

Le Pape François et l'Islam: entre la duperie et l'illusion <i>Abbé Guillaume Gaud</i> page 1	Rupture et continuité au concile selon le Cardinal Browne <i>Abbé Jean-Michel Gleize</i> <i>Michaël card. Browne</i> <i>Traduit du latin par l'abbé Benoît Philippon.</i> page 5	Le Cardinal Browne et la liberté religieuse <i>Abbé Jean-Michel Gleize</i> <i>Michaël card. Browne</i> <i>Traduit du latin par l'abbé Benoît Philippon.</i> page 8	Le refus des enfants invalide-t-il le mariage ? <i>Abbé Bernard de Lacoste</i> page 10
--	---	---	---

LE PAPE FRANÇOIS ET L'ISLAM : ENTRE LA DUPERIE ET L'ILLUSION

1. Lors de l'avant-dernière session du concile Vatican II, en 1964, fut fondé - à l'initiative du cardinal Bêa - un Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. Cette institution était loin d'être isolée et s'inscrivait plutôt dans un ensemble de créations, qui devaient être promises à un bel avenir. Chez les protestants, en effet, le Conseil Œcuménique des Eglises mit sur pied un Office pour les Relations Interreligieuses. Sous l'impulsion des instances de l'ONU, naquit la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP), qui tint ses premières séances à Kyoto en 1970, à Louvain en 1974, à New-York en 1979. C'est dans un pareil contexte que les relations spécifiquement islamo-chrétiennes trouvèrent leur expression privilégiée dans l'organisation de colloques publics, régulièrement tenus à partir des années 70 : à Cordoue en 1974, à Tunis en 1974, à Tripoli en 1976, encore Cordoue en 1977, à Al-Azhar en 1978. Pour donner une tournure encore plus officielle à l'organisation de ces colloques, la Conférence épiscopale française mit en place en 1973 un Secrétariat pour la rencontre avec les musulmans, lequel devint ensuite un Service des Relations avec l'Islam (SRI), dont l'orientation se situe à l'avant-garde du modernisme conciliaire. La revue *Islamochristiana*, publiée annuellement à partir de 1975 par l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et d'Islamologie (PISAI) sert depuis de base d'études.

2. La première impulsion ainsi donnée

dans les années 70 devait ouvrir la porte à un foisonnement aujourd'hui encore incessant de groupes et associations en tous genres, dont le point commun demeure toujours le même : la recherche, du côté catholique, d'une idyllique amitié islamo-chrétienne. C'est ainsi que l'on vit en 1977 la naissance du Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (GRIC), en 1989 la fondation de l'Association pour le Dialogue Islamo-Chrétien (ADIC) devenue en 1995 l'Association pour le Dialogue International Islamo-Chrétien et les Rencontres Interreligieuses, la création en 1992 du Groupe d'Amitié Islamo-Chrétienne ; sans compter de nombreux groupes locaux, qui, la plupart du temps, engagent seulement quelques catholiques de tendance nettement progressiste et quelques musulmans, dans le maintien d'un dialogue auto-suffisant. Depuis ces dernières années, le nombre de forums de « dialogue islamo-chrétien » se multiplie sur internet. Cette multiplicité apparente se réduit en réalité à deux types d'intervention. Une première catégorie correspond à des sites qui sont plutôt entre les mains des musulmans, lesquels les utilisent, à destination des habitants européens, comme autant d'instruments de propagande et de supposée « apologetique » en faveur de l'Islam : ' leur but premier est de rassurer les européens et de susciter une attirance pour l'Islam (un « appel à l'Islam ») d'une façon « adéquate à la psychologie occidentale ». Une deuxième catégorie correspond

à des sites qui sont plutôt tenus par des catholiques ou des protestants et dont l'objectif est le plus souvent de présenter positivement chaque religion, et de susciter une réflexion sur les réponses que toutes les religions pourraient formuler en commun. Ces sites sont conçus par des occidentaux et pour des occidentaux (qu'ils soient musulmans ou chrétiens), et donnent de l'Islam une image honorable, en laissant croire que celui-ci peut et doit avoir toute sa place en Occident. Le résultat est clairement exprimé par cette réaction naïve reproduite dans le journal *La Croix* du 29 janvier 2021 : « Faute de connaissances, j'avais une vision négative de l'Islam ».

3. L'auteur de ces lignes a participé à plusieurs de ces forums internet et à nombre de ces réunions islamo-chrétiennes. Le seul résultat observable et observé est que les chrétiens sont investis dans l'islamisation, dans l'accueil de migrants musulmans, dans la diffusion d'ouvrages et de vidéothèques à la louange de l'Islam. Les véritables discussions constructives n'ont pas lieu dans ces organismes. Dans le meilleur des cas, « une fois accueillie la diversité comme donnée positive, il faut faire en sorte que les personnes acceptent non seulement l'existence de la culture de l'autre mais désirent en recevoir un enrichissement. Mon prédécesseur Paul VI énonçait en ces termes sa conviction profonde : " L'Eglise doit entrer en dialogue avec le monde

dans lequel elle vit " . [...] Que les croyants soient donc toujours prêts à promouvoir des initiatives de dialogue interculturel et interreligieux, afin de stimuler la collaboration (cf *Nostra Aetate*) sur des thèmes d'intérêt réciproque, comme la dignité de la personne humaine, la recherche du bien commun, la construction de la paix. ²[...] Pour être authentique, un tel dialogue doit éviter de céder au relativisme et au syncrétisme, et être animé d'un respect sincère pour les autres et d'un esprit généreux de réconciliation et de fraternité. J'encourage tous ceux qui se dédient à la construction d'une Europe accueillante, solidaire » ³.

4. Ce propos du prédécesseur immédiat de François manifeste déjà une grande naïveté et une illusion tout aussi grande, quant à la manière dont les grandes institutions islamiques conçoivent le but général de ce dialogue. Mais il y a plus : l'illusion conduit ici à une auto-censure réelle - alors qu'elle devrait être inacceptable - de la Mission évangélicatrice de l'Eglise. Voyons à présent comment l'illusion et l'auto-censure se poursuivent et s'aggravent sous le successeur de Benoît XVI.

1 - Un premier essai de fraternité des croyants

5. En 1978, le père Anawati, op, en sa qualité de membre de la délégation vaticane à Al-Azhar pour le colloque de dialogue interreligieux, proposa une conférence ⁴, dans laquelle il tentait de rapprocher les deux religions, catholique et musulmane, dans une vision consensuelle. Celle-ci avait pour objet la construction d'un « humanisme fondé en Dieu ou humanisme théocentrique », « conséquence de la foi en Dieu ». Pour cela, le bon père ne trouva mieux à faire que de relativiser la différence de foi entre Islam et catholicisme, en recourant pour cela à deux procédés complémentaires.

6. Le premier procédé joue sur le contenu de la foi. Il consiste à énumérer les vérités de foi apparemment communes aux catholiques et aux musulmans, mais sans en indiquer la teneur précise, moyennant quoi s'installe l'équivoque, par exemple en ce qui concerne la foi en un Dieu unique. Car il n'est pas précisé ici que, dans la Ré-

vélation chrétienne, il est essentiel et non secondaire d'affirmer que ce Dieu unique est - dans le fond de son Être transcendant et donc mystérieux - subsistant en trois personnes : Père Fils et Saint-Esprit. Il n'est pas dit non plus que dans le Coran il est essentiel et non accessoire de nier que Dieu est Trinité. Le Père Anawati se garde bien d'affirmer que catholiques et musulmans croient les mêmes réalités, et il ne dit pas non plus que le musulman n'a pas la foi au sens où l'entend l'Eglise catholique. Il passe également sous silence la distinction absolument fondamentale entre :

a) d'une part la foi surnaturelle du chrétien, qui accepte toutes les vérités révélées pour l'unique motif de l'autorité de Dieu révélant, foi théologique, qui met le fidèle en possession de la Vérité qui est Jésus, le Verbe de Dieu, à la fois révélé et révélant ; b) d'autre part la foi du musulman, qui est une croyance purement humaine, laquelle non seulement est incapable de mettre le croyant musulman en possession de la Vérité entière qui est Jésus, mais en outre s'oppose réellement à ce que le croyant musulman puisse accéder à la vraie foi théologique.

7. Un tel procédé se contente de dire que dans le Coran la Révélation se trouve à l'état réduit ou de manière seulement imparfaite ⁵. Cela rend incompréhensible l'essence religieuse de l'Islam, qui se définit en tant que tel comme le refus des trois principaux mystères révélés par Dieu et confiés à son Eglise, dans le christianisme : mystère de la Sainte Trinité ; mystère de l'Incarnation ; mystère de la Rédemption.

8. Le deuxième procédé joue sur la disposition du croyant. Il consiste à définir sa foi comme une dimension existentielle et relationnelle entre lui et Dieu. L'attention se porte alors exclusivement, dans l'âme des croyants, chrétiens et musulmans, sur la belle et admirable attitude de soumission à l'égard de l'Être souverain. Et la contradiction qui demeure entre les énoncés objectifs de leurs croyances respectives est tout simplement ignorée. La similitude et la proximité de cette attitude d'âme sert de fondement à la fraternité des croyants, à une sorte d'humanisme théocentrique. Nous retrouvons cette idée dans le récent discours du Pape en Irak : « Dieu demanda à Abraham de lever les yeux vers le ciel et

d'y compter les étoiles. [...] Et aujourd'hui, nous, juifs, chrétiens et musulmans, avec nos frères et sœurs d'autres religions, nous honorons notre père Abraham en faisant comme lui : nous regardons le ciel. L'Au-delà de Dieu nous renvoie à l'autre du frère. Mais si nous voulons préserver la fraternité, nous ne devons pas perdre de vue le ciel. Nous, descendance d'Abraham et représentants de diverses religions, nous sentons avoir avant tout ce rôle : aider nos frères et sœurs à élever le regard et la prière vers le ciel » ⁶. Le Pape laisse croire que nous aurions tous, juifs, chrétiens et musulmans, une même attitude, belle et louable, vis-à-vis d'un même Dieu ; mais les différences fondamentales qui opposent le Judaïsme et l'Islam au Catholicisme, avec les conséquences qui doivent en découler, sont volontairement tues.

9. Dans la réponse qu'il adressa au père Anawati, le sheikh Baraka assure catégoriquement que l'Islam n'a jamais cru qu'Allah « aurait concédé à l'homme de recourir à sa raison pour organiser la société conformément à une loi naturelle, qui correspondrait à une nature universelle de l'homme en tant que fondée sur la raison ». D'après lui, ceci s'oppose à la sharia et tend à dissoudre les articles de la croyance islamique. Ce sont donc, affirme-t-il, de mauvaises bases pour un dialogue interreligieux, car de telles bases font obstacle au rapprochement ⁷.

2 - Une stratégie non catholique...

10. Autant dans la déclaration d'Abou Dhabi, que dans le discours en Irak, le Pape François tait volontairement le Nom de Jésus ; le Christ n'est nommé ni directement ni indirectement, l'ordre social chrétien, qui a toujours été décrit par les Papes comme la source de paix ici-bas, n'est évidemment pas abordé. Le Pape a choisi d'adopter la même tactique que le Père Anawati : tactique qui n'est ni celle d'un humanisme véritablement catholique, lequel trouve dans la foi la source de l'ordre et de la paix ; ni celle d'un humanisme athée, lequel pense trouver la source de la paix dans une humanité libérée de toute vérité imposée ; mais celle d'un supposé humanisme théocentrique. Celui-ci pense trouver la source de la paix dans le fait que les hommes adoptent tous

une attitude de croyants, qui les met en relation existentielle avec Dieu, quand bien même leurs croyances respectives porteraient sur des objets contradictoires. La conséquence immédiate, d'ailleurs assumée par le Pape François, est que celui qui adopte une pareille tactique se voit bien obligé d'abandonner le point de vue exclusif de la doctrine catholique, et de taire le seul moyen efficace pour obtenir la paix : Notre Seigneur Jésus Christ, vrai Roi des Nations.

11. L'on peut certes concevoir à quel point cette tactique soit tentante, à l'ère du mondialisme où il apparaît clairement que le discours de l'Eglise sur la royauté du Christ a fort peu de chances d'être accepté. C'est d'ailleurs la tentation à laquelle a succombé le concile Vatican II, bien avant Benoît XVI et François. Mais n'est-ce pas précisément avec la doctrine sociale du Christ Roi que la foi catholique se donne pour ce qu'elle est ? Saint Paul ne disait-il pas : « Priez pour nous, afin que Dieu nous ouvre une porte pour la parole, et qu' ainsi je puisse annoncer le mystère du Christ ». L'Apôtre montrait ainsi que seule la foi en Jésus et notre union à Lui peuvent unir les hommes en les protégeant contre les erreurs : « ... jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu [...] afin que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur astuce pour induire en erreur ; mais que, confessant la vérité, nous continuions à croire à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ »⁹. Saint Paul affirmait de la sorte que, loin d'être une religion parmi d'autres, la religion de Jésus Christ est l'unique vraie religion, la religion universelle : « Ce mystère, c'est que les non-Juifs sont héritiers avec les Juifs, et membres du même corps et qu'ils participent à la promesse de Dieu en Jésus-Christ par l'Evangile. C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce d'annoncer parmi les non-Juifs la richesse incompréhensible du Christ »¹⁰. N'est-ce pas cela que nous attendons de celui à qui a été confié le rôle de « protéger saintement et exposer fidèlement le dépôt de la foi »¹¹ ? N'est-ce pas cela que nous devons attendre du successeur de saint

Pierre, du Pape, pasteur et docteur de tous les chrétiens ?

12. Le Pape Pie XII s'est déjà trouvé confronté aux mêmes difficultés que François, face à un monde qui se déchirait. Comment réagit-il ? Proposa-t-il aux croyants des différentes religions monothéistes de faire monter vers le Dieu unique la prière commune des enfants d'Abraham ? Non. Pie XII a rappelé de manière précise quel devait être le rôle de l'Eglise pour l'instauration de la paix mondiale. L'Eglise doit contribuer à l'instauration de cette paix en prêchant un ordre proprement chrétien et catholique :

« Quelle devra donc être la contribution de l'Eglise à la paix ? quel sera le titre juridique, quelle sera la nature particulière de sa contribution ? Son titre juridique est le Fils éternel de Dieu fait homme, dont le nom est Princeps pacis, le Prince de la Paix. Prince et fondateur de la paix, tel est le caractère du Sauveur et Rédempteur du genre humain. Sa haute et divine mission est d'établir la paix entre chacun des hommes et Dieu, entre les hommes eux-mêmes et entre les peuples. Mais le Sauveur divin est aussi le chef invisible de l'Eglise ; voilà pourquoi sa mission de paix continue à subsister et à valoir dans l'Eglise. [...] Nous nous voyons dans la nécessité de déclarer : le monde est bien éloigné de l'ordre voulu par Dieu dans le Christ, ordre qui garantit une paix réelle et durable. Ce regard convaincra tout observateur impartial que le nœud du problème de la paix est présentement d'ordre spirituel, qu'il est déficience ou défaut spirituel. Un profond sens chrétien manque trop dans le monde aujourd'hui, et les vrais et parfaits chrétiens sont trop rares. C'est ainsi que les hommes eux-mêmes mettent obstacle à la réalisation de l'ordre voulu par Dieu »¹².

13. Le Pape continuait en mettant en garde contre une fausse paix qui, refusant la source de la paix qu'est le Christ, et son instrument l'Eglise, se condamne à ne jamais exister :

« Ce monde ne parle que de paix et il n'a pas de paix ; il revendique pour soi tous les titres juridiques possibles et impossibles pour établir la paix, mais il ne connaît ou

ne reconnaît pas la mission pacificatrice qui vient directement de Dieu, la mission de paix de l'autorité religieuse de l'Eglise ».

14. Allant plus loin, Pie XII dénonçait la fausse paix que prêche aujourd'hui le Pape François :

Mais « si l'on enlève à l'autorité religieuse de l'Eglise ce qui est présupposé pour son action efficace en faveur de la paix, on aggrave encore la condition tragique du monde moderne, déjà si bouleversé. La défection de la foi chrétienne par beaucoup d'hommes a poussé à cette faute presque intolérable. Et l'on dirait que Dieu a répondu au crime, qui consiste à s'éloigner du Christ, par le fléau d'une menace permanente pesant sur la paix ».

15. En se plaçant comme il le fait sur un terrain qui exclut d'avance le rôle de Jésus Christ et de la vraie religion, le Pape n'entrave-t-il pas la liberté de l'Eglise et sa charité missionnaire ? En tout état de cause, il court le risque bien réel de se faire dépasser par de plus fins stratèges. C'est d'ailleurs ce qui semble être arrivé en Irak. Car le Pape y a subi trois retentissants échecs.

16. Le premier échec du Pape fut celui de la réunion interreligieuse tenue à Ur. François voulut y convier tous les descendants de la foi d'Abraham, dans cette perspective de paix et de coexistence commune. Or les Juifs manquèrent à l'appel, les autorités irakiennes et chiïtes n'acceptant pas leur présence.

17. Le deuxième échec fut celui de l'entrevue organisée à Najaf, où le Pape devait rencontrer l'Ayatollah Sistani. Ce dernier refusa de signer la déclaration d'Abou Dhabi sur la fraternité universelle.

18. La troisième humiliation eut lieu lorsque le Pape ne put éviter d'entendre les explications franches et courtoises données par l'Ayatollah Sistani lors de cette même entrevue. Celui-ci indiqua en effet au Pape les raisons profondes qui l'empêchaient de souscrire à la déclaration d'Abou Dhabi. La première raison de ce refus est théologique et concerne la définition de la fraternité. « L'Ayatollah Sistani a un dicton, j'espère

le rappeler correctement : Les hommes sont soit frères par la religion, soit égaux par la création »¹³. Il s'agit d'une parole de l'imam Ali, qui borne la fraternité (autre que celle de la famille) à la vraie foi en Allah et ne reconnaît l'appartenance de tous les êtres humains qu'à une égalité de nature. L'Ayatollah n'accepte pas de signer une déclaration basée sur un langage équivoque, où chaque partie donne un sens différent au texte à signer. La seconde raison est d'ordre politique. Car ce que les pays de l'Islam attendent de la part du Pape ce ne sont pas des paroles mais des actes. Sistani affirme que les méfaits actuels d'ordre humain, social et matériel, décrits dans la déclaration d'Abou Dhabi sont surtout dus aux guerres. Sans détour, il accuse les grandes puissances qui mènent ces guerres et bafouent les droits humains, et donne en premier exemple le peuple palestinien opprimé. En conséquence le deuxième rôle des chefs religieux est d'aider ces mêmes puissances à rejeter le langage de la guerre et à ne pas faire primer leurs intérêts particuliers sur le droit des peuples à vivre dans la liberté et la dignité. En outre, les chefs religieux doivent protéger les peuples meurtris par ces guerres, comme cela a été fait en Irak. L'Ayatollah paraît ainsi renvoyer le Pape à sa propre responsabilité, afin qu'il agisse sur les gouvernements occidentaux pour faire cesser les guerres. Plutôt que de multiplier les déclarations à double sens.

19. L'Ayatollah n'a pas accepté le langage de l'équivoque. Mais avec cela, il a profité de l'illusion irénique du Pape, pour se servir du chef de l'Eglise catholique comme d'un porte-parole grâce auquel il lui a été possible de donner à l'ensemble du monde occidental une vision très satisfaisante de l'action chiite en Irak.

3 - ... entraînant le Pape aux confins de la foi musulmane

20. Le Pape commença son discours à Ur en affirmant : « Dans ces étoiles, Abraham vit la promesse de sa postérité, il nous vit. Et aujourd'hui, nous, juifs, chrétiens et musulmans, nous honorons notre père Abraham ». Dans la prière qu'il récita ensuite, il nomme Abraham « notre père commun dans la foi, à nous, fils et filles d'Abraham appartenant au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam ». En tenant de

pareils propos, se rend-il compte qu'il se fait plus proche de la doctrine musulmane que de la doctrine de l'Eglise ?

21. Rappelons que, pour l'Islam, la foi d'Abraham est celle du monothéisme pur (hanif) qui n'associe rien à Dieu : « Ils ont dit : soyez juifs ou chrétiens et vous serez bien guidés. Dis : plutôt la religion d'Abraham, véritablement monothéiste (hanif) et il n'était pas du nombre des associateurs »¹⁴. Aux yeux de l'Islam, juifs et chrétiens ont peu à peu dévié de cette foi d'Abraham, Mahomet fut alors envoyé pour les ramener au monothéisme, mais ils ne l'acceptèrent pas et depuis ils restent à mi-chemin entre croyance et incroyance : « Dis : Nous croyons en Dieu, à ce qu'Il nous a révélé, à ce qu'Il a révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux Tribus, à ce qu'ont reçu de leur Seigneur Moïse, Jésus et les prophètes. Nous ne faisons aucune distinction entre eux, et c'est à Dieu que nous nous soumettons »¹⁵. « Certes, ceux qui ne croient pas en Dieu et en Ses messagers, qui cherchent à créer une distinction entre Lui et Ses messagers, qui disent : " Nous croyons en certains d'entre eux, mais pas aux autres " et qui cherchent à prendre un chemin intermédiaire (entre la foi et l'incroyance) : les voilà les véritables mécréants. Et nous avons préparé pour eux un châtiment avilissant. Mais ceux qui croient en Dieu et en Ses messagers, et qui ne font aucune distinction entre ces derniers, voilà ceux à qui Dieu donnera leur récompense. Et Dieu est Pardonneur et Miséricordieux »¹⁶.

22. D'autre part, certains termes religieux employés dans la déclaration d'Abou Dhabi y revêtent un sens islamique.

Il est en effet question de « la compréhension de la grande grâce divine qui rend frères tous les êtres humains ». Le mot « grâce » est ici pris au sens islamique d'un bienfait naturel venant de Dieu. Pris en son sens catholique, ce mot exprimerait une grave erreur, et sous-entendrait que tout homme est enfant de Dieu par la grâce sanctifiante, en raison même de sa création.

Il est encore question de « l'importance de ces valeurs comme ancre de salut pour tous ». Le mot « salut » est employé dans la

doctrine chrétienne en fonction du péché qui nous empêche d'entrer dans la Vie éternelle. Obtenir le salut, c'est sortir du péché et ce salut est apporté par le Christ qui expie nos péchés, notion que l'Islam refuse catégoriquement. Il s'agit ici, dans le sens que l'Islam donne à ce mot, d'un salut pour la vie de l'humanité sur terre.

Une autre expression où il est dit : « Nous, croyants en Dieu, dans la rencontre finale avec Lui et dans Son Jugement » est une expression typiquement islamique.

23. Il est encore dit que « le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine ». Au-delà de l'hérésie qu'elle véhicule assez nettement¹⁷, cette phrase donne l'expression de la pure doctrine musulmane. Les commentateurs musulmans ne s'y sont pas trompés : « Ce faisant, on abandonne toute prétention à un exclusivisme apologétique qui dénie avec arrogance que l'autre religion puisse être révélée par Dieu »¹⁸. Or c'est bien là la pierre d'achoppement : alors que le Coran affirme que l'Evangile a été révélé par Dieu, l'Eglise a toujours affirmé que l'Islam n'est nullement révélé par Dieu, parce qu'il ne présente aucun signe réel de révélation, aucun motif de crédibilité, mais porte au contraire en lui les marques données par la Sainte Ecriture, six siècles auparavant, pour reconnaître les antichrists. Et pourtant ... le Pape a signé le texte comportant cette profession de foi musulmane, fidèle en cela à son aversion pour ce qu'il qualifie de « prosélytisme » et qui est en réalité l'expression la plus authentique de l'esprit missionnaire de l'Eglise.

24. Enfin, d'autres affirmations servent de prolongement à cette stratégie de l'Action Islamique Culturelle, dont l'objectif est d'utiliser une autorité morale occidentale pour aider les européens à accepter l'islamisation, et disculper celle-ci de toute violence :

« La relation entre Occident et Orient est une indiscutable et réciproque nécessité ; afin que tous les deux puissent s'enrichir réciproquement de la civilisation de l'autre, par l'échange et le dialogue des cultures. L'Occident pourrait trouver dans la civilisation de l'Orient des remèdes pour certaines de ses maladies spirituelles

et religieuses causées par la domination du matérialisme ». Le texte affirme ici sans ambages que les maladies spirituelles et religieuses de l'Occident vont trouver leur remède non dans l'Eglise romaine mais dans la civilisation de l'Orient - c'est-à-dire dans l'Islam intervenant à l'occasion d'une déclaration interreligieuse.

« Le dialogue entre les croyants consiste à se rencontrer dans l'énorme espace des valeurs spirituelles, humaines et sociales communes. Il consiste aussi à éviter les discussions inutiles ». Grâce à l'expérience de plus d'un demi-siècle de dialogue, nous savons à présent ce qu'il faut entendre par « discussions inutiles » : le désir de convertir autrui, et de lui montrer que sa religion ne vient pas de Dieu.

« De même nous déclarons – fermement – que les religions n'incitent jamais à la

guerre et ne sollicitent pas des sentiments de haine, d'hostilité, d'extrémisme, ni n'invitent à la violence ou à l'effusion de sang. Ces malheurs sont le fruit de la déviation des enseignements religieux. [...] Le terrorisme détestable n'est pas dû à la religion – même si les terroristes l'instrumentalisent». [...] « Au nom de l'âme humaine innocente que Dieu (Allah) a interdit de tuer, affirmant que quiconque tue une personne est comme s'il avait tué toute l'humanité et que quiconque en sauve une est comme s'il avait sauvé l'humanité entière ». Cette citation altérée et tronquée du Coran (5.32), elle-même paraphrase du Talmud, modifie son véritable sens coranique. Ce sens est que Dieu n'autorise à tuer des personnes que si elles sont coupables de meurtre ou de corruption sur la terre. Le verset suivant explicite: « ceux qui font la guerre contre Allah et son Prophète, qui s'efforcent de semer la

corruption sur la terre, qu'ils soient tués ou crucifiés, ou que soient coupées leur main et leur jambe opposées, ou qu'ils soient expulsés du pays ». L'on reste consterné de ce qu'un Pape ait pu signer de telles affirmations, issues du Coran présenté comme étant la parole de Dieu.

25. De tout ce qui précède, il ressort assez clairement que la démarche entreprise par le Pape François n'est que l'un des multiples aspects d'une instrumentalisation accomplie par l'Islam, au préjudice des sociétés non musulmanes de l'Occident. Au grand scandale surtout des catholiques, dont la foi subit une altération sans précédent. Le chef actuel de l'Eglise en porte désormais la grave responsabilité, devant Dieu et devant les hommes.

Abbé Guillaume Gaud.

1 Par exemple, le « forum de dialogue islamo-chrétien.com »

2 Paul VI, Encyclique *Ecclesiam suam* du 6 août 1964, n° 67.

3 Benoît XVI, Message à l'occasion de la journée d'études sur le dialogue entre cultures et religions, le 3 décembre 2008.

4 Cf. l'article « Les acteurs et leur stratégie dans le monde musulman » dans le numéro de juin 2021 du Courrier de Rome.

5 Ainsi procède Jean-Paul II dans son livre in *Entrez dans l'Espérance*.

6 François, Discours tenu dans la plaine d'Ur, lors de la rencontre interreligieuse au cours du voyage apostolique en Irak, le 6 mars 2021.

7 Cf l'étude du Père Emmanuel Pisani, op, *Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve : Père Anawati, op – Dr Baraka. Une controverse au vingtième siècle*, L'Harmattan, 2014. Le Père Emmanuel Pisani, dominicain de Montpellier et membre de l'IDEO (l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire) est Directeur de l'ISTR de l'Institut Catholique de Paris. Il enseigne l'islamologie à Paris, Lyon et Rome. Il a soutenu une thèse de doctorat en philosophie et théologie sur les hétérodoxes et les non musulmans dans la pensée d'al-Cazâli.

8 Col, IV, 3.

9 Eph, IV, 14-16.

10 Eph, III, 6-9.

11 Concile Vatican I, constitution *Pastor Aeternus*, chapitre IV, DS 3076.

12 Pie XII, Radio-message au monde entier du 24 décembre 1951.

13 Pape François, Conférence de presse lors du vol de retour de voyage en Irak, le 8 mars 2021.

14 Coran 2.135

15 Coran 3.84-85

16 Coran 4.150-152

17 Voir l'article « François et le dogme (II) » dans le numéro de février 2019 du Courrier de Rome.

18 Commentaire de la Déclaration d'Abou Dhabi élaboré par un groupe international de savants et intellectuels musulmans, disponible sur le site : www.christians-muslims.com.

RUPTURE ET CONTINUITÉ AU CONCILE SELON LE CARDINAL BROWNE

1. Entre la troisième (automne 1964) et la dernière session (automne 1965) du concile Vatican II¹, le cardinal Michaël Browne présenta les « Remarques écrites », dont nous donnons ci-après la traduction française, au sujet du schéma sur la liberté religieuse.

2. Michaël Browne (1887-1971) est originaire du diocèse de Waterford, en Irlande. Entré chez les dominicains en 1903, il fut ordonné prêtre à Rome en 1910. Il enseigna

à l'Angelicum pendant 23 ans, de 1919 à 1932 puis de 1941 à 1951, et fut le recteur de cette institution, de 1932 à 1941. Élu maître général de l'Ordre des dominicains en 1955, il conserva cette charge jusqu'en 1962, date à laquelle il fut créé cardinal et nommé archevêque titulaire d'Idebessus. Durant le concile Vatican II, il fut membre de la Commission centrale préparatoire, puis vice-président de la Commission doctrinale. Il compta surtout parmi les 9

cardinaux de la Curie sympathisants du Coetus et soutint à ce titre l'action menée par Mgr Lefebvre pour contrecarrer la subversion moderniste fomentée par les novateurs, lors du concile Vatican II.

3. Le principal intérêt - et il est aujourd'hui d'une importance capitale - de ces remarques réside en ce que le cardinal Browne y répond à l'avance aux arguments faux avancés par le Pape Paul VI

pour répondre aux objections de Mgr Lefebvre, arguments qui ont été par la suite invariablement repris par tous les responsables des « discussions doctrinales » menées avec la Fraternité Saint Pie X, de Jean-Paul II à Benoît XVI, dans le cadre de la Sacrée congrégation pour la Doctrine de la Foi (ou CDF) puis de la Commission pontificale *Ecclesia Dei*. Cet argument reste fondamentalement le même et nous en trouvons la formulation achevée dans la première des « Réponses » données par la CDF, en 2007, au sujet de la nouvelle ecclésiologie. « Le Concile n'a pas voulu changer, et n'a de fait pas changé la doctrine en question, mais a bien plutôt entendu la développer, la formuler de manière plus adéquate et en approfondir l'intelligence »². De la sorte, l'opposition entre la Déclaration *Dignitatis humanae*, qui affirme le bien-fondé de la liberté religieuse, et l'Encyclique *Quanta cura*, qui le nie, ne saurait être qu'apparente. En effet, Vatican II légitimerait une « liberté religieuse » substantiellement différente et autre que la « liberté religieuse » condamnée par Pie IX. Les deux jugements, l'un affirmatif (« La liberté religieuse est moralement bonne », dit Vatican II) et l'autre négatif (« La liberté religieuse n'est pas morale-

ment bonne », dit Pie IX) ne seraient pas en opposition de contradiction, puisque le sujet « liberté religieuse » ne serait pas le même dans l'un et dans l'autre : Vatican II et Pie IX ne parleraient pas de la même chose.

4. Or, voici que l'avis autorisé d'un cardinal de la sainte Eglise récusé, au moment même du Concile, cette explication, et ce, alors même que le texte du schéma restait encore objet de discussion. Le cardinal Browne affirme très clairement que « l'on ne peut pas dire que les Encycliques et les autres documents Pontificaux du XIXe siècle n'ont pas de rapport avec la liberté religieuse telle qu'elle est exposée dans le schéma. Les mobiles des Pontifes de cette époque furent peut-être différents de ceux que nous avons à considérer aujourd'hui, mais la conception même de la nature de cette liberté, telle qu'elle fut exposée par eux et telle qu'elle l'est dans le schéma, est au moins identique quant à la substance ». Cette remarque est très importante. Elle rejoint exactement ce que Mgr Lefebvre dira toujours par la suite, sans jamais revenir sur ses dires. Elle rejoint pareillement ce que la Fraternité Saint Pie X n'a cessé de répondre aux

représentants du Saint Siège, récemment encore, lors des discussions doctrinales de 2009-2011³. Ce que *Dignitatis humanae* enseigne est substantiellement identique à ce que *Quanta cura* a condamné. Voilà pourquoi accepter la liberté religieuse de Vatican II c'est refuser l'enseignement des Papes d'avant le Concile, c'est désobéir au Magistère de l'Eglise, sur un point qui engage l'infailibilité de celui-ci. Ce refus et cette désobéissance étant impossibles, pour un catholique, nul catholique ne saurait accepter l'enseignement du concile Vatican II sur la liberté religieuse.

5. L'importance des remarques écrites dont nous donnons ici la traduction est de manifester que l'argument opposé aux représentants du Vatican par la Fraternité Saint Pie X n'est pas une invention personnelle ou un caprice de Mgr Lefebvre. Il n'est que l'expression d'une fidélité exemplaire aux enseignements du Magistère de toujours, l'expression de la soumission parfaite telle que l'Eglise est en droit de l'attendre de ses fils.

Abbé Jean-Michel Gleize

Remarques écrites sur le schéma du décret *De libertate religiosa*.

C'est à nouveau avec douleur que je confesse devant Vous ne pas approuver la doctrine du schéma sur la liberté religieuse, pas même sous sa forme nouvelle.

Cette opposition ne provient en aucun cas d'une quelconque disposition défavorable à l'égard de nos chers frères séparés, mais du désir de conserver intègre en cette matière la doctrine catholique, qui est pleine de charité et d'équité à leur égard et envers tous les hommes.

Cette doctrine a pour but, en premier lieu, la défense de la vraie Foi contre tout péril.

C'est pourquoi j'admets très humblement la doctrine que le Souverain Pontife a brièvement énoncée dans son Allocution de Noël au sujet de cette liberté religieuse, juste et bien comprise, qui ne tire pas

prétexte des croyances religieuses des autres hommes, quand celles-ci ne sont pas contraires au bien commun, pour leur imposer la foi qu'ils n'acceptent pas librement, ou pour établir à leur égard d'odieuses discriminations ou des vexations injustes.

Mes observations ont uniquement pour but d'amener le schéma à exposer de manière plus exacte et à revendiquer cette juste liberté religieuse, qui est sacrée pour les hommes, et qui leur est accordée de plein droit par Dieu, soit comme auteur de la nature, soit comme auteur de l'ordre surnaturel, à travers la doctrine de l'Evangile de Jésus-Christ, le Fondateur de l'Eglise.

Cela étant dit, j'en arrive maintenant brièvement et avec ordre aux observations qui touchent le cœur même du schéma :

1. On ne peut pas dire que les Encycliques et les autres documents Pontificaux du XIXe siècle n'ont pas de rapport avec la liberté religieuse telle qu'elle est exposée dans le schéma. Les mobiles des Pontifes de cette époque furent peut-être différents de ceux que nous avons à considérer aujourd'hui, mais la conception même de la nature de cette liberté, telle qu'elle fut exposée par eux et telle qu'elle l'est dans le schéma, est au moins identique quant à la substance.

2. La fin de l'autorité civile ne se limite pas au simple soin des choses temporelles et de l'ordre public, quelle que soit la manière dont on les entend. Mais sa fin propre est bien de gouverner de telle sorte que les citoyens puissent vivre et qu'ils vivent de fait une vie digne de leur nature humaine. Le sommet d'une vie humaine digne de ce nom réside dans son aspect moral, c'est-

à-dire dans le fait que les citoyens vivent selon la vertu.

3. Si le peuple est chrétien, alors les gouvernants de la société doivent l'administrer de telle manière qu'il soit rendu facile aux sujets de vivre selon cette règle qui est digne pour les chrétiens, c'est-à-dire selon la vertu chrétienne, et qu'eux-mêmes y soient de plus encouragés.

Les gouvernants doivent par conséquent avoir une grande estime pour l'Eglise Catholique et lui prêter assistance. Elle est en effet instituée par Dieu pour que les citoyens vivent saintement et vertueusement. Il n'est pas permis aux autorités civiles d'être agnostiques en ce qui concerne la vie de la société.

4. La dignité de la personne humaine ne peut pas être considérée comme une raison suffisante pour justifier l'indifférence de l'autorité civile quant à la religion spécifique des citoyens. Cette dignité est la raison pour laquelle l'autorité civile ne doit rien faire qui déroge à cette liberté, mais elle ne justifie pas qu'elle ne fasse rien qui lui convienne, ou bien plus qui la promeuve.

Rien ne s'accorde aussi bien à la dignité humaine que la vraie foi et la vie humaine menée sous sa règle.

5. Enfin j'avoue que je ne vois pas d'autre voie pour manifester la vraie doctrine concernant la liberté religieuse dans la société politique que celle qu'a indiquée le Souverain Pontife Pie XII, à savoir l'étude des exigences du bien commun dans une société où les professions religieuses sont mêlées.

Divers textes tirés des Encycliques de Léon XIII à propos de la Liberté religieuse.

I. « (...) De plus, il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Eglise d'être l'ennemie (...) d'une saine et légitime

liberté. En effet, si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre, ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat. C'est d'ailleurs la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe saint Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré. » (Encyclique *Immortale Dei*, p. 141, infra, in Actes de Léon XIII, vol. V)

II. « Oui, en vérité, tout ce qu'il peut y avoir de salubre au bien en général dans l'Etat; (...) tout ce qui intéresse l'honneur, la personnalité humaine et la sauvegarde des droits égaux de chacun, tout cela, l'Eglise catholique en a toujours pris soit l'initiative, soit le patronage, soit la protection, comme l'attestent les monuments des âges précédents. » (Encyclique *Immortale Dei*, p. 142, infra, in Actes de Léon XIII, vol. V)

III. « C'est pourquoi la société civile, en tant que société, doit nécessairement reconnaître Dieu comme son principe et son auteur et, par conséquent, rendre à sa puissance et à son autorité l'hommage de son culte. Non, de par la justice ; non, de par la raison, l'Etat ne peut être athée, ou, ce qui reviendrait à l'athéisme, être animé à l'égard de toutes les religions, comme on dit, des mêmes dispositions, et leur accorder indistinctement les mêmes droits. » (Encyclique *Libertas*, p. 231, in Actes de Léon XIII, vol. VIII)

IV. « De ces considérations, il résulte donc qu'il n'est aucunement permis de demander, de défendre ou d'accorder sans discernement la liberté de la pensée, de la presse, de l'enseignement, des religions, comme autant de droits que la nature a conférés à l'homme.

V. Si vraiment la nature les avait conférés, on aurait le droit de se soustraire à la souveraineté de Dieu, et nulle loi ne pourrait modérer la liberté humaine. Il suit pareillement que ces diverses sortes de libertés peuvent, pour de justes causes, être tolérées, pourvu qu'un juste tempérament les empêche de dégénérer jusqu'à la licence et au désordre. » (Enc. *Libertas*, p. 244, in Actes de Léon XIII, vol. VIII)

Extraits du Discours de Pie XII, *Ci riesce* (1953) : « (...) D'abord il faut affirmer clairement qu'aucune autorité humaine, aucun Etat, aucune Communauté d'Etats, quel que soit leur caractère religieux, ne peuvent donner un mandat positif ou une autorisation positive d'enseigner ou de faire ce qui serait contraire à la vérité religieuse et au bien moral. (...) Même Dieu ne pourrait donner un tel mandat positif ou une telle autorisation positive parce que cela serait en contradiction avec son absolue vérité et sainteté. »

Une autre question essentiellement différente est celle-ci : (...) on (se) demande si le fait de « ne pas empêcher » ou de tolérer est permis dans ces circonstances et si, par là, la répression positive n'est pas toujours un devoir. » (AAS., 45, p. 798). Puis le Pape pose deux principes pour permettre de résoudre le problème de la tolérance :

« Premièrement : ce qui ne répond pas à la vérité et à la loi morale n'a objectivement aucun droit à l'existence, ni à la propagande, ni à l'action. Deuxièmement : le fait de ne pas l'empêcher par le moyen des lois d'Etat et de dispositions coercitives peut néanmoins se justifier dans l'intérêt d'un bien supérieur et plus vaste. » (ibid., p. 799; voir également AAS., 38 [1946], p. 393).

Michaël card. Browne

Traduit du latin par l'abbé Benoît Philippon

1 Acta, vol. IV, pars I, p. 605-607.

2 Première des « Réponses de la Sacrée congrégation pour la Doctrine de la Foi » du 29 juin

2007, au sujet de l'expression du Subsistit de la constitution *Lumen gentium* dans AAS, vol. XCIX (2007), p. 605.

3 Cf. Abbé Jean-Michel Gleize, *Vatican II en débat*, Deuxième partie, chapitre V, « La liberté religieuse », *Courrier de Rome*, 2012, p. 107-124.

LE CARDINAL BROWNE ET LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

1. Lors de la quatrième et dernière session du concile Vatican II, à l'issue de la cent-trente-et-unième assemblée générale du 20 septembre 1965¹, le cardinal Michaël Browne tint le discours dont nous donnons ci-après la traduction française, au sujet du schéma sur la liberté religieuse.

2. Ce schéma de la future déclaration *Dignitatis humanae* ne se contente pas de réaffirmer la vérité constamment tenue par le Magistère de l'Eglise et selon laquelle, de droit naturel, nul ne doit être contraint au for externe à embrasser la vraie religion. Le texte proposé aux pères du concile allait plus loin, car il voulait établir un droit naturel à ne pas être empêché, au for externe, de professer toute religion, même fausse. Ce faisant, le schéma méconnaissait des distinctions pourtant fondamentales, et que prend soin de rappeler le cardinal Browne. Autre chose en effet est d'exercer la contrainte au for externe pour conduire les personnes à embrasser la vraie religion, autre chose est d'exercer la contrainte au for externe pour empêcher les personnes de professer une religion fausse. La négation du premier point n'entraîne nullement la négation du second. D'autre part, il y a une différence entre la contrainte physique, qui est une contrainte proprement dite (c'est à dire une violence) et la contrainte morale, qui est une contrainte improprement dite (c'est à dire selon les cas une persuasion ou une dissuasion). La doctrine traditionnelle de l'Eglise en matière sociale exige que l'Etat accomplisse son autorité en faveur de la vraie religion, en exerçant au for externe la double contrainte physique et morale pour empêcher et dissuader la profession de l'erreur et en exerçant également au for externe une certaine contrainte morale pour persuader la profession de la vraie religion. L'Eglise a condamné seulement le recours à la contrainte physique pour imposer la vraie religion. Le n° 2 de *Dignitatis humanae* contredit cette doctrine de l'Eglise précisément en ce qu'il reconnaît comme un droit civil le droit de ne pas être empêché, par quelque pouvoir humain que

ce soit, de professer l'erreur.

3. On objectera à cela que le recours à la contrainte pour empêcher ou dissuader l'erreur et persuader la vérité, loin d'être un moyen apte à la fin que vise l'Eglise, lui ferait plutôt obstacle, en favorisant l'hypocrisie et en incitant à professer la religion en façade. Certes, les inconvénients de ce genre peuvent être réels, si on applique le remède de la contrainte sans discernement.² Cependant, même si la crainte des peines déterminées par les lois humaines ne saurait être le vrai motif approprié de la vertu et de la profession de foi catholique, ces inconvénients sont purement accidentels, et la contrainte, avec la crainte qu'elle inspire, n'en reste pas moins un moyen de soi très efficace pour conduire les hommes à se repentir de leurs fautes et à concevoir de meilleurs et plus louables sentiments. Comme le remarque le docteur angélique³, « du fait que quelqu'un commence à s'accoutumer, par crainte du châtement, à éviter le mal et à faire le bien, il se trouve parfois amené à agir ainsi avec plaisir et de son plein gré ». Et comme l'explique saint Augustin⁴, « sous l'effet de la crainte d'une peine que l'on ne veut pas subir, on fait cesser l'obstacle de ses mauvais sentiments ou on est forcé de reconnaître la vérité jusqu'ici méconnue. De la sorte, celui qui craint renonce à l'erreur qu'il défendait ou cherche la vérité qu'il ignorait, et finit par posséder de plein gré ce qu'il refusait ».

4. Il est d'ailleurs facile de retourner contre lui l'argument de l'objectant. Si hypocrisie il y a, elle est imputable aux pouvoirs publics (et elle est considérable) lorsque d'un côté ils disent qu'ils renoncent à exercer la contrainte pour empêcher l'erreur, en laissant par le fait même les malfaiteurs dans l'impunité, et de l'autre, précisément parce que les malfaiteurs ne sont plus empêchés de nuire, ils maintiennent, qu'ils le veuillent ou non, et quoique d'une autre manière, l'exercice de la contrainte, mais cette fois-ci au pur préjudice des honnêtes gens, qui sont accablés par la prolifération

de l'erreur. De même aussi dans l'Eglise, c'est une hypocrisie sans nom qui sévit de manière chronique depuis le concile Vatican II et sa déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse : d'un côté on dit qu'on supprime tous les anathèmes et toutes les peines que le pouvoir civil pouvait exercer jusqu'ici à l'encontre des fauteurs d'hérésies et des fausses religions, et de l'autre, précisément parce que les hérésies et les fausses religions ne sont plus empêchées de nuire, nous assistons à une mort spirituelle généralisée, du fait de l'apostasie croissante des sociétés et des individus. Et d'autre part, on maintient tous les anathèmes et toutes les peines à l'encontre de catholiques qui veulent prêcher la vraie et l'unique religion en s'opposant à l'indifférentisme.

5. De fait, la mise en pratique de ces principes de la doctrine traditionnelle de l'Eglise a produit au cours de l'histoire des résultats positifs, en faveur de la vraie religion. Deux historiens (l'un favorable, l'autre défavorable à la doctrine de l'Eglise) sont là pour l'attester. Le premier jugement est celui de Jean Guiraud : « L'Inquisition réussit à étouffer le Catharisme. Le nombre de ses adeptes poursuivis se ralentit considérablement dans le premier quart du quatorzième siècle ; après 1340, on ne rencontre guère que des cas isolés. Ainsi refoulé, le Catharisme ne constituait plus un danger ; il finit d'ailleurs par se confondre avec l'hérésie des Vaudois »⁵. Le second jugement est celui de Joseph Pérez. Au chapitre 6 de son livre, intitulé « L'Espagne inquisitoriale », cet historien professeur à la Faculté de Bordeaux et spécialiste de l'Espagne médiévale, dresse un bilan de l'expulsion des Juifs, à partir du 31 mars 1492. « Pendant sept siècles, chrétiens, juifs et musulmans ont coexisté sur le sol de la péninsule ibérique. On accepte facilement l'idée que cette cohabitation a laissé des traces nombreuses et visibles dans la langue, la littérature, l'art, la psychologie collective des Espagnols. Pourquoi n'en aurait-il pas été de même

dans le domaine des idées et de la sensibilité religieuse ? Erasme se montrait plus clairvoyant quand il estimait qu'on ne peut pas vivre pendant des siècles au contact des sémites sans que cela laisse des traces. L'Espagne du seizième siècle n'était peut-être pas aussi catholique qu'on le croit et qu'elle a voulu le faire croire. Elle l'est devenue, ce qui n'est pas la même chose »⁶.

Abbé Jean-Michel Gleize.

Très éminents Présidents et Modérateurs, vénérables Pères,

Ce que je vais dire concerne notre schéma presque uniquement au point de vue théologique.

Je sais bien qu'aujourd'hui, la plupart des sociétés ne sont plus catholiques, mais sont soit athées, soit de religion mixte. Je sais bien également que, dans le gouvernement des sociétés, même catholiques, il faut tenir compte du bien commun de toute la famille humaine. La règle qui doit guider le chef d'une société doit donc être déterminée selon le bien commun et en considérant toutes choses équitablement, avec une grande prudence.

Je ne veux rien dire qui puisse affliger de quelque manière nos chers frères séparés. Et j'ai une confiance absolue dans la sincérité avec laquelle ils désirent que je présente en toute intégrité ce que je pense devoir dire quant à la doctrine.

La doctrine des Pontifes Romains en matière de liberté religieuse n'a jamais été d'imposer la foi à ceux qui ne le voulaient pas, mais de rechercher principalement trois choses :

- a) que dans la société, surtout si elle est catholique, la foi du peuple soit prudemment protégée ;
- b) que dans la société catholique l'autorité publique catholique se comporte de manière équitable, juste et bienveillante envers les sujets non catholiques, et qu'elle promeuve la religion catholique par une alliance amicale avec l'Eglise ;
- c) que dans la société de religion mixte l'autorité publique se comporte de manière équitable, juste et bienveillante

envers l'Eglise.

Notre schéma peut être résumé ainsi dans ses éléments les plus essentiels :

1. La liberté religieuse y est présentée comme un droit naturel des individus ou des communautés à avoir dans la société un droit civil de professer leur religion, non seulement dans la mesure où il s'agirait du simple culte du vrai Dieu, mais également dans la mesure où il s'agirait de n'importe quelle forme de culte divin admis et approuvé par la conscience personnelle sincère, et de l'enseigner publiquement, dans certaines limites, par la parole ou par l'écrit...
2. Ce droit naturel apparaît ici comme fondé de manière prochaine sur la dignité de la nature humaine...
3. Le pouvoir civil, du fait qu'il est restreint à l'ordre temporel, y est présenté comme incompetent vis-à-vis de ce droit, si ce n'est pour déterminer la mesure dans laquelle, à l'égard de ce même droit, l'ordre temporel est contenu...
4. D'après le schéma, les limites ou conditions dans lesquelles la liberté religieuse, ainsi comprise, peut être exercée sont :
 - a) que par elle l'ordre public ne soit pas troublé ;
 - b) que la moralité publique ne soit pas outragée ;
 - c) que les droits des autres ne soient pas lésés...

Nous pouvons à présent faire plusieurs remarques à propos du fondement prochain avancé, à savoir la dignité de la personne humaine. Il faut noter que la plus grande dignité de la personne humaine consiste dans son élévation à l'ordre surnaturel par la foi et les vertus qui sont fondées sur elle. Cette dignité exige que la foi soit prudemment protégée, et que les religions qui ne sont pas fondées sur la foi surnaturelle ne soient pas laissées libres de lui nuire. Dans tous les cas, il est entendu qu'on ne doit rien faire qui cause la moindre injure à ceux qui professent ces religions, et qu'ils doivent être traités en toute charité et bienveillance, et que leurs opinions doivent être entièrement respectées selon l'exigence de la charité ; mais des droits en

quelque sorte équivalents aux droits de la foi ne conviennent pas à ces opinions. Il semble donc malsonnant d'accorder à de telles opinions le droit de se répandre dans la société catholique par la prédication publique ou par la diffusion de livres.

Quant au fondement éloigné qui est indiqué, à savoir de restreindre le pouvoir de l'autorité civile aux choses temporelles et ainsi de ne pas l'étendre à ce qui regarde la religion, je dis que ceci est en partie vrai, et en partie ne l'est pas.

En tout cas, en vertu de sa nature même, la puissance civile est ordonnée à procurer le bien commun temporel, dans le but cependant que les citoyens vivent du mieux possible selon toutes les vertus intellectuelles et morales, dont la vertu de religion.

Toutefois, les hommes qui gouvernent la société, tout comme les citoyens qui sont régis, peuvent, par les motifs de crédibilité et par la grâce de Dieu, discerner quelle est la vraie foi et l'embrasser, et, si la société est composée de catholiques, les gouvernants sont tenus de les administrer en considérant cette vraie foi qu'ils professent, et en laquelle consiste leur bien suprême.

Quant aux conditions ou aux limites apportées à la liberté religieuse dans le schéma, j'observe ce qui suit :

- a) Je n'ai rien à dire au sujet de la première.
- b) Mais au sujet de la deuxième, on peut se demander si la diffusion publique d'une autre religion dans une société catholique est, ou non, une atteinte à la moralité publique. Il semble qu'il en soit ainsi. Dans une société catholique, l'attaque de la foi par la diffusion publique d'une telle religion atteint, sans aucun doute, la moralité publique.
- c) Au sujet de la troisième condition, on peut se demander pareillement si la diffusion publique d'une telle religion dans une société catholique lèse ou ne lèse pas les droits d'autrui. Il semble que cela lèse ces droits. Les citoyens catholiques sont en effet en droit d'attendre que leur religion ne soit exposée à aucun péril, soit pour eux-mêmes, soit pour leur descendance.

Et j'ajoute que Dieu a lui aussi le droit d'exiger que la religion qu'il a instituée, et qui est embrassée par le peuple chrétien dans une société catholique donnée, soit préservée des périls avec prudence.

Tout cela étant considéré, il me semble que le schéma doit être encore corrigé dans le sens de ces remarques.

Bien plus j'estime humblement que la

1 Acta, vol. IV, pars I, p. 403-406.

2 Cf Louis Lachance, op, *L'Humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Lévrier, 1962, p. 285-286.

question de la liberté religieuse aujourd'hui pourrait être présentée à peu près de la manière suivante, et devrait presque l'être, à savoir : « Quelle règle de conduite doivent adopter aujourd'hui, en matière de liberté religieuse, les gouvernants des sociétés qui sont presque uniquement de religion catholique, en ayant en vue respectivement le vrai bien commun de leur propre société, et le bien de la religion

3 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a2ae pars, question 92, article 2, ad 4.

4 Saint Augustin, *Lettre 93*, chapitre 5, n° 16.

5 Jean Guiraud, article « Inquisition » dans le

des autres sociétés, et bien plus de toute la famille humaine ? » J'en ai terminé.

Abbé Jean-Michel Gleize

Michaël card. Browne

Traduit du latin par l'abbé Benoît Philippon

Dictionnaire d'Apologétique de la Foi Catholique, col. 884.

6 Joseph Pérez, *Isabelle et Ferdinand - Rois catholiques d'Espagne*, Fayard, 1988, p. 372.

LE REFUS DES ENFANTS INVALIDE-T-IL LE MARIAGE ?

Il arrive que certains fiancés soi-disant catholiques, tout en désirant se marier à l'église, ne souhaitent aucun enfant. Ils se mettent donc d'accord, avant le mariage, pour pratiquer des méthodes d'une honnêteté douteuse afin de ne pas procréer. Un tel mariage est-il valide ?

L'objet du contrat matrimonial est clairement défini par le Code de droit canonique de 1917 au canon 1081 § 2 : « Le consentement matrimonial est un acte de la 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 ». Partant de cette définition, les théologiens enseignent que cette tradition et cette acceptation du droit sur le corps de l'autre (jus ad corpus) constituent la matière et la forme du sacrement de mariage. Or, il est évident qu'un sacrement ne peut être valide sans sa matière et sa forme. Que dire d'un baptême sans eau ni parole ou d'une Eucharistie sans pain ni consécration ? C'est pourquoi saint Thomas écrit :

« Consentir au mariage, c'est consentir implicitement aux relations charnelles »¹. Par conséquent, si au moins l'un des fiancés, au moment de l'échange des consentements, refuse dans sa volonté de donner à l'autre le droit perpétuel et exclusif sur son corps, le mariage est invalide.

Un tel refus peut être simplement temporaire. C'est suffisant pour rendre le mariage nul. En effet, l'échange du droit

doit être perpétuel. Cela est requis par la nature même du contrat matrimonial. Si l'un des fiancés, par conséquent, ne donne le droit que pour un temps, par exemple tant qu'ils n'auront pas trois enfants, il ne donne à son épouse le droit sur son corps que pour une durée restreinte. Dans ce cas, il n'y a pas de vrai consentement matrimonial. De même, si les fiancés ne se donnent mutuellement le droit qu'après un an de mariage, par exemple pour voyager ou finir leurs études, le contrat de mariage est nul.

Droit ou usage du droit ?

Cependant, dans la pratique, les choses sont rarement si simples. Il peut arriver en effet que les contractants refusent non pas le droit, mais seulement l'usage² du droit sur le corps de l'autre. Ils s'échangent bien le droit, mais ont l'intention de ne pas user de ce droit. Il n'existe alors aucun vice de consentement et le mariage est valide. Saint Thomas en donne la raison : « L'existence d'une chose ne dépend pas de son usage »³. En d'autres termes, il est tout à fait possible de posséder un droit tout en voulant ne pas l'exercer. C'est ce qui est arrivé dans le mariage qui unit la sainte Vierge et saint Joseph. Tout en s'échangeant le droit, ils ont par leur vœu de chasteté renoncé à user de ce droit, ce qui est légitime pour un motif supérieur, par exemple pour mener une vie contemplative. De même, le mariage entre l'empereur saint Henri

et l'impératrice sainte Cunégonde ne fut jamais consommé. Les deux époux firent vœu de chasteté et y furent fidèles jusqu'à la mort, sans que leur mariage fût nul pour autant. C'est aussi ce qui peut arriver, pour des raisons beaucoup moins louables, lorsque des époux, par égoïsme, fuient les charges familiales et décident de pratiquer la contraception ou la continence périodique pendant toute leur vie. Il est possible que ces époux s'échangent le droit tout en ayant l'intention de n'en pas user. Ils sont vraiment mariés, bien qu'ils désobéissent à la loi divine.

Ces réflexions nous font mieux comprendre pourquoi l'impuissance est un empêchement dirimant de droit naturel³, autrement dit un empêchement qui, en raison de la nature même du contrat matrimonial, invalide le mariage. Une personne incapable d'accomplir l'acte conjugal ne pourra jamais se marier valablement. En effet, elle est inapte à donner à son conjoint le droit sur son corps pour les actes aptes à la génération. Saint Thomas l'explique : « Il en est du mariage comme de tout contrat où, en aucun cas, l'obligation ne peut valoir si l'une des parties contractantes s'engage à ce qu'elle est incapable de faire ou de donner. Le contrat de mariage ne vaudra donc pas si l'un des deux conjoints ne peut accomplir le devoir conjugal »⁴. De cet empêchement, aucune autorité humaine n'a donc le pouvoir de dispenser, pas même le pape, puisque c'est la nature même du

mariage qui s'y oppose.

Qu'en est-il si les époux veulent pratiquer la continence périodique pendant l'intégralité de leur vie conjugale, en sorte qu'ils sont résolus à n'accomplir l'acte conjugal que pendant les périodes agénésiques de l'épouse ? Une telle intention pourrait-elle rendre le mariage nul ? Le Pape Pie XII répond à la question par la distinction utilisée précédemment : « Si déjà, au moment de la conclusion du mariage, au moins l'un des deux époux avait eu l'intention de restreindre aux moments de stérilité le droit conjugal lui-même, et pas seulement l'usage de ce droit, de telle sorte que, aux autres jours, l'autre époux n'aurait pas non plus le droit de réclamer l'acte, cela impliquerait un défaut essentiel du consentement matrimonial, qui comporterait de soi l'invalidité du mariage, pour la raison que le droit dérivant du contrat matrimonial est un droit permanent, ininterrompu et non pas intermittent de chacun des époux vis-à-vis de l'autre. D'autre part, si cette limitation de l'acte aux jours de stérilité naturelle se rapporte non au droit lui-même mais à l'usage du droit, la validité du mariage reste hors de discussion »⁵. Il resterait à analyser l'aspect moral de ce comportement, mais c'est là une autre question.

Il faut résoudre de la même façon le cas des fiancés qui se mettent d'accord, avant le mariage, pour pratiquer exclusivement l'onanisme. En d'autres termes, ils sont résolus à n'user du mariage qu'avec une méthode contraceptive. Si les contractants se sont échangés le jus ad corpus, tout en voulant user de ce droit de façon coupable et abusive, le mariage est valide. Mais s'ils ne s'échangent le droit que pour des actes inaptes à la génération, il n'y a pas de consentement matrimonial, donc le mariage est invalide⁶.

La jurisprudence de l'Eglise

Concrètement, la distinction entre droit et usage du droit, très claire dans la théorie, n'est pas aisée à établir dans la pratique. Les époux eux-mêmes, la plupart du temps, ignorent cette distinction. Comment le juge ecclésiastique peut-il parvenir à y voir clair, autrement dit à savoir si les époux ont exclu le droit ou simplement l'usage du droit ? Lorsqu'il n'est pas possible de constater directement certains faits, les présomptions contenues

dans la jurisprudence du tribunal de la Sacrée Rote romaine permettront au juge de trancher. Les présomptions sont des preuves indirectes, conjecturales, qui tendent à établir un fait contesté à l'aide d'inductions tirées d'autres faits connus. Si le Droit canon tient pour vrai et impose au juge de tenir pour vrai le fait en faveur duquel il a établi une présomption, ce même droit admet toutefois qu'une présomption⁷ puisse être contestée parce qu'elle reste conjecturale. Elle doit s'effacer devant la vérité démontrée⁸.

Or, la jurisprudence rotale est limpide. D'après elle⁹, si l'un des contractants s'est marié avec la condition sine qua non de ne pas avoir d'enfant, le mariage est présumé nul. De même, si les époux ont contracté en faisant le pacte d'éviter les enfants, le mariage est présumé nul. Dans ces deux cas, le contractant est présumé refuser de donner le droit sur son corps. En revanche, si le pacte a pour objet une exclusion seulement temporaire, par exemple après le troisième enfant, on présume qu'il s'agit d'un simple abus du mariage, et que celui-ci est donc valide.

Les juges du tribunal de la Rote expliquent aussi qu'un mariage est nul si les contractants, sans exclure explicitement la transmission du droit sur leur corps, rejettent absolument la fin primaire, à savoir la procréation et l'éducation des enfants. Il n'en va pas ainsi de ceux qui ne rejettent que les fins secondaires du mariage, à savoir l'aide mutuelle et l'apaisement de la concupiscence. La raison donnée est la suivante : « Bien que la fin du contrat matrimonial soit autre chose que son objet, une volonté opposée à la fin primaire va à l'encontre de l'objet du contrat, car la fin doit répondre à l'objet »¹⁰. Le Docteur angélique dit de même : « L'intention d'avoir des enfants accompagne nécessairement le mariage, parce qu'elle est comprise dans le contrat matrimonial des deux époux, à tel point que celui qui formulerait dans ce contrat une intention contraire ne ferait pas un vrai mariage »¹¹.

Une conséquence étonnante mais logique en découle : si au moins l'un des époux, au moment du mariage, refuse de façon absolue et pour toujours l'éducation physique et morale des enfants à venir, son consentement matrimonial est vicié et le mariage est nul pour exclusion de la fin primaire¹². Ce serait le cas des époux

qui, après chaque conception, avortent ou abandonnent l'enfant après sa naissance. Mais si le refus porte seulement sur l'éducation morale, la question est disputée parmi les canonistes¹³.

Une nouvelle opinion

Faut-il donc parler d'une double origine de l'exclusion de l'enfant ? Y aurait-il d'une part l'exclusion du droit aux actes aptes à la génération, et d'autre part l'exclusion de l'ordination de ces actes à la procréation, ces deux exclusions étant causes de nullité ? Telle est l'opinion de la majorité des juges récents de la Rote¹⁴. Ils sont nombreux à expliquer qu'on peut exclure le « bonum prolis »¹⁵ soit en refusant l'objet formel du contrat matrimonial, tel qu'il est défini au canon 1081 § 2, soit en excluant la cause finale intrinsèque et essentielle du mariage, à savoir la procréation et l'éducation des enfants, selon le canon 1013 § 1¹⁶. La première trace de cette théorie date de 1961. Un juge romain constate qu'une femme a concédé à son mari le droit sur son corps pour les actes aptes à la génération, tout en refusant toute progéniture par l'usage d'un moyen contraceptif. Il conclut que ce mariage est nul, non en raison de l'exclusion du jus ad corpus, mais à cause du rejet de la cause finale du mariage¹⁷.

Néanmoins, on est obligé de constater que cette jurisprudence, qui s'est beaucoup développée après le concile Vatican II, n'est pas traditionnelle. Avant les années 1960, la thèse d'une double origine de l'exclusion du bonum prolis n'existe pas. Ce chef de nullité avait pour unique fondement le canon 1086 § 2 : « Si l'une ou chacune des deux parties exclut par un acte positif de volonté (...) tout droit à l'acte conjugal, elle contracte invalide ». Mais le développement de la contraception a obligé les juges à préciser leur argumentation. Certains contractants en effet semblaient s'être échangé le jus ad corpus tout en se refusant le « droit à l'enfant ». Autrement dit, toute conception éventuelle devra être suivie d'un avortement. Les juges traditionnels interprétaient souvent une telle intention comme le signe et la preuve que le jus ad corpus n'avait pas été réellement échangé¹⁸. En effet, explique une sentence rotale, « le consentement sur une chose se porte, implicitement au moins, sur l'effet à laquelle cette chose est intrinsèquement ordonnée »¹⁹. En d'autres termes,

il est absurde et contradictoire, et donc impossible, d'accepter les actes aptes à la procréation tout en refusant l'effet naturel de ces actes, à savoir l'enfant.

D'autres juges, moins nombreux, estimaient que le consentement était conditionné²⁰. En effet, de tels fiancés se marient à condition de ne pas engendrer dans le futur. Or, d'après le canon 1092 du Code de 1917, une condition qui porte sur le futur et va contre la substance du mariage rend celui-ci invalide. Et d'après le nouveau Code, canon 1102, toute condition portant sur le futur invalide le mariage.

En résumé, si tous les juges romains sont d'accord pour dire que le refus absolu et définitif des enfants rend le mariage invalide, tous ne s'accordent pas sur le chef de nullité à invoquer.

Epoux stériles

Quoi qu'il en soit, il est certain que les époux stériles peuvent se marier valablement, pourvu qu'ils soient capables d'accomplir l'acte conjugal²¹. En effet, ils ne refusent pas les enfants. Ils se donnent mutuellement le droit aux actes aptes à la génération. Si de fait ces actes n'aboutissent pas à une conception, cela a lieu par un accident de la nature. La stérilité, qu'elle provienne de l'âge ou d'une maladie, ne vicie donc pas le consentement. Le pape Pie XII précise : « Le contrat matrimonial

ne donne pas le droit à l'enfant, parce qu'il a pour objet non pas l'enfant, mais les actes naturels qui sont capables d'engendrer une nouvelle vie et destinés à cela »²².

La question est plus délicate si l'un des contractants, avant son mariage, a subi volontairement, dans le seul but de ne pas avoir d'enfant, une opération chirurgicale de stérilisation (vasectomie pour les hommes et ligature des trompes pour les femmes). Évidemment, ce comportement est gravement immoral. Mais que penser de la validité d'un mariage contracté dans un tel contexte ? Envisageons une première hypothèse. Il peut fort bien arriver que la personne qui a formellement exclu les enfants et s'est fait opérer pour n'en point avoir, ne demeure plus dans les mêmes dispositions une fois l'opération subie. Alors, n'ayant plus rien à craindre, elle se marie sans exclusion ni restriction aucune. Son consentement, à cet égard, est assimilable à celui d'une femme qui, ne voulant en aucune manière des charges de la maternité, retarderait son mariage jusqu'après la ménopause. Ce mariage est valide.

Supposons maintenant que, le jour de son mariage, la personne soit dans la même disposition que lorsqu'elle a demandé sa stérilisation. Nous avons là un indice très sérieux en faveur d'une intention contraire à l'essence même du mariage, et donc en faveur d'un vice qui invalide le consen-

tement. Cependant, les canonistes²³ admettent la possibilité au moins théorique d'un consentement valide même dans ces conditions. C'est le critère de la prévalence de la volonté qui permettra de trancher la question. Quiconque contracte mariage est censé vouloir contracter valablement. Si l'intention prévalente du contractant est de contracter mariage, et qu'à cette intention s'ajoute secondairement le propos de ne pas avoir d'enfant, alors ce propos n'entre pas dans le consentement matrimonial. Celui-ci est donc valide. En revanche, « si l'intention du contractant est telle que sa volonté de contracter mariage soit subordonnée en fait à la limitation de l'objet du consentement matrimonial, de telle sorte que sans cette limitation il ne serait pas contracté, alors la limitation entre dans le consentement de mariage et ce défaut ne peut être suppléé par aucune volonté humaine, parce que cela ne dépend pas du caprice de l'homme »²⁴.

Il reste à souhaiter que les déclarations des parties et les dépositions des témoins soient suffisamment précises pour permettre aux juges d'y voir clair.

On voit ainsi que, s'il n'est pas faux de dire que l'exclusion de la fin primaire du mariage invalide celui-ci, une telle affirmation doit néanmoins être nuancée. De multiples distinctions doivent s'appliquer avant de pouvoir conclure que le mariage

1 *Somme théologique*, Suppl. q. 48 art. 1 in corp.

2 *Esse rei non dependet ab usu suo* (*Somme théologique*, Suppl. q. 49 art. 3 in corp.).

3 Canon 1068 du Code de 1917.

4 *Somme théologique*, Suppl. q. 58 art. 1 in corp.

5 Allocution aux sages-femmes italiennes du 29 octobre 1951.

6 Sentence rotale du 9 novembre 1961 c. Bejan, SRRD 53 p. 496.

7 Canon 1827 du Code de 1917.

8 Canon 1826 du Code de 1917.

9 Carolus Holböck, *Tractatus de jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*, 1957, page 157.

10 Mgr Jacques Denis, *L'année canonique*, année 1976, page 190.

11 *Somme théologique*, Suppl. q. 49 art. 3 in corp.,

cité par Pie XI dans *Casti connubii*

12 Carolus Holböck, *Tractatus de jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*, 1957, page 132. Voir aussi

A. Martin, *Le mariage*, 1937, page 142.

13 Cappello, *De matrimonio*, 1947, n° 600.

14 Voir par exemple l'article de Martha Wegan, avocate au tribunal de la Rote, intitulé « Jus et usus juris », dans la *Revue de Droit canonique*, mars 1979.

15 Expression de saint Augustin signifiant « le bien de l'enfant » et désignant la fin primaire du mariage.

16 Voir par exemple la sentence c. Bejan du 30 mars 1968 et la sentence c. Anné du 16 juillet 1968 citées par Martha Wegan.

17 Sentence du 9 novembre 1961, SRRD 53 p. 496.

Voir aussi la sentence c. De Jorio du 17 juin 1964 (SRRD 56 p. 494).

18 SRRD, 39 (1947), p. 123.

19 Sentence du 13 octobre 1956 c. Pinna.

20 Sentence rotale du 11 novembre 1971 c. Pinto.

21 Canon 1068 §3 du Code de 1917, canon 1084 §3 du Code de 1983.

22 Discours à des Médecins du 2e Congrès Mondial pour la Fécondité et la Stérilité du 19 mai 1956.

23 Gasparri, *De Matrimonio*, 1932, n° 829.

Cappello, op. cit., n° 601.

24 Sentence rotale du 26 avril 1967 coram Bonet, cité par *L'année canonique* année 1978 page 227.

Courrier de Rome

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie

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)