

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 603

MENSUEL

Octobre 2017

CRISE DE L'ÉGLISE : L'HÉRÉSIE LUTHÉRIENNE DU PAPE FRANÇOIS

Nous avons tous en mémoire l'éloge de Martin Luther fait par le pape François. L'année dernière, parlant à bâtons rompus avec des journalistes pendant le vol de retour après sa visite en Arménie, répondant à une question sur les rapports avec les luthériens à l'approche du 500^e anniversaire de la Réforme, le Pape tint en italien les propos suivants, jamais démentis par la suite :

« Je crois que les intentions de Martin Luther n'étaient pas mauvaises. À cette époque l'Église n'était pas vraiment un modèle à imiter : il y avait de la corruption, il y avait de la mondanité, il y avait de l'attachement à l'argent et au pouvoir. C'est pourquoi il a protesté. De plus il était intelligent et il a fait un pas en avant, en justifiant pourquoi il le faisait. **Et aujourd'hui luthériens et catholiques, avec tous les protestants, nous sommes d'accord sur la doctrine de la justification : sur ce point si important, il ne s'était pas trompé. Il a fait un « remède » pour l'Église, puis ce remède s'est consolidé en un état de choses, en une discipline, etc.** »¹

Il est difficile de décrire la stupeur suscitée à l'époque par ces paroles. Il faut quoi qu'il en soit noter un point

1. Texte repris par le site *Riscossa Cristiana*, article de M. FAVERZANI de juin 2016, p. 2 de 2, originellement sur le site *Corrispondenza Romana*. Le texte reproduit fidèlement le langage les propos improvisés du Pape, tels qu'ils ont été rapportés par la presse internationale. Le passage souligné l'est par mes soins. Sur l'éloge de Luther par le Pape François, voir mes deux précédentes interventions, sur le blog *Chiesa e Postconcilio* : P. PASQUALUCCI, *Lo scandaloso elogio di Bergoglio a Lutero, sulla giustificazione (Le scandaleux éloge de Luther fait par Bergoglio, sur la justification)*, 7 juillet 2016 ; P. PASQUALUCCI, *La vera dottrina della Chiesa sulla giustificazione*, 29 octobre 2016.

Sommaire

- *Crise de l'Église : l'hérésie luthérienne du Pape François* - Pr Paolo Pasqualucci, p. 1
- *Le luthérien sola Scriptura à l'épreuve de la raison* - Don Angelo Cítati, p. 5
- *Quelle conduite tenir avec les pécheurs publics ?* - Abbé Hervé Gresland, p. 10

qui, à ce moment-là, n'avait peut-être pas été suffisamment mis en relief. L'éloge de la doctrine luthérienne était justifié, aux yeux du Pape François, par le fait qu'aujourd'hui catholiques et protestants « sont d'accord sur la doctrine de la justification ». C'est précisément cet accord qui démontrerait, par voie de conséquence logique, que « sur ce point si important, il ne s'était pas trompé ».

À quel accord le Pontife fait-il ici allusion ? Manifestement à la *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, signée par le Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens et par la Fédération luthérienne mondiale le 31 octobre 1999. Un document incroyable, certainement un *unicum* dans l'histoire de l'Église. Y sont énumérés les articles de foi que les catholiques auraient *en commun avec les hérétiques luthériens*, en laissant au second plan leurs différences et en faisant comprendre que les condamnations d'autrefois ne s'appliquent plus aujourd'hui ! Il est évident que dans ce document les différences n'ont pas d'intérêt, le but étant justement de faire apparaître les supposés *éléments communs* entre nous et les hérétiques. Or dans le § 3 de cette *Déclaration*, intitulé : *La compréhension commune de la justification*, on lit au n. 15 : « Nous confessons ensemble :

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar d de Taveau

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

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

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

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

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

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

c'est **seulement** par la grâce au moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes². » Au n° 17, dans le même paragraphe, on ajoute, toujours en commun, que : « il [le message de la justification] nous dit que, pécheurs, nous ne devons notre vie nouvelle **qu'** à la miséricorde de Dieu qui nous pardonne et fait toute chose nouvelle, une miséricorde qui nous est offerte et est reçue dans la foi et que nous ne pouvons jamais mériter sous quelque forme que ce soit. » Et enfin, au n° 19 du § 4.1, nous trouvons l'affirmation commune, présentée comme si c'était une chose évidente, du principe selon lequel « La justification est opérée par la grâce **seule**³. »

En ce qui concerne les *œuvres bonnes*, le document affirme, au n° 37 du § 4.7, intitulé *Les bonnes œuvres du justifié* : « Nous confessons ensemble que les bonnes œuvres – une vie chrétienne dans la foi, l'espérance et l'amour – **sont les conséquences de la justification et en représentent les fruits**⁴. » Mais cette proposition est elle aussi contraire aux prescriptions du Concile de Trente, qui affirme le caractère méritoire des bonnes œuvres pour la vie éternelle, à l'obtention de laquelle elles *concourent* nécessairement.

Face à de telles affirmations, comment s'étonner que le pape François vienne nous dire que « sur ce point si important, Luther ne s'était pas trompé » ? C'est-à-dire que la doctrine luthérienne de la justification est correcte ? S'il elle n'est pas erronée, elle est correcte ; si elle est correcte, elle est juste. Tellement juste qu'elle a été adoptée par la *Déclaration conjointe*, comme on le constate dans les passages cités, si on les lit pour ce qu'ils sont, sans se faire conditionner par une présomption d'orthodoxie doctrinale, qui est ici hors de propos. Ici le *sola fide* et le *sola gratia* luthériens sont acceptés sans nuance, de même que l'idée erronée que les *bonnes œuvres* doivent être comprises *seulement* comme *conséquence* et *fruit* de la justification.

Il faut donc affirmer haut et fort que la profession de foi *partagée* avec les luthériens hérétiques *contredit ouvertement* ce qui a été affirmé par le dogmatique Concile de Trente, dans l'affirmation de la doctrine catholique de toujours. Dans la conclusion de son *Décret sur la Justification*, du 13 janvier 1547, ce Concile prononça 33 anathèmes avec canons relatifs, dont le 9^e affirme, contre l'hérésie du *sola fide* :

« Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la seule

*foi, entendant par là que rien d'autre n'est requis pour coopérer à l'obtention de la grâce, et qu'il ne lui est en aucune manière nécessaire de se préparer et disposer par un mouvement de sa volonté : qu'il soit anathème*⁵. »

Contre l'hérésie connexe du *sola gratia*, le canon n. 11 affirme :

« Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue dans leurs cœurs par l'Esprit Saint [Rm 5, 5] et habite en eux, ou encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est *seulement* la faveur de Dieu : qu'il soit anathème⁶. »

Contre l'hérésie qui fait des *bonnes œuvres* un simple fruit ou une conséquence de la justification obtenue *seulement* par la foi et par la grâce, comme si les bonnes œuvres ne pouvaient y concourir en aucune façon, le canon n. 24 affirme :

« Si quelqu'un dit que la justice reçue ne se conserve pas et même ne s'accroît pas devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que ces œuvres ne sont que le fruit et le signe de la justification obtenue et non pas aussi la cause de son accroissement : qu'il soit anathème⁷. »

On sait que le « quelqu'un » condamné ici est Luther, ainsi que tous ceux qui pensent comme lui sur la nature de la justification. Et l'extraordinaire *Déclaration conjointe* ne semble-t-elle pas raisonner comme Luther ? *Déclaration* sur laquelle il y aurait encore autre chose à dire, par exemple sur l'ambigu § 4.6 consacré à la *certitude du salut*. Cette funeste *Déclaration conjointe* est arrivée à la fin d'un « dialogue » de plusieurs décennies avec les luthériens, dialogue qui s'est intensifié pendant le règne de Jean-Paul II, et donc avec sa complète approbation et celle du cardinal Ratzinger, qui a manifestement maintenu son adhésion à cette initiative, une fois devenu Benoît XVI. Il faut donc admettre que le Pape François, dans sa façon de s'exprimer sans nuances, a mis en lumière ce qui était implicite dans le « dialogue » avec les luthériens et dans son résultat final, la *Déclaration conjointe* : Luther avait vu juste, sa conception de la justification « n'était pas mauvaise ».

Chapeau bas à Luther, alors ! Voilà ce que nous, catholiques, nous devons nous entendre dire, et avec conviction, 500 ans après ce schisme protestant qui, d'une façon

2. *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, www.vatican.va, p. 5/22.

3. *Op. cit.*, p. 5/22 et 6/22. Les passages soulignés le sont par mes soins.

4. *Op. cit.*, p. 10/22. Passage souligné par mes soins. On remarquera le caractère vague et générique attribué à la notion de « bonnes œuvres » : aucune allusion au fait qu'elles impliquent l'observation des Dix Commandements et la lutte quotidienne de chacun de nous pour sa sanctification, avec l'aide indispensable et décisive de la Grâce.

5. GIUSEPPE ALBERIGO (sous la direction de), *Decisioni dei Concili Ecumenici (Décisions des Conciles Œcuméniques)*, trad. it. de Rodomonte Gallicani, UTET, 1978, p. 553 ; DS 819/1559.

6. *Op. cit.*, p. 554 ; DS 821/1561.

7. *Op. cit.*, p. 555 ; DS 834/1574. Voir aussi les canons n° 26 et 32, qui réaffirment le sens de « récompense » des bonnes œuvres pour la vie éternelle et donc le caractère « méritoire » de celles-ci, toujours pour la vie éternelle : les bonnes œuvres s'entendant accomplies par le croyant « par la grâce de Dieu et les mérites de Jésus-Christ (dont il est membre vivant) » : *op. cit.*, pp. 556-557 (DS 836/1576 ; 842/1582). Même si les bonnes œuvres font totalement défaut, le luthérien est convaincu qu'il se sauvera de toute façon !

peut-être irréparable, a dévasté l'Église universelle dans ses fondations ? Le « sanglier saxon » qui a tout piétiné et sali avait donc raison ? Et c'est un Pape qui nous l'affirme ?

Nous savons que la doctrine luthérienne défend l'idée, contraire à la logique et au bon sens mais aussi à l'Écriture Sainte, selon laquelle nous sommes justifiés (trouvés justes par Dieu et acceptés dans son Royaume à la fin des temps) *sola fide*, sans le nécessaire concours de nos œuvres, c'est-à-dire sans l'apport de notre volonté, coopérant librement à l'action de la Grâce en nous. Pour obtenir la certitude de notre salut individuel, ici et maintenant, il suffit d'avoir (dit l'hérétique) la *fides fiducialis* : croire que la Crucifixion du Christ a mérité et obtenu le salut pour nous tous. Par ses mérites, la miséricorde du Père se serait étendue sur nous tous comme un manteau qui recouvre nos péchés. Il n'est donc pas nécessaire, pour le salut, que chacun de nous cherche à devenir *un homme nouveau dans le Christ*, en s'élançant avec générosité vers Lui en pensées, en paroles et en actes, et en demandant toujours l'aide de la Grâce à cette fin (Jn 3). Il suffit d'avoir la *foi passive* dans le salut réalisé par l'œuvre de la Croix, sans la contribution de notre intelligence et de notre volonté. Les *bonnes œuvres* pourront jaillir de cette foi (dans le fait d'être justifié) mais elles ne peuvent pas concourir à notre salut : le penser serait commettre un péché d'orgueil !

Le but de mon intervention n'est pas l'analyse des erreurs de Luther. Je veux en revanche traiter la question suivante, qui ne me semble pas d'importance secondaire : *Le scandaleux éloge public par le pape François de la doctrine luthérienne sur la justification, condamnée formellement comme hérétique, n'est-il pas lui-même hérétique ?*

En effet, en affirmant publiquement que Luther « ne s'était pas trompé » avec sa doctrine sur la justification *sola fide* et *sola gratia*, le Pape n'invite-t-il pas à conclure que la doctrine luthérienne n'est pas erronée, et donc qu'elle est *juste* ? Si elle est juste, alors l'hérésie devient juste et le Pape François montre qu'il approuve une hérésie toujours reconnue et réprouvée comme telle par l'Église, jusqu'à l'incroyable *Déclaration conjointe* (laquelle, il est bon de le rappeler, n'a de toute façon pas le pouvoir d'abroger les décrets dogmatiques du Concile de Trente : ceux-ci restent valides perpétuellement, comme toutes leurs condamnations, puisqu'ils appartiennent au Dépôt de la Foi, et que c'est un simple *flatus vocis* de chercher à rabaisser ces condamnations au rang de simples « avertissements salutaires dont nous devons tenir compte dans la doctrine et dans la praxis »)⁸.

Mais aucun Pape ne peut approuver une hérésie. Le Pape ne peut pas professer des erreurs dans la foi ou des hérésies, même comme individu privé (comme « docteur privé »). S'il le fait, il faut lui demander publiquement de *rétracter* l'hérésie et de *professer* la juste doctrine, comme c'est arrivé au XIV^e siècle à Jean XXII, l'un des

« Papes d'Avignon ».

Mais le cas de Jean XXII ne constitue pas un précédent pour la situation actuelle. Dans de nombreuses prédications, ce Pape avait soutenu, dans la dernière partie de sa longue vie, que l'âme du Bienheureux n'était pas admise tout de suite à la vision béatifique mais qu'elle devait attendre le jour du Jugement universel (théorie de la *vision différée*). Mais il présentait sa thèse comme une *question doctrinale ouverte*, pour résoudre des questions relatives à la théologie de la vision béatifique, par exemple celle de l'éventuelle plus grande vision de Dieu après les Jugement universel, par rapport à celle dont jouit le Bienheureux aussitôt après sa mort. Question complexe, à approfondir dans le calme d'un débat théologique de haut niveau⁹. Mais les passions politiques s'intromirent – c'était l'époque de la lutte acharnée contre les hérésies des Spirituels et l'empereur Louis de Bavière – et échauffèrent les esprits. Certains Spirituels commencèrent à accuser factieusement le Pape d'hérésie et le problème de la « vision béatifique immédiate ou différée » vint bouleverser toute la chrétienté. Après de nombreux et vifs débats, on vit prévaloir, chez la grande majorité, y compris évidemment les théologiens et les cardinaux, l'opinion selon laquelle la thèse du Pape n'était pas soutenable. Mais il insista, même si, à bien y regarder, on ne peut pas dire qu'il s'agit d'une hérésie, car ce Pape montra largement qu'il n'avait pas *l'animus* de l'hérétique, et aussi parce qu'il s'agissait d'une question non encore définie doctrinalement. Il finit par se rétracter, presque nonagénaire, à la veille de sa mort, face à trois cardinaux, le 3 décembre 1334. Son successeur, Benoît XII, définit *ex cathedra*, dans la constitution apostolique *Benedictus Deus* du 26 janvier 1336, que l'article de foi à retenir était la « vision immédiate », laissant tacitement tomber la question de l'éventuelle augmentation de la vision béatifique au moment de la résurrection finale et du jugement universel¹⁰.

Jean XXII rétracta donc son opinion privée de théologien. Il est utile de rappeler le cas de Jean XXII précisément pour comprendre qu'il ne peut pas constituer un précédent, car ce Pape n'a certainement pas fait l'éloge d'hérésies déjà formellement condamnées par l'Église, comme c'est le cas en revanche de l'actuel Pontife régnant, se limitant à défendre (et avec un débat nourri) une solution doctrinale nouvelle, qui se révéla ensuite non pertinente.

Il me semble que l'éloge de l'hérésie luthérienne fait par le Pape François n'a pas de précédent dans l'histoire de l'Église. Pour remédier au scandale et à la stupeur qu'il a provoqués, ne devrait-il pas se rétracter et réaffir-

9. Sur ce point voir les observations précises du théologien P. JEAN-MICHEL GLEIZE, FSSPX, dans sa série de six brefs articles intitulée : *En cas de doute...*, *Courrier de Rome*, janvier 2017, LII, N. 595, pp. 9-11. Les articles traitent de façon approfondie du problème du « Pape hérétique ».

10. Entrée *Jean XXII* de l'*Enciclopedia Treccani*, de CHARLES TROTTMAN, trad. it. de Maria Paola Arena, p. 25/45, accessible sur internet. Voir aussi GLEIZE, *op. cit.*, p. 10. Pour les textes : DS 529/531/990-991 ; 1000-1002.

8. Ainsi ne craint pas de s'exprimer la *Déclaration conjointe* au n° 42 du § 5.

mer la condamnation de l'hérésie luthérienne ? J'ose l'affirmer, comme simple croyant : il **doit** le faire, car confirmer tous les fidèles dans la foi, en maintenant le Dépôt intact, est le **devoir** spécifique du Pontife Romain. En faisant ouvertement l'éloge de l'hérésiarque Luther et de ses graves et pernicieuses erreurs, le pape François a manqué à son devoir de Pontife, de Pasteur Suprême des brebis que Dieu lui a confiées pour les défendre des loups, et non pour les leur livrer en pâture.

Par ailleurs, proclamer que Luther « ne s'était pas trompé » n'est-ce pas dire implicitement que ceux qui l'avaient condamné formellement comme hérétique s'étaient trompés ? Si Luther était dans le juste, alors les Papes qui l'ont successivement condamné avaient tort (ils étaient trois : Léon X, Adrien VI, Clément VII), et avait tort également le dogmatique Concile de Trente qui a stigmatisé ses erreurs de façon détaillée. En disant que Luther « ne s'était pas trompé », on contredit cinq cents ans de Magistère de l'Église, et même on dissout ce Magistère en le privant de toute autorité, puisqu'il aurait condamné Luther pendant cinq cents ans pour une erreur qui n'existait pas. La petite phrase jetée dans l'interview aérienne implique que, pendant des siècles, tout le monde se serait trompé : Papes, cardinaux, évêques, théologiens, et jusqu'aux simples prêtres ! L'Église aurait été privée pendant des siècles de l'assistance du Saint Esprit, qui ne se serait manifesté que récemment, avec Vatican II, avec les réformes promues par celui-ci, parmi lesquelles la *Déclaration conjointe*...

Quelqu'un pourrait objecter : *est-il légitime de soutenir que celui qui partage ouvertement et publiquement une hérésie patente doit être considéré lui-même comme hérétique ?*

Oui, de la façon la plus absolue. *Hérétique par approbation ou complicité*, si l'on peut parler ainsi. Il est certain que celui qui approuve en son for interne les erreurs professées par l'hérétique s'en rend moralement complice parce qu'il se les approprie sur le plan intellectuel. Et il s'en rend complice aussi au plan extérieur s'il manifeste publiquement son approbation. Cette approbation ne peut pas être considérée comme neutre et sans influence à l'égard du Dépôt des vérités de foi. Quiconque *approuve* en pleine conscience, et sans distinction, partage et s'approprie ce qu'il a approuvé : il y souscrit librement et intégralement, il y adhère, il y participe. Quiconque approuve librement une opinion de quelqu'un d'autre montre qu'il l'a faite sienne, et on peut la lui attribuer comme si c'était la sienne. Cela est valable aussi pour les hérésies, qui naissent comme des opinions personnelles de l'hérétique.

En effet, « on appelle hérésie la négation obstinée, après la réception du baptême, d'une vérité qui doit être crue de foi divine et catholique, ou le doute obstiné sur cette vérité » (CIC 1983, c. 751). En s'obstinant dans son opinion erronée, l'hérétique commence à fabriquer ce « remède » (comme dit le Pape François) qui est en réalité un *poison* qui pénètre dans les âmes, les éloigne de la vraie foi et les pousse à la révolte contre les pasteurs légitimes. Louer Luther et trouver juste son hérésie du *sola fide* signifie, comme je l'ai dit, manifester une opinion

incomparablement plus grave que la fausse opinion de Jean XXII sur la vision béatifique. Beaucoup plus grave, car le Pontife actuel a loué une hérésie déjà condamnée il y a cinq siècles *formellement et solennellement* comme telle, par les Papes individuellement et par un Concile Œcuménique de la Sainte Église, le dogmatique Concile de Trente. Si la plus grande gravité du fait n'a pas d'incidence sur sa nature, qui reste celle d'une déclaration privée, d'un discours improvisé d'un Pape s'exprimant comme « docteur privé », toutefois le fait qu'il s'agisse d'un discours privé n'en diminue pas la gravité, destructrice de tout le magistère de l'Église : une réparation publique est donc nécessaire, sous la forme d'une rectification.

Une autre objection pourrait être la suivante : ces déclarations *contra fidem*, le Pape François les a faites lors de discours privés, même s'ils étaient tenus face à un public et pour le parterre mondial des médias. N'étant pas des documents officiels de l'Église, ils n'ont pas de valeur magistérielle. Ne pourrait-on pas simplement les ignorer ?

Il est vrai que ces déclarations n'ont pas de valeur magistérielle. Si c'était le cas, les organes ecclésiastiques compétents (le Collège cardinalice ou les cardinaux individuellement) pourraient légitimement (je le crois) demander à ce que le Pape François soit formellement mis en accusation pour hérésie manifeste.

Toutefois, on ne peut pas faire comme si de rien n'était. En plus de représenter une grave offense envers Notre-Seigneur, ces déclarations du Pape, *improvisées et de style hétérodoxe*, exercent un grand poids sur l'opinion publique, et contribuent certainement à la façon erronée dont tant de croyants et d'incroyants voient la religion catholique aujourd'hui. Le fait est qu'un Pape, même quand il se limite à accorder des interviews, n'est jamais une simple personne *privée*. Même quand il ne parle pas *ex cathedra*, le Pape est toujours le Pape, chacune de ses phrases est toujours considérée et soupesée comme si elle était prononcée *ex cathedra*. En somme, le Pape fait toujours autorité et on ne discute pas une autorité. Même comme « docteur privé » le Pape maintient toujours cette autorité supérieure aux autorités usuelles du monde civil, parce qu'il s'agit d'une autorité qui vient de l'institution même, de la Papauté, du fait que celle-ci est l'office du Vicaire du Christ sur terre. Elle la maintient, indépendamment de ses qualités personnelles, qu'elles soient nombreuses ou rares.

Il n'est donc pas acceptable qu'un Pape, même comme simple « docteur privé », fasse l'éloge de l'hérésie. Il n'est pas acceptable que le Pape François qualifie d'opinion « non mauvaise », et donc juste, l'hérésie de Luther sur la justification. Pour le bien de son âme et de celles des fidèles, il doit au plus tôt se rétracter et renouveler les condamnations argumentées et solennelles que, pendant cinq siècles, l'Église enseignante a infailliblement prononcées contre Luther et contre ses disciples.

Pr Paolo Pasqualucci

Source : iterpaolopasqualucci.blogspot.ie – samedi 23 septembre 2017)1

LE LUTHÉRIEN SOLA SCRIPTURA À L'ÉPREUVE DE LA RAISON

Lors du cinquième centenaire de la Réforme luthérienne (1517-2017), de part et d'autre – et même dans des milieux catholiques – on salue cet événement comme une étape du progrès de la raison humaine contre le dogmatisme religieux : Luther aurait finalement opposé à l'Église romaine, qui imposait aux intelligences son interprétation de l'Écriture comme étant la seule véritable, un principe qui, dans sa manière d'aborder le texte sacré, respecte l'autonomie de la raison humaine, à savoir le « libre examen » ou *sola Scriptura*. En réalité, c'est précisément quand on le met à l'épreuve de la raison que ce principe se montre contradictoire et fait appel à la nécessité de l'autorité de la Tradition et du Magistère de l'Église en leur qualité d'instances ultimes pour une bonne interprétation des Écritures. C'est ce que nous allons chercher à démontrer dans cet article.

Introduction

Face à l'unité doctrinale de l'Église catholique, que les traités d'apologétique comptent au nombre de ce que l'on appelle les quatre « notes » témoignant de sa véracité, le protestantisme dans son ensemble se positionne en revanche, devant l'observateur même neutre, de manière extrêmement contrastée, si bien qu'un résumé de sa doctrine par des principes universellement acceptés est une tâche fort difficile ; il est même impropre, à vrai dire, de parler d'une doctrine protestante : on pourrait en l'occurrence plus que jamais appliquer, en le paraphrasant, le célèbre aphorisme latin : *tot sententiæ, quot Protestantæ*.

Cependant, un fondement commun à tous les courants qui relèvent, d'une manière ou d'une autre, de l'univers protestant, semble bien résider dans le refus de la doctrine catholique quant aux sources de la Révélation, refus formalisé par Luther dans son célèbre apophtegme du « *sola Scriptura* » et devenu dès lors presque le principe fondateur de toute forme de théologie de matrice protestante¹. Réfuter le luthérien *sola Scriptura* revient donc à réfuter *in nuce*, malgré sa diversité phénoménologique, le protestantisme dans son ensemble.

Or, qu'affirme la doctrine catholique quant aux sources de la Révélation et que nie le protestantisme à ce sujet ? Au moment religieux du problème épistémologique, représenté par la question : « Comment et quelles vérités autour de la foi, l'homme peut-il connaître avec certitude ? », la doctrine catholique répond, comme chacun sait, en s'appuyant, bien qu'à titre différent, sur quatre instances : a) premièrement, l'Écriture Sainte ; b) deuxièmement, la Tradition orale (close avec la mort du dernier apôtre), c) troisièmement, le Magistère ecclésiastique (opérant jusqu'à la fin de l'Église militante), d) et quatrièmement, la raison humaine. Sur les deux premières en termes de sources de la Révélation divine, c'est-à-dire de moyens dont Dieu s'est servi d'une manière directe pour faire connaître à l'homme les vérités salvifiques ; sur la

troisième, à titre d'organe de transmission authentique des deux premières ; et sur la quatrième à titre d'instrument de la spéculation intellectuelle conféré par le Créateur à tout homme et que les trois précédentes non seulement ne délégitiment pas, mais au contraire impliquent et encouragent.

De ce complexe corpus épistémologique, le protestantisme ne retient que la tête et la queue : l'Écriture et la raison. Ou plus précisément : de lui-même, il ne retient que l'Écriture (d'où le *sola Scriptura*) ; son rapport avec la raison, en revanche, a été plus problématique : on va des courants les plus rigoristes (tel le calvinisme) qui professent une totale défiance à l'égard de la raison, aux plus libéraux, qui par contre en l'occurrence ne diffèrent pas du rationalisme illuministe. Tous cependant – qu'il nous soit permis ici de paraphraser Aristote – ne serait-ce que pour contester à la raison humaine la légitimité de ses procédés, en tout cas φιλοσοφετέον, « doivent philosopher »², doivent faire usage de la raison. Autrement dit, dès lors que l'on proclame que seule l'Écriture a force d'argument en matière de foi, celle qui le proclame, qu'on le veuille ou non, reste à jamais la raison. Voilà pourquoi il ne semble pas abusif d'affirmer que le protestantisme dans son ensemble retient des quatre instances de l'épistémologie catholique, non seulement la première, mais aussi la dernière : l'Écriture Sainte et la raison.

D'où le titre que nous avons choisi pour ce travail : « Le luthérien *sola Scriptura* à l'épreuve de la raison », qui évoque à la fois les limites et l'objet. Il s'agira de démontrer que c'est justement la combinaison des deux uniques critères que le protestantisme reconnaît comme valables en matière épistémologique pour établir la nécessité, pour ne pas tomber dans la contradiction, de recourir à deux autres principes, à savoir la Tradition orale et le Magistère. Ses limites, outre celles liées à l'espace limité que permettent les colonnes d'une revue, sont dues au fait que tout cela, à vrai dire, a déjà été démontré : ainsi *nihil sub sole novi*. Il ne s'agira par conséquent que d'une modeste tentative de synthèse d'un aspect de ce sujet que l'apologétique catholique a déjà illustré *ad abundantiam*. De toute évidence, on pourrait encore largement approfondir ce sujet : il nous semble, cependant, que tout ce que l'on peut dire tourne en fait toujours autour des arguments que nous allons maintenant essayer d'aborder.

Sur la base ce qui précède, l'article se composera de trois parties : dans la première, nous tenterons de répondre par une *reductio ad absurdum* à la question de savoir si l'Écriture Sainte est la seule autorité pour le chrétien ; dans la deuxième, nous développerons les arguments bibliques essentiels qui prouvent l'existence et l'autorité, dans l'Église fondée par Jésus-Christ, de la Tradition orale ; et dans la troisième, les arguments bibliques essentiels qui démontrent l'existence et l'autorité, dans l'Église fondée par Jésus-Christ, du Magistère

1. Cf. ABBÉ J.-M. GLEIZE, *Sola Scriptura*, dans *Courrier de Rome*, année LI, n. 594, décembre 2016, p. 4, nn. 1-6.

2. Cf. ARISTOTE, *Protreptique*, fr. 424.

ecclésiastique. Suivront pour conclure quelques considérations à caractère plus pratique.

1) Première partie : *l'Écriture Sainte est-elle la seule autorité pour le chrétien ?*

À cette question nous voudrions répondre, en respectant le titre et les intentions évoquées précédemment, par des arguments purement bibliques. Mais nous souhaiterions avant toute chose aborder un argument historique qui n'est pas sans intérêt. Ce sujet, basé sur le processus de formation du canon des Écritures (dans lequel l'Église a joué un rôle fondamental), est le suivant : l'Écriture-Sainte ne peut pas être la seule source de la Révélation, et encore moins le seul moyen pour connaître les vérités révélées, ne serait-ce que parce que leur rédaction et leur systématisation en un canon fixe se situent historiquement à une époque où la religion chrétienne existait déjà. Jésus-Christ, en effet, n'a prêché qu'oralement et a chargé également ses disciples de diffuser sa doctrine oralement (cf. Mc 16,15 : « Allez dans le monde entier et **prêchez** l'Évangile à toute la création »). Seuls certains des apôtres (ou de leurs disciples) mirent par écrit, dans un deuxième temps et petit à petit, certaines parties de la Bonne Nouvelle, sans être par ailleurs jamais conscients de contribuer ainsi à la constitution d'un corpus scripturaire unitaire : l'auteur sacré ne sait pas qu'il écrit « la Bible », il sait uniquement que ce qu'il écrit est irréfutablement vrai car cela lui a été révélé par Dieu.

Or, la rédaction des Saintes Écritures a été conclue par le dernier livre sacré, l'Apocalypse de saint Jean, vers la fin du I^{er} siècle après Jésus-Christ. Leur unification et systématisation, en revanche, ont été réalisées par l'Église, par ailleurs non sans difficultés et dangers, s'il est vrai, comme saint Paul lui-même en témoigne³, que dès la fin du premier siècle des versions falsifiées circulaient. Ce n'est qu'à l'époque d'Athanase d'Alexandrie († 373) pour l'Orient et du pape Damase († 384) pour l'Occident que l'acquisition pacifique de l'idée même d'un « canon » officiel (nous disons l'idée, car sa composition exacte est restée, pour certains livres, matière à discussion jusqu'au Concile de Trente) pourra être considérée comme chose faite.

À la lumière de ces faits, si le *sola Scriptura* était vrai, à savoir si les Écritures constituaient en définitive le seul objet de la foi chrétienne, on devrait en tirer logiquement la conclusion que jusqu'au Concile de Trente (et ce, pour les catholiques ; pour les luthériens jusqu'à Luther, jusqu'à Mormon pour les mormons, et ainsi de suite) la foi chrétienne était encore incertaine pour certains de ses points fondamentaux ; que jusqu'au IV^e siècle, elle n'a pas eu de contours précis ; que jusqu'au I^{er} siècle, elle manquait même de certaines parties fondamentales comme l'Apocalypse ; et que jusqu'à la première moitié du I^{er} siècle, alors que rien n'avait encore été mis par écrit, la foi chrétienne n'avait tout simplement pas d'objet. C'est pourquoi, au moment où elle proclame l'Écriture comme véritable source de la Révélation, la raison établit par là même la nécessité d'une autorité qui en déter-

mine l'extension et la composition exacte – en somme, d'au moins une autre source de la Révélation. Mais abordons à présent les arguments plus proprement bibliques.

a) Premier argument biblique : l'Écriture Sainte n'indique pas, par elle-même, quelle est son extension exacte⁴. Si le *sola Scriptura* était vrai, on devrait pouvoir démontrer toute question de foi par au moins une citation scripturaire ; et cela devrait être également valable, et même avant tout, pour la question (qui est évidemment des plus importantes) de savoir quels livres appartiennent à la Bible, question qui, posée à la conscience des catholiques, n'est ultimement résolue que par la troisième instance épistémologique, le Magistère. La seule Écriture, en revanche, ne donne aucune réponse. La liste des livres que l'on trouve à la fin des éditions courantes de la Bible, en d'autres termes, n'appartient pas à la Bible elle-même : de la Bible Dieu a inspiré les livres qui la composent, non pas la table des matières.

b) Deuxième argument biblique : le *sola Scriptura*... n'est pas dans l'Écriture ! Les partisans du *sola Scriptura* nous assurent qu'il n'y a pas de vérité de foi qui ne soit pas contenue dans l'Écriture. Il devrait en résulter que le fait même qu'il ne puisse y avoir de vérité révélée qui ne soit contenue dans l'Écriture – qui dans un tel système est non seulement une vérité de foi parmi les autres, mais aussi la vérité sur laquelle toutes les autres se fondent – devrait être, et le plus clairement possible, présent dans l'Écriture. Et pourtant, on n'en trouve aucune trace. En aucun lieu scripturaire, en effet, Dieu ne fait dire à l'auteur inspiré que « toutes les vérités de la religion sont contenues dans ce livre, et en dehors de celui-ci, on n'en trouve aucune autre ». Le *sola Scriptura* se trouve ainsi réfuté par lui-même.

Certains protestants répliquent en citant des passages scripturaire qui sembleraient en revanche énoncer le principe du *sola Scriptura*. Il convient d'en analyser quelques-uns.

Le premier est tiré du passage conclusif de l'Apocalypse : « Je déclare aussi, dit saint Jean, à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre que, si quelqu'un y ajoute [quelque chose], Dieu le frappera des fléaux décrits dans ce livre⁵. » Mais l'objection s'avère peu fondée. Tout d'abord parce que ces paroles se réfèrent, de toute évidence, uniquement aux « paroles de la prophétie de ce livre », comme le dit la lettre du texte, c'est-à-dire à celles qui sont contenues dans l'Apocalypse elle-même, non pas dans toute la Bible. Mais en deuxième lieu aussi parce que, quand bien même elles se réfèreraient à toute la Bible, tout ce qu'elles disent c'est que l'on n'a pas le droit d'ajouter « quoi que ce soit » à la Bible – oui, mais quoi ? D'autres (faux) livres, évidemment, que l'on présenterait comme inspirés et qui s'ajouteraient aux livres authentiques. Ce qui ne veut pas dire, par contre, qu'on n'a le droit de rajouter aucune sorte de parole, sous quelque forme que ce soit, à celles qui sont contenues

3. Cf. 2 Th 2,2.

4. Pour un exposé plus exhaustif de cet argument cf. ABBÉ J.-M. GLEIZE, *Une règle impossible*, dans *Courrier de Rome*, année LI, n. 594, décembre 2016, pp. 6-8.

5. Ap 22,18.

dans ces livres. D'ailleurs, si cette dernière interprétation stricte était juste, la Tradition et le Magistère ne seraient pas moins interdits que tous les sermons ou commentaires scripturaires (que les protestants pratiquent pourtant avec largesse).

Du côté protestant, on croit identifier une deuxième objection dans l'expression paulinienne « ne pas aller au-delà de ce qui est écrit » (1 Co 4,6). Elle est toutefois aisément réfutable tant par la chronologie biblique que par l'exégèse du passage en question. Quant à la chronologie : quand saint Paul écrivit ces mots, un bon nombre des livres du Nouveau Testament n'avaient pas encore été écrits (tels les Actes des Apôtres et l'Apocalypse, pour ne citer que deux exemples incontestables) ; or s'il les entendait dans le sens du *sola Scriptura*, ces livres ne feraient pas partie de la Révélation divine. L'exégèse quant à elle suggère une interprétation beaucoup plus linéaire et cohérente selon laquelle « ne pas aller au-delà de ce qui est écrit » dans la Bible signifie tout simplement que l'on n'a pas le droit de contredire, de s'opposer à ce qui est écrit dans les livres inspirés.

Au vu de ces considérations, on ne peut qu'en conclure que le *sola Scriptura*, à savoir la plus importante des vérités de foi dans le système luthérien, est elle-même dépourvue de tout ancrage dans l'Écriture⁶.

c) Troisième argument biblique : l'application fallacieuse du *sola Scriptura* à des passages particuliers de la Bible. Les arguments que nous avons exposés jusqu'ici suffisent d'eux-mêmes pour considérer le caractère indéfendable du *sola Scriptura* et sont aussi, à vrai dire, les plus importants, car ils en éradiquent les fondements. En outre, si l'on passe des fondements aux cas particuliers, l'analyse pourrait devenir, évidemment, très longue et minutieuse. C'est pourquoi nous préférons regrouper toutes les applications fallacieuses du *sola Scriptura* en un seul argument et ne mentionner, parmi les nombreuses apories auxquelles l'herméneutique luthérienne conduit inévitablement, à titre d'exemple, que deux cas particulièrement marquants.

Premier exemple : Notre-Seigneur affirme la nécessité du baptême pour se sauver⁷, vérité à laquelle les protestants tiennent et parfois non moins que les catholiques. Aucun passage du Nouveau Testament ne précise, en revanche, **qui** peut baptiser ou, plus particulièrement (pour donner un exemple très actuel en cette époque où l'« émancipation féminine » est un sujet à la mode), si

une femme peut baptiser. Le Magistère de l'Église catholique enseigne que le baptême conféré par une femme est tout autant valide que celui conféré par un homme ; mais, si l'on veut s'en tenir à des arguments purement scripturaires, peut-on en tirer avec certitude la même conclusion ? D'un côté, dans le Nouveau Testament cette fonction est octroyée exclusivement aux hommes ; de l'autre, nulle part il n'est précisé qu'elle serait interdite aux femmes. Si l'on tente d'argumenter en se basant sur des passages scripturaires qui n'abordent pas directement le baptême et en les appliquant par analogie, on pourrait arriver à des conclusions opposées. En Ga 3,28 on peut lire, par exemple, qu'« il n'y a plus ni homme ni femme : car vous n'êtes qu'un en Christ Jésus », ce qui ferait pencher pour l'affirmative ; mais « que les femmes se taisent dans les assemblées, car elles n'ont pas mission de parler » (1 Co 14,34) laisserait entendre plutôt que, *a fortiori*, il leur est interdit d'administrer un sacrement. Le luthérien devra pour le moins en conclure que si l'on ne peut déduire des Écritures qu'une femme peut baptiser, ce n'est donc pas une vérité déterminante aux fins du salut. Et que fera un pasteur face à une personne baptisée par une femme ? Va-t-il la rebaptiser ou pas ? Et si cette personne n'est pas rebaptisée, aura-t-elle l'âme sauvée ou pas ? Il s'agit ainsi d'une aporie dérivée de l'application du *sola Scriptura* à un point, et certainement pas des moindres, de l'économie du salut.

En He 6,1 saint Paul donne un deuxième exemple analogue : « C'est pourquoi – dit l'Apôtre – laissant de côté l'enseignement élémentaire sur le Christ, élevons-nous à l'enseignement parfait, sans poser de nouveau les **principes fondamentaux** du renoncement aux œuvres mortes, de la foi en Dieu, de la doctrine des ablutions, de l'**imposition des mains**, de la résurrection des morts et du jugement éternel. » Par ces mots on laisse entendre que les vérités mentionnées (qualifiées de « fondamentales ») sont déjà connues de la communauté chrétienne à laquelle on s'adresse : l'Apôtre déclare, en effet, vouloir s'élever de cet enseignement « élémentaire » à des enseignements plus hauts. Or, si la seule source dont dispose la communauté chrétienne pour puiser dans la Révélation divine était l'Écriture Sainte, le chrétien tombant sur la mention de l'« imposition des mains » serait assez perplexe. Dans l'Écriture, en effet, l'imposition des mains est certes mentionnée à plusieurs reprises, cependant jamais de manière à être présentée sans équivoque comme un « principe fondamental » de la doctrine chrétienne – et encore moins au point d'être placée à côté, comme le fait ici l'Apôtre, du baptême ou de la foi en Dieu. Et pourtant on présume ici que les lecteurs en savent déjà beaucoup plus sur l'imposition des mains que ce qui est contenu dans la seule Écriture : et d'où peuvent-ils avoir tiré cette connaissance, si ce n'est de cette prédication orale de l'âge apostolique que l'Église appelle Tradition ?

Et ainsi de suite. Nous pourrions donner une multitude d'exemples. Nous n'avons souhaité indiquer que quelques pistes. Nous tenons à souligner de nouveau, cependant, que ces arguments, tout aussi convaincants qu'ils peuvent être, ne sont que des applications particulières des deux arguments précédents, lesquels, étant les principes généraux sur lesquels les applications particulières sont

6. « Ou du moins, pour reprendre le principe posé par Luther, puisque "ce qu'on affirme en dehors de l'Écriture, il est bien permis de le penser, mais il n'est pas nécessaire de le croire", il n'est pas nécessaire de croire que seule l'Écriture renferme toutes les vérités à croire. Soit. Mais alors, si ce qu'il n'est pas nécessaire de croire (pour s'en tenir à ce que dit Luther) est par ailleurs le principe premier sur lequel repose tout le protestantisme, de deux choses l'une : ou bien le protestantisme n'est pas une nécessité, ou bien, s'il prétend l'être, il s'avère impossible, parce que contradictoire » (ABBÉ J.-M. GLEIZE, *Sola Scriptura*, dans *Courrier de Rome*, année LI, n. 594, décembre 2016, p. 5, n. 10).

7. Cf. Mt 28,19.

fondées, les contiennent déjà *in nuce* et sont, pour cette raison, beaucoup plus importants sur le plan spéculatif.

d) Quatrième et dernier argument biblique : des passages scripturaires prouvent bien la nécessité de l'existence et de l'autorité d'une Tradition orale et d'un Magistère ecclésiastique. Cet argument introduisant déjà et anticipant le contenu des prochains points de notre article, nous pouvons passer directement à la partie suivante.

2) Deuxième partie : arguments bibliques en faveur de l'existence et de l'autorité, dans l'Église fondée par Jésus-Christ, de la Tradition orale

D'après les promesses de Notre-Seigneur, la foi sera transmise à la postérité à travers la parole des apôtres, donc non seulement par leurs écrits : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, **par leur prédication**, croiront en moi » (Jn 17,20). Il est ici affirmé avec clarté que parmi ceux qui suivront la génération apostolique, certains parviendront à la foi « par la prédication » (διὰ τοῦ λόγου) des apôtres⁸. Saint Paul ne s'exprime pas autrement : « La foi vient de la prédication entendue »⁹, *fides ex auditu*, comme le dit de manière incisive la Vulgate latine.

Il ressort également d'autres passages de l'Apôtre que la Tradition orale doit être tout autant préservée et transmise que celle qui est a été mise par écrit. On peut citer notamment le passage 2 Th 2,14 : « Ainsi donc, frères, demeurez fermes et gardez les enseignements que vous avez reçus, soit **de vive voix**, soit par notre lettre¹⁰. »

Et, pour finir, l'Apôtre des Gentils témoigne à nouveau que la chaîne de la Tradition orale doit être poursuivie après la mort des apôtres : « Ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins – par ces termes il s'adresse au bien-aimé disciple Timothée – confie-le à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire aussi d'autres » (2 Ti 2,2). L'enseignement transmis oralement par Paul à Timothée devra ainsi être transmis à des « hommes sûrs », qui le transmettront à leur tour à « d'autres ». « Transmission » se dit en latin et, par l'intermédiaire du latin, dans les langues romanes, *traditio* : la Tradition orale trouve donc ici un fondement scripturaire incontournable. La doctrine catholique de ce qu'on appelle la « succession apostolique », que les protestants abhorraient vivement et taxaient d'étrangère à l'enseignement des Écritures, est donc (le nom en moins) intégralement présente.

3) Troisième partie : arguments bibliques en faveur de l'existence et de l'autorité, dans l'Église fondée par Jésus-Christ, du Magistère ecclésiastique

Les apôtres – et eux seuls – furent directement man-

datés par Jésus-Christ pour porter son enseignement dans le monde entier et régir l'Église, à savoir un double mandat (à la fois de doctrine et de gouvernement). La théologie catholique définit ces deux mandats *potestas docendi* et *potestas regendi* et enseigne qu'ils constituent les fonctions principales du Magistère ecclésiastique. Tout comme dans le cas de la succession apostolique, si la Bible n'en précise pas le nom, la doctrine est cependant bien présente. D'après l'évangéliste Marc (16,15), les apôtres reçurent ces mandats par les mots suivants : « Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toute la création », que Matthieu (28,19) rapporte de manière plus détaillée : « Allez donc, enseignez toutes les nations [...], leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. » Quand les apôtres enseignent, ils le font donc par mandat divin, ils exercent une véritable *potestas* qui a leur a été conférée par Dieu. On peut se rapporter également à Lc 10,16 (« Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous rejette me rejette »), Jn 15,20 (« S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre »), 1 Jn 4,6 (« Celui qui connaît Dieu, nous écoute ») et 2 Co 5,20 (« C'est donc pour le Christ que nous faisons les fonctions d'ambassadeurs, Dieu lui-même exhortant par nous »).

Il va de soi que parmi les arguments bibliques, le sujet principal reste Mt 18,18, où les *potestas docendi* et *regendi* ne sont pas seulement, comme jusqu'ici, présumées dans la personne des apôtres, mais leur sont même ouvertement conférées : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel¹¹. » Mais ces fonctions hiérarchiques conférées à Pierre et aux autres apôtres n'étant d'une manière générale pas remises en question par le monde protestant (à part, peut-être, l'expression même de *potestas*, étrangère à leur vocabulaire), ce qui nous intéresse ici principalement, c'est de noter que les Écritures enseignent également le point de doctrine que, d'une manière générale, ils rejettent : à savoir, que ces *potestas* doivent être transmises de génération en génération, de successeur des apôtres en successeur des apôtres, si bien que quand il est en face du Pontife Romain ou du Patriarche d'Antioche, le fidèle chrétien peut dire avec raison et au sens strict qu'il voit le successeur de saint Pierre ou celui de saint Marc. Ce point de doctrine, en effet, découle lui aussi de la combinaison de deux instances épistémologiques non récuses, et pourtant non appliquées avec rigueur, par les protestants : l'Écriture et la raison. Voyons-le de plus près.

L'Écriture qualifie Pierre comme le fondement sur

8. Le λόγος dont il est ici question ne peut être, eu égard au contexte du passage, mais aussi à la centralité de la culture orale dans le monde ancien et dans le cas d'espèce oriental, que celui qui est transmis oralement. C'est pourquoi la traduction « par leur prédication » s'avère parfaitement appropriée.

9. Rm 10,17.

10. Mais cf. aussi 2 Th 3,6 ; 1 Co 11,2 ; 1 Co 11,23.

11. Nous soulignons en passant que quand le même évangéliste, deux chapitres avant (16,18-19), rapporte les mêmes paroles en référence à Pierre, il les fait précéder d'une phrase qui, n'ayant été adressée à aucun autre des apôtres, empêche de lui attribuer la même valeur dans les deux cas, et qui souligne au contraire le rôle de prééminence de Pierre sur le collège apostolique, constituant ainsi le fondement scripturaire de la primauté du Pontife Romain : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église [...]. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. »

lequel est édifée l'Église ; la raison, en se basant sur la donnée d'expérience d'après laquelle, pour que perdure l'édifice, il faut nécessairement que les fondements perdurent aussi, en déduit que ledit fondement devra continuer à exister jusqu'à la fin de l'Église militante, puisque sans lui les portes des enfers prévaudraient. Et comme le Christ n'a jamais conféré à Pierre le don préternaturel de l'immortalité, on en tire la conclusion que le prolongement de sa qualité de fondement de l'Église ne peut se réaliser qu'en la personne de son successeur, et plus précisément de chacun de ses successeurs jusqu'à la fin des temps.

C'est sur ces mêmes raisons que se fonde la doctrine de la transmission des *potestas* aux autres apôtres. « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps », leur dit Jésus-Christ juste après la transmission (Mt 28,20). Ne serait-ce qu'en raison de cette concomitance entre l'octroi de ces pouvoirs et la promesse de son assistance perpétuelle, il apparaît comme évident que c'est précisément dans l'exercice des *potestas* que le Christ sera avec les successeurs des apôtres ; mais surtout (et c'est ici que sur la donnée biblique se greffe le procédé rationnel, en l'intégrant harmonieusement), les autres apôtres n'étant pas moins mortels que leur chef, leur *potestas* ne pourra perdurer « jusqu'à la fin des temps » qu'en la personne de leurs successeurs. Le fait que, une fois effectivement dispersés dans le monde, les apôtres dès le début de leur prédication commencèrent à transmettre leur autorité et à établir à la tête de leurs territoires respectifs (à la lumière du développement théologique postérieur on peut également ajouter, sans risquer l'anachronisme : à sacrer des évêques) d'autres disciples, plus jeunes, vient également confirmer le bien-fondé de cette interprétation. Les premiers qui n'ont pas cru que la seule Écriture aurait suffi aux chrétiens pour connaître les vérités de foi ont donc été les disciples eux-mêmes institués par Jésus-Christ.

Une fois cela démontré, et en se souvenant que la *potestas regendi* et la *potestas docendi* sont les deux rôles principaux du Magistère ecclésiastique, on a démontré comment la Bible, selon une lecture raisonnable, établit tout d'abord la nécessité de l'existence et de l'autorité dudit Magistère. L'étude pourrait, évidemment, s'engager dans bien d'autres démonstrations : elle pourrait montrer, par exemple, de quelle manière également d'autres aspects de la structure hiérarchique de l'Église catholique sont déjà esquissés dans l'Écriture, tels que la différenciation entre clercs et laïcs ; la tripartition de l'ordre ecclésiastique en *ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι* et *διάκονοι* ; et ainsi de suite. Tout cela nous éloignerait, cependant, de la fin plus modeste que nous nous sommes fixée. En outre, il nous semble que l'on peut affirmer ici ce qui a été dit à propos des arguments scripturaires qui prouvent que la Bible n'est pas la seule autorité pour le chrétien : à savoir que, une fois les fondements du discours posés, les applications particulières des principes fondamentaux peuvent se multiplier, et les multiplier peut avoir aussi son intérêt en matière apologétique, à la condition que l'on ne perde pas de vue l'ensemble et, surtout, que l'on n'oublie pas que ce sont justement les premiers (les principes) qui sont les plus importants, car c'est de ceux-ci que les deuxièmes (les applications)

découlent logiquement.

4) *Considérations pratiques finales*

C'est justement par une application concrète de cette dernière idée (c'est-à-dire du fait que les principes premiers et fondamentaux démontrés au début peuvent conduire, en dernière analyse, à la réfutation de toute objection protestante) aux temps actuels que nous souhaitons conclure. Nous sommes dans le cinquième centenaire de l'affichage des thèses de Luther et, malheureusement, cet anniversaire est célébré, dans la plupart des milieux catholiques, dans un climat iréniste. Celui qui s'efforce de démontrer, même avec courtoisie, le caractère erroné des doctrines du réformateur saxon et la véricité de celles de l'Église catholique, est taxé *ipso facto* d'intolérant et d'obscurantiste.

Comment peut-on réussir, alors, à diffuser ces idées en dehors des milieux catholiques traditionnels ? Comment convaincre protestants et catholiques protestantophiles que Luther, loin d'être un grand réformateur, a jeté au contraire par son *sola Scriptura* les bases de la dissolution de l'autorité de la Révélation divine qui s'est manifestée au cours des siècles suivants ?

On pourrait essayer de la manière suivante¹². Si on rencontre un protestant (ou un catholique moderniste, ce qui doctrinalement revient quasiment au même), ne cherchons pas – du moins pas tout de suite – à lui démontrer l'autorité de la Tradition catholique. Posons-lui tout simplement des questions (que poser des questions ne soit pas une aptitude intolérante et obscurantiste, les partisans du dialogue entre différentes traditions religieuses nous

12. Évidemment, l'ébauche de discussion que nous esquissons ici – dont nous ne nions pas le ton un peu provocateur – pré-suppose chez l'interlocuteur la conviction de l'inerrance des Écritures (ce qu'aucun protestant ne devrait avoir de difficulté à admettre). En matière apologétique, en effet, la démonstration de la certitude et de la véricité de tout ce qui a été révélé dans le Nouveau Testament par Jésus-Christ (que les manuels de théologie nomment traditionnellement *demostratio christiana*), et de ce qui, d'une manière plus générale, est contenu dans les Écritures, précède logiquement la démonstration de l'existence et de l'autorité d'une Tradition orale et d'un Magistère ecclésiastique (ce qu'on appelle la *demostratio catholica*). À partir de là, le protestant ne pourra toutefois pas tirer l'objection selon laquelle, en définitive, le catholique se contredit également car pour démontrer que l'Écriture n'est pas la seule source de la Révélation divine, il doit d'abord démontrer qu'elle est quand même une source digne de foi, ce qui conférerait à la Bible, sinon le statut de seule source de la Révélation, du moins celui de source fondamentale et plus importante que les autres. L'objection semble épineuse, mais on la résout aisément si on se souvient d'une distinction très chère à l'École : quand on démontre, comme *preambulum fidei*, que ce qui est contenu dans la Bible est crédible et que l'on utilise donc l'Écriture elle-même pour démontrer que l'Écriture n'est pas la seule source de la Révélation (ce en quoi les protestants prétendent voir une pétition de principe), en réalité on est en train d'envisager la Bible non pas comme livre inspiré, mais comme livre historique, dont on constate la crédibilité. Le jugement par lequel on affirme que le contenu de la Bible est crédible n'est donc pas encore, à ce stade, un acte de foi, mais un acte de

concéderont au moins cela !), pour être précis, les questions auxquelles nous nous sommes efforcés de donner une réponse dans la première partie de cet article : à quoi ont cru les chrétiens avant que la Bible ne soit écrite ? Et qui me dit, si je n'ai pas la foi, que la Bible est inspirée, et quels livres le sont exactement ? Où puis-je trouver le principe du *sola Scriptura* dans l'Écriture ?

Si notre interlocuteur est intellectuellement honnête, il répondra forcément soit qu'en réalité il n'y a pas de réponse possible à ces questions et que, par conséquent, la position du croyant est en définitive contradictoire ; soit il nous donnera comme réponse des arguments qui, pour être crédibles, se rapprocheront considérablement

la raison. L'acte de la foi, lui, porte en premier sur l'autorité de l'Église qui interprète l'Écriture et seulement ensuite sur l'Écriture elle-même ; à la rigueur, il pourrait même se dispenser du jugement de la raison sur la crédibilité de la Bible, car il n'est pas besoin de démontrer la crédibilité des Écritures en tous points avant de pouvoir poser un acte de foi (ce qui ne remet nullement en question la grande utilité de l'exégèse pour renforcer et savoir défendre la foi).

QUELLE CONDUITE TENIR AVEC LES PÉCHEURS PUBLICS ?

Comment pouvons-nous et devons-nous agir envers les pécheurs publics ? En raison du contexte général de la société dans laquelle nous vivons aujourd'hui, ce problème se pose souvent à nous avec acuité. Rappelons les grands principes catholiques qui doivent éclairer la pratique, afin d'essayer d'y voir plus clair pour résoudre les cas pénibles qui surviennent malheureusement dans nos familles.

Commençons par expliquer ce qu'est un pécheur public : c'est une personne qui vit dans le péché grave, dont le péché est vraiment scandaleux, et est notoire de fait ou de droit. « Qui vit dans le péché » signifie que les péchés en question ne sont pas seulement des actes passagers, mais qu'ils créent une situation habituelle.

Les pécheurs publics sont en premier lieu les personnes qui ont fait défection de la foi catholique, qui ont quitté l'Église pour aller dans des groupes ou sectes non catholiques, ou vivent dans l'impunité¹.

Ce sont ensuite celles qui ont un état de vie ou une activité gravement peccamineux. Selon les époques on y a rangé ceux qui s'adonnent à la magie, les usuriers, les femmes de mauvaise vie, etc.

Le cas le plus fréquent de péché public est celui de personnes qui vivent ensemble sans être mariées. En effet leur relation coupable est un fait public, que tout le monde peut voir. Qu'elles soient unies ou non par un « mariage civil » ne change rien à leur situation aux yeux de Dieu². Il n'est

de ceux dont se servent les catholiques pour montrer la nécessité d'une instance ultime autre que la Bible en matière d'exégèse, et dont nous-mêmes nous nous sommes servis dans cet article¹³. Et c'est ainsi lui-même, avant même que nous le fassions, qui démontrera – sans s'en douter aucunement – qu'en condamnant le 15 juin 1520 les thèses de Wittenberg, l'Église catholique ne s'est pas trompée.

Don Angelo Citati

13. Du genre : « Si, il faut quand même une autorité qui tranche certaines questions qui dans la Bible ne sont pas tout à fait claires, et c'est précisément ce qu'a fait Luther et ce que font les pasteurs. » À ce moment-là, il suffira de montrer que la multiplicité des autorités qui dans le monde protestant interprètent (souvent se contredisant les unes autres) l'Écriture sainte, ne fait que rendre la difficulté encore plus grande. L'interlocuteur ne devrait pas avoir de difficulté à admettre que la multiplicité des autorités est même pire que l'absence de l'autorité, et que tous les arguments que l'on a avancés pour montrer la nécessité de l'existence d'une instance autre que la Bible pour trancher ces questions n'ont de valeur que si cette instance est une instance véritablement ultime et au-dessus de toute autre autorité (tel que le Magistère de l'Église catholique).

pas nécessaire qu'elles cohabitent, il suffit qu'elles se retrouvent souvent, et qu'il soit notoire qu'elles vivent dans le péché mortel.

Du fait de leur caractère public, ces actes revêtent une gravité particulière. Ils représentent ce qu'on appelle un scandale, c'est-à-dire un acte répréhensible qui, à cause du mauvais exemple donné aux autres, peut être l'occasion d'une chute pour le prochain qui en est témoin, en l'incitant au péché.

Le scandale peut venir des hommes qui vivent mal, mais davantage encore des faux principes que promeut le monde, en particulier cette idée que chacun est bien libre de vivre comme il l'entend, et il faut tout faire pour contrecarrer ce genre d'opinion.

Le scandale est précisément (ou formellement comme on dit en théologie) un péché contre la charité. Il convient de le rappeler à ceux qui nous reprochent de « manquer de charité » envers les scandaleux, et qui inversent ainsi la réalité : ce sont eux qui offensent la charité par leur malheureux exemple.

La conduite de l'Église

Pour savoir comment nous comporter envers les pécheurs publics, afin que notre comportement repose sur un fondement solide et non subjectif, nous allons regarder la manière d'agir de l'Église : elle inspirera notre propre attitude envers eux. En effet l'Église a le devoir d'indiquer aux hommes les péchés qui sont graves, et de les en écarter ; c'est pourquoi elle prévoit dans son droit des mesures à l'encontre des pécheurs scandaleux.

Ainsi la sainte communion doit être refusée, même en public, à toute personne dont l'indignité est certaine et publique, comme ceux qui n'ont pas la foi, ou les concubinaires connus publiquement. C'est la règle posée par le

1. On ne dira pas qu'un hindou ou un musulman par exemple est un pécheur public : il a une autre religion, il est étranger à l'Église de Jésus-Christ.

2. Nous parlons ici de baptisés catholiques, car c'est eux qui sont sujets de l'Église, et non des personnes unies par un mariage naturel.

rituel romain³, qui a été reprise par le droit canon⁴ : « *Doivent être écartés de l'Eucharistie ceux qui sont publiquement indignes, (...) jusqu'à ce qu'on ait des signes clairs de leur repentir et de leur amendement, et tant qu'ils n'ont pas réparé leur scandale public.* » On ne peut donner l'absolution et la sainte communion à des pécheurs publics, tant qu'ils demeurent dans cet état. Pour être admises à recevoir les sacrements, ces personnes doivent s'être corrigées, et avoir réparé le scandale qu'elles ont causé.

Pour qu'un concubinaire par exemple cesse d'être pécheur public, il doit éloigner l'occasion de péché. S'il s'agit d'une personne qui a répandu un enseignement néfaste, elle devra le désavouer, et la rétractation doit être connue publiquement⁵.

L'Église explique dans quel esprit et de quelle manière le prêtre doit agir : « *Si un sacrement doit être refusé (à un pécheur public), il faut toujours procéder avec une extrême prudence et bonté, de sorte que tous comprennent clairement que le prêtre n'a voulu offenser personne, mais qu'il n'a eu en vue que l'honneur de la religion et le salut des âmes*⁶. » En effet le prêtre qui donnerait la communion se rendrait complice de la profanation du sacrement, et causerait lui-même un grave scandale.

L'Église détourne le plus possible les fidèles du mariage avec les pécheurs publics ou avec les non catholiques, comme avec ceux qui auraient abandonné la foi ; ceci en raison du danger de perversion pour le conjoint catholique et pour les enfants. « *Ce danger n'est ordinairement que trop réel ; aussi, instruite par l'expérience, l'Église ne permet que très difficilement de telles alliances et ne dispense qu'à contrecœur de cet empêchement. Le droit divin lui interdit du reste de déclarer ces unions licites tant que le danger de perversion religieuse des intéressés n'est pas suffisamment écarté*⁷. »

Le droit canon statue encore : « *Ceux qui ont commis le délit public d'adultère, ou qui vivent publiquement dans le concubinage, doivent être exclus des actes légitimes ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'ils aient donné des signes de repentir*⁸. » Ce qu'on appelle actes légitimes consiste surtout à être parrain ou marraine de baptême ou de confirmation.

Enfin les pécheurs publics n'ont pas le droit à la sépulture ecclésiastique. Voici ce qu'en dit le droit de l'Église : « *Sont privés de la sépulture ecclésiastique, à moins qu'ils aient donné avant leur mort des signes de pénitence : les apostats notoires de la foi chrétienne, ou les membres d'une secte hérétique ou schismatique, ou d'une secte maçonnique ou d'autres sociétés du même genre ; (...) les autres pécheurs publics et manifestes*⁹. »

3. *De sanctissimo Eucharistiae sacramento*, n. 8.

4. Canon 855 du CIC 1917 (repris dans le CIC 1983 au canon 915).

5. JONE : *Précis de théologie morale catholique*, n° 457.

6. PRÜMMER : *Manuale theologiae moralis*, vol. III, n° 80.

7. VITTRANT : *Théologie morale*, n° 925.

8. Canon 2357 § 2.

9. Canon 1240 du CIC 1917 (repris dans le CIC 1983 au canon 1184).

La coopération au mal

Ce que nous avons dit de la manière d'agir de l'Église va éclairer notre comportement envers les pécheurs publics, pour savoir comment nous conduire pratiquement avec eux. Les règles qui dictent la conduite à suivre sont celles de la coopération au mal, c'est-à-dire de la participation à un acte mauvais posé par le prochain.

La coopération coupable au péché peut prendre des formes très diverses. Il y a la coopération effective, ou positive, qui exerce une réelle causalité sur l'acte accompli par le prochain : conseiller le mal, le louer, le prendre sous sa protection de quelque manière, prendre sa défense, y participer. Et il y a des formes négatives de coopération : ne pas avertir, ne pas y mettre obstacle, ne pas manifester, quand on aurait dû le faire.

On ne peut d'aucune façon approuver un péché, ou le favoriser de quelque manière. Toute approbation d'un acte mauvais est nécessairement coupable, puisqu'elle s'associe à l'intention mauvaise de celui qui l'accomplit.

Remarquons bien que dans les dernières formes de coopération que nous avons citées (ne pas avertir, ne pas mettre obstacle), on n'a pas posé d'acte, on n'a rien fait. Ce sont pourtant des péchés par omission. En effet laisser faire une mauvaise action peut être coupable. Car il ne suffit pas pour plaire à Dieu de ne poser aucun acte positif, il faut encore assumer ses devoirs contre le mal. S'il n'y a pas de raison sérieuse contraire ou d'inconvénient trop grave, la charité demande d'essayer d'empêcher la faute du prochain ou de ne pas y concourir, même matériellement. Les péchés d'autrui peuvent nous être imputés à nous aussi, si nous y avons coopéré en ne faisant rien pour les empêcher¹⁰.

L'omission de la correction fraternelle fait donc partie de la coopération négative¹¹. On est coupable quand on se tait, alors qu'on aurait dû parler : « *Qui ne dit mot consent* », dit l'adage. Il faut le faire avec tact et délicatesse, certes, comme on souhaiterait que l'on fasse avec nous-mêmes ; mais cela n'empêche pas la fermeté sur le fond. Les parents (à l'égard de leurs enfants) et les supérieurs (à l'égard de leurs inférieurs) ont un devoir spécial de correction et de monition.

Le bien commun

Parmi les principaux éléments à considérer pour déterminer notre attitude en ce domaine se trouvent le bien commun et les dommages qui peuvent lui être causés. En effet les péchés publics ont un impact social. On constate facilement l'effet dévastateur du mauvais exemple. Toute faiblesse, toute concession injuste à un péché public est une atteinte au bien commun, et est donc un mal.

Si l'Église prend les dispositions sévères que nous avons vues, c'est bien sûr pour l'honneur de Dieu, dont on ne se moque pas. C'est aussi afin de protéger les âmes bien portantes, et d'avertir les autres. C'est donc en vue du bien commun de la société.

Pour détruire l'esprit et la morale chrétiens, le démon a

10. MERKELBACH : *Summa theologiae moralis*, tome I, n° 487.

11. *Dictionnaire de théologie catholique*, article « Coopération ».

maintenant à sa disposition tous les médias, qui répandent la corruption à grande échelle. Au nom de la tolérance – qui n'est en réalité que de l'indifférence –, il inspire d'accepter tous les comportements. Et nous voyons l'immoralité pénétrer partout.

Notre devoir est donc de protéger nos familles. Or leur solidité tire sa force de notre fermeté à défendre la loi de Dieu et la morale catholique, et d'en vivre réellement. Respectons et faisons respecter la loi souveraine de Dieu sur la famille, fondée sur le sacrement de mariage. Si on ne défend pas la dignité et la sainteté du mariage, on va à la ruine des familles. Ce qui nous pousse à nous montrer fermes en face du mal n'est pas un manque de cœur, mais au contraire la charité de la vérité, et l'amour du bien commun.

Pour savoir si l'on doit intervenir ou non devant un mal, il faut donc se poser ces questions : Quel est l'impact sur le bien commun ? Y a-t-il un motif suffisamment grave qui justifie que je me taise ?

Des lignes de conduite

Si les principes sont clairs, leur application aux divers cas concrets est généralement délicate. Si on ne réagit pas, on s'habitue au mal. Mais en agissant mal à propos, on peut quelquefois faire plus de mal que de bien.

Traçons quelques grandes lignes de l'attitude catholique pour éclairer notre pratique ¹² :

• **On ne peut regarder et traiter comme époux des personnes qui devant Dieu ne le sont pas.** Il n'est donc pas permis de mettre un couple illégitime sur un pied d'égalité avec un couple marié, ou de le traiter de la même manière. Ce serait accorder un certificat de « normalité » à une situation anormale, qui offense gravement la loi de Dieu et le bien commun. Agir ainsi serait faire preuve d'esprit mondain, de lâcheté, et manquer de cette foi vive qui doit guider le vrai chrétien dans ses pensées, ses paroles et ses actes.

• **Le mariage chrétien ne peut accepter de cohabiter avec le concubinage.** Aussi la famille ne peut-elle jamais recevoir un faux couple lors d'une réunion familiale : le recevoir dans un contexte familial serait un dissolvant de la famille. La famille peut accueillir son propre membre qui vit dans cet état de péché, mais seul. Le concubin ne fait pas partie de la famille, l'accès du sanctuaire familial lui est donc fermé. Peut-être le membre de la famille invité refusera-t-il de venir si son concubin ou sa concubine ne peut l'accompagner, et ainsi aucun des deux ne viendra. Mais le bien et la protection de la famille sont primordiaux.

• **Si on les voit exceptionnellement tous les deux** – et donc en dehors du cadre familial – **ce doit être dans l'espoir d'éclairer les consciences, s'il y a quelque bonne volonté de leur part.** Ce peut être aussi pour maintenir des liens familiaux entre parents et enfants, ou entre frères et sœurs. Mais il faut que les choses soient claires, et que de telles rencontres ne puissent être interprétées par le faux couple, ou par d'autres personnes, comme une approbation ou une caution donnée à sa situation, même si des années ont déjà passé. Il convient en particulier d'éviter tout risque

d'ambiguïté chez les jeunes ou les enfants qui seraient au courant de telles entrevues.

• **La fermeté dans les principes doit aller de pair avec la charité envers les personnes.** Nous devons ressembler le plus possible à Dieu lui-même, Dieu qui unit la haine du péché et la miséricorde envers le pécheur : à son image, il nous faut être intraitables envers le péché, et aimer le pauvre malade. C'est l'attitude dont notre Sauveur nous a donné l'exemple avec les pécheurs publics qu'il a pu rencontrer, comme la Samaritaine, Marie-Madeleine ou la femme adultère : « *Va ; désormais ne pêche plus.* » Donc on ne blesse pas inutilement, on explique son attitude en toute charité. Mais aimer le pécheur, c'est justement essayer de le sortir de son péché. Et aimer les autres, c'est faire en sorte que le mal ne s'étende pas davantage par notre inaction.

Tenir compte du contexte

Comme pour tout jugement prudentiel, il faut tenir compte de tout le contexte. Il y a des gens dont les parents séparés vivent tous les deux dans l'adultère, dont les frères et sœurs sont tous ou presque dans des unions illégitimes, et il en est de même pour leurs enfants. Doivent-ils rompre avec toute leur famille ? On voit ici que le scandale se mesure aussi au nombre de personnes dans cette situation.

Autrement dit : si le cas est unique dans une famille qui est encore relativement préservée, on doit être d'autant plus résolu pour empêcher le mal de s'étendre.

Au contraire ceux qui vivent en règle sont-ils devenus l'exception ? Alors vaut la remarque de saint Paul : « *il vous faudrait alors sortir de ce monde* ». Citons ce passage où saint Paul nous explique l'attitude à avoir : « *En vous écrivant dans ma lettre de n'avoir pas de relations avec des impudiques, je n'entendais pas d'une manière absolue les impudiques de ce monde, ou bien les cupides et les rapaces, ou les idolâtres ; car il vous faudrait alors sortir du monde. Non, je vous ai écrit de n'avoir pas de relations avec celui qui, tout en portant le nom de frère, serait impudique, cupide, idolâtre, insulteur, ivrogne ou rapace, et même avec un tel homme de ne point prendre de repas. (...) Ceux du dehors, c'est Dieu qui les jugera.* »

Il nous faut donc être plus sévère avec « celui qui porte le nom de frère », celui qui est catholique ou du moins l'a été, qui a reçu une éducation catholique, qu'avec celui qui n'a connu que le monde redevenu païen qui nous entoure.

Soyez des lumières pour le monde, nous commande Notre-Seigneur, soyez le sel de la terre, capable d'empêcher la putréfaction de s'installer. Plus que jamais, de nos jours le monde a besoin de catholiques convaincus, qui vivent selon les principes de la foi et soient des exemples, avec la grâce de Dieu. C'est à ce prix que nos familles pourront être préservées, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ continuera à en être le maître.

Abbé Hervé Gresland

Article paru dans *Le Rocher c'est le Christ* n° 109 – octobre – novembre 2017

12. Ce sujet avait été traité par l'abbé HENRY WUILLOUD dans *Le Rocher* n° 77, juin-juillet 2012.