ».<sup>6</sup> Cette congrégation est structurée parallèlement à la Fraternité, avec une Supérieure générale distincte et son propre ordre hiérarchique ; toutefois elle en est le pendant, indissolublement lié à la Fraternité Saint Pie X par la même spiritualité, la même doctrine, le même apostolat.<sup>7</sup>

Dans le projet initial de Mgr Lefebvre, la Fraternité étant érigée comme une *pia unio*, les membres clercs devaient être incardinés dans un diocèse et dépendre par conséquent de l'Evêque local<sup>8</sup> ; toutefois il était déjà prévu par les Statuts que la société accomplirait les pas nécessaires pour devenir de droit pontifical, et en conséquence avoir la possibilité d'incardiner en son sein ses membres. Cela arriva avec le *Decretum laudis* du Card. Wright du 18 février 1971, qui sanctionne ce passage ; depuis lors tous les membres sont incardinés au sein de la Fraternité, au moyen d'un engagement prononcé et souscrit à l'occasion de la fête du 8 décembre. Cet engagement est contracté annuellement juste avant l'ordination sous-diaconale, étape avant laquelle les membres devront avoir prononcé l'engagement définitif et perpétuel dans la Fraternité Saint Pie X.

### La structure

En quoi consiste principalement la Fraternité ? Rien de plus éloquent que la définition qu'en donnent ses Statuts : elle est « une société sacerdotale de vie commune sans vœux ».<sup>9</sup>

Voilà donc la spécificité de la Fraternité : la **vie commune**. L'idée ne fait que reprendre un modèle canonique précis déjà existant depuis plusieurs siècles : des prêtres séculiers, c'est-à-dire qui, au lieu d'être directement au service d'un diocèse, vivent en commun mais sans être « réguliers », c'est-à-dire sans prononcer les vœux habituels religieux de pauvreté, chasteté et obéissance ; ils exercent néanmoins un ministère apostolique, dans des maisons qui les accueillent au moins par trois, selon la nécessité. Monseigneur cite un exemple d'une congrégation semblable dans les *Statuts*, juste après la définition : la société

des Missions Etrangères ; la vie commune que l'on pratique dans ce type de société facilite la constance et la régularité dans la prière, dans les repas, dans les différentes activités, et habitue à l'exercice de la charité fraternelle.

Si la charité fraternelle à l'égard des confrères est l'exercice *personnel* d'une vertu qui tire seulement sa matière de la vie sociale, les autres éléments sont en revanche des actes essentiellement sociaux, sans lesquels il n'y a pas de vie commune possible dans la Fraternité : la prière commune, les repas, les récréations, l'activité apostolique, en un mot la journée entière.

Quant à la prière, les Statuts en indiquent quatre temps non facultatifs (bien entendu, les membres auront d'autres moments de prière personnelle, dont les horaires et les circonstances sont libres) : l'office de Prime avec la méditation, suivis de la célébration de la Messe de communauté ; l'office de Sexte, le chapelet ou le salut du Saint Sacrement, et l'office de Complies. Ces moments de prière ont lieu dans la chapelle du prieuré (ou de l'école, ou du séminaire), chapelle qui est le « cœur » de nos maisons. Y participent tous les membres qui ne sont pas légitimement empêchés.

Les repas sont les trois repas canoniques : petit déjeuner, déjeuner et dîner. On y réfléchit peut-être rarement, mais même dans la liturgie, les membres de la Fraternité entendent des paroles qui rappellent cette règle : dans l'ordination au sous-diaconat, en effet, au moment de l'appel nominal des candidats par l'Archidiacre, le Notaire indique le *titulum* en vertu duquel ils reçoivent cet ordre sacré ; dans la Fraternité, les sous-diacres sont ordonnés ad *titulum mensae communis*. Comme pour la prière, ce *repas commun* fait partie de la règle et seul un empêchement légitime de santé ou d'apostolat peut en dispenser.

Les personnes qui fréquentent de façon habituelle nos prieurés, en Italie comme ailleurs, se seront aperçues que bien souvent les prêtres et les frères, après les repas principaux, passent encore quelques moments de récréation ensemble, en se promenant ou à l'intérieur, toujours dans cet esprit de vie commune, mais aussi, bien entendu, pour parler de questions inhérentes à l'apostolat. De plus, quand

c'est possible, les supérieurs organisent des sorties de communauté réservées aux membres. Ces moments sont l'occasion pour ceux-ci, le temps d'une journée ou d'une demi-journée, de mettre temporairement de côté les activités et les fatigues apostoliques et de passer du temps uniquement avec leurs confrères.

Plus généralement, c'est toute notre journée au prieuré qui est calquée sur une forme de vie commune, qui nous rappelle précisément celle d'une famille, au sein de laquelle les activités et occupations les plus diverses se déroulent dans un climat fraternel, et où règne l'harmonie dictée par la charité.

En élargissant un peu notre champ visuel et en nous éloignant des communautés particulières comme les prieurés, les écoles, les séminaires, pour parler encore de la structure de la Fraternité, nous ne pouvons pas ne pas mentionner sa hiérarchie. A la tête de celle-ci, tout d'abord, un **Supérieur Général** (actuellement en charge, depuis le 11 juillet 2018, l'italien don Davide Pagliarani, autrefois Supérieur du District italien de 2006 à 2012), puis deux **Assistants généraux**, qui forment le **Conseil général**, chargé du gouvernement de la congrégation. S'y ajoutent, depuis juillet 2018, deux **Conseillers généraux** pour les causes d'importance majeure. Tous sont élus par le **Chapitre général** (réunion de tous les supérieurs majeurs qui se tient tous les 12 ans) pour un mandat de 12 ans.

Un **Secrétaire général** et un **Econome général** sont nommés par le Supérieur général pour un mandat de six ans. Toutes les charges décrites jusqu'ici forment la **Maison généralice**, qui se trouve actuellement à Menzingen, dans le canton suisse de Zürich.

La hiérarchie se compose encore, principalement, des **Supérieurs de Séminaire** nommés par le Supérieur général *ad nutum*. La congrégation étant géographiquement divisée en Districts ou Maisons autonomes (chacun(e) correspondant à un pays ou un groupe de pays, ou même à un continent, sur l'exemple des provinces ecclésiastiques des congrégations religieuses), il y a ensuite les **Supérieurs de district** ou de **Maisons autonomes**, res-

pensables de l'apostolat dans ces régions.

Chaque District a un **Econome** et un ou plusieurs **Assistants**. Enfin, il y a les **Prieurs**, chargés de la gestion de l'apostolat des maisons particulières (les prieurés) et supérieurs de celles-ci.

Les écoles de la Fraternité Saint Pie X distinctes des prieurés ont un **Directeur** qui a les fonctions de prieur ; il faut citer enfin la possibilité plutôt rare que certains prêtres soient **Aumôniers** résidents de maisons de Sœurs, qu'elles soient de la Fraternité St Pie X ou de congrégations traditionnelles amies.

Pour conclure la description de ce qu'est la Fraternité nous devons dire un mot de la **sainte Messe** : celle-ci est véritablement le cœur de l'activité apostolique des membres, qu'ils soient prêtres (alors dans la célébration), séminaristes, frères, oblates ou tertiaires (alors dans la pieuse assistance) ; il n'y a pas une page des Statuts où notre Fondateur n'en parle pas et n'en fasse pas le soleil qui irradie toutes les vertus, toute la doctrine, toute la vie spirituelle, puisqu'elle constitue le but de la venue de Jésus sur la terre, c'est-à-dire la Rédemption des âmes, ritualisée de façon non sanglante sur nos autels. Voici un extrait des Statuts à ce propos :

« La Fraternité est essentiellement apostolique, parce que le sacrifice de la Messe l'est aussi et parce que ses membres auront généralement à exercer un ministère extérieur. Ils vivront dans cette conviction que toute l'efficacité de leur apostolat découle du Sacrifice de Notre Seigneur qu'ils offrent quotidiennement ».<sup>10</sup>

Il s'agira donc, pour nous, membres, de faire de la sainte Messe la réalité du « *Mihi vivere Christus est* »<sup>11</sup>, comme l'affirment encore les Statuts<sup>12</sup>. La dévotion pour cet ineffable Sacrifice, nous exhorte encore le Fondateur, nous portera à en avoir une connaissance théologique toujours plus grande pour nourrir la vertu de Foi, et à avoir en outre une attention particulière pour sa préparation spirituelle et matérielle.<sup>13</sup>

Comme le disait le Fondateur, la Fraternité, bien que s'inspirant du patrimoine spirituel de nombreuses congrégations et ordres du passé, n'a pas une spiritualité propre ; mais elle fait sienne la **spiritualité de l'Eglise**, fondée précisément sur le saint



Sacrifice de la Messe, sur le sacerdoce catholique, sur le mystère de la Rédemption.

### Le but

C'est volontairement que nous parlons de « but » au singulier et non de « buts », même si concrètement les Statuts en indiquent plusieurs. En réalité il s'agit d'un seul but, auxquels les autres se rattachent, et en un certain sens, dont ils participent : « *Le but de la Fraternité est le sacerdoce et tout ce qui s'y rapporte et rien que ce qui le concerne, c'est-à-dire tel que Notre Seigneur Jésus-Christ l'a voulu lorsqu'il a dit : "Faites ceci en mémoire de moi" ».*<sup>14</sup>

Le sacerdoce, donc. Et donc avant tout sa formation : c'est pour cela que l'œuvre principale de notre congrégation, qui fut aussi la première réalisée historiquement, est celle des Séminaires ; c'est pour cela que le livret de nos constitutions rappelle, tout de suite après le texte des Statuts, *le Règlement des Séminaires*. L'analyse de ce règlement, bien qu'intéressante, serait trop longue, mais il suffira de rappeler que Mgr Lefebvre fondait la bonne réussite de la formation sacerdotale des séminaristes principalement sur la foi profonde dans le mystère de Jésus-Christ et de sa Rédemption, et sur l'étude approfondie des réalités naturelles et surnaturelles enseignées par la saine philosophie et la théologie thomiste<sup>15</sup>. En effet le docteur angélique St Thomas d'Aquin a été et sera le guide des jeunes lévites de la Fraternité précisément comme l'a toujours désiré l'Eglise dans ses paternelles exhortations sur la formation sacerdotale. Cela permettra aux jeunes lévites, en outre, d'éviter les erreurs modernes du libéralisme, comme le disait Mgr Lefebvre lui-même.<sup>16</sup>

Mais qui dit « sacerdoce » dit obligatoirement « sacrifice », et voici que les *Statuts* affirment que la finalité de la congrégation est d'orienter et réaliser la vie du prêtre vers le saint sacrifice de la Messe, qui est sa raison d'être.<sup>17</sup>

La Messe, comme nous l'avons dit plus haut, est le sommet de la vie sacerdotale et donc de la vie des membres de la Fraternité Saint Pie X ; autour d'elle se construit l'apostolat et toute forme de vie apostolique ; il est utile de rappeler à ce propos que, dans la journée de tout prêtre,

est strictement obligatoire, sous peine de péché grave, la récitation intégrale du Bréviaire ou Office divin, tandis que la célébration de la Messe, selon le droit canon, n'est obligatoire que quelques fois par an (pour les prêtres, bien entendu, qui n'ont pas charge d'âmes).<sup>18</sup> Toutefois nous avons noté plus haut que Monseigneur nous dit, à propos de la sainte Messe, « *qu'ils [les prêtres membres] l'offrent quotidiennement* »<sup>19</sup> ; il est en effet en usage dans la Fraternité que nous, prêtres, sauf cas de force majeure, célébrions tous les jours le saint Sacrifice, même si cela ne constitue pas une obligation stricte ; et ceux qui nous fréquentent un peu savent bien que lorsque nous nous déplaçons pour des voyages apostoliques ou de brèves vacances, notre première préoccupation est toujours de savoir où, comment et quand célébrer la Messe. Il est difficile d'imaginer, du reste, ce que peut faire quotidiennement un prêtre si ce n'est précisément intercéder pour les péchés du peuple à travers cet instrument très efficace voulu et institué par Jésus-Christ lui-même.

D'autres activités, enfin, font partie des buts, ou plutôt de l'unique but de la Fraternité : la sanctification des prêtres, et parmi eux aussi ceux qui sont extérieurs à la congrégation, les vocations religieuses, les écoles, les chapelles.

Quant à la sanctification du clergé, nous ne pouvons pas ne pas remarquer le zèle que nos Supérieurs ont toujours eu à promouvoir des rencontres et des retraites sacerdotales dans lesquelles des prêtres amis sont accueillis et encouragés à continuer, en ces temps de crise, la lutte pour la vraie doctrine et la liturgie traditionnelle ; nous savons aussi que parfois certains de ces prêtres, ayant abandonné courageusement leur diocèse, se sont unis à l'apostolat de la Fraternité, après une période de formation.

Des vocations religieuses des Frères et des Oblates, nous avons déjà parlé. Quant à la formation de la jeunesse : « *Les écoles, vraiment libres de toutes entraves afin de dispenser une éducation totalement chrétienne à la jeunesse, seront encouragées et éventuellement fondées par les membres de la Fraternité. C'est d'elles que sortiront les vocations et les foyers chrétiens* ».<sup>20</sup>

On remarquera que pour l'œuvre des écoles

aussi, ce qui est en vue est le sacerdoce, dans la possibilité et même la probabilité concrète qu'une saine formation naturelle et surnaturelle fasse naître chez les jeunes le désir de coopérer à l'œuvre du salut des âmes par le sacerdoce catholique.

Enfin, de chaque prieuré ou école dépendent une série de **Chapelles**, c'est-à-dire de centres de Messe, dans lesquels nous nous rendons en fin de semaine pour la célébration dominicale des saints mystères, l'administration des sacrements, les catéchismes, des conférences, des visites aux malades, et autres activités semblables. Les Statuts disent : « *Le ministère paroissial, la prédication de missions paroissiales, sans limites de lieux, sont également des œuvres auxquelles s'adonne la Fraternité* »<sup>21</sup>. Quant à ce dernier point, qui, parmi nos fidèles, ne s'est pas aperçu des centaines de kilomètres que la plupart de nos prêtres parcourent chaque week-end, en long et en large dans les différents pays ! Voiture, train, car, et même avion sont le rendez-vous hebdomadaire de ces infatigables voyageurs. Justement, comme l'écrivait prophétiquement Mgr Lefebvre, **sans limites de lieux**.

Il faudrait encore décrire, mais la place nous manque, les activités connexes liées à ces activités principales, et que la Fraternité déploie néanmoins avec zèle et engagement : les camps d'été pour les jeunes de tous âges, (Croisade Eucharistique, scoutisme, mouvements pour la jeunesse) ; exercices et retraites spirituelles dans ses nombreuses maisons, selon différentes méthodes, parmi lesquelles la première est l'inimitable méthode des exercices de Saint Ignace de Loyola ; congrès de formation en tous genres, dans tous les Districts et souvent plus d'une fois par an ; sessions théologiques pour prêtres membres et extérieurs ; pèlerinages sur les principaux lieux saints de la chrétienté.

### Conclusion

Il est indéniable que nous sommes face à une œuvre voulue par Dieu, sinon on ne pourrait pas expliquer son développement soudain ni son existence et sa vivacité actuelle, malgré les très nombreuses épreuves et persécutions subies au cours des années ; mais pour l'avenir, quel est le destin de cette société ?

On la considère très souvent, à tort selon nous, comme uniquement en relation avec la crise que traverse l'Eglise : la Fraternité

ferait fonction d'anti-Concile Vatican II et d'anti-modernisme ; ces derniers disparus, cela n'aurait plus de sens qu'elle reste en vie, et elle pourrait par exemple « se fondre » avec d'autres congrégations déjà existantes, ou bien encore envoyer ses prêtres dans les diocèses. En réalité, comme nous avons cherché à le montrer dans ces lignes, la Fraternité a au

contraire une finalité précise dans l'Eglise justement comme œuvre de formation et de transmission de l'authentique sacerdoce catholique, œuvre que la Providence a voulue et suscitée en un temps de crise et de besoin urgent. Mais quand ces temps obscurs pour l'Eglise seront finis, la Fraternité Saint Pie X, qui aura indubitablement contribué, c'est le moins qu'on puisse dire,

à maintenir vivante et allumée la flamme de la Foi, conservera toute sa raison d'être et continuera, tant que la Providence le voudra, à servir l'Eglise par ses œuvres pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.

don Gabriele D'Avino

1. Statuts, règlements et cérémonies de la Fraternité sacerdotale Saint Pie X (dans cet article : Statuts), § 1-3.  
2. *Ibidem*, § 1-4.  
3. Statuts, de *regulis peculiaribus fratrum Fraternitatis sacerdotalis Sancti Pii X*, ° 3 : « La fin spécifique des Frères de la Fraternité est de venir en aide aux prêtres dans tous leurs ministères, sans les remplacer dans leurs fonctions sacerdotales, mais en facilitant leur travail apostolique de différentes façons [...] ». Il s'agira donc aussi bien de fournir une aide matérielle au sens strict, comme de s'occuper d'activités d'économat, manutention, jardinage, cuisine, que d'une aide plus « apostolique » concernant l'enseignement du catéchisme pour les enfants, ou encore une aide liturgique comme le chant sacré et le service de la Messe.

4. Statuts des sœurs Oblates de la Fraternité St Pie X, n°1, a) et b). Au n° 2, on lit : « Ces personnes demandent au Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale St Pie X de les accueillir afin de se sanctifier au contact de la Fraternité, faisant du saint sacrifice de la Messe la source inépuisable de leur vie spirituelle et religieuse. Elles vivent également afin de se donner, selon leurs talents, aux œuvres de la Fraternité, de venir ainsi en aide aux prêtres, que ce soit dans les Séminaires, dans les prieurés ou dans les écoles ».  
5. Statuts, Règles pour le Tiers-Ordre de St Pie X.  
6. Conférence aux Sœurs de la Fraternité, 11 décembre 1975, Albano.  
7. Cf. *Cor Unum* n° 124, novembre 2019.  
8. Statuts, chap. IV § 2.  
9. *Ibidem*, chap. I § 1.  
10. *Ibidem*, chap. I, § 2.

11. Saint Paul, Phil. 1, 21.  
12. Statuts, chap. I § 3.  
13. *Ibidem*, chap. II § 3.  
14. *Ibidem*, chap. II § 1.  
15. Règlements des Séminaires de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, première partie, !! 4-5.  
16. Statuts, chap. III § 1.  
17. *Ibidem*, chap. III § 2.  
18. CIC, can. 805.  
19. Cit. de la note 8.  
20. Statuts, chap. III § 4.  
21. *Ibidem*, § 5.

# LE RHÔNE CROISE LE TIBRE

## Histoire des rapports entre la Fraternité Saint Pie X et le Saint Siège

« On ne peut pas nier que le fait incontestable de l'influence romaine sur notre spiritualité, sur notre liturgie, et aussi sur notre théologie soit un fait providentiel : Dieu, qui conduit toutes choses, dans sa Sagesse infinie a préparé Rome à devenir le siège de Pierre et le centre de rayonnement de l'Évangile [...]. La "romanité" n'est pas un vain mot. La langue latine en est un exemple important. Elle a porté l'expression de la foi et du culte catholique jusqu'aux confins du monde. Et les peuples convertis étaient fiers de chanter leur foi dans cette langue, symbole réel de l'unité de la foi catholique... Nous aimons observer comme les voies de la Providence et de la Sagesse divine passent par Rome et nous en concluons que l'on ne peut pas être catholique sans être romain ».

Mgr Marcel Lefebvre, *Itinéraire spirituel*

### Introduction

Souvent, au seul mot de « Lefebvre », ou pour ceux qui sont plus au fait de la question, de « Fraternité Saint Pie X », viennent immédiatement à l'esprit la révolte, le schisme, les attaques envers le Pape, la désobéissance, l'anarchie doctrinale. C'est une grande erreur, bien sûr, car la Fraternité Saint Pie X ne se définit pas par son opposition à Rome ni par des batailles doctrinales. Ce que l'histoire a montré, et dont nous traiterons dans cet article, est une conséquence de fait, mais la congrégation fondée par l'intrépide archevêque a sa raison d'être bien au-delà des contingences de la crise profonde qui

tourmente l'Eglise depuis cinquante ans ; il est bon de le rappeler, afin de garder à l'esprit que les membres de la FSSPX se sanctifient surtout dans l'exercice de leur sacerdoce, dans la prière, dans la vie commune, dans les fatigues apostoliques. Abstraction faite de la crise (et quand un jour, si Dieu le veut, elle finira), la FSSPX est ce qu'elle est à cause de sa fondation et de ses Statuts : une œuvre de l'Eglise pour la formation et la sanctification des prêtres.

Cela étant dit, et pour aborder tout de suite la question rhétorique, on ne peut pas comprendre du tout la bataille doctrinale

que la Fraternité livre actuellement à l'égard des erreurs du Concile Vatican II si l'on n'a pas une vision claire de la façon dont cette congrégation a été vue au sein de l'Eglise, ce qu'elle a dû subir, ce qu'elle a essayé d'entreprendre, dans quelle direction elle est allée chaque fois qu'un choix s'est présenté.

Le sujet n'est pas simple et, disons-le tout de suite, le développement qui va suivre n'est absolument par exhaustif : nous n'examinerons certainement pas toutes les lettres, toutes les rencontres avec les autorités romaines, mais nous en tracerons les lignes principales pour chercher un

« fil rouge » de la pensée et de la praxis de l'Archevêque qui a combattu dans la tempête conciliaire, et des supérieurs qui ont ensuite marché dans ses pas.

#### Le status quo

« Le jeudi 22 novembre 2018, l'abbé Davide Pagliarani, Supérieur général de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, s'est rendu à Rome, à l'invitation du cardinal Luis Ladaria Ferrer, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. [...] Au cours de l'entretien avec les autorités romaines, il a été rappelé que le problème de fond est bel et bien doctrinal, et que ni la Fraternité ni Rome ne peuvent l'éluder. C'est à cause de cette divergence doctrinale irréductible que toute tentative d'élaborer une ébauche de déclaration doctrinale acceptable par les deux parties, n'a pu aboutir depuis sept ans. C'est pourquoi la question doctrinale reste absolument primordiale. Le Saint Siège ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme solennellement que l'établissement d'un statut juridique pour la Fraternité ne pourra se faire qu'après la signature d'un document de caractère doctrinal. Tout pousse donc la Fraternité à reprendre la discussion théologique, bien consciente que le Bon Dieu ne lui demande pas nécessairement de convaincre ses interlocuteurs, mais de porter devant l'Eglise le témoignage inconditionné de la foi. [...] »

Ainsi est rédigé le communiqué de la Maison généralice de la Fraternité daté du 23 novembre 2018. Pour parler simplement, la recherche d'une solution canonique tout court au statut juridique de la FSSPX semble impossible tant que n'est pas résolue la question doctrinale, ce que nous laisse deviner la mention de la reprise des discussions théologiques. Aujourd'hui, en 2020, notre congrégation est, aux yeux de ses membres, comme déjà aux yeux de son Fondateur, pleinement membre de l'Eglise catholique romaine ; aux yeux des autorités romaines (au « net », s'entend, des innombrables différences de vue entre chacun de ses interlocuteurs) elle est, bien que désormais exempte de toute sanction canonique<sup>1</sup>, encore « non en pleine communion », quel que soit concrètement le sens de cette expression.

Ce que nous souhaitons approfondir ici, c'est comment on en est arrivé à cette situation. Sans aucune prétention de rigueur chronologique absolue, nous pensons pouvoir identifier quatre grands

moments dans notre récit, en suivant pas à pas le développement des relations ardues et délicates entre nous et Rome.

#### Le premier moment : la fondation et

##### le *Decretum laudis* (1970-1974)

Il n'y a aucun doute que le début de l'œuvre de la FSSPX fut marqué par la plus limpide et transparente légalité juridique – non que ce point fût un élément de bonté absolue et recherché en tant que tel par Marcel Lefebvre : les faits démontreront que, plus que jamais, c'est la défense de la Foi catholique qui sera le phare qui lui permettra de traverser avec sérénité les plus terribles tempêtes en fait d'accusations et de persécutions – toutefois avant même de savoir ce que la Providence lui réserverait, le courageux prélat ne voulut entreprendre aucune œuvre ecclésiastique sans en avoir d'abord obtenu la permission, comme un véritable fils de l'Eglise le sait bien<sup>2</sup> ; voici donc que le 1er novembre 1970, il obtint l'érection canonique de la congrégation avec l'approbation des Statuts par l'Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg, S. E. Mgr François Charrière. Il faut ajouter que, peu de temps avant, l'un de ses vieux amis et confrères dans l'épiscopat Mgr Nestor Adam, Evêque de Sion dans le Valais (diocèse dans lequel se trouve Ecône) avait déjà autorisé le déroulement d'une « année de spiritualité » propédeutique aux études ecclésiastiques, précisément au séminaire d'Ecône. Il est évident que l'appui ne serait-ce que d'une petite partie de l'épiscopat ne pouvait qu'encourager le prélat et ses séminaristes encore peu nombreux, évitant ainsi l'illusion d'un apostolat personnel.

Mais ce n'est pas tout, car le Saint Siège s'intéressa tout de suite à l'œuvre : le 18 février 1971, le Card. Wright, préfet de la Sacrée Congrégation du Clergé, envoya une lettre d'encouragement et d'éloge à la congrégation nouveau-née. Tout, en somme, semblait faire présager le meilleur, face à un murmure diffus (voici à l'horizon les nuages annonciateurs de tempête dans un ciel encore limpide) surtout dans l'épiscopat français contre le « séminaire sauvage », comme il fut défini alors.<sup>3</sup>

#### Le deuxième moment : début de la persécution et premières sanctions (1974-1988)

Le murmure de l'épiscopat français fut écouté à Rome, et la préoccupation à l'égard d'un séminaire qui refusait de célébrer les rites du *Novus Ordo Missae* ne put que susciter une réaction officielle de la part des autorités romaines : en novembre 1974 fut annoncée la visite canonique à Ecône de deux ecclésiastiques, Mgr Descamps et Mgr Onclin, qui après trois jours de discours ambigus aux séminaristes et aux professeurs, laissèrent stupéfaits les membres de la congrégation par les modalités de leur visite, leur comportement et les buts bien peu amicaux de leur venue.<sup>4</sup> Ces événements aboutirent à l'impérissable, célèbre et toujours actuelle Déclaration du 21 novembre 1974, une sorte de manifeste de la bataille doctrinale de la Fraternité Saint Pie X, qui affirme : « Nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi, à la Rome éternelle, maîtresse de sagesse et de vérité. Nous refusons par contre et avons toujours refusé de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans toutes les réformes qui en sont issues ».

Ces paroles enflammées ne jetèrent pas d'eau sur l'incendie, pour utiliser un euphémisme ; la tempête ne faisait que commencer, et chacun aiguïsa ses armes. Mais il est intéressant de noter que Mgr Lefebvre n'avait aucune intention de rompre les relations avec le Saint Siège, et on aurait tort de chercher dans la vie du prélat une telle intention. Quoi qu'il en soit au cours de cette phase, l'Archevêque essaya, en allant à Rome en février et en mars 75, de rencontrer les trois cardinaux chefs des Congrégations des Séminaires, du Clergé et des religieux, qui constituaient une sorte de « commission d'accusation » à son encontre ; le prélat voulait défendre la position de la Fraternité contre les accusations issues de la visite du mois de novembre précédent, accusations qui n'avaient pas été officiellement notifiées et dont il n'y avait pas de trace.

Mais à présent une sorte de conjuration est en marche, et le 6 mai 1975, Mgr Mamie, successeur de Mgr Charrière au siège épiscopal de Fribourg, notifie à Mgr Lefebvre

l'acte de suppression de la Fraternité Saint Pie X, qui avait bien été érigée dans le diocèse, mais qui – de l'avis de Mgr Lefebvre lui-même, fondé sur de solides raisons canoniques – ne pouvait être supprimée que par le Saint Siège. Voilà pourquoi le prélat a recours au tribunal de la Signature apostolique, mais sans succès ; il lui est dit que la suppression est le résultat de l'enquête conduite par les cardinaux qui avaient écouté Monseigneur quelques mois plus tôt. Et où étaient les actes de ce « procès » ? Où étaient les enregistrements des entretiens ? Monseigneur les demanda, mais en vain ; il ne les obtint jamais. C'est entre autres pour cela qu'il considéra toujours la suppression de la Fraternité non seulement injuste mais nulle ; et ainsi, courageusement et malgré les invitations de Paul VI lui-même à fermer le séminaire, il continua. Et ses séminaristes le suivirent. Un autre coup dur arrivera l'année suivante, la célèbre année 1976 : après des rencontres et des entretiens répétés qu'il serait trop long de citer, il fut encore intimé à l'Archevêque, au cours de cette année, d'interrompre l'œuvre d'Ecône et d'accepter le Concile qui, comme le lui dira le Pape Paul VI, « sous certains aspects est plus important que le Concile de Nicée ».

Une dernière menace lui arriva le 25 juin, avec une lettre de Mgr Benelli, Substitut à la Secrétairerie d'Etat, lequel lui intimait de *mandato speciali Summi Pontifici* de ne pas procéder aux ordinations prévues pour le 29, pour ne pas encourir les censures prévues par les canons. Benelli lui propose au contraire de trouver une solution pour ses séminaristes, sous réserve, bien entendu, que ceux-ci soient « sérieusement préparés à un ministère presbytéral dans l'authentique fidélité à l'Eglise conciliaire »<sup>5</sup>. Pour la première fois apparaît cette expression bizarre que, d'un côté, Monseigneur refuse en tant qu'ecclésiologiquement erronée (« Je confesse que je ne connais pas l'Eglise conciliaire, je ne connais que l'Eglise catholique », dit-il dans une interview à une radio française le 5 août 1976)<sup>6</sup> ; mais d'un autre côté il l'emploiera, en partie comme argument *ad hominem*, et en partie pour désigner non pas une église au sens strict, mais un esprit erroné qui s'est introduit jusque dans l'Eglise et qui, ayant infecté sa hiérarchie, semble se confondre avec elle, à l'instar d'une maladie dans un corps, qui ne

représente certainement pas en elle-même ce corps, mais sa dégénérescence clinique.<sup>7</sup>

Quoi qu'il en soit, pour toute réponse aux intimidations du Pontife, le Fondateur de la FSSPX procéda, le 29 juin suivant, aux habituelles ordinations sacerdotales, conscient désormais de l'arrivée imminente des sanctions canoniques ; en effet, le 22 juillet, le Secrétaire de la Congrégation des Evêques lui notifie la suspension *a divinis*, peine qui devait le priver de l'exercice de tout acte sacramentel.

Quelle fut la réponse à cela ? Nous pourrions la définir comme une double réponse : sur le plan de la profession de foi publique, le 29 août de la même année, le prélat célébra une messe dans la ville de Lille en France devant sept mille fidèles, ce qui suscita la colère et la stupéfaction à Rome ; ces événements furent connus sous le nom d'« été chaud ». A cette occasion, les paroles du Prélat furent à la fois mémorables et très dures :

« *Le mariage entre l'Eglise et la Révolution [...] est une union adultère. De cette union adultère ne peuvent venir que des bâtards. Le rite de la nouvelle messe est un rite bâtard. Les sacrements sont des sacrements bâtards, [...] les prêtres qui sortent des séminaires sont des prêtres bâtards [...]* »<sup>8</sup>.

Mais encore une fois, il n'y avait pas de volonté de rupture avec le Saint Siège, car on réussit à arranger une rencontre entre Mgr Lefebvre et Paul VI le 11 septembre de cette même année 1976 ; l'idée de Monseigneur, qu'il exprima au Pontife, était de demander que l'on laisse faire « l'expérience de la Tradition » : une façon de parler, bien sûr, puisque la Tradition qui avait duré presque deux mille ans n'avait rien à expérimenter ni à prouver, toutefois cet argument *ad hominem* fut lancé pour créer une brèche dans la mentalité libérale du Pape régnant, mais cette fois encore sans résultat.

Il faudra attendre quelques années pour voir Monseigneur encore une fois aux prises avec une rencontre romaine : le 18 novembre 1978, en effet, il fut reçu en audience par le nouvellement élu Jean-Paul II en qui au début – mais seulement au début – furent placés quelques faibles espoirs de compréhension (étant donné peut-être l'anticommunisme de ce Pape),

mais le terrain glissa sur le sujet du Concile « compris à la lumière de la Tradition », selon l'invitation du même Jean-Paul II ; cette phrase, que Monseigneur voulait pouvoir orienter dans une sens doctrinalement correct (comme il le disait lui-même : rejeter ce qui est erroné, conserver ce qui est juste, interpréter dans un sens traditionnel les passages ambigus) se révéla avec le temps un procédé dangereux, car il était de plus en plus clair que l'ambiguïté de certains passages du Concile (au-delà de ceux qui étaient manifestement erronés et – au moins – proches de l'hérésie) était voulue et non accidentelle. Il y eut donc de moins en moins de sens à essayer de « forcer » les notions ambiguës du Concile dans le bon sens, puisqu'il apparaissait avec évidence que celles-ci étaient là volontairement ; du reste Monseigneur n'effectua jamais concrètement ce « forçage ».

Mais la situation canonique de la Fraternité (étant donné aussi son « inquiétant » développement dans le monde) continuait à tenir les organes du Saint Siège sur des charbons ardents, et Monseigneur dut se soumettre à un nouveau processus, cette fois devant le Saint Office, en janvier 1979<sup>9</sup>, processus au cours duquel Monseigneur demanda à Rome un statut juridique officiel, une reconnaissance canonique, pour pouvoir continuer son œuvre sans persécutions, et aussi la visite d'un cardinal ; le tout, bien entendu, lui fut refusé.

Pendant ce temps-là les années passaient et l'Archevêque se voyait vieillir, et un souci pressant en vint même à lui faire perdre le sommeil : comment l'œuvre de la Fraternité allait-elle continuer après sa mort ? Il ne voyait qu'une seule solution : s'assurer une succession dans l'épiscopat pour pouvoir continuer à ordonner des prêtres selon la tradition de l'Eglise, but principal de la Fraternité Saint Pie X. Les négociations qui suivirent avec le Saint Siège et les nombreuses rencontres qui se succédèrent eurent lieu dans ce but. On arriva ainsi au fatidique printemps 1988, pendant lequel fut finalement mis au point un brouillon de reconnaissance canonique de la part du Saint Siège, représenté dans cette phase par le Card. Joseph Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Le protocole d'accord prévoyait la pleine réconciliation de la Fraternité avec le Saint



Siège, et aussi la concession d'un évêque pour la Fraternité, mais à une date non encore définie. Toutefois les jeux semblaient faits, et on attendait impatientement de tous côtés la reconnaissance juridique de la Fraternité : le 5 mai 1988, au prieuré d'Albano, eut lieu la signature du protocole d'accord avec le Saint Siège, et la question sembla définitivement résolue.

Cette nuit-là, Monseigneur dormit très peu, et le lendemain matin il arriva tard au petit déjeuner.

### Troisième moment :

#### la rupture et les excommunications (1988-2000)

La nuit, on le sait, porte conseil, et le fait que la consécration d'un évêque ne fût pas prévue à une date précise (un évêque choisi par qui ?) troublait beaucoup Monseigneur, qui, après voir prudemment réfléchi, fit marche arrière et écrivit au Card. Ratzinger en lui signifiant un *ultimatum* pour la communication de la date des consécrations épiscopales ; le cardinal répondit que cela allait prendre encore du temps, mais cela mena inévitablement à la rupture des tractations : l'« accord » avait sauté.

La prudence de cette marche arrière fut prouvée par le fait qu'au cours d'entretiens ultérieurs avec le Cardinal, l'hypothèse d'une date pour le sacre d'un évêque était toujours davantage repoussée, et Monseigneur n'était pas certain qu'en réitérant la signature d'un protocole, il aurait obtenu un ou plusieurs évêques pour la Noël de cette année. A la fin la décision finale de Monseigneur fut annoncée : « Je procéderai moi-même aux consécrations épiscopales ». Et la date fut annoncée : le 30 juin 1988.

Cette nouvelle, évidemment, ne plut pas du tout à Rome qui, bien loin de se sentir ainsi « déchargée » du problème, craignait fortement que l'opposition interne du monde traditionaliste, avec de nouveaux évêques qui assureraient la succession de Mgr Lefebvre, ne se poursuive après la mort du prélat, et c'était assurément une fausse note, étant donné que, comme l'avait affirmé Mgr Lefebvre lui-même en septembre 88, l'intention de Ratzinger et du Saint Siège n'était certainement pas de favoriser la Tradition en lui accordant

des privilèges, mais bien de lui tendre un véritable piège en la mettant en cage dans leur univers moderniste.<sup>10</sup>

Quoi qu'il en fût, à la veille des sacres Monseigneur reçut la visite d'un envoyé de la Nonciature de Berne qui voulut in extremis le faire changer d'avis. Rien à faire, les dés étaient jetés et l'Archevêque ne céda pas. Le lendemain matin, des milliers de fidèles et des centaines de prêtres, rassemblés sur la pelouse d'Ecône devant la célèbre tente, assistèrent à l'*opération survie* de la Fraternité ; survie qui fut aussi, disons-le sereinement, celle de la Messe de toujours, de la Tradition, et, ajoutons-nous sans scrupules – l'avenir nous donnera raison – celle de la Sainte Eglise. Laquelle, depuis ce matin du 30 juin 1988, avait désormais quatre nouveaux évêques, LL.EE. Mgrs Fellay, Tissier de Mallerais, de Galarreta, Williamson.

Le lendemain matin, comme prévu, le bureau de presse du Saint Siège déclara que Mgr Lefebvre et ses quatre nouveaux évêques encouraient *ipso facto* l'excommunication *latae sententiae* prévue par le code de droit canonique, lequel prévoit aussi que l'on n'encourt aucune sanction lorsqu'on agit, dans ce cas comme dans tous les autres prévus par les canons, pour des raisons de grave nécessité **même seulement présumée**. Telle est en effet la raison canonique pour laquelle la Fraternité a toujours rejeté ces excommunications comme invalides, alors que le motif théologique, plus important encore, se trouve dans l'état de nécessité de sauvegarder le sacerdoce catholique menacé par le modernisme.

Mais les manœuvres de Rome ne s'arrêtèrent pas là, et une autre barrière fut dressée dans le but (jamais atteint) d'étouffer la révolte présumée et isoler Mgr Lefebvre : le 2 juillet, le Pape Jean-Paul II institua la commission *Ecclesia Dei par un Motu proprio*, pour rassembler les prêtres et les fidèles qui voulaient maintenir les traditions liturgiques anciennes tout en restant « en communion » avec le Saint Siège : ce fut, en pratique, la naissance de la Fraternité Saint Pierre.

Puis une chape de silence tomba sur cette épineuse question, et les rapports entre la Fraternité et le Saint Siège, en toute lo-

gique, s'arrêtèrent complètement. L'évêque défini par Rome comme « schismatique » mourut le 25 mars 1991, tandis que la congrégation qu'il avait fondée continuait de se développer dans le monde entier ; pendant plusieurs années, avec la Fraternité conduite par l'abbé Franz Schmidberger puis par Mgr Fellay, il n'y eut pratiquement plus de rapports officiels entre les deux parties, jusqu'à l'année jubilaire 2000.

### La reprise des discussions et

#### les propositions canoniques (2000-2018)

A l'occasion du Jubilé, après deux années de négociations, la Fraternité réussit à obtenir de pouvoir prier avec les fidèles venus de toutes les parties du monde dans la Basilique Saint Pierre ; ce fut là une belle occasion de montrer au monde l'attachement de la congrégation et du monde traditionaliste au siège de Pierre, sur les traces de la « romanité » tant voulue par son Fondateur. Mgr Fellay, Supérieur Général depuis 1994, conduisit le pèlerinage au cœur de la chrétienté. Ce fut l'occasion de reprendre les échanges diplomatiques avec Rome, représentée cette fois par le Card. Castrillon Hoyos, responsable de la commission *Ecclesia Dei* ; pour résumer ces quatre années de relations, rien ne bougea de fait, et la reconnaissance juridique de la Fraternité au sein de l'Eglise était toujours subordonnée à l'acceptation du Concile Vatican II, véritable nœud de la question depuis toujours.

En 2005, le Joseph Ratzinger qui avait contribué au premier chef à l'excommunication de Mgr Lefebvre monta sur le trône pontifical, et accepta de rencontrer Mgr Fellay en août de cette année, probablement en souhaitant, comme il l'avait dit quelques années plus tôt dans un de ses livres, que « [...] se referme la blessure ouverte avec le mouvement des lefébristes ».

Le Pape allemand souhaitait assurément quelque chose, car il promulgua le 7 juillet le célèbre *Motu proprio Summorum Pontificum* par lequel il libérait en partie la Messe ancienne<sup>11</sup>, définie « jamais abrogée », même si elle était considérée comme forme extraordinaire par rapport à la forme ordinaire qui, cela va de soi, était celle du *Novus ordo Missae*.

Mais le parcours de rapprochement était en quelque sorte en action, et la nécessité



d'entrer pour la première fois dans un débat théologique officiel avec le Saint Siège comportait deux présupposés, sur demande explicite des supérieurs de la Fraternité : la liberté pour la Messe de toujours (obtenue, même sous la modalité boiteuse que nous venons d'énoncer, avec *Summorum Pontificum*) et la suppression des sanctions canoniques qui pesaient depuis des années sur la congrégation. Cela aussi fut accordé, et là aussi de façon non pleinement satisfaisante : le 21 janvier 2009, en effet, une lettre du Préfet de la Congrégation des Evêques levait les excommunications des quatre évêques de la Fraternité, faisant cesser leurs effets juridiques, tout en souhaitant (de façon canoniquement contradictoire) « la réalisation de la pleine communion avec l'Eglise de toute la Fraternité Saint Pie X ». Quoiqu'il en soit, après la courte parenthèse du célèbre « cas Williamson », commencèrent les discussions doctrinales tant attendues entre les deux parties : pour la Fraternité Saint Pie X, l'équipe était composée de Mgr de Galarreta et des abbés de Jorna, Gleize et de la Roque ; pour le Saint Siège il y avait Mgr Guido Pozzo et les pères Charles Morerod, Ocariz et Becker. Les discussions, avec des rencontres bimestrielles, durèrent environ deux ans, au terme desquels commença la longue série d'échanges de préambules doctrinaux et de propositions de solutions canoniques, renvoyées pour modifications de part et d'autre jusqu'à fin 2017 ; mais en substance, la question doctrinale ne fut de fait nullement résolue, en ce sens que, une fois exprimées les positions réciproques, on se rendit compte « officiellement » que ces positions étaient et sont inconciliables : d'un côté la FSSPX affirme que l'esprit général du Concile Vatican II, ainsi que différents points particuliers, sont contraires à la Foi catholique exprimée par le Magistère éternel ; de l'autre le Saint Siège affirme que l'assemblée conciliaire étant en quelque sorte l'expression du Magistère de l'Eglise, elle ne peut errer, et qu'il ne peut donc, par principe comme dans les faits, rien s'y trouver de contraire à la Foi. Comme on le voit, on est à un point de non-retour.

Sur le plan de la Doctrine, la question s'arrêtait là ; mais les discussions continuèrent, et on se concentra surtout sur des essais de reconnaissance canonique

pour la Fraternité Saint Pie X. Il serait trop long de parcourir ici l'histoire de ces documents, mais il suffira de dire que la chose continua pendant toute l'année 2012, année où l'on arriva à un pas de cette reconnaissance. Le texte sur lequel on travaillait pendant le mois d'avril semblait pouvoir mettre d'accord les deux parties, mais cette fois ce fut le Pape Ratzinger qui bloqua les discussions sur un texte déjà problématique en soi, en rapport avec la liberté religieuse ; pour le Pontife il n'y avait pas encore assez d'acceptation – et celle-ci était nécessaire – de tout le Concile Vatican II, argument irrecevable pour la Fraternité. La discussion, encore une fois, s'enlisa.

L'année 2013 fut celle de l'élection du Pape François au siège pontifical ; un événement qui semblait devoir faire cesser définitivement toute perspective de reconnaissance canonique. Au contraire, étonnamment, le Pape n'interrompit pas les rapports avec la Fraternité, mais au contraire, peut-être parce qu'il la considère comme une « périphérie existentielle » (comme le supposa Mgr Fellay), il ne dédaigna pas de rencontrer personnellement les supérieurs de la Fraternité, et à faire continuer, bien que de manière informelle, les discussions avec la commission *Ecclesia Dei*.

Deux grands événements semblèrent d'ailleurs faire avancer les choses dans la direction d'une reconnaissance canonique définitive : en 2015, à l'occasion de l'indiction du Jubilé de la miséricorde, le Pape accorda à tous les prêtres de la Fraternité Saint Pie X la possibilité d'absoudre valablement et licitement les fidèles qui s'adresseraient à elle<sup>2</sup> (chose dont la Fraternité n'a jamais douté avoir le droit de faire, en raison du grave état de nécessité, de même qu'elle a toujours agi de fait en administrant ce sacrement sans aucune limite). Le second événement fut la concession à la congrégation de la possibilité pour ses prêtres d'être délégués par l'autorité diocésaine pour la célébration des mariages<sup>3</sup> : ici aussi en raison de la nécessité grave, la Fraternité a pendant des années administré le sacrement de mariage. Il faut dire toutefois que, à partir du moment où accepter cette concession ne met aucunement en doute la profession de Foi<sup>4</sup>, la possibilité de recevoir la

délégation pour l'assistance aux mariages constitue un avantage, aujourd'hui, pour les fidèles de la FSSPX.

Il faut toutefois ici préciser un point : on a parlé sans trop de distinctions de Fraternité Saint Pie X et de Saint Siège, mais si d'un côté, comme il est logique de le supposer, il n'y eut pas toujours une pleine unité d'intentions entre les membres de la congrégation de Mgr Lefebvre (la question de la reconnaissance canonique suscita beaucoup de perplexité chez certains et même des tensions entre prêtres membres et fidèles), il ne faut pas croire non plus que Rome est un monolithe, qu'il y a dans le Saint Siège une absolue concordance de vues dans les tractations avec la FSSPX. Des âmes différentes, des conservateurs et des progressistes, des divisions internes entre les conservateurs eux-mêmes ont rendu très difficile le travail de la Maison généralice de la Fraternité : très souvent on ne savait pas réellement à qui on avait affaire. On eut la preuve finale de cette dimension au printemps 2017 : alors que les propositions d'une reconnaissance canonique continuaient à s'accumuler sur les tables respectives et à être discutées dans le détail, l'intervention du Cardinal Müller, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, fit s'évanouir tous les doutes. La lettre qu'il envoya à Mgr Fellay au mois de mai contenait l'alternative suivante : soit la Fraternité Saint Pie X reconnaissait la pleine légitimité du *Novus Ordo Missae*, ainsi que tous les enseignements du Concile Vatican II, soit toute reconnaissance canonique serait définitivement et catégoriquement exclue.

Immédiatement, depuis les couloirs des sacrés palais, quelques prélats s'empressèrent d'informer oralement les supérieurs de la Fraternité que cette lettre était « un vieux papier » et qu'elle n'était donc pas digne de considération ; certains voulurent croire à ces bruits de couloir contre l'évidence toutefois du fait que la voix du Card. Müller (et pas seulement sa voix, puisqu'il s'agissait d'une lettre écrite et signée) est en quelque sorte la voix même du Pape. Donc, officiellement, Rome avait parlé : soit le Concile, soit rien. Comme en 1988. Comme en 1976. Du reste, Mgr Fellay considéra cet acte comme un « retour à la case départ », et pendant un moment on n'en parla plus.

L'été 2018 vit, avec le Chapitre général, le changement des supérieurs de la Fraternité Saint Pie X : l'abbé Davide Pagliarini fut élu Supérieur Général, avec pour assistants Mgr de Galarreta et l'abbé Bouchacourt. A partir de novembre de cette année, les nouveaux supérieurs rencontrèrent le Cardinal Ladaria, nouveau préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (successeur de Müller) ; le résultat de cette rencontre fut le communiqué dont nous avons donné un extrait au début de cet article.

### Conclusion

L'histoire de la Fraternité Saint Pie X, avons-nous dit en commençant, est l'histoire de ses rencontres avec le Saint Siège ; nous pourrions toutefois ajouter que c'est l'histoire de sa fermeté doctrinale, de sa constance à suivre la ligne tracée par son Fondateur, et donc de sa fidélité absolue au Magistère de l'Eglise de toujours et du refus du nouveau magistère de l'église conciliaire qui, à vrai dire, ne peut pas être considéré comme un véritable magistère. Encore une fois le problème, en 2020 comme au temps de Mgr Lefebvre, est et demeure doctrinal.

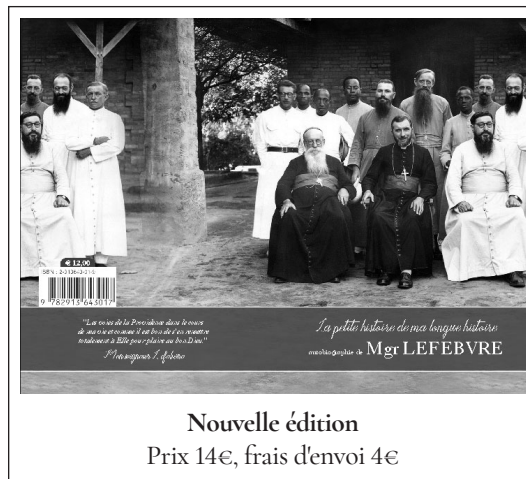
La Providence, disions-nous au début, a guidé notre congrégation pendant 50 ans et, nous l'espérons, continuera de le faire sans l'abandonner. Comme son Fondateur en avait l'habitude, la Fraternité ira à Rome chaque fois que celle-ci l'appellera ; mais elle y ira surtout pour témoigner de la Foi, car elle est consciente que c'est sa mission, fût-ce au prix de sanctions canoniques, fût-ce au prix d'un isolement apparent dans le panorama ecclésial. Pour une authentique profession publique de la Foi catholique de toujours, la Fraternité est toujours prête à n'importe quel sacrifice.

*Don Gabriele D'Avino*

1. Voir le décret de levée des excommunications du 21 janvier 2009 par le Pape Benoît XVI.
2. N'oublions pas en effet que pendant des années, et même pendant des décennies, le vieux Fondateur avait servi le Saint Siège dans diverses et importantes charges, entre autres diplomatiques, dans des pays de mission et à la tête de la congrégation des Pères du Saint-Esprit, rôles qui lui permirent d'acquérir une grande expérience en fait de fondations d'œuvres ecclésiastiques.
3. Voir les événements racontés dans B. Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre : Une Vie*, Ed. Clovis.
4. *Ibidem*, op. cit.
5. *Op. cit.*
6. Vidéo disponible sur internet : <https://www.youtube.com/watch?v=s36aHRE-NfM>
7. Voir l'excellent article de l'abbé Jean-Michel Gleize sur ce sujet, publié en français dans le *Courrier de Rome* n° 363 de février 2013, et en italien sur notre (vieux) site internet : <https://www.sampiox.it/archivio/articoli/fede/936-si-puo-parlare-di-una-chiesa-conciliare>

8. B. Tissier de Mallerais, *op. cit.*
9. *Op. cit.*
10. Conférence de Mgr Lefebvre rapportée dans *Fidélité*, n° 66 (septembre-octobre 1988), pp. 12-14.
11. Nous évacuons ici le mythe de la bonté intrinsèque de *Summorum Pontificum* comme acte de pleine adhésion du Pape à la Tradition. La satisfaction initiale de voir finalement reconnue la liberté à la Messe ancienne disparaît dès qu'on lit la Lettre du Pape aux évêques du monde datée du même 7 juillet : il y affirme qu'au fond, adhérer au rite ancien de la Messe est la même chose qu'adhérer au nouveau car ce sont deux expressions de la même *lex credendi* ; en outre, la condition indispensable pour pouvoir la célébrer est, paradoxalement, de reconnaître la bonté du *Novus Ordo* (« Evidemment, pour vivre la pleine communion, les prêtres des communautés qui adhèrent à l'usage ancien ne peuvent pas non plus, par principe, exclure la célébration selon les nouveaux livres », lit-on dans cette lettre). En pratique, les seuls à ne vraiment pas pouvoir célébrer cette Messe seraient ces prêtres

- qui le feraient en raison d'une authentique motivation doctrinale, c'est-à-dire le refus du *Novus Ordo* : par exemple les prêtres de la Fraternité Saint Pie X...
12. Lettre du Saint Père François au Président du Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation, à l'occasion du Jubilé Extraordinaire de la Miséricorde, 1er septembre 2015.
13. Lettre de la Commission Pontificale « Ecclesia Dei » aux Ordinaires des Conférences Episcopales concernées au sujet des permissions pour la célébration de mariages de fidèles de la Fraternité Saint Pie X.
14. L'argumentation de ceux qui voient dans l'acceptation de ce document une adhésion au nouveau Code de Droit Canonique ou même à Vatican II est erronée : le Saint Siège n'accorde à la FSSPX aucune juridiction (que les époux ont, comme l'on sait, au moment de l'échange des consentements) mais seulement une délégation pour assister aux mariages, ce qui est bien différent.



## Courrier de Rome

Responsable : Emmanuel du Chalard de Taveau

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : [courrierderome@wanadoo.fr](mailto:courrierderome@wanadoo.fr)

Site : [www.courrierderome.org](http://www.courrierderome.org)

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)



## Le Magistère

Abbé Jean-Michel Gleize

page 1

## La foire aux Magistères

Abbé Jean-Michel Gleize

page 3

## "Sedeo Ergo Sum"

Charles de Koninck

page 5

## Sous le patronage d'Assise

Abbé Jean-Michel Gleize

page 9

## Dupont Individu

Pierre Gaxotte

page 10

## Semper Idem

Abbé Jean-Michel Gleize

page 12

## LE MAGISTÈRE

Au sens étymologique du terme, le « magistère » est une fonction qui a pour but d'instruire<sup>1</sup>, c'est-à-dire de communiquer des objets de connaissance, de communiquer la vérité. Mais l'acception générique de ce mot peut se diversifier en deux sens analogues : sens d'un magistère scientifique, qui est un magistère proprement enseignant (« docens ») et sens d'un magistère ecclésiastique qui est un cas particulier de magistère attestant (« attestans »).

2. Nous avons ici affaire à un même mot, qui équivaut à deux définitions différentes, un mot à double sens. Et le deuxième sens est une extension du premier, ce qui entraîne pour conséquence que la deuxième signification doit retenir quelque chose de la première, quelque chose qui sera donc un point commun, une ressemblance. Dans les deux acceptions du terme, en effet, nous avons affaire à une relation de supérieur à inférieur, ou, plus exactement, à la relation de celui qui donne à celui qui reçoit : celui qui enseigne en sait toujours davantage que celui qui est enseigné et lui communique son savoir. En ce sens, on peut déjà parler d'une relation d'autorité, à condition d'entendre cette idée de « l'autorité » en un sens très large et quasiment indéterminé, en un sens qui n'implique pas nécessairement une relation d'ordre juridique. L'autorité dont on peut déjà parler ici se limite en

effet au plan strictement intellectuel et cognitif.

3. Au-delà de cet élément commun, la différence réside en ce que, en dernière analyse, le magistère scientifique communique une évidence : il fait voir, au sens le plus propre et le plus exact du terme. Car tout ce qu'il fait connaître, et qui n'est pas immédiatement évident, repose en fin de compte sur une évidence première. C'est de la connaissance communiquée par ce magistère, entendu en ce premier sens, que doit se vérifier principalement l'adage de la philosophie aristotélicienne : *omnis cognitio fit a sensu*, toute connaissance prend son point de départ dans le sens, dans tous les cinq sens externes, le toucher aussi bien que la vue. Le magistère attestant, en revanche, communique non une évidence mais un témoignage : il ne fait pas voir, mais il donne le moyen de croire. Ou plus exactement, il ne fait pas voir la chose qui va être crue mais il fait voir le témoin qui en certifie la vérité. La connaissance prend ici son point de départ dans le sens, mais il s'agit exclusivement du sens de l'ouïe, car, comme le dit saint Paul, *fides ex auditu*, la foi vient de l'ouïe : l'audition d'un témoin est ce qui motive l'acte de croire.

4. Le magistère scientifique donne l'évidence, ou plus exactement il ramène toutes les connaissances qu'il commu-

nique à l'évidence. Celle-ci peut être d'ordre sensible, comme lorsque nous voyons que le soleil est en train de se lever ; mais elle peut être aussi d'ordre intelligible, comme nous saisissons que le tout est plus grand que la partie ou que deux et deux font quatre. L'évidence d'ordre intelligible repose en dernière analyse sur l'évidence sensible. Elle peut être immédiate, comme lorsque nous saisissons que l'homme est un être doué de raison ; mais elle peut aussi être médiate, lorsqu'elle découle d'une autre qui est immédiate, comme lorsque nous saisissons que le rire est le propre de l'homme, car le rire est le propre de la raison (qui est capable de saisir les références - ou les « clins d'œil » - sur lesquelles repose le rire) et il est évident que l'homme est doué de raison. L'évidence médiate est établie par la science, et il revient au magistère scientifique de la communiquer ou de donner à des disciples le moyen d'y accéder. Saint Thomas met ce point en lumière dans la *Somme théologique*<sup>2</sup>, lorsqu'il traite de la manière dont un homme peut en enseigner un autre. Le maître qui enseigne donne à son disciple les moyens de parvenir par lui-même à déduire une nouvelle vérité à partir de celles dont il a déjà l'évidence. Cela a lieu lorsque le maître fait une démonstration. En partant de la vérité d'une cause, que l'élève connaît déjà, le professeur le fait parvenir à la connaissance de l'effet qui en découle. Si l'élève sait déjà (si c'est

pour lui une évidence) que « l'être humain est doué de raison », le professeur peut le conduire à comprendre que « l'être humain est libre », car c'est la nature raisonnable de l'homme qui est à la source de sa liberté. Et à l'inverse, si l'élève sait déjà que « l'être humain est libre », le professeur peut le conduire à comprendre que « l'être humain est doué de raison », puisque la liberté réclame la raison, comme l'effet réclame sa cause. Tout dépend donc de ce que l'élève sait déjà, de ce qui représente pour lui une première évidence, déjà acquise, et qui est le point de départ d'une autre évidence, à acquérir.

5. Le point important que nous voudrions souligner ici est que l'autorité du magistère scientifique, s'il en est une, doit s'entendre dans un sens très impropre. En effet, le professeur intervient ici pour donner à son élève les moyens de saisir **par lui-même** la vérité évidente<sup>3</sup>. C'est pourquoi, son autorité est seulement préalable à l'exercice de son magistère<sup>4</sup>, et celui-ci ne se fonde pas essentiellement sur celle-là. Une fois que le disciple a acquis la science, il a l'évidence : il sait désormais par lui-même, et il devient par le fait même capable de se passer de l'autorité de son professeur<sup>5</sup>. La supériorité de celui-ci sur son élève lui vient d'une compétence en raison de laquelle il est capable de communiquer l'évidence à celui qui ne la possède pas encore. Mais l'évidence une fois communiquée s'impose d'elle-même à l'intelligence du disciple, sans plus dépendre de celle du maître. Et le disciple peut même dépasser le maître.

6. Le magistère attestant, en revanche, ne cause aucune évidence. Sa parole vaut par elle-même, dans la mesure exacte où elle témoigne d'une vérité qui demeure obscure. Et c'est pourquoi elle reste toujours nécessaire, comme le moyen obligé de la connaissance. Le maître ne joue plus seulement ici le rôle d'une simple condition préalable. Il est le motif essentiel sur lequel se fonde l'adhésion de l'intellect à un objet qui ne saurait bénéficier d'aucune évidence. Il n'existe en effet ici nul autre moyen pour l'intelligence d'accéder à la connaissance requise, en dehors du recours au témoi-

gnage d'autrui. L'intelligence s'en trouve placée dans une dépendance nécessaire, à l'égard de la supériorité de ce témoignage. L'autorité de celui-ci, même si elle demeure cantonnée sur le plan des réalités d'ordre intelligible, garde tout le poids d'un principe nécessitant.

7. L'autorité du témoignage réclame l'adhésion de la foi, ou plus exactement, pour donner à ce terme toute l'indétermination générique qu'il réclame, l'adhésion d'un acte de croire, lequel peut correspondre aussi bien à la foi humaine, basée sur le témoignage des hommes qu'à la foi théologale, basée sur le témoignage de Dieu. Saint Thomas rend compte en ces termes de la nécessité du témoignage humain : « Comme dans la société des hommes il faut qu'un homme se serve d'un autre comme de lui-même, dans les choses où il ne peut se suffire, il est par conséquent nécessaire qu'il adopte ce que sait un autre, et qu'il ignore lui-même, comme ce qu'il sait lui-même. C'est là la raison pour laquelle la foi est nécessaire dans la société humaine, cette foi par laquelle un homme croit à la parole d'un autre homme. C'est là le fondement de la justice, comme le dit Cicéron dans le livre *De officiis*. C'est pour cela qu'il n'y a pas de mensonge qui ne soit un péché, puisque tout mensonge est une atteinte à cette foi si nécessaire »<sup>6</sup>. La foi humaine est placée au fondement même des relations entre les hommes, aussi bien dans la vie spéculative que dans la vie active. L'intelligence qui accepte les idées de son milieu, même sans en percevoir avec évidence toute la vérité, suit l'inclination naturelle qui est à la base de la vie en société. Il est bien possible que celui qui parle aux autres répande des faussetés - et c'est d'ailleurs ce qui arrive le plus souvent en matière spéculative - mais cela ne saurait remettre en cause l'une des nécessités les plus fondamentales inhérentes à la nature humaine. Nous croyons tous, de foi humaine, et jusqu'à preuve évidente du contraire, dit saint Thomas<sup>7</sup>, que notre père est notre père. Car nous n'avons aucun moyen de le savoir, c'est-à-dire d'en avoir une quelconque évidence. Et d'ajouter que, si nous voulions n'admettre que ce dont nous avons l'évidence, nul d'entre nous ne pourrait vivre en ce monde. Nous pour-

rions craindre en effet à chaque instant que l'air que nous respirons ou que l'eau que nous buvons ont été empoisonnés par des ennemis invisibles. La foi, qui est la réalisation concrète de la dépendance de l'intelligence à l'égard d'un témoignage, ne serait-ce que le témoignage de ceux en compagnie desquels nous respirons la même atmosphère et buvons la même eau, est donc une nécessité vitale. Certes, il n'est pas impossible que l'air et l'eau soient empoisonnés, mais pour suspecter un tel empoisonnement, il est nécessaire de s'appuyer sur des preuves suffisamment parlantes, des preuves qui autorisent à douter raisonnablement de la croyance commune. Faute de telles preuves, celle-ci jouit d'une présomption favorable.

8. Les difficultés commencent lorsque les témoignages abondent. L'abondance - ou le grand nombre - n'est pas un mal. Ce qui l'est, c'est le fait que les éléments qui abondent ne s'articulent pas, comme cela est requis, pour qu'ils puissent se compléter. Le mal est dans l'absence de coordination, c'est-à-dire dans le désordre. Jusqu'à un certain stade de la vie en société, cette coordination est spontanée et l'ordre résulte toujours plus ou moins d'un consensus. Cette spontanéité est celle-même de la nature, dans ce qu'elle a de plus fondamental : au sein du même village, tout le monde croit le médecin, le maître d'école, le boulanger et - jadis encore - le curé. Mais passé un certain stade, la tendance spontanée de la nature ne suffit plus et chez l'homme, la raison doit venir parachever cette tendance fondamentale de la nature. Saint Thomas l'explique fort bien dans le passage suivant : « Les autres animaux sont dirigés dans leurs actes par un instinct naturel ; l'homme, lui, se dirige dans ses actions grâce au jugement de sa raison. C'est de là que, pour accomplir les actes humains facilement, et avec ordre, plusieurs arts sont requis »<sup>8</sup>.

9. Le mot « art » doit s'entendre ici dans un sens générique et saint Thomas l'entend de tout type de détermination que la raison vient fournir à la nature. Dans la situation qui nous occupe, l'intervention de la raison devient nécessaire pour que l'abondance des témoignages ne

fasse pas obstacle à la connaissance de la vérité. La raison aura donc ici pour tâche de coordonner ce qui doit l'être. Le moyen de cette coordination nous est indiqué par saint Thomas dans cet autre passage : « Comme Aristote l'enseigne dans sa *Politique*, lorsque plusieurs éléments sont ordonnés de manière à s'unir, il est nécessaire que l'un d'entre eux règle ou dirige les autres et que les autres soient réglés et dirigés par lui. [...] Or, toutes les sciences et tous les arts sont ordonnés de manière à procurer la même perfection de l'homme, qui est son bonheur. Il est donc nécessaire que l'une de ces sciences soit celle qui dirige toutes les autres »<sup>9</sup>.

10. Parmi tous les témoignages qui

peuvent être légitimement à l'œuvre au sein d'une société humaine, il doit donc s'en trouver un qui ait autorité sur tous les autres - et qui, pour autant, mérite à un titre tout particulier la définition d'un Magistère attestant. En matière de foi et de mœurs, il s'agit bien sûr du Magistère de l'Eglise, qui doit régler et diriger tout autre témoignage, tout autre « magistère » (au sens dérivé et analogue) en ce domaine, qu'il s'agisse du magistère des théologiens ou de celui des simples catéchistes. Pie XII affirme ainsi que le Magistère de l'Eglise, « institué par le Christ Notre Seigneur pour garder et interpréter le dépôt divin révélé [...] doit être, en matière de foi et de mœurs, pour tout théologien la

règle prochaine et universelle de vérité, puisque le Seigneur Christ lui a confié le dépôt de la foi - les Saintes Ecritures et la divine Tradition - pour le conserver, le défendre et l'interpréter »<sup>10</sup>. Ce faisant, remarque Franzelin<sup>11</sup>, le Christ a établi un principe d'unité et d'universalité. C'est-à-dire un principe d'ordre, sur le plan des vérités intelligibles révélées par Dieu. Ce principe est justement celui d'un Magistère attestant, divinement institué, tel qu'il s'exerce pour conserver et transmettre l'intégrité de la révélation, « pour garder et interpréter le dépôt divin révélé », qui fait de la sorte l'objet d'un témoignage incessant.

Abbé Jean-Michel Gleize

1 Joachim Salaverri, *De Ecclesia*, thèse 12, n° 503.

2 la pars, question CXVII, article 1 : Un homme peut-il instruire un autre homme, en produisant en lui la science ?

3 Dans le lieu cité de la *Somme*, saint Thomas fait remarquer que l'art de celui qui enseigne, l'art du maître, agit comme un principe extérieur, dans la dépendance d'un principe principal intérieur : « Le principe extérieur, c'est-à-dire l'art, n'agit pas de la même manière que l'agent principal, mais comme un auxiliaire qui seconde cet agent principal (le principe intérieur) en le fortifiant, et en lui procurant les instruments et les secours dont la nature se sert pour produire ses effets : c'est ainsi que le médecin fortifie la nature et lui procure

les aliments et les remèdes quelle emploie pour atteindre sa fin ».

4 Cf. *Somme théologique*, 222ae, question II, article 3, corpus : « Quiconque, d'ailleurs, se met à apprendre ainsi doit nécessairement commencer par croire, pour se trouver en état de parvenir à la science parfaite ; le Philosophe le dit : " Si l'on veut apprendre il faut croire. " ».

5 Cf. *Somme théologique*, 222ae, question CLXXI, article 2, corpus ; article 4, corpus et ad 3.

6 Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*, question III, article 1.

7 Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur le Symbole des Apôtres*,

Prologue, n° 866 de l'édition Marietti (*Opuscula theologica*, vol. II).

8 Saint Thomas, *Commentaire sur les Seconds Analytiques d'Aristote*, proème, n° 1.

9 Saint Thomas, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, proème, n° 1.

10 Pie XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950.

11 Jean-Baptiste Franzelin, *La Tradition*, thèse VI, n° 67-90, *Courrier de Rome* 2008, p. 71-83.

## LA FOIRE AUX MAGISTÈRES

Le Magistère de l'Eglise, dit Pie XII<sup>1</sup> doit être pour tout théologien - et donc aussi pour tout fidèle - la règle prochaine et universelle de vérité « en matière de foi et de mœurs ». Car il représente le témoin privilégié et autorisé, auquel Dieu a confié le soin d'attester quelle est la vérité divinement révélée, celle qui relève pour autant de ces matières dites « de foi et de mœurs ». Ces matières peuvent s'entendre dans un sens strict, mais aussi dans un sens élargi, si l'on prend en compte tout ce avec quoi elles peuvent entrer en connexion. Que dire alors de la matière des « actualités religieuses »?... L'actualité, si elle est religieuse, est-elle matière de foi et de mœurs ? Et si elle l'est, ne serait-ce qu'indirectement, le fait qu'elle soit actualité entraînerait-il une exception au principe énoncé précédemment par saint

Thomas<sup>2</sup>, et selon lequel l'abondance des témoignages appelle une régulation et une direction unique ?

2. Il fut un temps où les « Semaines religieuses » des diocèses de France faisaient autorité aux yeux des fidèles de l'Eglise catholique de ce pays. Il n'y a pas si longtemps encore, *La Pensée Catholique* de Luc Lefebvre, *Itinéraires* de Jean Madiran, puis le *Fidéliter* du District de France de la Fraternité Saint Pie X et le *Courrier de Rome - Sisi Nono* de Dom Putti, bientôt suivis par *Dici* et *Les Nouvelles de Chrétientés* faisaient eux aussi, quoique de fait, autorité au sein de la Tradition soucieuse de se conformer à l'esprit du Magistère de toujours, auquel Mgr Lefebvre entendait se référer comme à un phare au milieu de la tempête. Ces quelques revues n'en

faisaient qu'une et faisaient œuvre d'un même « Magistère », pour donner le ton aux différents autres témoignages et canaux d'information, qui s'en trouvaient réglés et dirigés, selon le bon ordre souhaité par saint Thomas. Aujourd'hui, nous en sommes insensiblement arrivés à l'ère des Forums et des Blogs, et la surabondance accrue semble dissoudre la réflexion des fidèles dans l'émiettement disparate des commentaires et des appréciations, tant il est vrai que mille témoignages, privés de règle et de direction, ne feront jamais un Magistère. Le temps d'*Un Evêque parle* est révolu. Lui a succédé l'époque des *News* et des contre-*News*, qui est trop souvent celle des ignorants célèbres. Chacun a son mot à dire sur tout, et ce mot est dit d'autant plus vite que l'information est plus récente. La toile de l'internet en devient le lieu d'un



dérèglement jusqu'ici inégalé : celui de la foire aux magistères.

3. Que faire ? Supprimer l'internet - ou en interdire l'accès aux catholiques ? Cela semble bien difficile, car la surabondance est inévitable, et elle est même normale si l'on songe que, depuis que l'homme existe, il n'a cessé de vouloir communiquer toujours plus et mieux, étant donné que cela est inscrit au plus profond de sa nature <sup>3</sup>. Avant la révolution de l'internet il y eut déjà celle de l'imprimerie. Il est bon de parler et meilleur de se taire, dit le Fabuliste, mais il ajoute que les deux sont mauvais alors qu'ils sont outrés. La tempérance s'impose donc, mais elle a précisément pour objet de modérer l'usage des moyens de communication, non de le supprimer, car « la raison, d'ordinaire, n'habite pas longtemps chez les gens séquestrés » <sup>4</sup>. Saint Thomas remarque justement à ce propos <sup>5</sup> que, si l'homme était un être voué par nature à la solitude - ce que l'on pourrait appeler, en jouant sur les mots, une « substance séparée » - la pensée pure, faite seulement d'images et de concepts, lui suffirait pour avoir connaissance du réel. Cependant, l'homme est par nature un être politique, qui a besoin de vivre en société, et donc de communiquer, et c'est pourquoi il s'est avéré nécessaire qu'il pût faire connaître sa pensée aux autres et cela lui a été rendu possible par le Créateur, dès les origines, par le moyen de la parole, c'est-à-dire par le moyen des mots, qui sont l'instrument indispensable à qui veut communiquer aux autres sa pensée. Le langage humain, parlé ou écrit, n'est autre que la pensée humaine communiquée. La preuve que cette communication est bonne, car conforme à la nature encore non viciée, réside dans le fait qu'elle existait au Paradis terrestre, avant le péché originel. La nature humaine, sociale - et donc sociable - par essence, réclame l'existence de paroles chargées de signification, de mots qui constituent la trame du langage, afin que les hommes puissent vivre ensemble, comme l'exige leur nature. Car vivre ensemble, c'est communiquer, d'une manière ou d'une autre. Cela est si vrai, remarque encore le Docteur commun, que les hommes qui n'usent pas du même langage ne peuvent pas vivre ensemble, ou du moins ne le peuvent aussi bien qu'ils le devraient <sup>6</sup>. Et par conséquent, ceux qui n'usent pas des mêmes

moyens de communication - lesquels prolongent le langage naturel de la parole - ne peuvent pas non plus vivre ensemble, aussi facilement et aussi bien qu'ils le devraient. Qui veut la fin veut les moyens : de là se trouve légitimée, à l'avance, en vertu même de ce que réclame la nature de l'homme, toute espèce de procédé qui se ferait l'auxiliaire du langage, et avec du langage de la communication. Le seul moyen d'y voir quelque chose d'intrinsèquement - ou d'ordinairement - pervers serait de dénier à l'homme sa nature d'animal politique. Certains Solitaires s'y sont risqués, mais l'Eglise les a toujours tous désavoués. Quant aux Chartreux, ils constituent, par vocation surnaturelle, un ordre à part dans l'Eglise. Voilà qui rejoint le propos initial d'Aristote dans sa *Politique* : « L'homme est par nature un animal politique et celui qui est sans cité naturellement [c'est à dire sans moyens de communiquer] et non par suite des circonstances est un être soit dégradé soit au-dessus de l'humanité » <sup>7</sup>.

4. Redisons cette évidence : la surabondance de la communication n'est pas un mal. Il peut arriver, et il arrive souvent, qu'elle aggrave le mal, comme tout ce qui agit de manière indirecte, ou occasionnelle, mais elle n'est pas le mal. Ce qui l'est, c'est le manque de modération avec lequel l'homme communique ou use de ce qui lui est communiqué. Il importe ici de distinguer, comme souvent, entre l'occasion et la cause. Le moyen d'une communication accrue est ni plus ni moins qu'une occasion : occasion de bien et occasion de mal <sup>8</sup>. La cause du mal est quant à elle l'immodération de l'homme. Et l'un des aspects principaux de cette immodération réside dans le fait que les communiqués ne s'articulent pas, il réside dans l'absence de coordination, c'est-à-dire dans le désordre. A la faveur de ce désordre, le mal est encore dans le fait de communiquer tout et n'importe quoi. Le mal n'est pas de communiquer toujours davantage, en usant pour cela de procédés capables de diffuser toujours mieux l'information. Le mal est de communiquer aussi bien l'erreur que la vérité, aussi bien les mauvais que les bons exemples. Le mal est dans cette fausse liberté de communication, dénoncée par le Pape Grégoire XVI, « liberté la plus funeste, liberté exécrationnelle, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur » <sup>9</sup>. Et il

faut entendre par là, selon l'intention du Pape, non pas la liberté de communiquer, en usant pour cela du procédé de la presse, mais la liberté de communiquer des idées fausses et dont les conséquences s'avèrent moralement mauvaises. Ce mal, non de la communication prise comme telle, mais de la fausse liberté de répandre l'erreur et le vice, est inséparable d'un autre qui est beaucoup plus profond et qui réside dans l'absence du principe de l'ordre, dans l'absence de Magistère. Le mal est radicalement dans cette foire aux magistères qui consacre la mort du Magistère, sur l'internet comme partout ailleurs.

5. La source profonde de ce mal est en dehors de l'internet, de l'imprimerie, de la presse, du langage et de la communication. Elle est dans cette « autonomie de la conscience », introduite par le protestantisme, avant d'être consacrée par le concile Vatican II, et c'est elle qui inaugure inévitablement cette foire aux magistères dont nous souffrons. Car si chacun pense n'importe quoi, tous parleront de même, puisque la parole n'est que l'organe nécessaire de la pensée. Cette foire s'amplifie toujours davantage, à la mesure de la surabondance aujourd'hui inégalée des moyens de communication, qui se font toujours plus et mieux les auxiliaires de la parole, et elle paralyse d'autant l'exercice de toute autorité intellectuelle. Comme en toutes choses, il importe ici de ne pas se tromper de remède. Certains penseront peut-être qu'il s'agit de limiter, de filtrer ou même de concurrencer l'information. Cela peut certes s'avérer non seulement souhaitable, mais nécessaire, là où cela s'avère possible ; et l'Eglise l'a toujours fait tant qu'elle l'a pu, en usant pour cela de son pouvoir coercitif. Mais cela ne s'avère guère possible, du moins en profondeur, tant que l'Eglise n'a pas retrouvé un pouvoir efficace sur les sociétés.

6. Ce qui importe, dans l'intervalle, ce n'est pas tant de limiter le désordre que de remettre de l'ordre, car c'est ainsi que sera véritablement mis un terme - et pas seulement une limite - au désordre. Il importe de le faire, en prenant pour principe la véritable doctrine chrétienne. C'est le sens de la devise du Pape saint Pie X : *omnia instaurare in Christo*. Cela signifie que la guérison doit se donner pour but immé-

diat de porter remède à une maladie de la pensée, la maladie du libéralisme, contre laquelle les Papes n'ont cessé de prémunir les catholiques, depuis la Révolution de 1789. Une guérison de ce genre appelle une conversion, une remise en ordre de l'âme, blessée par les suites du péché originel. Elle

est primordialement l'œuvre de la grâce, qui peut rompre avec cette fausse autonomie de la conscience. C'est elle qui est l'un des objets principaux du combat mené par la Fraternité Saint Pie X. Et c'est d'abord grâce à elle que, pour l'heure, la guérison de la parole pourra découler, si peu que ce

soit - c'est-à-dire sur les différents forums catholiques - de cette guérison de la pensée.

Abbé Jean-Michel Gleize

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

2 Voir l'article intitulé « Le Magistère » dans ce même numéro du *Courrier de Rome*.

3 Nous parlons précisément ici de la communication, prise comme telle. La communication accomplie sur les écrans et par des moyens audiovisuels (les images et les vidéos) représente une question différente, qui mérite d'être envisagée pour elle-même. L'internet est une communication qui est accomplie par différents moyens, pas seulement audiovisuels. Voir à ce sujet l'article de Charles de Koninck, « *Sedeo ergo sum* » dans ce même numéro du *Courrier de Rome*.

4 La Fontaine, Fable 10 du livre VIII : « Lours et l'amateur des jardins ».

5 Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire sur le Peri Hermeneias* d'Aristote, livre I, leçon 2 : « Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarii, sufficerent sibi animae passionibus, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet ; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem ; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent ».

6 « Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem ».

7 Aristote, *Politique*, livre I, chapitre 2.

8 Les moralistes font la distinction entre une occasion éloignée et une occasion prochaine. Mais ils la font aussi entre l'occasion nécessaire

ou inévitable et l'occasion évitable. Bien souvent, la question décisive - et qui devrait se poser la première - est de savoir si l'occasion est évitable ou non. Si elle ne l'est pas, il y a là le signe indiscutable que l'ordre surnaturel de la grâce ne peut pas aller à l'encontre de l'ordre naturel de la civilisation humaine. Au XIIe siècle, Rupert de Deutz et saint Bernard ont jeté l'anathème sur les villes, lieux de perdition, qui semblaient donner occasion à la triple souillure de la luxure, de la violence et de l'avarice. Mais au XIIIe siècle, les Ordres Mendicants furent bien obligés d'établir leurs couvents aux portes de ces villes, et par la suite le clergé séculier finit par s'établir à l'intérieur de leurs murailles. Moyennant quoi, l'occasion, de prochaine qu'elle était, est devenue éloignée.

9 Grégoire XVI, Encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832.

## « SEDEO ERGO SUM »

### Réflexions sur la certitude du sens du toucher

par Charles De Koninck <sup>1</sup>

M. Tomlinson, dans l'un de ses ouvrages, nous rapporte ce mot d'un savant chinois : « Je me suis demandé, parfois, si la culture occidentale ne s'en allait pas en fumée à cause d'un sens du toucher négligé ». Je crois cette réflexion très juste. Cela s'applique aussi bien à notre civilisation qu'à notre culture. Un acteur américain a dit une fois - je ne me souviens plus la phrase exacte mais l'idée est là - que grâce à la télévision l'homme serait bientôt réduit à deux énormes globes oculaires avec un cerveau comme une tête d'épingle. Peut-être devrais-je ajouter qu'il ne voyait pas cela d'un très bon œil. En d'autres termes, notre culture serait trop exclusivement visuelle. Comment le fait d'accorder trop d'importance à la vue pourrait-il jeter une lumière sur notre pensée et donc sur notre agir ? Un sens du toucher négligé et la réduction de tous les sens à la vue comme au seul pertinent entraînerait sûrement des conséquences extraordi-

naires d'un point de vue aristotélien, lequel, je le crois, est aussi celui du bon sens. La vue est indubitablement le sens le plus objectif dans l'ordre de la représentation - c'est lui qui révèle le plus grand nombre et la plus grande diversité d'objets ; il est le sens de la clarté et de la distinction -, mais d'un autre côté, le toucher est le plus fondamental de nos sens, et il est en outre le sens par excellence de la certitude. Il est le sens de l'existence, de l'expérience et de l'empathie. C'est pour cela que notre attitude envers le toucher, envers le tangible, aura sa correspondance dans la qualité de notre pensée et notre sentiment religieux, dans notre philosophie, dans les sciences, dans les beaux-arts, et bien sûr dans tout notre agir de vie, surtout en politique. Cette constatation, bien sûr, peut laisser songeur. Mais avant d'essayer de montrer sa pertinence par voie d'induction, considérons en premier lieu les divisions des objets sensibles et de nos sens.

2. La division principale de ce qu'on appelle un « sensible par soi »<sup>2</sup> est celle entre sensible propre et sensible commun. Par un sensible propre, nous désignons un objet propre à un sens qui ne peut être perçu par un autre sens : la couleur est perçue par l'œil, non par l'ouïe ou le toucher ; la chaleur ou la dureté sont perçues par le sens du toucher, ils ne peuvent être vues ou entendues. Par sensible commun nous entendons les objets pouvant être perçus par au moins plus d'un sens, bien que pas forcément aussi bien par l'un que par l'autre. Le mouvement, par exemple, est un sensible commun : il peut être vu et il peut être senti. D'autres exemples sont les nombres, la grandeur, la figure ou la forme, etc. Notons, encore une fois, que les objets sensibles que nous appelons communs sont néanmoins plus clairement perçus par la vue<sup>6</sup>.

3. Quand je dis « toucher », je me réfère à quelque chose de très concret,

comme l'expérience de la chaise résistante sur laquelle vous êtes assis, du col raide autour de votre cou, de votre température en ce moment-même, de la position de votre corps, etc. Bien que le sens du toucher atteigne de nombreux groupes distincts d'objets contraires, tels que le dur et le doux, le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc., il est extrêmement pauvre en représentation. Il a une certaine vulgarité, ce qui ressort clairement du fait que notre jugement sur la température dépendra, mettons, de la température momentanée de votre main. Le toucher n'est pas le sens de la clarté, ni de la distinction. Ces termes se réfèrent premièrement et principalement à la vue, un sens bien plus perfectionné. Rappelons-nous la phrase introductive de la *Métaphysique* d'Aristote : « Tous les hommes désirent naturellement savoir. Un indice de ceci est le plaisir que nous prenons dans nos sens ; car même en dehors de leur utilité ils sont aimés pour eux-mêmes ; et plus que tous les autres, le sens de la vue. Car non seulement lorsque nous avons l'intention d'agir, mais même lorsque nous n'allons rien faire, nous préférons la vue à toute autre chose. La raison est que ce sens-là plus que tous les autres, nous fait connaître, et met en lumière de nombreuses différences entre les choses »<sup>4</sup>. Si nous avons à choisir, et si ce choix était possible, ne préférons-nous pas la vue au toucher ? La vue est le plus objectif de nos sens, le plus détaché, le plus libre, et c'est par la vue que nous percevons les objets à la plus grande distance. Il est, par excellence, le sens du savoir, la plupart des termes que nous utilisons pour parler du savoir sont généralement pris de la vue. D'ailleurs, comme le note saint Augustin, les attributs de la vue sont souvent appliqués aux autres sensations, mais l'inverse n'est pas vrai. « Voir est l'affaire des yeux. Mais nous utilisons aussi ce mot en référence à d'autres sens, dans la mesure où nous les désignons comme vecteurs d'un savoir (« cum eos ad cognoscendum intendimus »). Alors nous ne dirons pas : *Ecoute comme ça brille, Sens comme ça scintille, Goûte comme c'est lumineux ou Sens cette splendeur* » ; dans tous ces

cas nous dirons : *Regarde*. D'un autre côté, nous disons non seulement : *Regarde comme ça brille* (ce que seul l'œil perçoit) mais nous disons aussi : *Regarde comme ça sonne, Regarde comme ça sent, Vois ce goût, Vois comme c'est dur*<sup>5</sup>.

4. Et encore, bien que du point de vue de la connaissance seul notre sens du toucher soit bien inférieur à celui de la vue, il a une qualité en vertu de laquelle il est pour l'homme le plus important de ses sens externes. Cette qualité nous est distinctement évoquée dans le passage suivant de saint Luc : « Tandis qu'ils discutaient de cela, il se tint lui-même au milieu d'eux, et leur dit : La Paix soit avec vous : c'est moi, n'ayez pas peur. Ils se prosternèrent, pleins de terreur, pensant voir un fantôme. "Pourquoi, leur dit-il, êtes-vous effrayés ? D'où viennent de telles pensées en vos coeurs ? Voyez mes mains et mes pieds, pour bien vous assurer que c'est moi : touchez-moi, et regardez ; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. Et tout en leur parlant, il leurs montra ses mains et ses pieds. Alors qu'ils doutaient encore et confus dans leur joie, il leur demanda : Avez-vous quelque chose à manger ? Alors ils mirent devant lui un morceau de poisson grillé, et un rayon de miel ; et il les pris et les mangea en leur présence »<sup>6</sup>. Notre sensation de toucher est présentée comme le critère ultime de la réalité, de l'existence physique. La *demonstratio ad sensum* que nous trouvons dans ce texte est complète : car le toucher est en même temps le sens de l'aliment. Nous connaissons tous le passage de saint Thomas l'Apôtre : « ... Et lorsque les autres disciples lui dirent : Nous avons vu le Seigneur, il leur dit : Si je ne vois pas les marques des clous dans ses mains, si je ne mets pas ma main dans son côté, vous ne me ferez jamais croire »<sup>7</sup>. Saint Jean, vers le début de sa première Epître, nous rassure quant à l'indubitable véracité de son témoignage par ces mots : « Notre message concerne ce Verbe, qui est la vie ; ce qu'il était dès le commencement, ce que nous avons entendu de lui, ce que nos propres yeux ont vu de lui ; ce qu'il était, qui a croisé notre regard et le toucher de nos mains »<sup>8</sup>.

5. Si l'attitude de saint Thomas l'Apôtre n'est pas un exemple à imiter, nous reconnaissons en elle une expérience familière : chaque fois que nous voulons être très certains de la réalité d'une chose, de l'existence d'un objet sensible, nous voulons le vérifier par le toucher. Et c'est spécialement pour cette raison que le toucher est appelé le sens de la certitude, tandis que la vue est le sens de la distinction, de la clarté, et de la représentation. Là où le fait brut de l'existence physique est concerné, la vue, en dépit de sa précision de discernement et de sa certitude de distinction, apporte moins d'assurance que le toucher. Les mots « fantôme » ou « apparition » représentent habituellement des choses visuelles mais irréelles, intangibles, et nous les comparons aux sortes de représentations que nous avons dans nos rêves.

6. Nous pouvons voir à présent où est le point de départ d'une analogie entre le sens du toucher et la foi divine. Le sens du toucher révèle peu dans l'ordre de la représentation et nous laisse dans une obscurité épaisse. Mais cette obscurité n'enlève pas la certitude. Pareillement, la foi n'implique pas que les vérités auxquelles nous croyons soient évidentes - il s'agit des *non apparentia*, des choses invisibles, dit l'Apôtre<sup>9</sup> - elle reste obscure, et pourtant sa certitude est proprement divine. En effet les paroles du Cantique des Cantiques : *Nigra sum sed formosa*, Je suis noire mais belle, ont été appliquées à notre foi. Elle est sombre à cause de l'obscurité dans laquelle elle nous laisse, et pourtant elle est belle, à cause de la vérité qu'elle tient si fermement. Et sans la Foi, il n'y a ni Espoir, ni Charité, ni connaissance d'aucune chose proprement divine. Si nous demandons cette certitude comme le résultat d'une évidence de l'objet pour nous, nous ne l'atteindrons jamais ; nous nous perdrons dans un monde rêvé de simple représentation.

7. Le toucher, donc, est de ce point de vue le plus inférieur de nos sens, mais cela ne signifie pas qu'il est le plus né-

gligeable ou, ce qui serait encore plus absurde, que nous pouvons complètement nous passer de lui. En dépit de son humilité et de son obscurité, il est correctement appelé le sens de l'intelligence. Nous donnerons deux raisons à cela. La première est qu'il n'y a pas de vérité sans certitude, et la vérité est la nourriture de l'intelligence. La seconde raison est que l'homme diffère de l'animal par la perfection de son toucher ; et que si parmi les hommes, certains sont plus intelligents que les autres, ce n'est pas en raison de leur vue ou de leur ouïe, mais à cause de la qualité de leur toucher. Comme le dit Aristote : « Si, en ce qui concerne tous les autres sens, nous tombons sous bien des espèces animales, pour le toucher en revanche nous excellons largement au-dessus de toute autre espèce en exactitude de discernement. C'est pourquoi l'homme est le plus intelligent de tous les animaux. Cela est confirmé par le fait que c'est aux différences dans l'organe du toucher et à rien d'autre que nous devons d'être plus ou moins doués : les individus dont la chair est dure sont moins doués par la nature, ceux dont la chair est douce sont plus doués »<sup>10</sup>. Du toucher nous avons dit qu'il est le sens de l'existence et de notre présence dans l'espace et le temps. Nous ne disons pas avec Descartes : *Cogito, ergo sum*, Je pense donc je suis ; au contraire, au lieu de nous appuyer immédiatement sur l'opération qui appartient à la plus haute de nos facultés, nous nous reposons d'abord avec une grande assurance sur l'expérience du toucher, dans laquelle nous avons en même temps l'expérience d'exister. Pour sûr, cette conscience n'est pas sans pensée, mais c'est une pensée qui dépend du toucher et qui ne se révèle pas encore comme telle. Ce sont les qualités tangibles qui sont pour nous les premiers principes de pensée et d'action. Si nous devons risquer une alternative aristotélicienne au *Cogito, ergo sum* de Descartes, nous dirions alors sans hésitation : *Sedeo, ergo sum* : Je suis assis, donc je suis.

8. Notre avis est bien sûr très terre à terre, et pourtant c'est une large preuve du fait que la philosophie qui prétend

chercher ses premiers principes dans le royaume de la pensée pure dégénère bientôt dans une philosophie de l'esprit, pour aboutir à la vulgarité la plus basse et à un nihilisme qui n'est que trop tangible. Nous n'aurions pas eu Marx sans Hegel, ni Hegel sans Kant, ni Kant sans Hume et Descartes. Le début était apparemment noble, mais il a conduit, presque logiquement, à une liquidation insensible de la substance humaine.

9. Le toucher est le sens de la substance. Cela ne veut pas dire que la substance est un sensible par soi, mais s'il y a un sens par lequel nous nous sentons à l'intérieur de nous-mêmes et distinct des autres choses autour de nous, c'est bien le sens du toucher. Je commence là et je finis ici. C'est grâce au toucher que je sens que ma main m'appartient. Des parts de moi-même que je peux seulement voir je ne peux pas « sentir » avec la même certitude qu'elles m'appartiennent, même si je suis certain qu'elles puissent être aussi essentielles. Le toucher, encore une fois, est le sens de l'expérience. L'expérience implique la passivité, et ce sens est le plus passif de tous. La peine physique est associée au toucher. Cela en fait en même temps le sens de la sympathie. Une personne avec un vif sens du toucher sera bien disposée à *se mettre dans la peau d'autrui*<sup>11</sup> comme disent les Français. Si, pour nous, l'autre n'a que l'existence d'un objet purement visuel, nous serons enclins à le voir d'une manière froide, détachée et objective, et peut-être à le traiter en conséquence. Nous n'aurons pas de sympathie avec sa vie. Cette forme d'objectivité est, sans aucun doute, une qualité utile pour être commissaire ...

10. Le toucher, avons-nous dit, est le sens de la nature. Cela n'est pas seulement dû au sens correspondant de la douleur, qui nous avertit de ce qui est contraire à notre nature physique, mais plus encore au fait que, par le toucher, nous avons la première intimation d'une intériorité qualitative. Comme nous venons de le mentionner, c'est par le sens du toucher que nous nous sentons « à l'intérieur de nous-

même ». Ceci dit, cette intériorité ne doit pas être confondue avec la simple intériorité de places, comme celle d'un costume dans la penderie ou d'un mouchoir dans la poche. Quand nous disons que la nature est un principe intrinsèque, nous ne parlons pas d'une intériorité qui se révélerait à la vue. La vue est le sens de la surface. Il ne peut atteindre l'intérieur d'un corps, à moins que l'extérieur en soit transparent, c'est-à-dire invisible. Ce n'est pas un simple hasard si les philosophes qui ont nié la pertinence des sensibles propres, qui ont tout réduit à la quantité et aux modes quantitatifs, ont généralement aussi nié la nature. Descartes est un exemple frappant. En se confinant lui-même aux « idées claires et distinctes », il réduit le monde extérieur à l'extension et aux modes de l'extension, à la figure et au mouvement. Il nie explicitement la réalité des sensibles propres ; seules ce qu'il appelle les « qualités premières » - ce que nous appelons « sensibles communs » - sont réelles à ses yeux. Dans cette vue, il n'existe pas des choses telles que les animaux dans le sens habituel du terme. Ceux-ci sont des automates, des machines ; et même le corps humain n'est rien d'autre qu'une mécanique complexe dans lequel notre esprit remue comme dans un landau. Même l'univers entier de ce qu'on appelle les corps vivants n'est rien d'autre qu'une machine, quoique particulièrement complexe. Presque logiquement Descartes exclut la cause finale de la nature et par conséquent aussi le bien - l'idée qui nous est premièrement transmise par le goût et le toucher.

11. Les philosophes modernes ont dans leur ensemble adopté l'opinion de Descartes concernant les sensibles propres et les ont appelés des qualités secondaires, subjectives, et des fruits conçus par l'esprit humain. Mais il y a peut-être une source plus profonde à cette attitude. Je veux parler d'une révolte contre les choses concrètes - si désespérément concrètes aux yeux de certains - que nous enseigne la Foi Divine, telles que l'Incarnation, dans laquelle Dieu, en raison de la nature humaine du Christ, devient sensible pour nous, disant aux Apôtres non

seulement de le voir Lui - car Lui qui est la Lumière est devenu visible, même à la lueur d'une chandelle - mais de Le toucher avec leurs mains. En agissant de la sorte, Il nous inspire avec une divine confiance dans ce qui, du point de vue naturel, est la principale source de notre certitude. Il y en a qui croient que cela serait bien plus convenable si Dieu avait pris les Sacrements plus au sérieux, au lieu d'en faire des « choses et des paroles », *res et verba* - c'est-à-dire, des choses sensibles et des paroles audibles. Il y aurait alors eu des symboles abstraits, au lieu de choses terriblement tangibles qui puissent créer des situations du genre : « Va me chercher de l'eau, pour sauver l'âme de cet homme ! ».

12. La répudiation du toucher est sensible dans tous les champs de notre culture. A ce propos, cette attitude a été encouragée par le fait incontestable qu'une science telle que la physique mathématique se coupe, et même doit se couper, des qualités sensibles, se confinant aux sensibles communs, c'est-à-dire à l'aspect quantitatif des choses. Mais précisément, nous ne devrions pas accorder à cette science la totalité de la réalité, même matérielle. Rappelons-nous maintenant ce que nous avons dit de la vue comme étant le principal des sens qui perçoivent les sensibles communs. Si nous ramenons toute la réalité matérielle aux sciences physiques, nous prôtons indûment le visuel. Nous faisons face à une situation similaire dans les beaux-arts. Même depuis la Renaissance, la sculpture, de plus en plus séparée de l'architecture, devient beaucoup trop visuelle. Le sens de la pierre s'est perdu progressivement. En architecture la pierre cède la place au plâtre - friable et répugnant au toucher. Les énormes corps de Rubens of-

fensent le sens tactile de la gravitation - ils sont comme des masses visuelles, ils flottent. La peinture moderne, avec Chagall et Dali, est allée très loin dans cette direction. Les figures deviennent abstraites, le sens de la substance - rappelez-vous ce que nous disions du toucher à ce sujet - est perdue ; et tel est le sens de la nature, de l'intériorité et de la motion intérieure ; ici la figure n'est plus le signe prochain de la nature d'une chose. La musique elle-même est devenue principalement visuelle ; la poésie aussi. Le Supplément littéraire du *London Times* a relayé cette critique dans l'une de ces dernières publications. Un poète Anglais contemporain a appelé ceci un « état monstrueux de l'art ». Les arts culinaires ne font pas exception. Ils sont maintenant appelés à produire des « plats glamour », et L'Institut Américain de la Viande a vanté son boeuf comme on vanterait de « belles protéines ». Tout ceci se réfère à la vue, non au goût, lequel est le sens de la sagesse, le sens de la *sapientia* (du latin *sapere*, goûter). Le goût est le sens d'un ordre et d'une distinction intimement expérimentés (*Sapientia est ordinare et judicare*, le propre du sage est d'ordonner et de juger ; un ordre merveilleusement mis en valeur par l'action discriminante du sel - *sal sapientiae*, dit la liturgie Nous exigeons cet ordre dans le goût même d'une patate bouillie. Le problème avec la plupart des philosophes modernes est qu'ils ne goûtent pas - ou pire, qu'ils ne peuvent pas goûter - c'est à dire prendre goût à leurs aliments, mangeant comme ils le font de simples molécules, des vitamines, des fibres et des tissus. Nous devrions, sans trop nous cacher les yeux cependant, préférer Rabelais et Falstaff à l'intellectuel maladroit et planeur auquel même le tangible est indigne de confiance.

13. Ce déséquilibre pernicieux n'est pas moins sensible dans notre société politique, si largement organisée et planifiée. Car nous considérons aujourd'hui la communauté presque exclusivement en termes de structure - terme à dominante visuelle. A l'origine, la société était définie en termes de biens. A présent il s'agit principalement de corrélations et de fonctions. Cet état des affaires n'est pas inévitable, aussi difficile que cela puisse être de le surmonter. Nos leaders sont bien souvent hors de portée et très distants de la population ; et cette dernière ne ressent pas le besoin d'un contact plus proche. Le gouvernement devient abstrait et reculé ; il devient un système. Nous avons besoin, bien sûr, d'une certaine somme d'organisation ou de planning. Mais n'oubliez pas que l'organisateur à succès est un homme de type visuel. Nous devons devenir attentifs au fait que nous avons besoin d'hommes qui aient le toucher juste, de peur de nous perdre dans un terrible cauchemar - un monde d'une violence indescriptible, où l'organisateur sans règles est le roi, où l'honnête homme est en prison, et où le criminel est à la fois le juge et l'exécuteur.

14. Nous sommes accoutumés à admirer et à encourager sans réserve l'intellectuel visuel : nous ne devons pas être trop surpris si nous le retrouvons, l'un de ces jours, intervenant au-dessus de nous avec son bulldozer aveugle, mais hélas bien tangible.

*Charles De Koninck.*

---

1 Charles De Koninck, « Sedeo ergo sum. Considerations on the Touchstone of Certitude » dans *Laval théologique et philosophique*, volume 6, numéro 2 (1950), p. 343-348. Je dois la traduction française de cet original à mon ami Louis-Marie de L'Épinois et tiens à lui en exprimer ici ma gratitude.

2 Cf. le Commentaire de saint Thomas sur le *De anima* d'Aristote, livre II, leçon XIII. On doit entendre le

sensible tout court, au sens de ce qui est précisément appréhendé par les cinq sens externes, et par distinction d'un « sensible par accident » qui est d'abord et avant tout intelligible, et par ailleurs sensible.

3 Cf. le Commentaire de saint Thomas sur le *De sensu et sensato* d'Aristote, leçon II, n° 20 de l'édition Pirotta et le Commentaire sur la *Métaphysique* du même, livre I, leçon 1, n° 8 de l'édition Cathala.

4 Aristote, *Métaphysique*, livre I, chapitre 1.

5 Saint Augustin, *Confessions*, livre X, chapitre 35.

6 Lc, XXIV, 37.

7 Jn, XX, 25.

8 1 Jn, 1-2.

9 Hb, XI, 1.

10 Aristote, *De anima*, livre II, chapitre 9.

11 En français dans le texte.



## SOUS LE PATRONAGE D'ASSISE

A cinq ans d'intervalles, le Pape François vient de publier deux Lettres Encycliques, dont on peut dire qu'elles se veulent décisives pour l'orientation que prend désormais la doctrine officielle dans l'Eglise depuis Vatican II. Et cette orientation est mise à chaque fois par le Pape lui-même sous le patronage de saint François d'Assise. Le 24 mai 2015, avec *Laudato Si*, le Pape faisait déjà une référence explicite au *Cantique des créatures* : « Dans ce beau cantique », écrivait-il, « [le saint d'Assise] nous rappelait que notre maison commune est aussi comme une soeur, avec laquelle nous partageons l'existence, et comme une mère, belle, qui nous accueille à bras ouverts »<sup>1</sup>. Le 3 octobre 2020, avec *Fratelli Tutti*, le Pape fait référence au texte de la Règle des frères mineurs : « *Fratelli Tutti* écrivait saint François d'Assise, en s'adressant à tous ses frères et soeurs, pour leur proposer un mode de vie au goût de l'Évangile. Parmi ses conseils, je voudrais en souligner un par lequel il invite à un amour qui surmonte les barrières de la géographie et de l'espace »<sup>2</sup>.

2. Cette référence à saint François d'Assise n'est pas anodine, car elle entend mettre en lumière le lien profond qui relie les deux Encycliques, dans la pensée du Pape. « Ce Saint de l'amour fraternel », est-il dit en effet au tout début de la récente Encyclique, « ce Saint de la simplicité et de la joie, qui m'a inspiré l'écriture de l'encyclique *Laudato si'*, me pousse cette fois-ci à consacrer la présente nouvelle encyclique à la fraternité et à l'amitié sociale »<sup>3</sup>. L'inspiration est donc la même dans les deux cas, et au-delà d'une pieuse dédicace, le propos entend manifester un lien organique qui doit garder toute son importance. Ce lien profond apparaît dès le début de *Fratelli Tutti*, lorsque le Pape évoque le sens de la fraternité chez le Poverello : « En effet, saint François, qui se sentait frère du soleil, de la mer et du vent, se savait **encore davantage** uni à ceux qui étaient de sa propre chair »<sup>4</sup>. Le sens de la fraternité rejoint ici le sens de l'écologie : l'un et l'autre doivent se situer sur le même plan, et de l'un à l'autre il y a - du moins dans la pensée du Pape - une simple différence de degré, le

sens de la fraternité étant seulement plus aigu que celui de l'écologie.

3. Un autre indice atteste la parenté profonde des deux Encycliques. Le Pape indique en effet plus loin quelles furent ses « sources d'inspiration » pour l'un et l'autre de ces deux textes. « Si pour la rédaction de *Laudato si'* », écrit-il, « j'ai trouvé une source d'inspiration chez mon frère Bartholomée, Patriarche orthodoxe qui a promu avec beaucoup de vigueur la sauvegarde de la création, dans ce cas-ci, je me suis particulièrement senti encouragé par le Grand Imam Ahmad Al-Tayyeb que j'ai rencontré à Abou Dhabi pour rappeler que Dieu a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité, et les a appelés à coexister comme des frères entre eux »<sup>5</sup>. Dans les deux Encycliques, le Pape est allé puiser son inspiration ailleurs que dans les sources de la Révélation divine, ailleurs que dans les monuments de la Tradition catholique. Il a trouvé son inspiration auprès d'un schismatique, pour *Laudato si'*, et auprès d'un infidèle, pour *Fratelli Tutti*.

4. L'idée centrale qui relie les deux Encycliques, et qui est attestée à travers ces deux indices, est de chercher « à vivre en harmonie avec tout le monde »<sup>6</sup>, sans imposer des doctrines. Saint François en effet, aux dires du Pape, « ne faisait pas de guerre dialectique en imposant des doctrines, mais il communiquait l'amour de Dieu » et c'est ainsi qu'il a été « un père fécond qui a réveillé le rêve d'une société fraternelle »<sup>7</sup>. Ce rêve de la société fraternelle, qui veut réaliser l'harmonie de tous les êtres humains, prolonge le rêve écologique, qui veut réaliser l'harmonie de toutes les créatures. Et il s'agit dans les deux cas du rêve d'une union des volontés (ou de ce que la philosophie appelle l'union des tendances appétitives) dans le même amour, qui ne pourra se réaliser que si elle est affranchie de toute référence proprement doctrinale. Sur ce, nous pouvons observer deux choses.

5. Premièrement, nous retrouvons là le même genre d'ambition dont le rêve (pusi-qu'il s'agit d'un rêve) a été déjà

condamné par le Pape Pie XI, dans l'Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928. Contrairement à ce que prétend le Père Jean-Michel Garrigues<sup>8</sup>, il n'est donc pas possible de recevoir cette Encyclique du Pape François en continuité avec le Magistère constant de l'Eglise catholique. En effet, dit Pie XI, vouloir fonder l'unité des volontés dans l'amour ou la fraternité, sans la faire reposer sur l'unité des intelligences dans la doctrine, cela revient à soutenir que les différentes religions signifient de façons diverses un même sentiment religieux naturel, qui en serait comme le dénominateur commun. Et cela revient à faire profession de naturalisme, c'est à dire à nier l'existence d'une religion divinement révélée, pour se contenter d'un état de nature pure. L'économie concrète du salut, telle qu'elle a été voulue par Dieu, ne consiste pas dans une religion naturelle inscrite au cœur de l'homme, mais dans une religion révélée, unique et définitive, dont l'organe authentique est l'Eglise catholique et elle seule, unique et définitive telle que Dieu l'a voulue : unique et définitive dans ses sacrements, unique et définitive dans son Magistère, garant de l'unité de doctrine et de foi.

6. Deuxièmement, qui dit fraternité dit filiation. De quelle filiation peut-il s'agir, dès lors que l'on prétend s'affranchir de l'unité de la foi catholique, qui est le tout premier fondement de la filiation de l'homme à l'égard de Dieu ? Le Père Garrigues nous donne la réponse : « On ne peut pas restreindre la filiation divine aux seuls baptisés. Comme le rappelle le concile Vatican II en une phrase que saint Jean Paul II a souvent reprise dans divers documents de son magistère : *Par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme* » (citation de *Gaudium et spes*, n° 22) »<sup>9</sup>. La même constitution pastorale *Gaudium et spes* disait d'ailleurs déjà dès son n° 3 : « En proclamant la très noble vocation de l'homme et en affirmant qu'un germe divin est déposé en lui, ce saint Synode offre au genre humain la collaboration sincère de l'Eglise pour l'instauration d'une fraternité universelle qui réponde à cette vocation ». La frater-

nité universelle dont rêve à présent le Pape François trouverait sa justification dans la présence d'un « germe divin » déposé par Dieu en l'homme, en tout homme, baptisé ou non. Avant François, Jean-Paul II l'avait déjà dit, dans l'Encyclique *Evangelium vitae* du 25 mars 1995 : « 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 VIII, 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 ». Plus exactement que la confusion de la nature et de la grâce, ce présupposé est ici, tel qu'il

apparaît dans les textes de *Gaudium et spes* et de Jean-Paul II, celui de la négation de la gratuité de la grâce : la grâce, ou le fameux « germe divin » dont parle le Concile, est déposé en tout homme, baptisé ou non, du fait même que le Christ s'est incarné. La grâce accompagne donc nécessairement la nature, en tout homme. Elle n'est plus gratuite - et elle n'est plus la grâce : elle en devient précisément un « germe divin ». L'humanité possède ainsi un être commun de grâce, en même temps qu'un être commun de nature, un même germe divin, dans le Christ, et ce serait la raison pour laquelle tous les hommes seraient frères, fils du même Père du Christ.

7. L'établissement de cette fraternité rendrait en tout état de cause nécessaire une communauté mondiale, au sein de laquelle les différents peuples seraient assurés de vivre en conformité avec ce « germe divin » déposé en eux. « Une meilleure politique, mise au service du vrai bien commun », dit le Pape, « est nécessaire pour permettre le développement d'une communauté mondiale, capable de réaliser la fraternité à partir des peuples et des nations qui vivent l'amitié sociale »<sup>10</sup>. En parfaite cohérence avec le présupposé initial de Vatican II, et au nom du « germe divin », le Pape actuel se fait, dans cette Encyclique, l'ouvrier d'un mondialisme naturaliste.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

---

<sup>1</sup> *Laudato Si*, n° 1.

<sup>2</sup> *Fratelli Tutti*, n° 1.

<sup>3</sup> *Fratelli Tutti*, n° 2.

<sup>4</sup> *Fratelli Tutti*, n° 2.

<sup>5</sup> *Fratelli Tutti*, n° 5.

<sup>6</sup> *Fratelli Tutti*, n° 4.

<sup>7</sup> *Fratelli Tutti*, n° 4.

<sup>8</sup> Jean-Michel Garrigues, « Fratelli tutti : une Encyclique à recevoir en catholique cohérent », page du 17 octobre 2020 publiée sur le site « fr.aletia.org » (<https://fr.aletia.org>)

[org/2020/10/17/fratelli-tutti-une-encyclique-a-recevoir-en-catholique-coherent/](https://2020/10/17/fratelli-tutti-une-encyclique-a-recevoir-en-catholique-coherent/).

<sup>9</sup> Jean-Michel Garrigues, *ibidem*.

<sup>10</sup> *Fratelli Tutti*, n° 154.

## DUPONT INDIVIDU

### Conte

suivi de quelques réflexions sur les temps présents,  
d'hier et d'aujourd'hui.

**A**près des siècles de coupable fantaisie, la France était devenue une nation organisée.

2. A l'école, on enseignait aux enfants que les goûts sont trompeurs, les vocations menteuses, les désirs coupables, et que la liberté consiste à faire toujours ce dont on n'a pas envie. L'État dépositaire de toute science, de tout savoir, de toute sagesse, de toute vérité, de toute volonté choisissait et décidait pour tout le monde. Il assignait à

chacun son métier, sa ville, son village, son logement et sa femme. Au saut du lit, les citoyens apprenaient ce qu'ils devaient penser pendant la journée. Dans les cantines, en mangeant des nourritures évaluées en calories, ils se répétaient les uns aux autres ce qu'ils avaient lu dans les journaux, et comme les journaux contenaient, tous, les mêmes dépêches et les mêmes articles, une merveilleuse unanimité se révélait à tout instant.

3. Certaine année, au mois de décembre, le ministère de la Météorologie annonça que le beau temps venait de commencer et il ordonna aux Français de mettre leurs costumes d'été. Il neigeait. Le ministère s'était trompé. Erreur légère, faute de frappe : la dactylo, sur la feuille de prévisions, avait tapé 25 au lieu de - 5. Gel ou canicule, un texte est un texte, un ordre est un ordre. En s'éveillant, les citoyens écoutèrent la radio. Ils se dirent que le soleil brillait contre l'avis de leurs sens abusés, que

les bourgeons s'ouvraient, que l'air était parcouru de doux zéphirs et ils se vêtirent de toile ou de flanelle. Certains crurent même avoir trop chaud. Ils s'essuyèrent le front et enlevèrent leur veste.

4. Or, ce même matin, le chimiste François Dupont, par la faute d'un court-circuit, n'entendit pas les ordres du parleur officiel. Il jeta un coup d'œil par la fenêtre, vit que tout était blanc, mit un chandail, un pardessus, un cache-nez et se dirigea, comme à l'ordinaire, vers l'autobus 382, qui le transportait à son travail. A peine avait-il traversé la rue que des miliciens en uniforme blanc et en casque colonial lui mirent la main au collet et le traînèrent au poste. Il fut inculpé de désobéissance aux lois, d'activité oppositionnelle, de complot, de déviation bourgeoise, de fascisme, d'espionnage et d'attentat à la liberté du peuple. Une foule grelottante le hua lorsqu'il fut emmené à la prison centrale.

5. Le procès de François Dupont se déroula avec un grand faste : ce devait être un procès exemplaire. L'accusé, qui paraissait n'avoir subi ni torture ni privation, expliqua, d'une voix assez ferme, que n'ayant pu entendre l'émission matinale, il avait cru bien faire en se fiant au spectacle des toits enneigés. C'est cela, lui répondit le procureur, c'est cela même que je vous reproche. Vous avez pu vous lever, vous raser, vous habiller, sortir de chez vous sans avoir reçu les paternelles instructions qui assoient votre liberté. Un témoin a même rapporté que vous chantonniez en descendant l'escalier. Vous chantonniez, Dupont, à l'heure, où vous auriez dû vous sentir orphelin, perdu, abandonné. Vous chantonniez à l'heure où vous auriez dû être en proie à l'inquiétude, au doute, à l'horreur, au vertige, au remords. Vous n'avez pas couru chez un voisin, vous n'avez pas interrogé la concierge. Vous n'avez pas demandé : « Qu'a dit la radio? Quelle est ma volonté d'aujourd'hui ? » Vous avez regardé par la fenêtre et vous avez pris votre parti. Tout seul ! Contre l'État, contre le peuple, contre la loi. Mais, dit François Dupont, puisque le ministère s'était trompé... Vous aggravez votre cas. L'administration ne s'était pas trompée, parce qu'elle ne peut pas se tromper. Sa nature le lui interdit. S'il le faut, dix, cent, mille, cent mille personnes défilent à

cette barre pour jurer qu'ils ont transpiré ce jour-là. Votre crime est immense. Sous le fallacieux prétexte qu'il a neigé une fois où l'État avait dit : « Prenez vos costumes d'été », vous essayez de restaurer le témoignage des sens, le jugement personnel, la réflexion, le libre arbitre... Je demande la peine la plus lourde.

6. Le tribunal condamna Dupont au maximum : à devenir un individu. Un être complet, responsable de ce qu'il pense, de ce qu'il veut, de ce qu'il fait, fier de s'informer, de juger, de décider, fier de lui-même, fier de s'évaluer avec ses propres mesures, de se peser avec ses propres poids.

7. C'était trop. Dupont n'avait pas l'habitude. Dupont se tua le soir même.

8. L'homme libre cherche dans la connaissance et dans la méditation du passé les moyens de se défendre contre les obsessions du présent. Le passé lui offre des repères, des contrôles, des mesures qui l'aident à sauvegarder son jugement et l'empêchent d'être trompé. C'est pourquoi, en tant de pays, l'enseignement de l'histoire est un enseignement truqué.

9. Il fut un temps pas très lointain, où le franc était toujours égal à lui-même, où l'argent et l'or roulaient sur les comptoirs, où le franc accepté partout se changeait librement en tous lieux, où personne à la frontière ne s'enquerrait de l'argent que le voyageur portait sur lui, où l'on pouvait parcourir l'Europe sans demander de permission à personne et sans autre pièce d'identité qu'une carte de visite ou une quittance de loyer. On ne donnait pas l'empreinte de ses doigts au commissaire de police. On ne produisait pas de certificat de vaccin pour visiter les chutes du Niagara. On ne mendiait pas au contrôle des changes la permission d'aller voir le Parthénon. On ne faisait pas la queue aux guichets des passeports. On partait quand on en avait envie. On allait où l'on voulait. On dépensait son argent à sa guise. Les hommes, les fortunes, les produits, les idées circulaient librement. C'est cette ouverture qui fait la civilisation. Les peuples enfermés deviennent bêtes et méchants.

10. Le XXe siècle a aboli la distance. Il l'a remplacée par les bureaux et par les salles

d'attente. En additionnant les heures qu'on y passe pour préparer un voyage, il faut presque plus de temps à un Français pour aller en Amérique qu'au temps de Jules Verne et de Phileas Fogg. Si l'on met à part quelques nations sages ou favorisées par la chance, l'homme du XXe siècle vit entre des barbelés. Il n'est pas sûr qu'il en souffre. Il n'est pas sûr qu'il le sache. Il n'est pas sûr qu'il pense qu'on peut vivre autrement.

11. L'histoire se passe au début de 1950. Un journaliste français vient d'aller en Océanie : il a fait tout le voyage en avion. Miracle de la science : on dévore les kilomètres sans les voir. L'avion choisi appartient à la compagnie Air France et fait partie du nouveau service Paris-Nouvelle-Calédonie. Sécurité parfaite. Service excellent. Le journaliste se félicite des belles choses qu'il va connaître au passage. Tous ses papiers sont en règle et son cœur déborde d'optimisme. Premier arrêt : Le Caire. A nous le Sphinx et les Pyramides ! L'arrêt est de huit heures. Les passagers brûlent de s'élancer vers la ville. Patatras ! L'Égypte est en guerre avec Israël. Défense de circuler ! Défense de téléphoner ! Défense de télégraphier ! Défense de sortir ! Sous l'escorte de trente gendarmes, les passagers sont enfermés dans une salle d'attente jusqu'à l'heure du départ. Second arrêt : Karachi (Pakistan). Les passagers peuvent coucher à l'hôtel (payable en livres ou en dollars), mais l'hôtel est gardé par la police. Défense de sortir. Troisième arrêt : Calcutta (Hindoustan). Le visa du passeport donne droit au séjour. Mais il faut justifier de ses occupations, passer à la douane qui vous déshabille et remplir quelques papiers, trois formules pour l'hôtel, huit pour avoir le droit de circuler dans les rues. Quatrième arrêt : Saïgon. Union française, drapeau tricolore... On respire. Là-dessus, intervention du médecin militaire qui examine les passagers. Il en isole dix, à qui il interdit à la fois de pénétrer en ville et de continuer leur voyage, parce que leurs certificats de vaccin, délivrés par l'Institut Pasteur, ne portent pas le numéro de série des ampoules. Finalement, il autorise le départ.

Cinquième arrêt : Java. Une heure d'attente. Défense de sortir, défense d'envoyer une carte postale, défense de boire, défense de changer de l'argent. Australie. Arrêt de cinq heures dans un aéroport du Nord, Port-Darwin. Le médecin de l'aéroport

monte à bord et confisque toutes les provisions qui se trouvent dans le frigidaire. Qui survole l'Australie doit acheter de la nourriture australienne. Les passagers, contre argent, reçoivent un jambon trop salé et un poisson pas frais. Les bagages sont fouillés à l'arrivée. L'opération est à peine

terminée qu'on les refouille de nouveau pour le départ. Depuis lors, les choses se sont un peu compliquées. Saïgon n'est plus français et, pendant des années, la France n'a pas eu de relations diplomatiques avec l'Égypte. Veuillez néanmoins vous rappeler que, depuis 1914, trois millions des nôtres,

ou presque, sont morts pour la liberté.

*Pierre Gaxotte,  
Aujourd'hui. Thèmes et variations, Fayard,  
1965, p. 76-83*

## SEMPER IDEM

L'uniformité, la répétition constante des mêmes actes, ne sont pas toujours les indices de la passivité, de l'inertie ou de la mort. Ils peuvent être les indices d'un élan continu, d'une vie qui demeure fraîche et forte. Ainsi, remarque Chesterton, Dieu est-il assez fort pour se réjouir dans la monotonie<sup>1</sup>. De son côté, le Père Garrigou-Lagrange insiste sur la différence qui sépare l'immobilité propre à l'inertie et celle qui est le reflet de la stabilité parfaite. Ces deux types d'immobilité s'opposent comme l'indigence et la plénitude.

2. La vie religieuse réalise cette plénitude à l'exemple de l'immobilité divine. « Peut-être le soleil se lève-t-il régulièrement, parce qu'il n'est jamais fatigué de se lever », remarque encore Chesterton. « Et le regard toujours neuf du contemplatif est charmé que la neige soit blanche pour ce motif strictement raisonnable qu'elle eût pu être noire ». L'action immobile de Dieu, qui lui donne incessamment sa blancheur, est en effet celle de l'Infini.

3. Tous les matins, pendant quarante ans et plus, le Frère Gabriel, de la Fraternité Saint-Pie X, premier en date des frères de cette Fraternité et leur doyen à tous,

demeura fidèle à son poste, au Séminaire d'Écône. Premier levé, il préparait le café des séminaristes. Humble tâche, mais dont la continuité incessante était le fruit d'une grande plénitude de vie. Vie qui lui fut transmise par le Père Victor-Alain Berto, puis par Mgr Lefebvre et par le Père Ludovic Barielle, dont les exemples imprimèrent en lui un cachet inimitable. Rappelé à Dieu le 18 décembre dernier, il repose désormais dans le caveau de ce Séminaire, qu'il souhaitait ne jamais quitter.

4. Et le soleil de Dieu se lève encore.

*Abbé Jean-Michel Gleize*

.....  
<sup>1</sup> Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxie*, Rouart et Watelin, 1923, p. 80.

### Courrier de Rome

**Responsable :** Emmanuel du Chalard de Taveau

**Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)**

**France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome**

**Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement**

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

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

**E-mail :** courrierderome@wanadoo.fr

**Site :** www.courrierderome.org

**Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du Courrier de Rome mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48h, tous pays, paiement sécurisé)**