

Courrier de Rome

ANNÉE 2010

• Janvier 2010, n° 329

Don Silvio Riva

Enseignements catéchétiques de saint Pie X.

Magistère catéchétique de saint Pie X | Activité catéchétique de saint Pie X ;
Le pape de la catéchèse ; Le pape du catéchisme ; Le pape des catéchistes.

• Février 2010, n° 330

Paolo Pasqualucci

La christologie anthropocentrique du Concile œcuménique Vatican II.

1. Est-il permis de rediscuter les ambiguïtés de Vatican II ?
2. Une conception de l'Incarnation nouvelle et ambiguë.
3. L'article 24 GS consolide l'anthropocentrisme de GS 22.
4. Une conception réductrice du péché.
5. Une exposition très discutable du dogme du péché originel.
6. L'Incarnation a-t-elle élevé « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale » ?
7. Le magistère des anciens Conciles œcuméniques n'apporte aucun argument aux thèses de GS 22.
8. Devons-nous croire que par l'Incarnation Notre-Seigneur « s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » ?
9. La réapparition d'une erreur ancienne dans GS 22 ?

• Mars 2010, n° 331

Rorarius

Les amnésies de Mgr Gianfranco Ravasi et la vraie doctrine œcuménique de l'Église.

On cache la vraie doctrine de l'Église | La condamnation du faux œcuménisme, source de naturalisme et d'athéisme | La fausse idée d'unité des chrétiens professée par les panchrétiens | Vraie et fausse conception de l'Église | Fausse conception panchrétienne de l'unité de l'Église | La vérité révélée ne tolère pas de compromis | L'appel à la charité ne vaut pas s'il n'y a pas l'unité de la foi | Il n'existe pas de hiérarchie dans les vérités de foi | Le décret *Unitatis redintegratio* contredit *Mortalium animos* dans son article 11 | Le vrai œcuménisme catholique : réaliser le retour au bercail des brebis égarées.

• Avril 2010, n° 332

Don D. Pagliarani

Une invitation à remonter aux sources. Contribution au dialogue interreligieux.

La visite de Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc, 4, 14-20) | Pierre devant le Sanhédrin (Actes 4, 5-22) | Le jugement et le martyre de saint Étienne (Actes 6, 8-10 ; 7, 54-60) | Approfondissements : La validité de l'Ancienne Alliance à la lumière des textes officiels contemporains.

Barthélémy Saint-Albin

Un rabbin enseigne dans la cathédrale de Paris.

Les conférences de Carême : la fin d'une tradition | L'école parisienne : pour une herméneutique de la rupture | Le rabbin Rivon Kryger, l'invité du cardinal | L'indignation des catholiques.

• Mai 2010, n° 333

Paolo Pasqualucci **Le Concile contre la Tradition catholique. Commentaires sur Brunero Gherardini, « Quod et tradidi vobis », La Tradition, vie et jeunesse de l'Église, in Divinitas 2010 (53).**

1. Schéma de l'étude.
2. La notion de Tradition.
3. La doctrine conciliaire sur la Tradition ; 3.1 Le Concile de Trente ; 3.2 Vatican I ; 3.2.1 Le magistère comme source du dogme.
4. Vatican II : dans *Dei Verbum* apparaît une discontinuité doctrinale ; 4.1 La lacune dans l'art. 8 *Dei Verbum* ; 4.2 L'erreur de la *reductio ad unum* des deux sources dans DV 9 ; 4.3 DV 10 intègre de façon erronée le magistère de l'unicité du sacré dépôt ; 4.4 DV 11 attente au dogme de l'inerrance des textes sacrés.
5. La reconnaissance de l'idée de Tradition catholique maintenue par la Fsspx.

• Juin 2010, n° 334

Tradizione cattolica **Les scandales dans l'Église : éclairer la nuit obscure.**

L'analyse des faits | De l'autocritique, mais pas d'automutilation | Signe de contradiction | Ce qui a changé aujourd'hui | Priez sans cesse.

Don D. Pagliarani **Je crois l'Église « une ». Réflexions sur la notion de communion pleine et non pleine.**

La nouvelle orientation ecclésiologique.

1. L'Église est le corps mystique du Christ ; Les précédents historiques ; La conversion n'est pas un résultat arithmétique.
 2. L'Église est l'Épouse du Christ.
 3. L'unité de l'Église se fonde sur l'adhésion surnaturelle à l'unique Vérité.
 4. La fin de l'Église est le salut des âmes.
- La prière de Jésus pour l'unité.

Candidus **Vie chrétienne et vérité.**

• Juillet-Août 2010, n° 335

Abbé Gleize **La critique de Vatican II**

1. Prologue : la critique ; 1.1 Définition étymologique ; 1.2 Les différents sens possibles du mot ; 1.3 Première conséquence de ces distinctions : « contre ceux qui ont le goût difficile » ; 1.4 Deuxième conséquence de ces distinctions : situation précise d'une difficulté réelle ; 1.5 Le point névralgique de la critique.

2. La critique est-elle possible ? Argument d'autorité.

3. La critique est-elle possible ? Argument de raison probable tiré des leçons de l'histoire de l'Église.

4. La critique est-elle possible ? Argument de raison théologique par démonstration parfaite ; 4.1 Énoncé de l'argument ; 4.2 Explication de la 1^{ère} prémisse. Loi divine et loi humaine, en général ; A. Nature de la loi ; B. Les définitions fausses :

Volonté générale... – ... ou impératif divin ? – Vox populi... vox Dei – La tentation du légalisme ; C. La définition de la loi chez saint Thomas suppose le primat de l'intelligence sur la volonté ; D. 1^{er} corollaire de cette définition : le sens de la légitimité ; F. 2^{ème} corollaire de cette définition : la hiérarchie des lois ; F. Le sens de la distinction utilisé dans la 1^{ère} prémisse de l'argument ; G. Le sens de la 1^{ère} prémisse de l'argument : Règle éloignée et règle prochaine – Les divers formes de la prudence – Loi et prudence – Fonction critique de la prudence – ... même dans l'Église ! ; 4.3 Explication de la 2^{ème} prémisse. La béatification de Jean-Paul II et le Concile ; 4.3.1 Quelques rappels : canonisation et béatification ; 4.3.2 Regard critique sur une béatification : a. Quelle unité ? – b. Quelle sainteté ? – C. Conclusion.

5. Épilogue.

• Septembre 2010, n° 336

Abbé Gleize

Une réflexion sur l'herméneutique de Vatican II.

1. Le discours de Mgr Pozzo : Un texte de référence ? ; Quelques précisions apparemment bienvenues... ; ... mais sur un fond d'ambiguïté.
2. Herméneutique et magistère, dans une optique traditionnelle ; 2.1 Définition de l'herméneutique ; 2.2 Une herméneutique des textes du magistère ? ; 2.3 Une parole qui vaut par elle-même ; 2.4 Trois conclusions.
3. Herméneutique et magistère, dans la nouvelle optique du *Discours* de 2005 ; 3.1 L'intention fondamentale de la nouvelle herméneutique ; 3.2 Constance et approfondissement du dogme... ; 3.3. ... *renovatio accomodata* ? ; La pensée moderne à la rescousse du renouveau dans la continuité ; 3.5 Le sophisme démasqué.
4. En conclusion : idéologie para-conciliaire et herméneutique.

Sì Sì No No

Un important discours du cardinal Newman... plus que jamais actuel.

• Octobre 2010, n° 337

Don D. Pagliarani

L'herméneutique de l'herméneutique. Réflexions sur les implications et sur les conséquences ultimes de l'herméneutique de la continuité.

Un principe vrai à côté d'un présupposé non démontré.

Première partie : l'éclipse du magistère ; Finalité du magistère ; Le magistère est le seul interprète du magistère ; Deux icônes significatives de l'après-concile : la réforme liturgique et la réunion interreligieuse d'Assise ; une récente observation de Mgr Guido Pozzo.

Deuxième partie : conséquences ultimes de l'herméneutique de la continuité ; L'herméneutique de la continuité prouve la non-infaillibilité du Concile ; 1965 - 2005 - 2010 ; Une analogie inapplicable : le problème historique de la réception des conciles ; herméneutique de la continuité et super-dogme du Concile.

Conclusion.

Sì Sì No No

Rupture de la légalité conciliaire (*Iota unum*, Romano Amerio).

Rejet des travaux préparatoires du Concile | Conséquences de l'infraction à la légalité. Y a-t-il eu conspiration ? | L'action du pape à Vatican II - La *Nota prævia*.

• Novembre 2010, n° 338

Don Mauro Tranquillo **L'Église, le pape et les évêques : nouvelle et ancienne doctrine.**

Quelques notions classiques d'ecclésiologie | La nouvelle doctrine dans *Lumen Gentium* | L'évolution de la théologie dans les années conciliaires | La déclaration *Dominus Jesus* et d'autres documents de la Congrégation pour la doctrine de la foi | La *Lettre aux Chinois* (27 mai 2007) | Une conclusion.

Yannick Escher

L'histoire selon Philippe Levillain : entre science et fiction (*Rome n'est plus dans Rome - Mgr Lefebvre et son Église*)

Une méthode bien particulière | Un manque de connaissance élémentaire | Un sujet mal maîtrisé | De la malhonnêteté intellectuelle | Entre analyse psychologique et calomnie | Un étrange patchwork | Levillain n'est plus dans l'Histoire.

• Décembre 2010, n° 339

Abbé Gleize

La nouvelle ecclésiologie, au fondement de l'œcuménisme.

1. L'Église dans la tradition magistérielle et théologique antérieure au Concile Vatican II ; 1.1 Les explications du magistère ; 1.2 Les différentes explications théologiques : a. Différentes approches légitimes mais partielles – b. La conception thomiste de l'Église.

2. L'Église dans la nouvelle tradition magistérielle et théologique depuis le Concile Vatican II ; 2.1 Les textes du Concile et leur interprétation authentique : a. De la subsistance... – b. ... à l'œcuménisme ; 2.2 Les textes du Concile et leur justification théologique : a. La gradation de l'ecclésialité – b. L'influence salvifique de la grâce capitale du Christ ; 2.3 Bref examen critique des tenants et des aboutissants de la nouvelle ecclésiologie : a. L'ecclésiologie de Journet – b. Les sacrements administrés hors de l'Église – c. Conclusion.

3. Épilogue.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLIV n° 329 (519)

Mensuel - Nouvelle Série

Janvier 2010

Le numéro 3€

ENSEIGNEMENTS CATÉCHÉTIQUES DE SAINT PIE X

PAR DON SILVIO RIVA
(1953)

MAGISTÈRE CATÉCHÉTIQUE DE SAINT PIE X

Dans les jardins du Vatican, pendant les années qui s'écoulèrent entre 1903 et 1914, les après-midi des jours de fête, avait lieu un événement insolite : les portes du Vatican s'ouvraient pour accueillir une foule toujours croissante, qui désirait voir et écouter le Pape qui commentait l'Évangile et expliquait le catéchisme, comme quand il était chapelain à Tombolo et curé à Salzano. De nouveau, il y avait la « bénédiction apostolique ». Le fait était inhabituel pour le milieu du Vatican, mais pas pour celui qui était né avec « *le catéchisme dans le sang* ».

Saint Pie X fut l'âme qui interpréta profondément le rôle du catéchisme dans la vie de l'Église et sa fonction salvatrice dans l'économie des âmes. Il ne sera pas inutile de le suivre, ne fût-ce que rapidement, dans sa vocation catéchétique telle qu'elle apparaît lorsqu'on se penche sur le mystère de sa vie.

On se souvient qu'il fut, dans son enfance, assidu et passionné à l'école de Doctrine Chrétienne, dans sa ville natale Riese, où il se distingua parmi tous les enfants de son âge ; et lorsqu'il était collégien il organisait pendant les vacances d'été des « *catéchismes en plein air* », sur l'esplanade du sanctuaire de la Madonna di Cendrole, où il expliquait subtilement certains chapitres de la doctrine chrétienne, écouté avec plaisir et avec fruit par les enfants de son village. Leçons « *actives* », accompagnées de chants alternant avec des prières, et rendues vivantes par la gestuelle intuitive du jeune catéchiste.

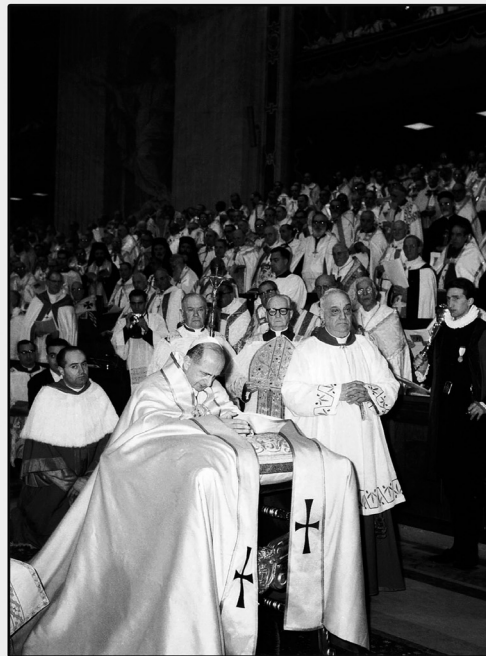
Mais une fois ordonné prêtre, c'est dans les années de sa première charge comme chapelain à Tombolo, de 1858 à 1867, qu'il perçut la portée du problème catéchétique, tant pour la jeunesse que pour les adultes. Grâce à la vision pratique que lui donna le ministère paroissial, il put constater que l'on prend le pouls de la communauté chrétienne en mesurant la vitalité catéchétique : sans catéchisme, on ne fait pas de chrétiens authentiques. Et c'est durant ces années que, ayant institué une école populaire, il toucha

du doigt les problèmes vivants de l'éducation et de la pédagogie, car il lui arrivait de remplacer l'instituteur de l'école primaire du village. Mais la conscience de l'enseignement catéchétique s'affina en lui quand il eut la responsabilité directe de la paroisse de Salzano, de 1867 à 1875, années

pendant lesquelles il perçut les besoins les plus pressants du peuple.

« *Je vous prie et je vous conjure de venir au catéchisme. Plutôt que de manquer le catéchisme, manquez les vêpres !* » disait-il continuellement à ses ouailles, certain que si elles fréquentaient le catéchisme, il les ver-

Brunero Gherardini



Le Concile Œcuménique Vatican II UN DÉBAT À OUVRIR

Casa Mariana Editrice

Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

- Préface, Prologue
- Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II
- Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II
- Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II
- Ch. IV – Évaluation globale
- Ch. V – La Tradition dans Vatican II
- Ch. VI – Vatican II et la liturgie
- Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse
- Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme ?
- Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*
- Épilogue
- Supplique au Saint-Père

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme pro-

fesseur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de 15 € + 3 € de port à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

rait bien vite aussi aux vêpres. Il était persuadé que l'ignorance religieuse est la racine de tous les maux. C'est à Salzano que naquit dans son cœur le dessein de la célèbre encyclique catéchétique *Acerbo nimis*, et une fois Pontife, il ne fera que ratifier, avec la suprême autorité du magistère, ce qui avait mûri pendant la période de son ministère paroissial. On se souvient du savoureux « *catéchisme dialogué* » qu'il donnait à l'église avec le jeune don Giuseppe Menegazzi, du village voisin de Noale, et auquel accouraient non seulement ses fidèles mais aussi des auditeurs des alentours.

Pendant les leçons de « *catéchisme dialogué* », les deux prêtres parlaient entre eux : l'un jouait le rôle de l'ignorant, l'autre celui du professeur.

Une certaine jalousie apparut naturellement chez les confrères des paroisses voisines, et cette méthode de catéchisme si étrange fut même dénoncée à l'évêque, qui répondit : « *Faites de même vous aussi !* »

Ce curieux catéchisme suscita chez le peuple enthousiasme et intérêt, car l'ignorant se faisait l'interprète intelligent et efficace des doutes et des difficultés des auditeurs. Le zèle catéchétique de l'archiprêtre Sarto ne l'empêcha pas de prendre conscience d'une dissonance pédagogique : les textes catéchétiques ne correspondaient pas à la progression intellectuelle des enfants, qui toutefois furent jugés par l'évêque Zinelli, dans son décret de visite pastorale, « *très bien instruits de la Doctrine chrétienne* ».

Le 18 avril 1885, Giuseppe Sarto fut élu évêque de Mantoue. Sa première visite pastorale lui ouvrit les yeux sur les nécessités immédiates du diocèse, si bien qu'il avait toujours à la bouche, avec amertume et affliction, lors de ses conversations avec les prêtres, le refrain qu'il répètera encore quand il sera monté sur le Siège de Pierre : « *Doctrine Chrétienne ! Doctrine Chrétienne ! Doctrine Chrétienne !* » Dans une Lettre Pastorale aux curés, en 1885, et au cours du Synode diocésain, célébré à Mantoue le 10 septembre 1888, il anticipera les règles pratiques qui constellent l'encyclique *Acerbo nimis* de 1905 : « *Que dans toutes les paroisses soit instituée l'École de Doctrine Chrétienne, et que tous les dimanches et fêtes d'obligation le catéchisme soit donné dans toutes les églises : le curé expliquera la Doctrine chrétienne aux enfants et, aussitôt après, il donnera le catéchisme au peuple depuis la chaire. Pendant l'Avent et le Carême, il faudra donner une instruction spéciale et quotidienne aux enfants pour les préparer à la confession et à la communion. Les parents, les tuteurs ou les patrons, qui empêchent de façon habituelle leurs enfants ou leurs subordonnés de fréquenter l'enseignement de la Doctrine chrétienne, ne peuvent pas être absous.* »

Cette sollicitude pastorale le poussera à prévenir son clergé, à l'occasion de sa seconde visite : « *Je me réjouirai surtout du bon déroulement et avancement de l'enseignement de la Doctrine chrétienne.*

C'est le sujet dont je vous ai entretenus dès mon arrivée dans le diocèse. C'est ce que j'ai vivement recommandé dans toutes les paroisses lors de ma première visite pastorale, et c'est le sujet sur lequel j'insisterai plus que sur tout autre lors de ma deuxième visite. » (Lettre n° 501).

Mgr Sarto avait un rêve, et il le fit partager à ses prêtres avec enthousiasme : celui de voir les églises du diocèse transformées en grandes écoles de la Doctrine chrétienne pour le peuple. Et il demandait de l'aide à tout le monde, déclarant qu'on « *engagerait son cœur à la plus vive gratitude pour l'aide qu'on lui apporterait dans une partie aussi importante de son ministère épiscopal* ». C'est ce qu'il écrivit dans une lettre au clergé du 19 avril 1893 : ces magnifiques lettres catéchétiques sont une revue pratique de pédagogie et de technique pastorale du magistère religieux et, à mon avis, elles mériteraient d'être rassemblées, coordonnées en un recueil et publiées, car ce sont des documents d'une brûlante actualité. Il y a ensuite toute une constellation d'épisodes qui montrent le zèle et l'intervention paternelle et forte pour l'accomplissement de ce très grave devoir pastoral. Mgr Sarto fut un évêque courageux qui osa creuser l'intimité du ministère et le mettra à nu dans ses aspects les moins dynamiques, sans hésiter à dénoncer certaines formes larvées de l'éloquence ecclésiastique qui ne correspondait pas au réel besoin des âmes : « *Je préfère volontiers que l'on supprime les conférences de carême qui, la plupart du temps se révèlent absolument infructueuses, car le peuple ne comprend pas certains discours, et le distingué orateur prêche dans le désert, plutôt que les fidèles restent sans la Doctrine chrétienne et sans le catéchisme du curé* », écrivait-il dans la lettre au clergé du 12 octobre 1885.

À une question de pratique pastorale, posée par certains curés, de savoir si l'explication de l'Évangile pouvait remplacer l'explication catéchétique, il répondit crûment, dans la lettre citée : « *Non, l'explication de l'Évangile, bien que nécessaire, ne peut tenir lieu d'instruction catéchétique, car ce sont deux devoirs tout à fait différents. L'explication ou discours que l'on fait sur l'Évangile, même si elle s'adapte à la faible capacité des auditeurs, suppose toujours que le fidèle est déjà instruit des rudiments de la foi, car ceux-ci sont rappelés pour ainsi dire au passage ; alors que l'instruction catéchétique doit proposer une vérité de foi ou de morale chrétienne et l'expliquer dans toutes ses parties... La préparation du catéchisme ne peut pas se faire sans peine, elle rend au contraire l'étude nécessaire, bien plus que pour la préparation d'un pompeux discours. On a dit avec raison qu'il est plus facile de trouver un prédicateur qu'un catéchiste faisant une bonne instruction. Quelle que soit la facilité que quelqu'un pense avoir, il ne pourra jamais faire un fructueux catéchisme sans une préparation diligente, et le prétexte que le peuple est rustre et grossier renforce au contraire l'obligation d'employer plus de*

temps à l'étude que si l'on devait s'adresser à des personnes cultivées et instruites. »

Est-il nécessaire de remarquer que le magistère catéchétique de Pie X ne fut pas un produit mûri sur le Siège pontifical, mais le fruit laborieux et réfléchi de sa longue expérience pastorale dans le monde vivant des âmes ? À chaque passage, on note d'évidentes correspondances. Pie X est connu pour la rédaction de son « catéchisme », qui est un formulaire précis de la Doctrine chrétienne.

L'origine du « catéchisme unique » remonte à septembre 1889, lorsqu'eut lieu à Piacenza le Premier Congrès Catéchétique National, présidé par cet insigne évêque et catéchiste que fut Mgr Giovanni Battista Scalabrini, évêque de Piacenza. Mgr Sarto était pris par sa deuxième visite pastorale, et il ne put donc pas y participer. Toutefois, il présenta une *motion* et un *vœu* pour la rédaction d'un catéchisme satisfaisant par sa clarté et la simplicité de ses formules, qui puisse être mis entre les mains du peuple et compris par celui-ci. Le catéchisme en usage dans le diocèse de Mantoue ne le satisfaisait pas, ni les catéchismes des diocèses voisins, qu'il avait étudiés attentivement, car, confiait-il à son clergé dans une lettre du 19 avril 1893, « *avec tout le respect envers les conseils et les méthodes, je n'en ai trouvé aucun jusqu'à présent qui, même avec des modifications, puisse s'adapter aux besoins et aux conditions de notre diocèse* ». Il faut noter que pendant la phase préparatoire du congrès catéchétique, lors d'une discussion visant à savoir si, parmi les sujets concernés par le congrès, il faudrait inclure celui du catéchisme unique, qui était désiré par un grand nombre, Mgr Scalabrini, âme d'équilibre et d'une exquise délicatesse, manifesta sa crainte « *que le congrès n'empiète sur l'autorité des évêques* » qui ont le droit de choisir et d'imposer le texte de catéchisme qu'ils considèrent le plus adapté à leur diocèse. Mais lorsqu'en pleine séance exécutive, fut lue la motion de l'évêque de Mantoue, qui rappelait un vœu identique formulé par les Pères du Concile Vatican I, l'opinion générale s'orienta vers cet objectif pratique, et c'est Mgr Scalabrini qui donna le premier son avis favorable. Bien que celui-ci « *eût décidé de ne pas faire allusion au catéchisme unique pendant le Congrès* », il se montrait à présent très heureux d'en parler et de conclure par une pétition à transmettre au Saint-Siège. Les *Actes et documents du Premier Congrès Catéchétique de Piacenza*, imprimés par la Typographie Épiscopale de cette même ville en 1890, rapportent le fait de façon précise et reproduisent le texte de la motion de Mgr Sarto, qui mérite d'être connu, au moins dans ses passages les plus intéressants.

« *Le soussigné évêque de Mantoue salue avec révérence le Premier Congrès Catéchétique et fait une proposition, qu'il désire voir discuter par les savants ecclésiastiques qui y prendront part.*

Devant l'abondance de catéchismes auxquels fait défaut, en particulier parmi ceux qui ont été publiés ces dernières années, non

seulement la forme, mais aussi l'exactitude dogmatique, il est souhaitable d'avoir un texte unique, qui soit adopté pour l'enseignement dans les Écoles de la Doctrine Chrétienne.

On devance l'objection : ceci n'est pas une question dont on peut traiter au cours d'un Congrès particulier, parce que les évêques, maîtres des fidèles confiés à leurs soins, ont le droit de présenter, chacun dans son diocèse, le catéchisme sous la forme qu'ils croient la plus opportune.

On ne demande pas que le Congrès délibère, mais seulement qu'il manifeste son vœu à ce sujet et qu'il l'expose au Siège Apostolique.

En effet, de même que le Saint-Siège établit le « *Catechismus ad Parochos* » qui appartient à l'Église Universelle, de même on souhaiterait qu'il y ait un catéchisme populaire historique, dogmatique et moral, rédigé en questions brèves et réponses brèves, qui serait enseigné dans toutes les écoles de la Doctrine Chrétienne, traduit dans toutes les langues, afin qu'en cette matière aussi, tous soient *labii unius* ; et ceci serait le fondement de toutes les autres institutions plus nombreuses qui, en fonction de l'âge, de l'intelligence et de la condition des auditeurs, doivent être faites par le curé et le catéchiste. »

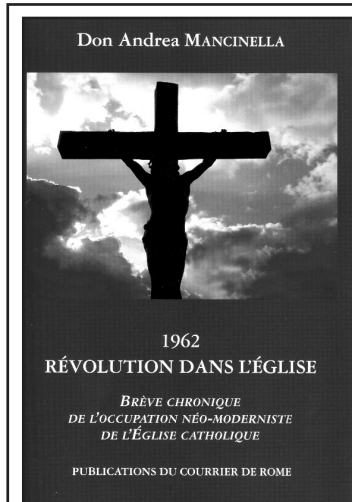
Et il étayait son désir par des motifs d'urgence pratique évidente, comme l'homogénéité du langage catéchétique d'un enfant dans sa famille et dans sa paroisse ; l'émigration fréquente des fidèles d'une paroisse à l'autre – argument faisant allusion à l'œuvre de Mgr Scalabrini pour les émigrants –, d'un pays à l'autre ; et le fait que le « *Livre de la Doctrine Chrétienne* » de saint Robert Bellarmin, bien que rédigé sur ordre de Clément VIII « *se révèle très difficile pour les esprits bruts non seulement des enfants, mais aussi des adultes qui dans ce domaine sont « quasi geniti infantes* ».

Mgr Sarto n'exclut pas quelques difficultés, qu'il juge « *négligeables par rapport aux grands avantages que l'on retirerait* ».

Et il suggère le texte du vœu, dans la formulation suivante : « *Le Premier Congrès Catéchétique adresse une prière au Saint-Père, pour qu'il ordonne la rédaction d'un Catéchisme de la Doctrine Chrétienne facile et populaire, en forme de questions et réponses très brèves, divisé en différentes parties, et qu'il le rende obligatoire dans toute l'Église.* »

Il ajoute ensuite une remarque qui est du plus grand intérêt biographique et apostolique, parce qu'elle est un éloge et une reconnaissance indirecte de ce que lui-même, devenu Pie X, allait faire pour la réalisation pratique de cette même motion épiscopale : « *Ce ne serait pas la moindre des gloires de votre Pontificat et le premier Congrès catéchétique de Piacenza aurait le mérite d'avoir promu une œuvre d'un immense profit pour les âmes.* »

Cette pétition, que le congrès allait envoyer au Saint-Siège, c'est à lui qu'il



étude et de la distribuer à tous les prêtres de son diocèse pour mieux leur montrer sa position de fidélité à la Rome éternelle. **Prix 14 € + 2 € de port**

reviendra de la mettre en œuvre, et cette gloire pontificale deviendra la sienne seulement 14 ans plus tard, lorsqu'il montera sur le trône de Pierre. L'entreprise n'était pas facile, mais Pie X ne craignait pas de devenir impopulaire, car il était resté dans son âme Don Giuseppe Sarto, chapelain de Tombolo et archiprêtre de Salzano : c'est-à-dire l'homme de Dieu et l'ouvrier de l'Église.

Ceci à Mantoue. À Venise, quand il siègera sur le siège patriarcal, il répétera avec une énergie extraordinaire le magistère catéchétique, en stigmatisant un déplorable académisme oratoire qui restait – disait-il avec malice – « *dans les hauteurs aériennes de la chaire, plus près des tuyaux de l'orgue que du cœur des fidèles* ». Ainsi s'exprimait-il dans une lettre à son clergé le 17 janvier 1895.

Il y a un document de valeur considérable et encore frais d'actualité pastorale, venant du cardinal Sarto à seulement deux mois de sa prise de possession du siège patriarcal : c'est une lettre brûlante de zèle, pleine d'amertume paternelle et digne de l'authentique littérature patristique. On y voit dominer la notion du *primat d'enseignement* chez le pasteur d'âmes, sur le ministère culturel et sacramentel – thème qu'il reprendra avec une vigueur prophétique dans la grande encyclique qui reste souveraine, parmi les documents pontificaux qui concernent la catéchèse – parce qu'elle remonte au *docete* du Christ qui vient avant le *baptizantes*. Le voici, dans ses passages essentiels : « *On prêche trop et on instruit peu. Que l'on mette de côté ces discours fleuris, et que l'on prêche au peuple pieusement et simplement les vérités de la foi, les commandements de l'Église, les enseignements de l'Évangile, les vices et les vertus, parce qu'il arrive souvent que les personnes instruites dans les sciences profanes ignorent ou méconnaissent les vérités de la foi, et sachent du catéchisme moins de choses que les enfants les plus idiots. Que l'on pense au bien des âmes, plus qu'à l'impression que l'on prétend faire. Le peuple est assoiffé de vérité : qu'on lui donne ce dont il a besoin pour le salut de son âme ; et alors, instruit dans son propre langage, pénétré et ému, il pleurera ses fautes et s'approchera des Sacrements*

Cette étude, intitulée *1962-Révolution dans l'Église* et réalisée avant 2002, fut publiée de janvier 2007 à avril 2008 dans la revue *Courrier de Rome*.

La clarté du texte, accompagné d'un très grand nombre de citations et de faits, donne à cette étude toute sa valeur et met le lecteur devant la situation actuelle de l'Église d'une manière impressionnante et tout à fait objective.

Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, en est l'auteur. Ce prêtre conscient que quelque chose n'allait pas dans l'Église a eu pour la première fois entre les mains la revue *Sì Sì No No*, cela l'a incité à faire des recherches et des études personnelles pour mieux comprendre la crise que traversait l'Église. Ensuite ayant constaté la désinformation générale du clergé pour ce qui concerne la crise actuelle et la position de Mgr. Lefebvre, il décida de publier la synthèse de son

divins. »

Ces enseignements du cardinal Sarto annoncent les documents de Pie X : le pontificat ne fera qu'en accroître l'autorité et la force.

ACTIVITÉ CATÉCHÉTIQUE DE SAINT PIE X

Le Pape de la catéchèse

Il y a une date dans la vie de Pie X, et par conséquent dans l'histoire de l'Église, qui revêt une importance particulière, car elle rayonne de la vigueur apostolique de saint Pierre et de saint Paul, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin : le 15 avril 1905. Le monde catholique reçut de Pie X un don éminent : l'encyclique *Acerbo nimis* sur l'enseignement de la Doctrine chrétienne. Certains de ses augustes prédécesseurs – il faut rappeler Benoît XIV, Pie IX et Léon XIII – donnèrent des règles exhortatives pour la catéchèse, mais c'est à lui que revint d'en faire un développement complet du point de vue théologique, moral, juridique et pastoral. Son encyclique est encore aujourd'hui le *code du catéchisme* pour l'Église catholique et les législations suivantes puisèrent à cette source, y compris le Code de Droit Canonique, rédigé sous son autorité et promulgué par Benoît XV.

Je pense qu'une petite synthèse du document éclairera efficacement le contenu pastoral et social de sa pensée catéchétique, exprimée officiellement en un moment historique où la franc-maçonnerie, qui s'était emparée du pouvoir politique dans plusieurs nations chrétiennes, « *s'était déchaînée surtout dans l'école publique pour y susciter de nouvelles générations non seulement ignorantes* – remarque Mgr Lorenzo Pavanelli, éminent spécialiste des problèmes catéchétiques à la lumière de l'enseignement de saint Pie X – *mais aussi résolument opposées au véritable et authentique christianisme, c'est-à-dire le catholicisme. Même en Italie, par des règlements sournois et des manigances violant l'esprit et la lettre de la législation statutaire, tout enseignement chrétien et toute prière chrétienne étaient chassés de façon sectaire de toutes les écoles, depuis les petites classes.* »

Il y avait d'une part un front massif et hostile au catéchisme à l'école, même à l'école

primaire, qui avançait des raisons d'incompétence du prêtre, qui serait député à l'enseignement religieux dans l'enceinte de l'église, sans profaner cet enseignement en le donnant à l'école publique ; et il y avait d'autre part une aversion non moins hostile envers le seul texte catéchétique rédigé suivant des critères didactiques très inférieurs à ceux en vigueur à l'école. De telles thèses étaient même appuyées par des éléments de notre camp, et peut-être même par des éléments du clergé, ignorants du jeu de l'adversaire. En effet, la situation didactique du catéchisme – un seul catéchisme pour toutes les classes – apparaissait délicate et vulnérable. La catéchèse à l'école ne tenait pas dans l'ensemble didactique des autres disciplines, à cause d'une méthodologie insuffisante et primitive, parce que le *critère catéchétique*, de questions-réponses exclusivement, apprises par cœur, n'était pas le plus indiqué pour l'école de l'époque. On en vint même à dénoncer – pour les mêmes raisons – les déficiences de la catéchèse paroissiale, et du parlement italien s'éleva une voix blasphématoire de condamnation et de mépris qui, ayant franchi les limites de la méthodologie, s'introduisit dans le contenu doctrinal et dans le pouvoir d'enseignement de l'Église. Et l'on bannit l'enseignement religieux de l'école italienne.

Pie X est l'homme placé par la Providence pour relever le destin du catéchisme, en commençant par les paroisses et par les diocèses, pour ensuite être prêts et aptes à occuper l'école avec dignité et avec honneur. Il reprend, à partir de la pensée et des règles de saint Charles Borromée, le concept d'*école de catéchisme*, mais une école conforme à son temps, l'école d'alors, avec ses affirmations didactiques et techniques, avec son esprit pédagogique, épuré et affiné dans le trésor éducatif de l'Église et des saints éducateurs, auxquels il se référera avec ferveur. Il serait difficile de se faire une idée juste de l'encyclique catéchétique de Pie X, si l'on n'avait pas à l'esprit ces facteurs déterminants, donnés par les circonstances, et surtout l'acuité pédagogique et apostolique de ce Pontife qui réalisa le désir de perfection de l'Église dans le domaine de la catéchèse. La synthèse de ce document est « *de renouveler le mandat d'enseignement de l'Église, en le développant, dans le cadre de l'époque, avec l'adoption de meilleurs résultats pédagogiques et didactiques, est imprimant à la catéchèse un visage organisé qui transforme la paroisse en un authentique magistère catéchétique* ». L'encyclique est donc un petit traité de pastorale catéchétique, de législation catéchétique, d'organisation catéchétique, tel qu'il était requis par les exigences du XX^e siècle naissant. En voici un bref aperçu synthétique et raisonné.

L'encyclique commence par une analyse de la décadence religieuse, causée par « *l'ignorance des choses divines* » qui porte l'homme à l'insensibilité au bien et au mal. Et de là vient la corruption morale qui pousse à la *recherche du mensonge* et à l'amour de la *vanité*, jusqu'à s'égarer soi-même.

C'est seulement en la *connaissance des choses divines* que Pie X voit le guide pour la *volonté égarée* de l'homme, et il n'hésite pas à déclarer que cette étroite obligation et ce *très grave devoir reviennent à ceux qui sont Pasteurs d'âmes*, suivant le commandement du Christ. L'encyclique trace ensuite la figure évangélique du prêtre enseignant et du curé catéchiste, comme propagateurs de la Doctrine de Jésus-Christ et sauveurs de la famille humaine, assoiffée de lumière et de vérité. En effet, Pie X affirme avec franchise apostolique : « *Il n'existe pas pour le Prêtre, quel qu'il soit, de devoir plus grave ni d'obligation plus étroite... Si ces choses regardent tous les Prêtres, que dirons-nous de ceux qui, honorés du titre et du pouvoir de Curés, remplissent la charge de Directeur des âmes en vertu de leur dignité et d'une sorte de contrat ? Ceux-là, dans une certaine mesure, doivent prendre rang parmi les Pasteurs et les Docteurs que le Christ a établis pour que les Fidèles ne soient plus comme des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine.* »

L'encyclique, se référant aux curés, expose ensuite de sages règles concernant le magistère catéchétique : elle rappelle que le catéchisme vient avant l'explication de l'Évangile, parce que « *le discours qu'on fait sur le saint Évangile s'adresse à des auditeurs qui doivent déjà posséder les éléments de la Foi. On peut appeler cela le pain qu'on distribue aux adultes. Mais l'enseignement catéchétique est ce lait dont l'Apôtre saint Pierre dit que les Fidèles doivent le désirer sans artifice comme des enfants nouveau-nés* ».

Et Pie X trouve opportun, dans ce texte de tracer les grandes lignes didactiques d'une leçon de catéchisme, afin que celui-ci conduise à une réforme de la vie : « *La tâche du Catéchiste consiste à prendre pour sujet une Vérité qui se rapporte à la Foi ou à la morale chrétienne, et à la mettre en lumière sous toutes ses faces. Mais, comme le but de l'enseignement doit être la réforme de la vie, le Catéchiste comparera ce que Dieu commande de faire et ce que les hommes font dans la réalité. Puis, profitant des exemples qu'il aura su tirer à propos soit des saintes Écritures, soit de l'Histoire ecclésiastique ou de la Vie des Saints, il expliquera aux auditeurs et leur montrera, pour ainsi dire du doigt, comment ils ont à régler leur conduite. Il terminera par une exhortation qui puisse leur faire détester et fuir les vices et leur faire suivre le chemin de la vertu.* »

Dans la claire conception didactique de Pie X, la leçon comporte quatre parties : la première fait appel à l'intelligence, à travers l'exposition vivante et orale du maître qui détaille la vérité religieuse dans ses éléments. Ici domine le caractère d'enseignement de la catéchèse, peut-être en opposition avec une école moralisante, mais vide de doctrine et laissant l'esprit inactif. Le Pontife aime la catéchèse simple et puissante, bien qu'il exige qu'elle soit dispensée avec très grande clarté et simplicité. La vérité présentée, il veut aussitôt après la

comparaison avec la vie pratique : c'est un acte intérieur de révision et de contrôle qui sollicite l'intelligence et la capacité d'introspection de l'homme, et facilite la possession assimilée de la motion. C'est un examen de conscience, introduit rapidement dans la didactique catéchétique, et dont l'efficacité est incalculable. L'esprit qui était autrefois hésitant quant à la vérité catéchétique, cherche à présent des appuis et des confirmations dans les exemples pratiques et vécus qui ont pour fonction d'affranchir le savoir religieux et de le voir traduit chez les hommes, tels qu'ils sont représentés par une littérature d'inspiration divine, ou de vérité historique sûre, en plus d'être une littérature d'édification et d'encouragement. C'est l'élément affectif, dont il est largement question dans la pédagogie actuelle. Le cœur a son rôle dans la catéchèse, comme dans tout enseignement, et Pie X, avec l'équilibre sensé qui le caractérise, le met discrètement à sa place, pour qu'il remplisse sa fonction. La quatrième partie est réservée à la volonté, dont saint Pie X démontre qu'il a une conception large et souveraine car elle est la colonne vertébrale de l'homme. L'exhortation finale qu'il veut en tant que conclusion de la leçon est un agent volitif, car une fois posés et mis en lumière les motifs de l'activité, il ne reste qu'à exhorter à faire, à mettre en pratique. Il faut remarquer le bon sens de ces applications volitives, qui ne s'épuisent pas en exhortations froides et souvent illogiques, parce que non fondées sur une pensée et sur un raisonnement, mais qui sont cimentées dans le corps vivant de la leçon, dans lequel sont jetés les fondements de la doctrine et donc des motivations. La psychologie volitive actuelle célèbre – avec raison – le caractère indispensable des *motifs* qui persuadent l'intelligence et lui découvrent la beauté de la vérité qui devient aimable, précisément, par l'office du cœur : et de là pour arriver à la volonté, le passage est court.

Sans étalage d'érudition pédagogique, Pie X résume le meilleur de la doctrine éducative de l'Église catholique transmise par l'expérience des hommes les plus probes et les plus dignes de confiance de l'école chrétienne. Aujourd'hui encore, près d'un demi-siècle après cette encyclique (plus d'un siècle pour le lecteur – ndr), on est étonné de d'entrevoir tant de fraîcheur, de vigueur et de vérité, et il faut admettre que certains saints font école à toutes les époques et offrent, en germe, le principe vital de ce que les feront ensuite les hommes.

Après avoir donné la méthode de la leçon, Pie X confirme le caractère oral de l'enseignement catéchétique : « *la Foi vient de la prédication entendue et la prédication se fait par la Parole du Christ.* » C'est de là que naît le dessein scolaire de la catéchèse, repris et mis en œuvre par une poignée de prêtres apôtres, comme Mgr Luigi Vigna, de Crémone, Mgr Lorenzo Pavanelli, de Brescia, Mgr Chizzoni et Mgr Carlo Maria Veneziani, de Piacenza, assistés d'autres prêtres qui surent imprimer à l'enseignement du catéchisme le vrai visage de l'école, orga-

nisée par classes, parallèle à l'organisme scolaire d'État, avec des professeurs, un programme par cycles, des textes, des registres, des carnets, des guides didactiques, un matériau intuitif et doctrinal; avec direction et secrétariat, examens et concours, récompenses et fêtes, célébrations et apostolat. Enfin, l'encyclique donne des normes et des directives aux paroissiens, pour conclure avec un appel fervent au devoir de la préparation didactique qui, encore aujourd'hui, détient le primat de la fatigue catéchétique : « *Nous ne voudrions pas cependant que, par amour de cette simplicité, on en vînt à croire qu'il n'est besoin, pour traiter ces matières, ni de travail ni de réflexion : elles en réclament, au contraire, plus que tout autre genre. Il est bien plus facile de trouver un orateur parlant avec abondance et éclat qu'un catéchiste faisant une instruction de tous points louable. Donc, quelque facilité de pensée et de parole qu'on ait reçue de la nature, il faut tenir pour certain qu'on ne parlera jamais de la Doctrine chrétienne aux enfants ou au peuple avec un fruit réel pour l'âme, sans être préparé et armé par une longue méditation. Ils se trompent, ceux qui, comptant sur l'ignorance et la lenteur d'esprit du peuple, croient pouvoir se permettre quelque négligence. Bien au contraire, plus les auditeurs qu'on a sont incultes, plus il faut employer d'application et de soin pour mettre les Vérités les plus sublimes, si éloignées de l'intelligence vulgaire, à la portée des esprits simples ou grossiers, à qui elles sont aussi nécessaires qu'aux savants pour gagner le bonheur éternel.* »

Pie X affirme cela à plusieurs reprises dans son encyclique, convaincu que le fruit de la catéchèse est grandement subordonné à la préparation didactique : sans le vouloir, il s'est dépeint lui-même, car don Giuseppe Sarto, puis Évêque, Patriarche et enfin Pontife, se préparait ainsi à ses catéchèses, aussi bien à celles de Tombolo et de Salzano qu'à celles de Mantoue et de Venise, et comme à celles qu'il donnait depuis le trône de Pierre.

Le Pape du catéchisme

Dans sa jeunesse, il étudia le catéchisme dans les textes de son époque. Jeune prêtre, il se désola de l'inadéquation des textes et des programmes non conformes aux capacités intellectuelles de ses jeunes élèves, mais il ne dit rien. Curé, il souligna cette lacune et peut-être se contenta-t-il d'en parler avec des confères et d'invoquer un sain renouvellement. Il suppléa aux carences de méthode par sa parole et son habileté dans l'exposition. Évêque de Mantoue, il relève l'insuffisance des catéchismes diocésains : il aurait voulu une matière distribuée de façon plus rationnelle, une forme et un style moins rhétoriques, mais plus immédiats et plus concrets, surtout plus simples et plus essentiels. Et nous avons déjà parlé de sa motion au Premier Congrès Catéchétique National de Piacenza, en 1889 : lettre morte jusqu'à 1912, année où il promulgua son catéchisme.

Quarante ans ont passé (presque un siècle

Actes du VIII^e Congrès du Courrier de Rome

(janvier 2009)

Le discours du Pape Benoît XVI, du 22 décembre 2005 à la Curie Romaine, a suscité de nombreuses réactions au sujet de l'interprétation des textes de Vatican II. Un des points les plus retenus est la question de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture d'une part, et celle de l'herméneutique de la continuité et de la réforme d'autre part. Les intervenants de ce VIII^e congrès théologique ont voulu proposer une réflexion sur le concept d'herméneutique. Faut-il prendre ce concept comme un synonyme d'interprétation - comme une simple explication de texte -, ou dans le sens de la pensée contemporaine, c'est-à-dire dans une acception plus large qui conduit à une notion subjective de la vérité et de la compréhension qu'on peut en avoir?

D'autres interventions portent sur certains textes du Concile Vatican II et s'interrogent sur la possibilité d'adopter une herméneutique de continuité, lorsque la doctrine exposée est difficilement conciliable avec la ligne du magistère antérieur ou n'a pas de fondement évident dans la Tradition.

Prix 20 € + 3 € de port.



pour le lecteur – ndr) depuis ce 12 octobre où Pie X écrit la *Lettre* au cardinal Pietro Respighi, son Vicaire général pour la ville de Rome; lettre qui est comme la synthèse de tous ses autres documents catéchétiques, et pleine de ferveur paternelle. Elle mérite d'être connue, et par conséquent mise à profit par les prêtres et les éducateurs chrétiens qui y trouveront abondance de doctrine et de sages règles d'éducation catéchétique.

« Depuis les origines de Notre Pontificat Nous avons porté le plus grand soin à l'instruction religieuse du peuple chrétien et en particulier des enfants, persuadé qu'une grande part des maux qui affligent l'Église provient de l'ignorance de sa doctrine et de ses lois. Les ennemis de l'Église la condamnent en blasphémant sur ce qu'ils ignorent, et beaucoup de ses enfants, méconnaissant cette doctrine et ces lois, vivent comme s'ils n'étaient pas enfants de l'Église. C'est pourquoi nous avons souvent insisté sur la très grande nécessité de l'enseignement catéchétique et nous l'avons promu partout, selon notre pouvoir, par la *Lettre Encyclique Acerbo Nimis* et par les dispositions concernant les catéchismes dans les paroisses, mais aussi par les approbations et les encouragements aux congrès catéchétiques et aux écoles de Religion, et par l'introduction ici à Rome du texte du Catéchisme utilisé dans certaines grandes Provinces ecclésiastiques d'Italie.

Toutefois, quelques années ayant passé, en raison des nouvelles difficultés insidieusement opposées à tout enseignement de la doctrine chrétienne dans les écoles, où il était donné depuis des siècles, mais aussi par l'utile anticipation, voulue par Nous, de la première Communion des enfants, et pour d'autres motifs, le désir Nous ayant été exprimé d'un Catéchisme suffisant, qui soit beaucoup plus bref et plus adapté aux exigences d'aujourd'hui, Nous avons consenti à ce que l'on abrège l'ancien catéchisme en un nouveau, très résumé, que Nous avons Nous-même examiné, et dont Nous avons voulu qu'il fût examiné par de nombreux Confrères Évêques d'Italie, afin qu'ils expriment leur avis en général, et qu'ils

indiquent en particulier, selon leur savoir et leur expérience, les modifications à y apporter.

Ayant reçu de ceux-ci une appréciation favorable quasi unanime, ainsi qu'un grand nombre de précieuses observations, dont Nous avons ordonné qu'il soit tenu compte, il Nous semble ne plus devoir retarder davantage une substitution de texte, reconnue opportune pour différentes raisons. Nous avons confiance que ce texte, avec la bénédiction du Seigneur, se révélera beaucoup plus pratique et aussi profitable – sinon plus – pour l'âme que l'ancien : raccourci significativement, il ne découragera pas les plus jeunes, sur qui pèsent déjà de lourds programmes scolaires, et il permettra aux maîtres et aux catéchistes de le faire apprendre en entier, et malgré sa brièveté, on y trouve davantage expliquées et accentuées ces vérités qui aujourd'hui, au grand détriment des âmes et de la société, sont les plus combattues, mal comprises ou oubliées.

Nous avons même confiance que les adultes, qui veulent – comme ils le doivent parfois pour vivre mieux et pour éduquer leur famille – raviver dans leur âme les connaissances fondamentales sur lesquelles repose la vie spirituelle et morale chrétienne, trouveront utile et apprécieront cette courte somme, très soignée dans la forme, où ils trouveront exposées avec une grande simplicité les vérités divines capitales et les réflexions chrétiennes les plus efficaces.

Ce Catéchisme, et les premiers éléments que nous voulons en voir tirer, à l'usage des petits enfants, sans modification de texte, Nous l'approuvons par conséquent et le prescrivons pour le diocèse et la province ecclésiastique de Rome, par l'autorité de la présente, et Nous interdisons que dorénavant soit suivi un autre texte dans l'enseignement catéchétique. Quant aux autres diocèses d'Italie, il Nous suffit d'exprimer le vœu que le même texte, par Nous et par de nombreux Ordinaires jugé suffisant, y soit également adopté, entre autres pour que cesse la néfaste confusion et le désagrément que beaucoup éprouvent aujourd'hui dans leurs fréquents change-

ments de domicile, trouvant dans leurs nouveaux lieux de résidence des formules et des textes notablement différents, qu'ils apprennent difficilement, tandis qu'ils confondent et finalement oublient ce qu'ils savaient déjà. C'est pire pour les enfants, car rien n'est plus fatal à la bonne réussite d'un enseignement que de le poursuivre avec un texte différent de celui auquel le jeune s'est déjà plus ou moins accoutumé.

Et comme les adultes pourront rencontrer quelques difficultés pour l'instruction du présent texte, car il s'éloigne du précédent dans certaines formules, ainsi pour remédier à ces inconvénients Nous ordonnons qu'à toutes les messes principales, comme dans toutes les classes de la doctrine chrétienne soient récitées au début, à haute voix, clairement, posément, les premières prières et les formules principales. De cette manière, après quelque temps, sans effort, tous les auront apprises et l'on aura introduit une excellente habitude de prière et d'instruction commune, qui est déjà en vigueur dans de nombreux diocèses d'Italie, non sans édification et profit.

Nous exhortons vivement dans le Seigneur tous les catéchistes, maintenant que la brièveté même du texte facilite le travail, à vouloir, avec le plus grand soin, expliquer et faire pénétrer la doctrine chrétienne dans les âmes de jeunes enfants, tant est grand aujourd'hui le besoin d'une solide instruction religieuse, à cause de la diffusion de l'impiété et de l'immoralité. Qu'ils se souviennent toujours que le fruit du catéchisme dépend presque totalement de leur zèle et de leur intelligence et habileté à rendre l'enseignement plus léger et agréable aux élèves.

Nous prions Dieu que de même qu'aujourd'hui les ennemis de la Foi, toujours plus nombreux et puissants, propagent l'erreur par tous les moyens, de même se lèvent en grand nombre les âmes désireuses d'assister avec zèle les curés, les maîtres et les parents chrétiens dans l'enseignement aussi nécessaire que noble et fécond du catéchisme. »

La date et l'auguste signature, précédées d'une affectueuse bénédiction, scellent cet important document pontifical qui n'a rien perdu de son urgence et de sa praticité.

Il est nécessaire d'apporter quelques notes à caractère didactique en marge de ce petit chef-d'œuvre de la catéchèse chrétienne qui, pendant le demi-siècle (presque un siècle – ndr) désormais passé, a été le code de la foi de générations d'enfants. Le « catéchisme », on le sait, fut rédigé sur l'ordre de Pie X, en réduisant l'ancien texte utilisé dans certains diocèses italiens et dont la rédaction était très étendue, texte peu indiqué pour l'école des petits qui, grâce au décret « *Quam singulari* » du même Pie X, pouvaient faire leur première Communion plus tôt qu'autrefois. Il fallait donc un catéchisme suffisant, mais court et synthétique, pouvant facilement être appris par cœur, conformément aux augustes enseignements de l'encyclique de 1905. La mémoire des

enfants faisait son entrée dans l'école de catéchisme, comme une digue pour enrayer l'effondrement d'un savoir qui ne s'installait pas assez dans l'intelligence de l'enfant, dissipée par l'arrivée de la crise de la puberté et, plus encore, de l'adolescence. Le Pape Pie X examina personnellement la nouvelle rédaction, et confia la révision linguistique à Giulio Salvadori, homme de lettres dont les procédures d'information en vue de la béatification sont ouvertes.

C'est ainsi que nous avons le « *Catéchisme de la Doctrine Chrétienne* », appelé, encore aujourd'hui, « *Catéchisme de saint Pie X* », précieux petit livre qui a éduqué et éduque encore à la foi des générations entières de catholiques. L'organisation didactique catéchétique distingue toutefois le formulaire du vrai texte : le formulaire condense, en formules brèves et précises, le suc d'une vérité religieuse, pour qu'il soit intégralement appris par cœur ; le texte, au contraire, sur les bases du formulaire, l'expose sous une forme simple et claire, de façon à aboutir, comme conclusion logique et théologique, à la même formule. Le Catéchisme de saint Pie X est un formulaire, ce n'est pas un texte : en tant que tel il sert aux petits et aux grands, aux savants et aux illettrés. C'est la synthèse orthodoxe de l'ensemble doctrinal du Catholicisme : de la théologie dogmatique, morale, sacramentelle, sous une forme didactique simple. De la synthèse, il possède toutes les qualités : concision, clarté, simplicité, intégrité et fidélité. Bien sûr la formule exige, comme la règle grammaticale, pour l'intelligence commune, l'exposition par le professeur. La formule ne peut pas remplacer l'enseignement vivant du professeur. C'est pourquoi en tant que synthèse, le formulaire de Pie X est ce que nous avons pu avoir de plus remarquable jusqu'à présent dans le domaine du catéchisme.

On a fait remarquer la difficulté terminologique de certaines formules, dures et arides pour l'esprit de l'enfant. Il est évident que le catéchisme, par nature, est riche de termes abstraits et de notions spéculatives, mais cela est propre à l'essence de la doctrine chrétienne qui est révélée, et qui concerne le rapport de l'homme créé avec Dieu créateur. Que le catéchisme de Pie X apparaisse parfois difficile pour les petits est un fait admissible, spécialement dans certaines formules, particulièrement condensées, mais la division en cycles, communément en vigueur dans les textes didactiques, en modère l'âpreté, en dosant le contenu catéchétique suivant le critère de l'âge. Peut-être l'erreur la plus répandue est-elle de le considérer comme un véritable texte, alors que c'est simplement un formulaire, auquel tous les rédacteurs de textes vont puiser. Il y a aussi l'erreur qui consiste à le concevoir comme un point de départ dans la catéchèse orale, alors que c'est un point d'arrivée, la conclusion de l'exposition de la leçon donnée par le maître avec les outils que la pédagogie actuelle recommande.

Des décennies d'expérience ont enseigné beaucoup de choses à propos du formulaire

de Pie X : il a avant tout assuré cette précieuse unité et uniformité de terminologie qui est très importante dans l'étude religieuse des enfants et du peuple, et qui fut l'une des intentions principales du saint Pontife. Et les remarques qu'il fit en 1912 sur la migration facile des familles, d'une ville à l'autre, sont aujourd'hui fortement confirmées par le déplacement continu de familles sur le territoire national. Les notes de nature terminologiques, à propos de la concision des concepts, s'expliquent dans le respect absolu de l'exactitude et de la précision doctrinale. En effet ici et là, il y a eu quelques tentatives de nouveaux formulaires catéchétiques, peut-être dans l'intention de remplacer celui de Pie X, et l'on est parvenu à être plus clair et moins dur, mais en augmentant la quantité de texte, et en exposant parfois en une demi-page ce que le catéchisme de Pie X exposait au maximum en deux ou trois lignes. Ce dernier reste encore vivant, pérenne, incisif. C'est un monument de doctrine, de synthèse, de clarté et de piété, car les petites formules catéchétiques sont pleines d'onction et éduquent à la vraie piété chrétienne.

Le Pape des catéchistes

La collaboration des laïcs au ministère catéchétique du prêtre n'est pas récente. Saint Charles Borromée implante son architecture catéchétique – les Écoles de la Doctrine chrétienne – sur un nombreux personnel laïc : les pêcheurs, les correcteurs, les répétiteurs, les prieurs et les vice-prieurs, etc. placés sous la subordination directe et complète de l'autorité hiérarchique : l'évêque et le curé. Le saint, en confiant au laïc une forme de collaboration, ne va pas au-delà du secteur disciplinaire, de la recherche de nouveaux élèves pour les « écoles », et au maximum, il permet à des laïcs expérimentés de faire répéter les notions usuelles du catéchisme, dont seul le prêtre est le maître, au vrai sens du terme, car lui seul peut expliquer, commenter, illustrer, ne serait-ce que brièvement, la Doctrine chrétienne, comme le prévoient les règlements de saint Charles Borromée.

Le Pape Pie X fut intuitif et courageux : il comprit que les ressources sacerdotales étaient inférieures à la quantité de travail, et que du reste, l'organisation qu'il avait souhaitée et ratifiée dans l'encyclique catéchétique – une organisation purement scolaire, avec des classes, des professeurs, des cours, des programmes, des textes – exigeait un corps nourri d'enseignants, formés spécialement pour collaborer avec les pasteurs d'âmes.

Dans l'encyclique *Acerbo nimis* de 1905, pour la première fois dans l'Église, et par la bouche du Souverain Pontife, depuis le siège de Pierre, est lancé un appel au laïc catholique pour un « volontariat dans l'apostolat catéchétique. Les Curés, surtout là où le nombre des prêtres est trop petit, trouveront, pour les aider dans l'enseignement du Catéchisme, des laïcs qui se dévoueront à ce ministère par zèle pour la gloire de Dieu et aussi pour gagner les

indulgences que les Pontifes romains ont largement dispensées ».

Dans la lettre au cardinal Respighi, en promulguant « son » catéchisme, Pie X écrit encore : « *Nous prions Dieu que de même qu'aujourd'hui les ennemis de la Foi, toujours plus nombreux et puissants, propagent l'erreur par tous les moyens, de même se lèvent en grand nombre les âmes désireuses d'assister avec zèle les curés, les maîtres et les parents chrétiens dans l'enseignement aussi nécessaire que noble et fécond du catéchisme.* »

Pie X appelle le laïcat à enseigner la Doctrine chrétienne. Il eut le courage de croire en les laïcs et en leurs précieuses possibilités de collaboration, celle-ci demeurant sous la dépendance de la Hiérarchie. Il fut le Pontife qui ouvrit aux laïcs un horizon magnifique et fécond d'apostolat, procurant en même temps de bons collaborateurs au prêtre en charge d'âmes. Mais Pie X rappellera les deux fondements de leur préparation et de leur formation : *la piété religieuse et la culture catéchétique*, en y ajoutant la recommandation de comprendre l'âme de l'enfant. C'est lui qui marque officiellement le début et le développement d'une nouvelle milice dans l'Église : *les catéchistes laïcs*. Pour eux, il donnera une forme et une âme nouvelles à une vétuste institution catéchétique qui, du temps de saint Charles Borromée, connut des années de ferveur vigoureuse et d'activité rayonnante : la *Congrégation de la Doctrine Chrétienne*, qui deviendra en quelque sorte comme l'*Office catéchétique paroissial* dans lequel les catéchistes laïcs et d'autres personnes dévouées à la cause du catéchisme, auront leur place, des fonctions et des activités spécifiques.

Pie X, en vérité et justice, doit être rappelé comme le Pape des catéchistes, parce qu'il eut foi dans les laïcs, dans leur mission d'enseignement, découlant de leur collaboration à l'apostolat hiérarchique.

À Venise, lorsqu'il était patriarche, il contribua à la formation de nombreux catéchistes, et dans ses lettres au clergé, il réaffirme avec insistance la nécessité de former des catéchistes laïcs. Dans le *troisième Appendice* de son catéchisme, il mettra de sages « *conseils aux parents et aux éducateurs chrétiens* » qui sont encore aujourd'hui un très bel abrégé de formation catéchétique, et qui sont dignes d'être étudiés, médités et appliqués par tous les professeurs de la Doctrine chrétienne, prêtres et laïcs, parents et catéchistes.

Je considère comme un devoir de conscience d'offrir ces règles à la lecture, me limitant à les faire suivre de quelques remarques permettant de placer l'enseignement pontifical dans le cadre de l'environnement catéchétique et scolaire d'aujourd'hui.

« *Faire le catéchisme c'est instruire dans la foi et dans la morale de Jésus-Christ ; c'est donner aux enfants de Dieu la conscience de leur origine, de leur dignité et de leur destin, et aussi de leurs devoirs ;*

c'est placer et développer dans leur intelligence les principes et les raisons de la religion, de la vertu et de la sainteté sur terre, et donc du bonheur au ciel. »

Ce ne sont que quelques lignes, mais elles contiennent un traité rationnel de motivation de l'apostolat catéchétique, qui précise avant tout la notion d'enseignement religieux et le rapportent à sa véritable fin, qui est de donner la conscience chrétienne à l'homme en éduquant, et de rappeler le destin de l'homme ici-bas en fonction de l'au-delà. Les formateurs des catéchistes pourront tirer de ces synthétiques et lumineuses notions un cycle de considérations religieuses, fondées sur une solide doctrine, apte à donner le vrai sens de la collaboration apostolique dans la catéchèse.

« *L'enseignement du catéchisme est donc ce qu'il y a de plus nécessaire et bénéfique aux individus, à l'Église et à la société civile ; c'est l'enseignement fondamental qui est à la base de la vie chrétienne, et s'il manque ou a été mal transmis, celle-ci est faible, vacillante et vient même à s'éteindre.* »

Pie X eut une vision globale de la catéchèse, non seulement dans le domaine de l'évangélisation des hommes, mais aussi dans sa fonction sociale et civique, humaine et individuelle, communautaire et culturelle. Le catéchisme est quelque chose d'essentiel et de grand dans ses conceptions apostoliques. Il n'hésite pas à lui subordonner l'ordre social et chrétien, qui fleurit là où la connaissance des vérités révélées est élevée et jouit de son nécessaire prestige. C'est un avertissement et un rappel aux éducateurs d'aujourd'hui, prêtres et laïcs, qui pris par le souci de nouvelles œuvres, qui se présentent dans une indéniable urgence, sous-évaluent la fonction de la catéchèse, en la remettant à plus tard et peut-être même en la supprimant, pour laisser la place à d'autres initiatives à caractère contingent et limité. La charité matérielle est certainement un œuvre de premier plan dans la stratégie évangélisatrice de l'Église, mais si elle n'est pas immédiatement et en même temps suivie par la charité intellectuelle de la vérité, elle devient stérile. L'apostolat social doit avoir pour fondement et pour code le catéchisme, pour pouvoir revendiquer le nom et l'esprit de chrétien.

« *De même que les parents chrétiens sont les premiers et principaux éducateurs de leurs enfants, de même ils doivent être leurs premiers et principaux catéchistes : les premiers parce qu'ils doivent instiller dès le plus jeune âge la doctrine reçue de l'Église, les principaux parce que c'est à eux que revient de faire apprendre par cœur en famille les choses principales de la Foi, en commençant par les premières prières, et de les faire répéter chaque jour afin que, peu à peu, elles pénètrent profondément dans l'âme de leurs enfants. S'ils arrive, comme c'est souvent le cas, qu'ils soient contraints de se faire assister par d'autres dans l'éducation, qu'ils se souviennent de la sainte obligation de choisir les institutions et les*

personnes qui sachent et veuillent consciencieusement remplir pour eux un si grave devoir. L'indifférence en cette matière a causé la perte irréparable de beaucoup d'enfants. Quel compte on devra en rendre à Dieu ! »

Dans la hiérarchie des catéchistes laïcs, les parents, maîtres par nature et par grâce de leurs enfants, occupent la première place. La nature leur a donné des dons spécifiques pour pénétrer les petites intelligences enfantines, descendre dans les petits cœurs et toucher la frêle volonté de leurs enfants.

Si l'on pense, par exemple, aux richesses de sentiment que renferme le cœur maternel ; à la facilité et à la souplesse du langage d'une maman, capable de se faire comprendre, sans effort ni fatigue, même des plus petits, comme par une continuation de l'identification de l'enfant à sa mère, on peut avoir une idée juste de l'efficacité de la catéchèse initiale. C'est une catéchèse irremplaçable, parce que d'autres personnes, même consacrées à l'apostolat maternel par vocation, non pas l'efficacité d'une mère. Nature et grâce font des parents des maîtres : le sacrement du Mariage leur donne droit aux grâces spéciales pour remplir la mission éducatrice dont Dieu les a investis. Pie X descend ensuite dans les détails de ce doux magistère maternel, et ses règles devraient être rappelées continuellement aux parents actuels. Voici un aspect précieux du ministère de formation du pasteur d'âmes pour les nouveaux époux et les jeunes parents qui sentent la responsabilité de la famille et la garde des nouvelles vies qui leur sont confiées.

« *Pour enseigner avec fruit, il faut bien connaître la doctrine chrétienne, il faut l'exposer et l'expliquer de façon adaptée à la capacité des élèves et surtout, s'agissant de doctrine pratique, il faut la vivre.*

Bien connaître la doctrine chrétienne, car comment peut-on instruire sans être instruit ? D'où le devoir des parents et des éducateurs de revoir le catéchisme et d'en pénétrer à fond les vérités, en s'aidant des explications plus larges des prêtres destinées aux adultes, en interrogeant des personnes compétentes et en lisant, s'ils le peuvent, des livres appropriés. »

C'est un acte d'honnêteté et de justice pour qui occupe une chaire de catéchisme, même dans l'humilité des écoles rurales, de posséder la science que l'on enseigne. Il faut même savoir deux fois : une fois pour soi-même et une fois pour les autres, car une chose est de savoir, une autre chose est d'enseigner. L'enseignement comporte de grandes exigences de culture, en particulier dans le domaine de la Doctrine chrétienne, pour laquelle l'incertitude du savoir jetterait le discrédit et le mépris sur la science la plus élevée, car venant de Dieu, révélée par Jésus-Christ, gardée et transmise par l'Église catholique. Et la culture catéchétique n'est pas un élément statique qui permet de s'arrêter à ce que l'on sait, mais elle est dynamique et requiert par conséquent mise à jour, accroissement, approfondisse-

ment, au moyen de cours, de livres, de revues.

« Exposer de façon adaptée la Doctrine chrétienne, c'est-à-dire avec intelligence et amour, afin que les enfants ne soient plus dégoûtés et ennuyés par le maître et par la doctrine. C'est pourquoi il convient de se mettre à leur portée, d'utiliser les termes les plus connus et les plus simples, éveiller leur intelligence par des comparaisons et des exemples appropriés, et susciter les sentiments du cœur; faire preuve de la plus grande discrétion et mesure pour ne pas fatiguer, progresser peu à peu, sans se lasser de répéter et, avec patience et tendresse, être indulgent pour les agitations, les distractions, les impertinences et les autres défauts de cet âge. Que l'on évite surtout l'enseignement mécanique qui contraint et laisse l'esprit borné, ne mettant en œuvre que la mémoire, sans faire appel à l'intelligence ni au cœur ».

C'est, en synthèse, le problème didactique et le problème pédagogique, exprimé d'une façon simple, que les plus humbles catéchistes peuvent comprendre. Sur ce problème, d'illustres noms et de hautes autorités du domaine éducatif ont écrit des livres et des traités, et en écrivent encore. Saint Pie X a exprimé l'âme de l'immense problème et, avec grâce et simplicité, l'expose aux catéchistes catholiques, pour qu'ils le comprennent et le résolvent au moyen des petites mais très sages règles qu'il suggère. La didactique du catéchisme, à part les définitions scientifiques que l'on a données et que l'on peut encore donner, se résume à ceci : *se faire comprendre des enfants quand on leur parle; comprendre les enfants quand ils nous parlent*. Aujourd'hui, après avoir tellement discuté sur la pédagogie, il faut rendre à la didactique – qui n'est pas une chose à part ou distincte de la pédagogie, mais une part constitutive de la pédagogie et liée à elle – son rôle dans l'école de catéchisme, mais sans glisser vers le « didacticisme » qui diminue la dignité de l'école, en la privant de son âme, pour la réduire à un ensemble de recettes et de techniques. La bonne réussite des écoles catéchétiques, aujourd'hui, est un peu fonction d'une didactique saine, sereine et active, reliée à la valeur du langage infantile, comme instrument de communication de la science. Les règles de pédagogie, dictées dans ces conseils, rappellent St Jean Bosco et son esprit très ardent et très doux.

« Enfin, vivre la foi et la morale que l'on enseigne, sinon comment aura-t-on le courage d'enseigner aux enfants la religion que l'on ne pratique pas, les commandements et les préceptes que l'on néglige sous leurs propres yeux? Et quel fruit, dans ce cas, peut-on en espérer? Au contraire, les parents se discréditeront et accoutumeront leurs enfants à l'indifférence envers le mépris des principes les plus nécessaires et les devoirs les plus saints de la vie. »

L'enseignement comporte une grande exigence morale : la cohérence entre la science et la vie, entre l'école et la conduite personnelle du maître. La première leçon de caté-

chisme n'est pas « parlée », mais vécue. Le premier texte n'est pas entre les mains des enfants, mais c'est la personne du catéchiste qui, par sa présence, son maintien, sa vie et ses œuvres, enseigne, avant même de parler. Et il n'est pas nécessaire de rappeler que l'enseignement catéchétique donné aux petits et aux grands ne se limite pas à donner la connaissance théorique des notions religieuses, mais il n'est complet que lorsqu'il aide le catéchumène à croire les vérités qu'il a apprises, et à les vivre dans sa vie quotidienne. Le catéchisme n'est pas seulement culture, mais science de vie, code de morale, itinéraire de foi, directoire de grâces.

« Et comme aujourd'hui se généralise une atmosphère d'incrédulité funeste pour la vie spirituelle, avec la guerre contre toute idée d'autorité supérieure, de Dieu, de révélation, de vie future, de mortification, que les parents et les éducateurs inculquent avec le plus grand soin les vérités fondamentales des premières notions de catéchisme; qu'ils inspirent la notion chrétienne de la vie, le sens de la responsabilité de chaque acte envers le Juge suprême, qui est partout, sait tout et voit tout, et qu'ils infusent, avec la sainte crainte de Dieu, l'amour du Christ et de l'Église, le goût de la charité et de la solide piété, et l'estime des vertus et des pratiques chrétiennes. Ainsi seulement l'éducation des enfants sera fondée non sur le sable d'idées changeantes et de respects humains, mais sur le roc de convictions surnaturelles, qui ne seront pas ébranlées de toute la vie, malgré les tempêtes. »

Le catéchisme est un résumé de la Doctrine chrétienne; toutefois Pie X s'inquiète de préciser quels « chapitres » doivent être tenus pour essentiels pour la formation du chrétien, de nos jours, et il marque un petit itinéraire doctrinal, ainsi défini : 1) la notion chrétienne de la vie; 2) le sens de la responsabilité de chaque acte envers Dieu tout-puissant, qui sait tout et voit tout; 3) la crainte de Dieu; 4) l'amour du Christ et de l'Église; 5) le goût de la charité, de la piété et l'estime des vertus et des pratiques chrétiennes.

A presque un demi-siècle (un siècle – ndr) de ces « conseils », nous sommes en mesure d'en évaluer l'importance et le caractère essentiel : des générations de chrétiens ont été formées par le catéchisme de Pie X. Ce sont les générations qui ont donné leur impulsion à l'Action Catholique, aux institutions religieuses séculières qui ont fleuri comme un miracle dans l'Église, qui ont donné et donnent des hommes et des idées à l'apostolat social et caritatif de notre temps. Saint Pie X pensait et voyait avec les yeux des saints, qui sont les yeux du Christ.

« Pour tout cela il faut une foi vive, une profonde estime de la valeur des âmes et des biens spirituels, et cet amour sage qui s'applique à assurer avant tout le bonheur éternel des âmes de ceux qui lui sont chers. Il faut aussi une grâce spéciale pour comprendre le caractère des enfants et trouver le chemin de leur esprit et de leur cœur. Les parents chrétiens, en vertu du sacrement du Mariage bien reçu, ont droit aux grâces de

leur état et donc à celles qui sont nécessaires pour éduquer chrétiennement leurs enfants. De plus, ils peuvent par une humble prière obtenir des grâces encore plus abondantes à cette même fin, car c'est une œuvre particulièrement agréable à Dieu qu'ils lui élèvent des adorateurs et des enfants obéissants et pieux. Qu'ils le fassent donc, au prix de tous les sacrifices : il s'agit du salut éternel des âmes de leurs enfants et de la leur. Dieu bénira leur foi et leur amour dans cette œuvre de capitale importance, et les récompensera par le don désirable entre tous d'enfants saints et éternellement heureux avec eux au ciel. »

Ces règles s'adressent en premier lieu aux parents chrétiens, mais elles n'excluent pas la catégorie des professeurs et des catéchistes paroissiaux qui conçoivent leur école comme une communauté et une famille spirituelle. À ceux-ci, Pie X rappelle la responsabilité éducative et la responsabilité d'enseignement, mais il rappelle également aussitôt l'ensemble de grâces et d'assistance divine, pour conclure par la pensée du ciel qui est le couronnement de l'école, et sa récompense la plus élevée et la plus désirable.

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,
- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
- C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,
- normal : 24 €,
- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057
BIC : PSST FR PPP AR

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année XLIV n° 330 (520)

Mensuel - Nouvelle Série

Février 2010

Le numéro 3€

LA CHRISTOLOGIE ANTHROPOCENTRIQUE DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II

PAR PAOLO PASQUALUCCI

I. EST-IL PERMIS DE REDISCUETER LES AMBIGUÏTÉS DE VATICAN II?

Il semble que beaucoup considèrent encore aujourd'hui qu'il est impossible ne serait-ce que de proposer une question de ce genre, pour la simple raison que l'enseignement du Concile Vatican II doit être tenu pour *dogmatique*. Parce qu'il a défini de nouveaux dogmes, ou simplement en tant que Concile œcuménique? Si ce n'est pour le premier motif, du moins pour le second, dit-on. En effet, deux constitutions de Vatican II se décernent le titre de « dogmatiques », mais la chose semble inexplicable dans la mesure où elles ne définissent pas de nouveaux dogmes, elles ne condamnent solennellement aucune erreur, et ne veulent pas expressément conférer un caractère dogmatique à leur enseignement global.

Reste donc le second motif. Mais l'enseignement d'un Concile œcuménique qui a voulu être déclaré seulement pastoral (*Nota prævia* de la Const. « dogmatique » *Lumen gentium*) peut-il avoir, pour nous croyants, la même autorité qu'un Concile expressément dogmatique, comme par exemple le Concile de Trente ou Vatican I? Sans oublier que ce Concile a voulu proposer une pastorale *inhabituelle*, qui visait expressément à « adapter » la doctrine, la pastorale, la praxis même de l'Église à la façon de sentir du monde moderne, promouvant pour cela une réforme radicale de toute l'Église militante, à commencer par la Liturgie?

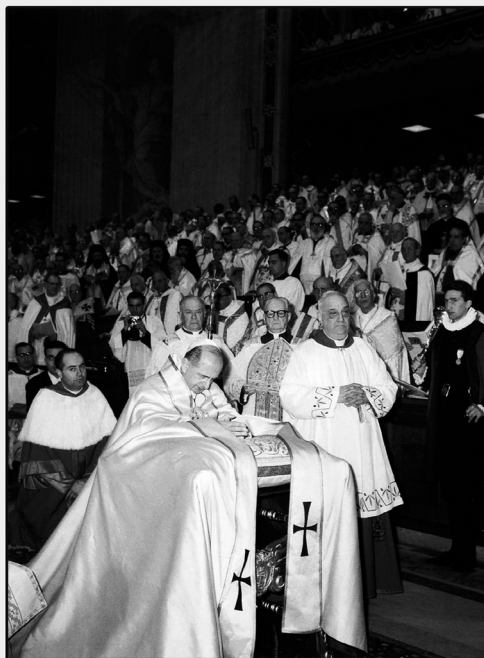
Ce Concile est toujours apparu à beaucoup d'observateurs comme atypique, non pas tant parce qu'uniquement pastoral, mais surtout à cause de l'intention visée par sa pastorale. Et son caractère atypique semble confirmé par le fait qu'il est difficile (il me semble) de faire entrer son enseignement dans la catégorie traditionnelle (celle du *magistère extraordinaire*) que

le droit canonique applique à la doctrine des conciles œcuméniques, si bien que des sources autorisées ont dû décrire cette doctrine, d'une façon qui n'est pas du tout anodine, comme « magistère authentique non infallible »¹.

Mon étude, dont j'ai l'honneur de proposer ici une rapide synthèse, examine la christologie

de Vatican II. Le Concile n'a consacré à la christologie aucun document spécifique. Toutefois, l'article 22 de la Constitution conciliaire *Gaudium et spes* sur l'Église et le monde contemporain, article dont le sujet est : « Le Christ, homme nouveau », résume la christologie toujours enseignée par l'Église, et insiste en particulier sur la signification qu'il faut

Brunero Gherardini



Le Concile Œcuménique Vatican II UN DÉBAT À OUVRIR

Casa Mariana Editrice

Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

Préface, Prologue
Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II
Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II
Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II
Ch. IV – Évaluation globale
Ch. V – La Tradition dans Vatican II
Ch. VI – Vatican II et la liturgie
Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse
Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme?
Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*
Épilogue
Supplique au Saint-Père

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme pro-

fesseur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de 15 € + 3 € de port à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

1. Sur l'absurdité théologique de vouloir considérer Vatican II comme dogmatique, voir les éclaircissements fondamentaux de B. GHERARDINI, *Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*, en particulier les chap. 2 – Valeur et limites de Vatican II et 5 – La Tradition dans Vatican II.

attribuer à la *nature humaine* du Seigneur. Cette signification ne peut naturellement pas être envisagée en contradiction avec le dogme de la foi. Mais la notion d'Incarnation que l'on retire de l'art 22 GS a toujours paru remarquablement *ambiguë* à de nombreux interprètes. Dans mon étude, je cherche donc, dans la mesure de mes capacités, à dissiper cette ambiguïté, en approfondissant au maximum l'analyse philologique et grammaticale du texte, y compris des sources citées dans les notes.

II. UNE CONCEPTION DE L'INCARNATION NOUVELLE ET AMBIGUË

Dans l'article 22.2 de *Gaudium et spes*, il est affirmé que « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quadammodo Se univit*). Comment parvient-on à cette affirmation, qui frappe par sa nouveauté, ainsi que par une ambiguïté immédiate, causée à première vue par l'emploi de l'expression « en quelque sorte » ? Si Notre-Seigneur s'est uni seulement « en quelque sorte », devons-nous comprendre cette union uniquement dans un sens symbolique, ou moral ? Et si oui, est-ce que cela signifie que chacun de nous a été *en quelque sorte divinisé par l'Incarnation de Notre-Seigneur* ? Mais même sans l'expression « en quelque sorte », l'idée même de l'Incarnation de Notre-Seigneur comme « union à tous les hommes » n'est pas du tout claire, puisque selon le dogme, nous savons qu'Il s'est uni (dans l'union hypostatique) *exclusivement* à la nature humaine d'un *seul homme*, dans un *individu unique*, un homme en chair et en os, dont l'existence historique a été largement prouvée. Comment se fait-il qu'un Concile vienne nous parler, de façon tout à fait atypique, de l'Incarnation comme d'une union de Notre-Seigneur « avec tous les hommes » ? Qu'est-ce que cela signifie ?

L'article 22 GS fait partie du chapitre 1 de cette Constitution, consacré à la « Dignité de la personne humaine » (article 12-22). L'article veut relier la dignité de la personne humaine à la divinité du Christ, qui constitue, nous le savons, le modèle de *l'homme nouveau* c'est-à-dire du chrétien, en tant que pécheur repentant qui se régénère en vivant selon l'enseignement du Christ (*Jn* 3, 3-8). Le sujet de l'article est en effet « *Le Christ, homme nouveau* ». Il s'agit d'une terminologie traditionnelle, que le texte conciliaire, en suivant la tradition, relie à l'Épître aux Romains, plus qu'à l'Évangile de saint Jean, au chapitre 5, où saint Paul énonce le dogme du péché originel, opposant le premier Adam (« figure de celui qui devait venir ») au Christ, qui est alors le « nouvel Adam », comme le répète l'article 22 GS, dans le premier paragraphe.

« *Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri* [Rm 5, 14; Tert., *De carnis resurr.*, 6] *scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igi-*

tur mirum in Eo prædictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium » (GS 22.1).

Le Concile affirme donc qu'en ce « nouvel Adam », le Christ, révélant le mystère du Père et de son amour pour l'homme, « manifeste pleinement l'homme à lui-même ». Ce faisant, « il lui découvre la sublimité de sa vocation ». Comprendre : « la sublimité de la vocation de l'homme ». Ceci posé, poursuit le texte, « la source » des « vérités ci-dessus » devient alors évidente. De quelles vérités s'agit-il ? De celles qui se dégagent des paragraphes précédents du chapitre 1 de la Constitution, à partir de l'article 12. La première vérité est que l'homme a été « créé à l'image de Dieu » : pour cette raison, il possède sa « dignité » et sa « vocation ». La dignité de l'homme vient aussi de la « dignité de son intelligence et de sa sagesse », qui le conduisent « à chercher et à aimer le vrai » (article 5); de la dignité de sa « conscience morale » (article 16) et de la « grandeur de sa liberté » (article 17).

Cette véritable exaltation de la « dignité » et de la « grandeur » de l'homme est greffée par l'article 22.1 sur la doctrine traditionnelle du Christ comme nouvel Adam. Mais cette union est-elle permise ? La question me paraît tout à fait légitime, car la célèbre phrase clé « le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » ne vient pas de saint Paul, ni en tant que phrase, ni en tant que notion. Elle vient en revanche, légèrement modifiée, de *Catholicisme* de Lubac, qui la tire lui-même d'une interprétation erronée de Gal. 1, 15-16.

La phrase ci-dessus, on le sait, a déjà été efficacement critiquée par le cardinal Siri, dans *Getshemani*. Le cardinal accusait à juste titre Lubac de manipulation du texte saint, de vouloir supprimer la distinction entre la nature et le surnaturel, divinisant ainsi l'homme. La critique de Siri à Lubac est considérée comme parfaitement pertinente même par Johannes Dörmann, lequel soutenait que la formulation du texte de GS 22.1 remontait en dernière analyse à Henri de Lubac précisément². Cette idée de la « manifestation de l'homme à lui-même » au travers du Christ, non comme pécheur destiné à la réprobation éternelle s'il ne se rachète pas dans le Christ, mais au contraire comme porteur d'une dignité qui manifesterait « la sublimité de sa vocation » constitue une notion clé de l'article 22 et, à bien y regarder, également de toute la pastorale de Vatican II. C'est par cette idée que débute le discours qui finit par aboutir sur la notion particulière d'Incarnation dont nous avons parlé.

3. L'ARTICLE 24 GS CONSOLIDE L'ANTHROPOCENTRISME DE GS 22

L'orientation inhabituelle qui ressort de l'article 22 GS est plus compréhensible, je crois, à la lumière de la notion de l'homme tel qu'elle apparaît dans l'article 24 de cette

même Constitution. On peut dire que dans cet article, l'anthropocentrisme présent dans GS atteint sa plus haute expression. En effet, on y affirme que l'homme est la « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même (*hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit*) » (GS 24.4).

Sauf erreur, c'est Romano Amerio qui a saisi le caractère théologiquement impropre de ce passage sur l'homme. Amerio relie les articles 12 et 24 de GS. Dans le premier, il est affirmé que l'homme est « le centre et le sommet de tout ce qui existe sur la terre (*omnia quæ in terra sunt ad hominem tamquam ad centrum suum et culmen ordinanda sunt*) » (GS 12.1). Dire que le monde entier et même l'univers sont ordonnés à l'homme, répond Amerio, est une affirmation téméraire, non seulement à la lumière des découvertes de la science moderne, qui ont abattu les *mænia mundi* de Lucrèce, mais aussi à la lumière d'une grande partie de la pensée profane. En outre, affirmer que l'homme est « la seule créature que Dieu a voulue pour elle-même » s'oppose à ce qu'affirme la Bible et qui a toujours été retenu par la théologie orthodoxe : « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* » (Prov. 16, 4).

La doctrine correcte, toujours enseignée par l'Église à propos de la création, est que Dieu a voulu toutes choses pour sa gloire : dans la création Il se célèbre lui-même, et non pas l'homme. Comme le rappelle saint Thomas, souligne Amerio, « Dieu veut les choses finies en tant qu'Il se veut lui-même créateur des choses finies : “Sic igitur Deus vult se et alia : sed se ut finem, alia ad finem” (ST, I, q. 19, a. 2). Les choses finies qu'Il veut, Il les veut donc *pour lui-même* et non *pour elles-mêmes*, le fini ne pouvant pas être la fin de l'infini, ni la volonté divine être attirée et passive à l'égard du fini ». Dans la religion, « qui ordonne tout à Dieu et non à l'homme », la « centralité » de l'homme, si chère à l'esprit de l'homme contemporain, « n'a aucun fondement »³.

La phrase anthropocentrique de GS 24.4 me semble également contradictoire en elle-même. En effet si l'homme, à la différence de toutes les autres, est une créature que Dieu a créée « pour elle-même », et non « pour lui-même », cela signifie que cette créature possède une valeur qui justifie ou requiert sa création par Dieu. Mais ce n'est pas possible, si l'homme a été créé par Dieu à partir de rien. La valeur que l'homme possède en tant qu'homme, son *humanitas*, existe *uniquement* comme conséquence de la création, et a donc été voulue par Dieu lorsqu'Il a décidé de créer l'homme. L'*humanitas* de l'homme vient donc de Dieu et non de l'homme lui-même, comme si elle était une caractéristique indépendante de Dieu, qui aurait poussé Dieu à créer l'homme. L'homme a été voulu par Dieu avec son *humanitas*, pour la gloire de Dieu, comme tout ce qu'Il a créé. Le fait que

2. G. SIRI, *Getshemani*, 2^e éd., 1987. J. DÖRMANN, *Der theologische Weg Johannes Pauls II*, Sitta Verlag, Senden, 1990.

3. Pour toute l'argumentation d'AMERIO, voir *Iota Unum. Études des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, §§ 205-208 (chap. XXX).

l'homme occupe une position privilégiée parmi les créatures, parce que créé initialement à l'image et à la ressemblance de Dieu et destiné par Dieu à la vie éternelle, ne retire rien à cette vérité.

La proposition contenue dans GS 24.4 semble donc compléter et même aller au-delà de l'affirmation de GS 22.1. Tandis que l'anthropocentrisme à la Lubac de ce dernier article conduisait en substance à identifier l'homme à Dieu grâce à la façon particulière dont l'Incarnation était comprise, il semble que, dans GS 24.4, on veuille affirmer une autonomie de l'homme, sa valeur *intrinsèque*, qui le rend en soi digne de la création, laquelle reconnaîtrait la grandeur de l'homme!

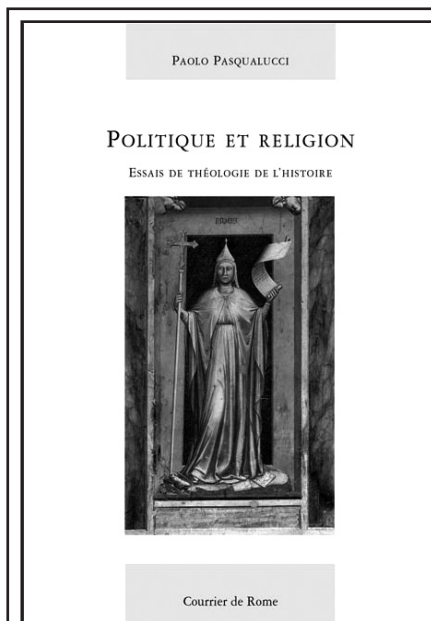
Face à cette exaltation démesurée de la dignité et de la grandeur de l'homme, poussée jusqu'à en déduire une prétendue valeur indépendante de l'acte divin de création; face à l'*humanisme* hyper-optimiste qui envahit non seulement toute la Constitution *Gaudium et spes* mais aussi tout Vatican II, depuis la célèbre Allocution d'ouverture de Jean XXIII jusqu'à celle de clôture de Paul VI, l'interprète doit se demander : comment tout cela s'accorde-t-il avec la notion de péché et avec le dogme du péché originel, que l'on doit toujours poser comme fondement de toute conception authentiquement chrétienne de l'homme?

4. UNE CONCEPTION RÉDUCTRICE DU PÉCHÉ

L'article GS 13 traite de la notion de péché. Il réaffirme certains de ses éléments traditionnels : pour résister au péché, l'homme a besoin de l'aide du Christ; le péché rompt un ordre établi par Dieu et altère l'harmonie (*ordinatio*) qui existe dans le rapport de l'homme avec lui-même, dans son rapport avec les autres, et dans sa relation à toute la création. L'article semble toutefois vouloir accorder une importance particulière aux conséquences *intérieures* qu'entraîne le péché pour chacun de nous, pour notre *psyché*, car après avoir affirmé qu'en péchant « l'homme est divisé en lui-même (*Ideo in se ipso divisus est homo*) », il en donne cette définition : « quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude » (*Peccatum autem minuit ipsum hominem, a plenitudine consequenda eum repellens*) » (GS 13.2).

On se serait attendu, dans un article d'une Constitution d'un Concile œcuménique voulant exprimer la notion de péché, à ce que ce texte affirme, en conformité avec l'enseignement traditionnel : « [le péché est aussi pour l'homme] un amoindrissement [de son humanité], qui l'empêche d'atteindre son salut ». Au contraire, le Concile, au lieu de parler de « salut », parle de « plénitude ». Que vient faire ici la « plénitude », et de quelle « plénitude » s'agit-il? Vraisemblablement de celle qui résulte de l'harmonie spirituelle de l'homme avec lui-même, avec la conscience qu'il a de lui-même; de l'homme conscient de la grande dignité qui lui appartiendrait par nature, parce que créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Que le péché nous mette en contradiction avec nous-mêmes, en faisant prévaloir la fer-



précisément par la hiérarchie et par la théologie officielles, qui semblent être imprégnées de l'esprit du monde, ennemi du Christ.

Prix : 10 euros + 2 euros de port

nitas sur l'humanitas, saint Paul l'affirmait déjà explicitement. Quand je pèche, « je ne sais pas ce que je fais : je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je ne veux pas [...] Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi » (*Rom 7; 15, 17*). Il est vrai que « je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres » (*Rom 7, 21-23*). Même si en péchant, il ne fait pas ce que voudrait son âme rationnelle, mais (à cause du péché originel) ce que veulent « ses membres », le sujet reste bien conscient du sens de ce qu'il fait. Mais cette contradiction consciente avec lui-même n'a jamais constitué la signification essentielle du péché, du point de vue catholique. Ni du péché, ni de ses conséquences.

Seule la « justification » au moyen de la foi, précise l'Apôtre, nous procure « la paix avec Dieu », même au milieu des « tribulations » de notre existence. Mais il s'agit toujours d'une paix qui vient de Dieu parce qu'elle consiste essentiellement en notre espérance en la vie éternelle, qui est notre « glorification en Dieu » (*1 Cor 1, 29-30*). En Dieu, et non pas dans la plénitude de notre conscience, ou de notre « auto compréhension », comme on dit aujourd'hui. Le croyant *justifié*, qui résiste aux séductions du péché, grâce à l'aide divine, ne vit pas « dans la chair » mais « dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en lui » (*Rom 8, 9*). Celui qui vit « selon les aspirations de l'esprit » est certainement plus heureux que celui qui vit « selon les aspirations de la chair, qui conduisent à la mort », à la perte (*ibid. 8, 5*). Mais ce bonheur intérieur ne résulte pas de la réalisation de la plénitude de la conscience de soi du sujet, il résulte de la présence de l'Esprit de Dieu dans l'âme du croyant. Il résulte, en définitive, de l'œuvre surnaturelle de la Grâce, et non de l'œuvre profane de notre conscience (autonome) de nous-mêmes. Il a donc un fondement surnaturel.

Et les conséquences essentielles du péché

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

sont elles aussi surnaturelles. Saint Paul les condense dans la célèbre et lapidaire sentence : « le salaire du péché, c'est la mort » (*Rom 6, 23*) c'est-à-dire la condamnation éternelle. Et cette vérité simple et claire, d'ordre surnaturel (parce qu'elle est révélée et parce qu'elle concerne notre vie après la mort), est-elle rappelée par le Concile? Celui-ci rappelle-t-il avec la clarté nécessaire qu'à cause du péché, l'humanité sera partagée à la fin des temps et *pour toujours* par Notre-Seigneur entre élus et réprouvés, et donc que la conséquence fondamentale du péché est d'exclure *pour toujours* les pécheurs de la vie éternelle?

Voilà pourquoi la conception du péché dans GS 13 est réductrice. Elle ne semble pas mettre suffisamment l'accent sur le fait que, pour la doctrine de l'Église, le péché est surtout l'offense faite à Dieu, la *violation consciente* d'un ordre constitué par Dieu avec les dix Commandements; violation qui comporte en soi la colère divine et la juste rétribution (ce « salaire » qui est l'enfer). Elle n'insiste pas non plus sur le fait que le péché nous empêche d'atteindre notre salut, la vie éternelle dans la vision béatifique, qui est une chose bien plus importante que la présumée « plénitude » intérieure, telle qu'elle se réaliserait dans la conscience de soi du sujet. À vrai dire, que nous importe notre « plénitude intérieure », qui serait en substance notre bonheur personnel? Quand la réalisons-nous dans notre vie terrestre, si ce n'est pendant de courts instants, et souvent au détriment du bonheur d'un autre? L'Apôtre nous prévient : « C'est quand ils [les hommes] diront : paix et sécurité, que subitement la catastrophe les saisira » (*1 Tess 5, 3*). Tel a toujours été l'enseignement du Christ et de son Église : ce qui compte, dans notre vie, c'est de faire en tout la volonté de Dieu, et non de rechercher une illusoire « plénitude » avec nous-mêmes! Et pour faire la volonté de Dieu, nous devons lutter chaque jour avec nous-mêmes et donc nous sentir presque toujours en contradiction avec nous-mêmes! Tel est le juste prix sur terre de la gloire future, de la vie éternelle, dont personne ne peut être assuré tant qu'il se trouve en ce monde.

5. UNE EXPOSITION TRÈS DISCUTABLE DU DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

Dans le deuxième paragraphe de l'article 22, le texte explique pourquoi Notre-Seigneur, en sa qualité de *nouvel Adam*, « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation ». Dans cette explication figure un passage qui fait référence au péché originel.

« « Image du Dieu invisible » [Col 1, 15; 2 Cor 4, 4], Il [le Christ] est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché (*Qui est « imago Dei invisibilis », Ipse est homo perfectus, qui Adæ filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformata, restituit*) » (GS 22.2).

D'après Johannes Dörmann, la doctrine énoncée ici sur le péché originel ne peut même pas être définie comme catholique ! Ce jugement très grave se trouve dans ses études sur la théologie de Jean-Paul II et dans un commentaire de la Déclaration *Dominus Iesus* du 6 août 2000.

La Déclaration – écrit Dörmann – s'appuyant sur la sainte Écriture et sur les Conciles de Nicée et de Chalcédoine, revendique correctement « la vérité traditionnelle de l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth », et repousse les conceptions théologiques hérétiques actuellement répandues, selon lesquelles la Révélation ne s'achèverait pas avec Jésus de Nazareth, mais comprendrait aussi les autres religions, ce qui attribuerait à tort au Christianisme un rôle seulement complémentaire dans le cadre d'un dessein plus large de salut.

Mais, continue le p. Dörmann, « le texte de Vatican II cité en justification par la Déclaration (*Gaudium et spes*, 22) n'enseigne pas la doctrine catholique. Le texte est cité ainsi (DJ, 10) : « le Concile Vatican II affirme que le Christ, “Nouvel Adam”, “image du Dieu invisible” (Col 1,15), est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché”. Or – continue le prof. Dörmann – selon la doctrine de l'Église (C. de Tr., Sess. V, c. I ss; DS 787-793/1510-1515), la ressemblance surnaturelle n'a pas été simplement altérée par le premier péché : à cause de la faute originelle, elle a été perdue pour la descendance d'Adam. Si cette ressemblance avec Dieu, à la suite du premier péché, n'avait pas été perdue mais simplement altérée, alors la ressemblance avec Dieu serait demeurée en l'homme même après le péché originel, bien que de façon insuffisante. Mais cette doctrine n'est pas catholique ; elle est seulement une variante de la théorie hétérodoxe selon laquelle la Grâce est donnée “a priori” à tous les hommes⁴. »

Mais pourquoi cette notion déformée du péché originel semblait-elle à notre auteur une « variante » de cette fausse doctrine ? Parce que l'idée d'un salut *objectivement* déjà présent et permanent chez tous les hommes s'oppose frontalement à la doctrine du péché originel. Cette idée ne peut maintenir la doctrine du péché originel qu'en l'altérant, cherchant à soutenir que la *ressemblance surnaturelle* d'Adam avec Dieu n'a pas été perdue mais est toujours demeurée, étant seulement « déformée » par le péché. Si elle est toujours demeurée, elle constitue en chaque homme cette présence divine qui permet de penser à un salut déjà garanti à tous. En effet, comment peut-on condamner à la damnation éternelle un être dans lequel serait demeurée *ontologiquement* une ressemblance (surnaturelle) avec Dieu ?

« Selon la doctrine catholique – continue Dörmann – la *similitudo Dei* a été perdue et l'*imago Dei* a été détériorée chez les fils d'Adam – donc chez tous les hommes – par le péché originel. C'est par l'application des fruits de la rédemption, dans le processus de justification, que la *similitudo Dei* (*gratia sanctificans*) qui avait été perdue est rendue à l'homme, et que l'*imago Dei*, détériorée, est restaurée (*gratia medicinalis*). Le texte conciliaire affirme au contraire que le Christ a rendu aux fils d'Adam la « ressemblance divine » (*similitudo*) « altérée » (*deformata*) par le premier péché. Ainsi, la ressemblance divine n'aurait pas été perdue avec le « premier péché », mais seulement « altérée » par celui-ci »⁵.

L'Incarnation et la mission du Christ feraient alors ressortir cette composante divine de l'homme, *restituant* pleinement à chacun de nous ce qu'il possédait seulement partiellement, parce que présent en nous de façon *déformée* à cause du péché originel. Cette théologie hétérodoxe semble aussi contraire au sens commun. On possède ou on ne possède pas une réalité surnaturelle comme la grâce sanctifiante répandue avec ses dons sur nos premiers parents, réalité qui constitue notre « ressemblance » avec Dieu. Insinuer que cette réalité se soit maintenue de façon « déformée » en nous semble dépourvu de sens. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'en chaque homme est restée ontologiquement une moitié de grâce ? Ou pire encore, une grâce « déformée », ou « altérée » ? La notion même d'une « ressemblance altérée » avec Dieu semble incohérente et absurde. Rappelons quels sont les « dons surnaturels » perdus par nos premiers parents : la « sainteté » et la « justice ». À celles-ci doivent être ajoutés les « dons préternaturels », constituant le don de l'*intégrité*, dont la perte a soumis l'homme à la concupiscence, à la souffrance, à la mort⁶.

6. L'INCARNATION A-T-ELLE ÉLEVÉ « EN NOUS AUSSI » LA NATURE HUMAINE À UNE « DIGNITÉ SANS ÉGALE » ?

Après avoir établi la plateforme que constitue la nouvelle et très discutable représentation du dogme du péché originel, GS 22 poursuit en réaffirmant un lien intime entre la nature humaine du Christ et la dignité de notre propre nature humaine. Ce faisant, l'article se réfère, dans d'importantes notes de bas de page, à l'enseignement des Conciles œcuméniques de Constantinople II et III, et au Concile de Chalcédoine, qui condamnèrent les graves hérésies christologiques que nous savons. « *Cum in Eo natura humana assumpta, non perempta sit*, [suivent en note trois passages de ces Conciles] *eo ipso etiam in nobis as sublimem dignitatem evecta est, etc.* » (Gs 22.2).

Vatican II affirme donc que l'Incarnation, n'ayant pas « absorbé » * la nature humaine mais l'ayant « assumée », a élevé *par le fait même* « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale ». Devons-nous considérer que ceci soit aussi la doctrine toujours enseignée par l'Église, puisque le texte conciliaire semble vouloir justifier ses affirmations sur la base de ce qui est enseigné par les trois Conciles œcuméniques de l'Antiquité qu'il cite en référence ? En réalité, si l'on relit cet ancien (et dogmatique) magistère conciliaire, on s'aperçoit qu'il enseigne que l'Incarnation a bel et bien élevé la nature humaine, mais *en Notre Seigneur Jésus-Christ, en Celui qui s'est incarné, et non pas en nous-mêmes !* Et ce parce que seul Celui qui s'est incarné est l'homme parfait, sans péché ! Il nous semble donc que le passage « *etiam in nos* », soutenu par « *eo ipso* », de GS 22, constitue une extraordinaire nouveauté pour les documents officiels du Magistère, car il semble vouloir étendre aux hommes pécheurs, *en tant que tels*, la dignité sublime de l'humanité parfaite du Christ, de Dieu qui s'est historiquement incarné en *un* homme.

7. LE MAGISTÈRE DES ANCIENS CONCILES ŒCUMÉNIQUES N'APPORTE AUCUN ARGUMENT AUX THÈSES DE GS 22

Que la nature humaine ait été en Jésus-Christ « assumée sans être absorbée » * et une vérité de foi réaffirmée au Concile de Chalcédoine (451) contre l'hérésie monophysite, qui niait ou diminuait la réalité de la nature humaine du Seigneur. Ce grand Concile, qui adopta la christologie orthodoxe admirablement exposée par le Pape Léon I^{er} (saint Léon le Grand) dans la lettre à l'évêque Flavien de Constantinople (c.d. *Tomus Leonis*), définit comme dogme de foi qu'en Notre-Seigneur, « le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché [Hébr. 4, 15], [il faut

4. J. DÖRMANN, *Declaratio Dominus Iesus und die Religionen*, in « Theologisches Katolische Monatsschrift » (30) 11/12, nov-déc 2000. Sur le sujet, plus largement : ID, *Der theologische Weg Johannes Pauls II*, I, cit., pp. 80-95. Dans le sillage de Dörmann, voir les observations sur la doctrine du péché originel de GS 22 du PROF. HEINZ-LOTHAR BARTH, *Konzil. Soll die katolische Pastorale die*

Kirche an die Welt anpassen oder die Welt zur Kirche führen ?, in *Kirchliche Umschau*, 12 (2009) 3, pp. 48-54 ; p. 51 ; n° 4, pp. 38-43.

5. *Der theologische Weg Johannes Paul II*, I, cit., pp. 82-83.

6. Pour un cadre systématique : Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, tr. Fr. du P. M. Gautier, Salvator, Mulhouse, 1951, I, § 80.

*. *N.d.T* : « Absorbée » est le terme utilisé dans la traduction officielle publiée par les Éditions du Centurion, mais il est plus traditionnel de traduire *perempta* par « détruite » ou « supprimée ».

reconnaître] deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase [...] ⁷. »

La phrase de ce Concile rapportée en note dans GS 22 est : « *in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* [Christum Dominum Notrum] *agnoscendum*. » Les passages des deux autres Conciles œcuméniques, postérieurs à celui de Chalcédoine, insistent sur les mêmes notions. Ces trois citations concordantes veulent rappeler l'absolue réalité et perfection de la nature humaine du Christ, qui ne se confond pas avec la nature divine, et demeure inchangée dans sa *subsistentia*. Elles rappellent également le fait que l'union hypostatique a lieu dans la personne divine du Christ sans toutefois provoquer un mélange des deux natures, qui créerait quelque chose de nouveau par rapport à celles-ci, c'est une union de deux natures qui conservent intégralement leur existence et leur caractère distinct, tout en se coordonnant dans une *circumcinctio* particulière dans la personne divine du Christ, dans laquelle la divinité pénètre l'humanité sans que la réciproque soit vraie ⁸.

Ces citations montrent que Vatican II a voulu réaffirmer avec une force particulière l'Incarnation dans son aspect concrètement et complètement humain, sauvegardant dans le même temps la nécessaire et insurmontable *distinction* entre nature divine et nature humaine du Christ, telle qu'elle fut définie, de façon exhaustive, dans les dogmes définis et confirmés par trois Conciles œcuméniques. Toutefois, à partir de cette réexposition absolument correcte de la vérité de foi, le texte conciliaire développe ensuite, comme on l'a vu, la proposition singulière selon laquelle la nature humaine du Seigneur, « assumée » et non « absorbée » * dans l'union hypostatique, « *par le fait même* a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale ». Cette proposition est-elle approfondissement du dogme, ou déviation par rapport à celui-ci ? Si nous analysons le contexte dans lequel se trouvent les trois citations des « anciens Conciles », trouvons-nous quelques allusions à cette élévation de la nature de chacun de nous à une « dignité sans égale » par l'œuvre de l'Incarnation *en tant que telle* ? À mon avis, nous n'en trouvons pas.

Le texte essentiel, pour notre thèse, reste celui du Concile de Chalcédoine, les deux autres textes réaffirmant en substance les notions déjà définies sur la base du *Tomus Leonis*. La profession de foi chalcédonienne déclare que Notre-Seigneur est consubstantiel non seulement au Père mais aussi « à nous selon l'humanité ». Cette vérité de foi signifie-t-elle que nous pouvons considérer que le Seigneur, par l'Incarnation, s'est uni « à tout homme », comme l'affirme GS 22.2 ? Pou-
vons-nous trouver ici un argument pour

Actes du VIII^e Congrès du Courrier de Rome

(janvier 2009)

Le discours du Pape Benoît XVI, du 22 décembre 2005 à la Curie Romaine, a suscité de nombreuses réactions au sujet de l'interprétation des textes de Vatican II. Un des points les plus retenus est la question de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture d'une part, et celle de l'herméneutique de la continuité et de la réforme d'autre part. Les intervenants de ce VIII^e congrès théologique ont voulu proposer une réflexion sur le concept d'herméneutique. Faut-il prendre ce concept comme un synonyme d'interprétation - comme une simple explication de texte -, ou dans le sens de la pensée contemporaine, c'est-à-dire dans une acception plus large qui conduit à une notion subjective de la vérité et de la compréhension qu'on peut en avoir ?

D'autres interventions portent sur certains textes du Concile Vatican II et s'interrogent sur la possibilité d'adopter une herméneutique de continuité, lorsque la doctrine exposée est difficilement conciliable avec la ligne du magistère antérieur ou n'a pas de fondement évident dans la Tradition. **Prix 20 € + 3 € de port.**



étendre la notion de l'Incarnation jusqu'à y inclure cette idée que l'Incarnation signifie l'union du Christ « en quelque sorte à tout homme », c'est-à-dire d'une façon mystérieuse à *chacun de nous* ? La consubstantialité du Fils à la nature humaine peut-elle alors signifier que le Christ et chaque homme sont identiques, c'est-à-dire que l'homme participerait de la même divinité que le Fils ?

La réponse est non. Puisque par l'Incarnation l'humanité du Christ était parfaite, il était juste de réaffirmer, contre les hérétiques qui le niaient, que le Fils de Dieu a été aussi « consubstantiel à nous selon l'humanité », de même qu'il est *ab aeterno* consubstantiel au Père selon la divinité. Mais cette « consubstantialité selon l'humanité » ne signifie pas, évidemment, qu'Il s'est uni, par l'Incarnation, à toute l'humanité (« à tout homme »). Elle signifie que le Verbe incarné a été *en lui-même* « vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps », de la même façon que tout autre homme. Il n'a pas été un simulacre d'homme, comme le prétendaient ceux qui diminuaient ou niaient sa nature humaine : Il a été, en tant qu'individu ayant historiquement existé, un vrai homme avec tous les attributs de la nature humaine, et donc de notre substance humaine (consubstantiel à nous). Semblable à nous en tout, hormis le péché, évidemment. Et en effet son humanité est parfaite, car elle est libre de la tache du péché.

L'humanité à laquelle le Christ est consubstantiel selon la *Definitio* dogmatique de Chalcédoine n'est donc pas le genre humain au sens physique, constitué de nous tous, considérés numériquement (« tout homme »). C'est une *qualité*, le quid qui fait que l'homme est homme (*humanitas, anthropotes*), que l'on retrouve en chaque homme, et qui dans l'homme Jésus de Nazareth était *parfaite*, puisqu'Il était Dieu incarné. Il n'est donc pas consubstantiel à l'humanité dans le sens de constituer « en quelque sorte » la substance de tout homme, comme si par l'Incarnation il s'était uni aussi à chacun de nous.

La preuve que ceci est le sens exact de la

signification dogmatique de Chalcédoine se trouve à mon avis dans le *Tomus Leonis*, qui en constitue le fondement théologique.

« Homme parfait, Il est donc né Dieu véritable, parfait dans sa Nature, parfait dans la nôtre, c'est-à-dire qu'Il la revêtit pour régénérer notre nature telle qu'elle était quand Dieu la créa dans le principe (*In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris nostra autem dicimus quæ in nobis ab initio creator condidit, et quæ reparanda suscepit*). »

Dans la manière concise de s'exprimer, typique du latin, saint Léon le Grand emploie le neutre pluriel du pronom relatif, sans le substantif : le Seigneur est né « *totus in suis* », littéralement « tout dans ses [choses] » c'est-à-dire complet dans ses prérogatives (ou caractéristiques, qualités, facultés) de vrai Dieu, et « *totus in nostris* », littéralement « tout dans nos [choses] », c'est-à-dire complet dans ses prérogatives (ou caractéristiques, qualités, facultés) de vrai homme. Mais comment doit-on comprendre cette perfection « in nostris », pour ne pas tomber dans l'erreur ? Quelles sont nos facultés au sens propre ? Ce sont celles que le Créateur « *ab initio* » a mises en nous. Or Il est venu pour les « régénérer » ; ou mieux, il les a « revêtues » *ad reparanda*, pour les « régénérer » au sens de les « renouveler ».

On voit immédiatement que la fin de l'Incarnation n'est pas du tout comprise par le Pape comme si elle consistait à révéler « la sublimité de sa vocation », consistant à réaliser une (supposée) « dignité sans égale ». Et pourquoi les facultés de l'homme devaient-elles être régénérées ? Parce qu'elles avaient été corrompues par le péché originel. Le Dieu créateur dont il est question dans le texte est évidemment Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, comme il résulte du commencement de l'Évangile de saint Jean et de Col. 1, 15-20. Il a « revêtu » ces facultés de l'homme que *Lui-même* avait créé, afin de les guérir de la corruption dans laquelle elles étaient tombées.

L'incarnation est-elle alors advenue pour nous restituer à l'état de perfection éternelle

7. DS, 148/301-302.

8. B. BARTMANN, I, § 92.

*. voir la N.d.T. précédente.

initiale, demeurée de façon « altérée » en nous? Non, parce qu'il s'agit d'une « reparatio », et non d'une « restitutio ». Le terme « reparatio » (comme nous le disent les dictionnaires) contient l'idée de corriger et renouveler. Les lexiques et les dictionnaires nous informent aussi que, dans le latin ecclésiastique, le Rédempteur était appelé *Reparator*. La « reparatio » par la Rédemption a lieu grâce au Christ, au moyen de l'Incarnation. Et elle peut avoir lieu en chacun de nous, non grâce à l'union supposée du Christ avec nous ex incarnatione, mais seulement par l'imitation du Christ par nous : imitation du Christ parfait et vrai Dieu, que nous pouvons seulement imiter dans notre combat pour notre sanctification quotidienne, avec l'aide de la Grâce, c'est-à-dire du Christ lui-même (« sans Moi vous ne pouvez rien faire » – *Jn* 15, 5). La « régénération » ou le « renouvellement » des facultés de l'homme, comme conséquence de l'Incarnation *en tant que telle*, n'a donc pas lieu en chaque homme mais *seulement en Jésus-Christ, en Celui qui s'incarne*. Il revêt en lui-même les éléments de la nature humaine qui avaient été créés par Lui, et non ceux (corrompus) ajoutés par le Démon, et Il nous montre comment doit être *l'homme nouveau*; qui est le vrai chrétien, dont les vertus sont celles pratiquées par le Christ Notre-Seigneur.

Le Pape continue en effet : « Il ne Se soumit point aux infirmités humaines, et Il vécut parmi nous sans participer à nos fautes. Il prit la forme de l'esclave, sans la souillure du péché; Il glorifia sa Nature humaine sans porter atteinte à sa Nature divine, car cette volonté qu'Il eut de Se rendre visible, Lui qui était invisible, et de Se faire mortel, Lui le Créateur et le souverain Maître de toutes choses, fut l'effet de sa Miséricorde et non point un abaissement de sa Toute-Puissance. »

Les « infirmités » humaines, par exemple l'esprit de vanité, l'orgueil et l'esprit de rébellion, conjugués à la superficialité du jugement, infirmités acceptées par Adam et Ève à cause de la faiblesse subite de leur volonté et de leur libre arbitre face à la tentation du Malin, ne pouvaient bien évidemment pas être « revêtues » par le Sauveur fait homme. C'est pourquoi, *uniquement en lui-même*, en se faisant homme, Il a « régénéré » la nature humaine dans sa perfection, *étant Lui-même sans péché*. Tout en prenant part à nos « infirmités humaines », il ne prit pas part à nos péchés. Prenant « la forme d'esclave », s'humiliant jusqu'à accepter la « mort sur la croix », il n'a pas abaissé ce qui est humain, mais l'a au contraire exalté (*humana augens*), sans diminuer ce qui était divin (*divina non minuens*). Et comment cette exaltation dans l'humiliation a-t-elle pu se réaliser? En se faisant obéissant à Dieu jusqu'à la mort, Il montra sa nature humaine dans son aspect le meilleur, qui est l'obéissance absolue à Dieu, cette obéissance qui avait précisément fait défaut à nos premiers parents. Dans cette obéissance, la nature humaine apparaissait « régénérée » dans sa pureté originelle, *mais « régénérée » dans le Christ, non en chacun de nous*.

Dans une autre lettre, saint Léon le Grand

réaffirme cette notion : « l'union n'a pas diminué les caractéristiques divines par les caractéristiques humaines, mais a élevé les caractéristiques humaines par les caractéristiques divines ». « Élevé en chaque homme, en chacun de nous? Non. Élevé dans la nature humaine qui était unie à la personne divine du Verbe. Saint Thomas expose la même notion, en tant que notion réaffirmant l'opinion traditionnelle de l'Église. « Il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus parfait que d'exister par soi. Et c'est pourquoi la nature humaine a plus de grandeur dans le Christ qu'en nous » (ST, III, q. 2, a. 2). L'élévation de la nature humaine à une grande dignité, que nous pouvons aussi qualifier de « sans égale », a lieu dans le Christ, mais cela ne signifie aucunement que cette élévation se transmet *eo ipso* « à nous aussi », comme l'affirme GS 22.2. Cela signifie, comme conclut remarquablement Bartmann, que « le Christ est *l'homme idéal*, non seulement du point de vue moral mais aussi du point de vue ontologique »⁹.

Si la dignité sans égale de la nature humaine du Christ se transmettait aussi à nous par le fait même de l'Incarnation, alors chacun de nous deviendrait comme tel l'homme ou la femme *idéale*! Au contraire, l'élévation apportée à la nature humaine par l'Incarnation peut se répercuter sur nous uniquement au sens moral, et non pas ontologique, c'est-à-dire d'autant plus que nous nous approchons du Christ comme modèle de vie dans l'œuvre de notre sanctification quotidienne. Et ce parce que la nature humaine du Christ est *parfaite*, car sans péché, alors que la nôtre est ontologiquement imparfaite, car corrompue par le péché originel et par le péché actuel.

Tel est donc l'enseignement constant de l'Église : par l'Incarnation, les facultés de l'homme ont bien été « élevées », mais par le Christ dans le Christ, notre modèle, le nouvel Adam, de qui nous vient la vie éternelle, et non en nous. Par le Christ, qui « voulut être l'un des mortels (*voluit esse mortalium*) » : par l'Incarnation, la deuxième personne de la très sainte Trinité « voulut être l'un de nous, et non être en nous tous ». Et ces facultés ont été élevées pour nous constituer un modèle, capable de nous guider dans la difficile œuvre de notre rédemption du péché. C'est la perfection de l'Incarnation qui régénère la nature humaine dans sa perfection, mais seulement dans le Christ. Si dans l'Incarnation, il s'était uni « à tout homme », la perfection se serait mélangée à l'imperfection, la corruption du péché à la divinité et à l'humanité pure du Christ, chose inconcevable.

Le fait que notre nature humaine soit soumise à la mort et au péché, et donc à la colère divine, est le résultat de l'œuvre du Démon, qui s'en vante, écrit saint Léon le Grand, parce qu'il a réussi à faire perdre à l'homme les *dons divins* que lui avait initialement prodigués le Créateur : « Le démon se glorifiait d'avoir trompé l'homme par sa ruse, de

l'avoir privé des Bienfaits de la Divinité (*divinis caruisse muneribus*), dépouillé de son immortalité et soumis à la mort (*et immortalitatis dote nudatum duram mortis subisse sententiam*). » Ce passage montre clairement que, pour le Pape, les « dons divins » ont été irrémédiablement perdus. L'homme en avait été « dépouillé ». Et cette foi n'était pas l'opinion personnelle de saint Léon le Grand, mais reflétait l'opinion constante de l'Église. Dans l'élaboration théologique impeccable qu'en fit le *Tomus Leoni*, cette foi acquit à Chalcédoine la valeur d'une définition dogmatique et donc de doctrine éternelle de l'Église.

8. DEVONS-NOUS CROIRE QUE PAR L'INCARNATION NOTRE-SEIGNEUR « S'EST EN QUELQUE SORTE UNI LUI-MÊME À TOUT HOMME » ?

La notion suivant laquelle l'Incarnation – par laquelle Notre-Seigneur a revêtu la nature humaine tout en maintenant sa nature divine – aurait en soi (*eo ipso*) élevé « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale », n'est donc pas le résultat des définitions dogmatiques qui fondent la christologie orthodoxe. Mais c'est pourtant cette notion qui constitue l'axe autour duquel tourne tout l'article 22, et qui en constitue le pivot du point de vue doctrinal.

« [Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale]. *Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quadammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit* [Constantinop. III], *humano corde dilexit. Natus de Maria Virginie, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato* [Heb. 4, 15] » (GS 22.2).

Sur quelle démonstration repose l'affirmation contenue dans ce paragraphe? C'est l'affirmation ultime et finale d'un raisonnement qui veut expliquer pourquoi le Christ, « nouvel Adam », découvre à l'homme « la sublimité de sa vocation », par le fait de l'Incarnation. Pourquoi? Parce que l'Incarnation a élevé l'homme « à une dignité sans égale », et ce pour la simple raison que par l'Incarnation s'est réalisée « l'union du Christ avec tout homme ». Le fait que l'élévation à une « dignité sans égale » dépend de l'union (supposée) du Christ avec tout homme est démontré grammaticalement par la position du « enim », qui relie causalement dignité sans égale attribuée à l'homme et Incarnation comme union avec tout homme : « *Car* [...] le Fils de Dieu s'est [...] uni [...] etc. ».

Pouvons-nous dire que cette formulation du dogme christologique, qui apparaît ici pour la première fois dans l'histoire de l'Église, se limite à proposer *de façon actualisée* le dogme lui-même, sans modifications substantielles, ou bien qu'elle contient des changements importants, justifiant un examen approfondi de leur légitimité? À mon avis, nous nous trouvons dans le second cas. En effet, dans la proposition : « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme », la notion d'*union*

9. Ep. LIX, 3. Cit. in BARTMANN, I, § 90 (p. 378) : « per quam non minueret divina humanis sed augeret humana divinis. »

10. BARTMANN, I, cit., *ibid*.

hypostatique, typique de la théologie de l'Incarnation, est utilisée de façon totalement atypique. Et il ne s'agit pas d'une nouveauté sans importance, étant donné qu'elle étend la notion d'union hypostatique à l'humanité tout entière ! Comment cette nouveauté peut-elle s'accorder avec la notion clé de toute la christologie orthodoxe, selon laquelle l'union hypostatique a eu lieu *uniquement* en la personne divine du Christ, c'est-à-dire dans cette unique personne divine qui a uni la divinité du Verbe et la nature humaine *en un seul homme*, l'individu qui a été historiquement Jésus de Nazareth, fils de Joseph et Marie selon le recensement impérial romain ? Et donc non seulement en une seule personne, mais aussi en un seul individu et seulement en celui-ci ?

Le terme « personne » est ici employé au sens individuel et concret, et non moral ou juridique ; sens concret d'une substance individuelle, subsistant en elle-même, mais qui est divine. Cette personne unit la nature du Verbe et la nature humaine d'un seul homme et non de toute la multitude des hommes, puisque la nature humaine parfaite du Christ était celle de l'homme qui a vécu et a été connu comme Jésus, qui s'est manifesté en paroles et en actes comme le Messie, et qui est ressuscité des morts : vivant, mort et ressuscité toujours et uniquement comme *un seul homme*.

Nous le répétons, comment la nouveauté introduite par GS 22 peut-elle s'accorder avec la notion d'*union* qui est à la base du dogme ? N'y a-t-il pas une différence de taille entre la conception de l'union hypostatique comme union des deux natures (humaine et divine) en une seule personne qui unit (d'une façon qui lui est particulière) un seul individu à la nature divine, et sa conception comme union « en quelque sorte à tout homme » ? À la nouvelle formulation donnée par GS 22, nous devrions pouvoir appliquer la notion de base du dogme sans être contraints de relever la moindre contradiction. Mais ce n'est pas possible.

Selon le dogme, « *unio fit in persona, non in natura* »¹¹. Si nous appliquons cette notion à l'union (supposée) du Christ avec tout homme, la conséquence est la divinisation de l'homme ! En effet si le Christ s'est uni à tout homme *par le fait même de l'Incarnation*, comme nous ne pouvons pas séparer dans l'union hypostatique qui la constitue la nature divine de la nature humaine, il s'ensuit que cette union qui a lieu dans l'union hypostatique se réaliserait *en tout homme*. Par conséquent, en la personne de chacun de nous se réaliserait l'équivalent ou la même chose que l'union de la nature divine et de la nature humaine qui se réalise en Notre Seigneur Jésus-Christ ! Et l'homme serait ainsi *divinisé*, à la manière des panthéistes, chose inconcevable en soi, offensante pour Dieu et contraire à la foi. S'il était vrai que le Christ, par l'Incarnation elle-même, s'est uni à chaque homme, alors chaque homme serait en tant que tel uni au Christ, et chacun de nous devrait se considérer consubstantiel au Père, exactement comme le Christ !

Peut-on remédier à de telles conséquences aberrantes, qui sont toutefois cohérentes avec ce qui est affirmé par le texte conciliaire, en jouant sur le sens de l'adverbe *quadammodo*, comme s'il fallait considérer cette union « avec tout homme » uniquement dans un sens symbolique (cf. *supra*, § 2) ? Mais de cette *union*, l'article 22 tire des conséquences théologiquement très importantes, bien que totalement nouvelles dans la pastorale de l'Église. En effet, nous avons vu que l'Incarnation en tant que telle provoquerait la « révélation » de la sublimité de la vocation de l'homme, la « restitution » de la « ressemblance » avec Dieu, qui aurait été seulement « altérée » par le péché originel, l'élévation « en nous aussi » de la nature humaine à « une dignité sans égale » : elle provoquerait tout cela précisément parce qu'elle aurait réalisé l'union du Fils avec tout homme !

Le *quadammodo* ne peut donc pas introduire une image seulement symbolique ou allégorique, ce qui serait d'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, dépourvu de sens. En tout cas, quelle que soit la signification à attribuer au *quadammodo*, sa présence semble, à bien y regarder, être sans importance. En effet, le Nouveau Catéchisme de l'Église Catholique cite deux fois GS 22.2 (aux articles 432 et 618), et dans le premier cas en omettant tout simplement cet adjectif. Celui-ci brille également par son absence dans le célèbre article 13 de l'Encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II, qui contient la profession de Vatican II : « Le Christ s'est uni à tout homme »¹².

Considérons enfin la description des caractéristiques de l'humanité du Seigneur, contenues dans la suite du passage de l'article 22.2 GS. Elles semblent vouloir constituer comme une preuve du fait que le Verbe se serait uni à tout homme. Notre-Seigneur, dans Sa vie terrestre, nous rappelle l'article, a utilisé l'intelligence, la volonté, les affections d'un homme, il a « travaillé avec des mains d'homme » (dans l'atelier de saint Joseph). Tout cela montre qu'« Il est vraiment devenu l'un de nous », bien évidemment dans le sens voulu par l'article, c'est-à-dire en tant que, par l'Incarnation, Il s'est uni à tout homme. Mais à partir du témoignage des caractéristiques parfaitement humaines de Notre-Seigneur, on ne voit pas comment il est possible d'affirmer qu'Il s'est en tant que tel uni à chacun de nous. En réalité, la *démonstration* donnée par les caractéristiques de la nature humaine du Seigneur n'est pas autre chose que la répétition de ce que la foi traditionnelle de l'Église a toujours considéré : « Il est vraiment devenu l'un de nous » parce qu'il était *en soi* l'un de nous, Il était comme nous (sauf pour le péché) ; Il pensait, voulait, aimait, se comportait comme l'un de nous, c'est-à-dire comme un *vrai homme*, à l'individualité spécifique, concrète, non comme un simulacre d'homme. La « démonstration » rapportée par le texte conciliaire n'introduit pas d'éléments nouveaux, qui permettent d'accepter la thèse extraordinaire d'une union hypostatique du

Verbe incarné avec chacun de nous.

9. LA RÉAPPARITION D'UNE ERREUR ANCIENNE DANS GS 22 ?

Dans les hérésies christologiques des premiers siècles, toutes rigoureusement individualisées et condamnées par le Magistère, les erreurs portaient en général sur le rapport entre nature humaine et nature divine *dans* le Christ. Ces hérésies finissaient par faire prévaloir arbitrairement l'une aux dépens de l'autre, de différentes façons, en fonction de la capacité à ergoter et de l'habileté dialectique des hérétiques, toutes deux souvent importantes. Dans le cas de l'article 22, on nous propose au contraire une erreur d'un genre différent. Elle consiste dans le fait d'élargir la notion d'union hypostatique, colonne du dogme de l'Incarnation, de façon à y inclure *eo ipso* chaque homme, et donc toute l'humanité, comme si cette notion pouvait s'appliquer à d'autres qu'au Christ !

Erreur doctrinale qui n'est toutefois pas complètement nouvelle, puisque saint Jean Damascène (mort en 749) la combattit pendant sa lutte contre l'hérésie iconoclaste, en précisant justement que l'Incarnation devait être rapportée à la seule personne individuelle et concrète du Christ : « Le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine dans son universalité spécifique ; il ne l'a pas davantage assumée dans tous ses suppôts »¹³.

Saint Thomas introduit cette phrase du Damascène dans sa réfutation de la même erreur. Ses arguments principaux sont les suivants. La personne divine du Verbe ne s'est pas incarnée « in omnibus individuis » (elle n'a pas pu « s'unir à tout homme »). Si cela avait été le cas, la multiplicité des sujets intrinsèque à la nature humaine aurait disparu (*tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ*), étant donné que la Personne divine constitue l'unique sujet de la nature humaine assumée par le Verbe incarné. (Dans le Verbe incarné, il y a en effet deux natures, mais il y a une seule personne, et donc un seul sujet unitaire en lui-même). De plus, la suprématie absolue du Fils de Dieu à l'égard de l'humanité en aurait été diminuée, puisque tous les hommes, ayant été assumés par le Verbe, auraient la même dignité que Lui (*essent tunc omnes homines æqualis dignitatis*). Et cela est inconcevable, puisque le Verbe est « l'aîné d'une multitude de frères » (Rom 8, 29) en ce qui concerne la nature humaine, de même qu'il est « le premier-né de toute créature » (Col 1, 15) selon la nature divine. En outre, il fallait qu'à une seule Personne divine incarnée corresponde une unique nature humaine assumée¹⁴.

Considérons les multiples conséquences négatives de l'extraordinaire doctrine de GS 22.2. D'un côté, elle conduit à diviniser l'homme, obscurcissant le dogme du péché originel, qui est de fait présenté de la façon

11. BARTMANN, I, § 89 (p. 373).

12. Sur l'article 13 de *Redemptor hominis*, voir l'exégèse critique de DÖRMANN, *op. cit.*, p. 83 ss.

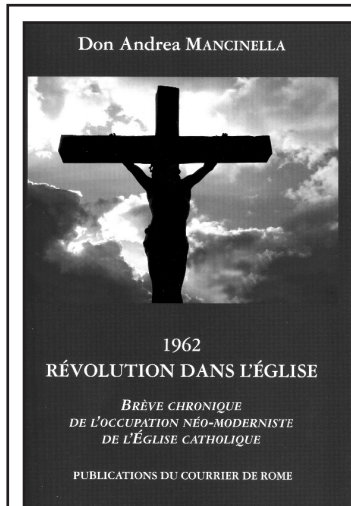
13. « Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur : neque enim omnes hypostases eius assumpsit », cité par SAINT THOMAS, dans la *Somme Théologique*, III, q. 4, a. 5.
14. ST, III, q. 4, a. 5.

inadéquate que nous avons vue. De l'autre, elle rend incertain le dogme même de l'Incarnation, mélangeant le divin et l'humain, non seulement en Notre-Seigneur mais aussi en nous. Comment la parfaite humanité du Christ peut-elle être considérée comme unie *eo ipso* à notre humanité imparfaite et pécheresse? Et de même sa divinité? Comment notre humanité pécheresse peut-elle se considérer ontologiquement élevée au rang du Verbe? Cette union « impure » ainsi proclamée comporte un mélange qui confond la nature divine du Christ avec la nature humaine de l'homme qu'est chacun de nous, et la nature humaine du Christ (exaltée avec emphase par GS 22.2) avec l'humanité déchue de l'homme qu'est chacun de nous. Ce mélange conduit en définitive à confondre le Surnaturel et ce qui relève de la nature créée (et déchue). On peut y discerner, à mon avis, une *teinte panthéiste*, car cette « union » tend à identifier l'humain et le divin.

En effet, si le Seigneur s'est uni secrètement à tout homme, par le fait même d'être le Seigneur qui s'est incarné, alors tout homme participe ontologiquement de la nature divine du Christ, et la distinction entre notre nature, corrompue par le péché originel, et le Surnaturel disparaît de fait. Quel rôle devons-nous alors attribuer à la Grâce? Celle-ci ne présuppose-t-elle pas la chute de l'homme, l'imperfection (non pas totale mais néanmoins ontologique) de sa nature, que la Miséricorde divine daigne guérir, en nous donnant la possibilité du salut au moyen de l'Incarnation du Verbe et de Son œuvre rédemptrice? Mais si le Christ s'est déjà uni à nous, par le seul fait d'être le Christ, alors nous avons déjà tous été rachetés par le seul fait d'être des hommes, et le Christ lui-même ni l'Église n'ont plus rien à faire! Et en effet Vatican II, en suggérant une nouveauté comme celle exposée dans l'article 22 GS, a conduit à modifier le sens de la mission de l'Église, dont le *nouveau message* est à présent le suivant : les hommes contemporains doivent se rendre compte que, par l'Incarnation, le Christ s'est uni à chacun d'entre eux, l'élevant par là même à une dignité sans égale et lui confiant une très haute mission, indiquée par le Concile et reprise à son compte par la Hiérarchie comme son devoir spécifique. Cette mission consiste à réaliser la paix dans le monde, la fraternité universelle dans le dialogue qui ne vise pas à convertir mais à reprendre les positions de l'adversaire pour les dépasser dans une Communion universelle d'amour, une nouvelle Eglise, « œcuménique », rencontre solidaire de tous les peuples et de toutes les religions! ¹⁵

La « nouvelle doctrine » de l'Incarnation mine aussi, à mon avis, le *dogme de la prédestination à la Gloire*, qui appartient à l'infailibilité du magistère ordinaire. Elle le mine, même dans sa forme la plus modérée,

15. Sur l'inacceptable et monstrueuse promiscuité théologique qui caractérise « l'œcuménisme » actuel, voir B. GHERARDINI, *Quel accord entre le Christ et Bélier? Observations théologiques sur les problèmes, les équivoques et les compromis du dialogue interreligieux*, Fede & Cultura, Vérone, 2009.



de Mgr. Lefebvre, il décida de publier la synthèse de son étude et de la distribuer à tous les prêtres de son diocèse pour mieux leur montrer sa position de fidélité à la Rome éternelle. **Prix 14 € + 2 € de port**

celle de la prédestination conditionnelle (ad gloriam tantum, sed post et propter præviam meritam) ¹⁶. En effet, si par l'Incarnation le Verbe s'est uni à chacun de nous, comment peut-on affirmer qu'une partie de l'humanité ne se sauvera pas (par sa propre faute, et non parce que prédestinée à la damnation), étant donné que seuls certains d'entre nous ont été, de façon insondable, prédestinés par Dieu à la Gloire éternelle (Rom 9, 11 ss)? Si chacun de nous participe objectivement, par le seul fait d'être homme, de la nature divine (parce que le Verbe, en s'incarnant, se serait uni *eo ipso* à lui), comment est-il possible qu'il y ait parmi nous certains (et même *beaucoup* – Phil 3, 18-19) qui non seulement n'ont pas été prédestinés à la gloire éternelle, mais qui iront par leur faute à leur perte, bien qu'ils n'y aient pas été prédestinés?

Mais les remarques négatives ne s'arrêtent pas là. Si le Christ, nouvel Adam, « découvre l'homme à lui-même » par son Incarnation, en lui révélant la sublimité de sa vocation et sa dignité sans égale, et ainsi « révèle le mystère du Père et de son amour » (GS 22.1), cela signifie que la fin de l'Incarnation est la réalisation du « mystère de l'amour du Père » pour le genre humain. Mais cette fin, qui est celle de la Miséricorde divine, ne peut pas exprimer *toute la signification* de l'Incarnation. Il y a une autre fin, qui est supérieure. L'incarnation a lieu aussi parce que doit s'accomplir l'exigence de la justice divine, qui exige *réparation pour le péché d'Adam*. Cette réparation se perfectionne par la Croix, qui a une signification propitiatoire et expiatoire. Cela signifie que l'Incarnation a aussi pour fin de donner *satisfaction* à l'exigence de la justice divine. De cette fin, dans GS 22, il ne semble pas y avoir trace.

Le fait est que si l'on mine à la base le dogme christologique, c'est tout l'édifice doctrinal de la religion catholique qui s'effondre. C'est pourquoi, depuis les débuts du Christianisme, la Hiérarchie mais aussi les fidèles, dans la mesure de leur sensus fidei, réagirent toujours avec décision et ténacité aux graves hérésies christologiques qui se succédèrent à partir de la fin du premier siècle, quand, à

Cette étude, intitulée *1962-Révolution dans l'Église* et réalisée avant 2002, fut publiée de janvier 2007 à avril 2008 dans la revue *Courrier de Rome*.

La clarté du texte, accompagné d'un très grand nombre de citations et de faits, donne à cette étude toute sa valeur et met le lecteur devant la situation actuelle de l'Église d'une manière impressionnante et tout à fait objective.

Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, en est l'auteur. Ce prêtre conscient que quelque chose n'allait pas dans l'Église a eu pour la première fois entre les mains la revue *Sì Sì No No*, cela l'a incité à faire des recherches et des études personnelles pour mieux comprendre la crise que traversait l'Église. Ensuite ayant constaté la désinformation générale du clergé pour ce qui concerne la crise actuelle et la position

cause des gnostiques, apparut pour la première fois le docétisme, qui niait la réalité du corps du Christ et considérait comme simple apparence Sa vie terrestre, et en particulier Ses souffrances (l'hérésie docétiste serait ensuite réapparue dans le Coran, 4 : 156).

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057

BIC : PSST FR PPP AR

16. BARTMANN, II, § 121 et 122.



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLV n° 331 (521)

Mensuel - Nouvelle Série

Mars 2010

Le numéro 3€

LES AMNÉSIES DE MGR GIANFRANCO RAVASI ET LA VRAIE DOCTRINE ŒCUMÉNIQUE DE L'ÉGLISE

ON CACHE LA VRAIE DOCTRINE DE L'ÉGLISE

Mgr Gianfranco Ravasi, bibliste renommé, considéré par la presse laïque comme le « ministre de la Culture du Vatican », a publié dans le supplément littéraire de *Il Sole 24 ore* (17 janvier 2010, p. 39), un court article intitulé « Prier avec méthode », dans lequel il rappelle aux lecteurs de ce journal politiquement ultra-correct le centenaire (symbolique) de la naissance du mouvement œcuménique, qui vit le jour au milieu du dix-neuvième siècle à l'initiative des protestants (et avec une large participation, rappelons-le, des cercles théosophiques) pour l'unification de toutes les « dénominations chrétiennes ». Mgr Ravasi rappelle synthétiquement les principales institutions de ce mouvement, qui connut un développement décisif avec la constitution en 1948 à Amsterdam du « Conseil Œcuménique des Églises », auquel « sont actuellement associées 249 Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes. L'Église catholique – qui au commencement suivit le Conseil avec beaucoup de réserve, d'hésitations et de perplexité – commença après Vatican II à y participer activement, et depuis, le dialogue œcuménique a connu une impulsion très intense... »

Les lecteurs, qui ne connaissent pas la réalité des faits, sont poussés par Mgr Ravasi à croire que la *position initiale* de l'Église catholique à l'égard du mouvement œcuménique a été simplement une position de « réserve » marquée, conjuguée aux « hésitations et à la perplexité ». Mais il s'est agi de bien autre chose ! Le Pape condamna fermement et publiquement tout l'œcuménisme du mouvement œcuménique, œcuménisme qui était alors appelé « panchristianisme ». Il le condamna pour ce qu'il est : une grave erreur doctrinale qui attente directement au dépôt de la foi. Et il maintint l'interdiction faite aux catholiques d'y participer, interdiction déjà imposée sous Pie IX par une lettre du Saint-Office aux évêques anglais, le 16 septembre 1864¹. Cette condamnation, qui englobe les précédentes, est contenue dans la Lettre encyclique *Mortalium Animos*, publiée par Pie XI

le 6 janvier 1926, la sixième année de son pontificat. La suprême Autorité ne perdit pas de temps pour mettre en garde les catholiques contre le grave danger que représentaient pour leurs âmes les fausses doctrines « œcuméniques ».

Les représentants de l'Église « conciliaire » d'aujourd'hui, contaminés par les erreurs néomodernistes que nous connaissons, parmi lesquelles ce que l'on appelle l'« œcuménisme » est peut-être la plus scandaleuse, se gardent bien de rappeler au public en général et aux fidèles en particulier l'enseignement du Magistère préconciliaire, car les fausses doctrines qu'ils propagent seraient alors impitoyablement mises à nu. Nous chercherons donc à combler cette lacune, rappelant aux lecteurs la *vraie doctrine* de la sainte Église sur l'œcuménisme.

LA CONDAMNATION DU FAUX ŒCUMÉNISME, SOURCE DE NATURALISME ET D'ATHÉISME

Le sujet de l'Encyclique est « l'unité de la véritable Église », dont la notion doit être distinguée de celle de la fausse unité religieuse, défendue par les membres de sectes protestantes. Nous citerons le texte de l'Encyclique à partir de la version française disponible sur le site internet du Vatican (www.vatican.va)².

Le Pape commence par rappeler comment se répandaient à cette époque, marquée par de graves conflits, le sentiment de « fraternité universelle » et l'idée de l'« unité » du genre humain. On cherchait donc à appliquer aussi ces idées à la religion, y compris la religion catholique, pour arriver à la profession d'un certain nombre de doctrines capables de constituer un « fondement commun » pour la vie spirituelle des peuples. « C'est pourquoi, ils se mettent à tenir des congrès, des réunions, des conférences, fréquentées par un nombre appréciable d'auditeurs, et, à leurs

Le catéchisme romain et universel qui a été diffusé par saint Pie X en 1912 sera disponible au Courrier de Rome et à la librairie France Livres, 21 rue Monge, à partir du 18 avril (voir p. 3)

discussions, ils invitent tous les hommes indistinctement [...] De telles entreprises ne peuvent, en aucune manière, être approuvées par les catholiques, puisqu'elles s'appuient sur la théorie erronée que les religions sont toutes plus ou moins bonnes et louables, en ce sens que toutes également, bien que de manières différentes, manifestent et signifient le sentiment naturel et inné qui nous porte vers Dieu et nous pousse à reconnaître avec respect sa puissance » (MA).

C'est précisément une doctrine de ce genre qui semble se trouver à la base de l'œcuménisme professé aujourd'hui par la Hiérarchie catholique, avec, en tête, des ecclésiastiques du type de Mgr Ravasi. Mais pourquoi ces « entreprises » des œcuménistes doivent-elles être repoussées ? Pour la simple raison que leur « théorie », poursuit le Pape, selon laquelle toutes les religions seraient bonnes en tant qu'expressions d'un sentiment de foi naturelle en Dieu, et complètement *fausse*. « En vérité, les partisans de cette théorie s'égarent en pleine erreur, mais de plus, en pervertissant la notion de la vraie religion ils la répudient, et ils versent par étapes dans le naturalisme et l'athéisme. La conclusion est claire : se solidariser des partisans et des propagateurs de pareilles doctrines, c'est s'éloigner complètement de la religion divinement révélée » (MA).

En mettant toutes les religions sur le même plan, toutes « bonnes » parce qu'elles aspire-

2. Lettre Encyclique *Mortalium Animos* de SA SAINTETÉ PIE XI, sur la *vraie unité religieuse*, 1928. Le Denzinger, dans la dernière édition revue et augmentée de Schönmetzer s.j., postérieure à Vatican II, rapporte seulement de cette encyclique un important passage de vingt-trois lignes, étranger toutefois à la problématique œcuménique au sens strict (DZ/SM, 2200/3683).

1. DZ/SM, 1685-1686/2885-2888.

raient sincèrement à Dieu, on réactualise la conception déiste et illuministe de la « religion naturelle » : de la religion comme produit spontané de l'esprit humain, qui, pour se réaliser, n'a pas besoin de la Révélation. Et cette religion « naturelle », qui nie tout péché originel, comme l'a montré son développement historique, mène ensuite au « naturalisme », c'est-à-dire à la justification de la nature humaine dans tous ses aspects, même ceux qui sont liés à l'instinct et aux passions, puisque selon cette « religion » l'éthique devient un fait purement subjectif, laissé à la libre disposition de l'individu, avec pour unique limite (théorique) extérieure de ne pas nuire à autrui. Il est évident que cette conception est un préalable au véritable athéisme, puisqu'elle implique l'indifférence religieuse, qui est la prémisse de l'athéisme.

Mais le caractère erroné de cette conception, poursuit le Pape, apparaît principalement dans la notion d'« unité de tous les chrétiens » qu'elle professe.

LA FAUSSE IDÉE D'UNITÉ DES CHRÉTIENS PROFESSÉE PAR LES « PANCHRÉTIENS »

Que soutiennent les hérétiques « panchrétiens » ? « N'est-il pas juste, répète-t-on, n'est-ce pas même un devoir pour tous ceux qui invoquent le nom du Christ, de s'abstenir d'accusations réciproques et de s'unir enfin un jour par les liens de la charité des uns envers les autres ? Qui donc oserait affirmer qu'il aime le Christ s'il ne cherche de toutes ses forces à réaliser le vœu du Christ lui-même demandant à son Père que ses disciples soient « un » (Jn. XVII, 21) ? Et de plus le Christ n'a-t-il pas voulu que ses disciples fussent marqués et distingués des autres hommes par ce signe qu'ils s'aimeraient entre eux : « C'est à ce signe que tous connaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Joan. XIII, 35) ? » (MA). On notera : de s'aimer « les uns les autres » dans la fidélité au Christ, et non d'aimer les porteurs de fausses doctrines et semeurs de zizanie, les « faux frères », comme les appelle saint Paul (Gal. 2, 4). Comme on peut le voir, cette idée d'une union « panchrétienne » excluait *a priori* tout repentir des hérétiques et leur retour au sein de l'Église catholique. Une union purement extérieure, donc, à des fins substantiellement terrestres ; une union *synchrétiste* et donc fautive et superficielle ; un incroyable mélange, une authentique Babel.

Les discours des « panchrétiens » d'hier sont, à bien y regarder, les mêmes que ceux des « œcuménistes » d'aujourd'hui, dans l'esprit de Vatican II. Et ce sont les mêmes discours que tient Mgr Ravasi dans son article, avec d'inévitables références aux passages de l'Évangile de saint Jean (17, 21), associés à un passage de saint Paul (Eph. 4, 3-6). Ces références sont hors de propos, car l'unité dont parlent Notre-Seigneur et les Apôtres ne comprend évidemment pas les hérétiques, esprits rebelles et infidèles, opposés au dépôt de la foi et destructeurs d'âmes : cette unité ne mélange pas, et ne peut pas mélanger, le Diable (*Beliar*) et l'eau bénite. Il s'agit donc de l'unité (dans la foi et les mœurs) qui doit

être toujours maintenue (grâce à l'œuvre de l'Église) entre ceux qui sont fidèles à l'enseignement du Christ reçu par l'intermédiaire des Apôtres et de l'Église elle-même, jusqu'à la mort (« N'allez pas former avec les incroyants un attelage disparate [...] Ou bien, quelle association entre la lumière et les ténèbres ? Quel accord entre le Christ et Bélier ? » – Cor. 6, 15). En dehors de cette unité, il n'y en a pas d'autre³.

Mais les « panchrétiens », poursuit l'Encyclique, voulaient précisément que tous les chrétiens, *tels qu'ils étaient*, deviennent « un », pour « repousser – disaient-ils – la peste de l'impiété » qui se répand dans le monde moderne. C'étaient des discours de ce genre, avec de continuelles invocations à la charité chrétienne pour dépasser les divisions, qui « séduisaient même de nombreux catholiques ». C'est pourquoi le Pape devait intervenir auprès des fidèles et faire appel « à leur zèle pour prendre garde à un tel malheur », celui constitué par cette « erreur assurément fort grave, qui disloque de fond en comble les fondements de la foi catholique » (MA).

LA SEULE VRAIE RELIGION EST LA RELIGION RÉVÉLÉE

Ceci posé, le Pontife clarifie la notion selon laquelle la vraie religion ne peut pas être la religion naturelle et donc toute religion, en tant que « naturelle ». *La vraie religion est uniquement la religion révélée*. Suivons son raisonnement. Ce point nous semble particulièrement important, étant donné que la pastorale de la Hiérarchie actuelle a en substance laissé cette vérité fondamentale tomber dans l'oubli.

Dieu a créé l'homme « pour le connaître et le servir ». À cette fin, il lui a donné « une loi naturelle qu'il a, en le créant, gravée dans son cœur ». Il aurait pu « dans la suite en diriger les développements par sa providence ordinaire ». Mais Dieu tout-puissant préféra « promulguer des préceptes à observer ». Depuis les premiers temps, et jusqu'à la venue et à la prédication de Jésus il enseigna lui-même à l'homme « les obligations dues à lui, Créateur, par tout être doué de raison » (MA). Donc : en plus de la loi naturelle (celle, rappelons-le, sur la base de laquelle seront jugés le jour du Jugement les païens ayant vécu avant le Christ – Rom 2, 14-16), nos « devoirs » envers Dieu résultent de tout l'enseignement donné par Dieu, jusqu'à la venue de Jésus. Comment s'est fait cet enseignement, extérieur, positif ? L'explication nous est donnée par l'Épître aux Hébreux, citée par le Pape : « Dieu, qui, à diverses reprises et en plusieurs manières, parla jadis à nos pères par les prophètes, nous a, une dernière fois, parlé en ces jours-ci par son Fils. » (Hébr. 1, 1 ss)

3. Pour une critique précise et approfondie de l'œcuménisme actuel, en particulier sur les « ouvertures » à l'égard du judaïsme, voir le récent et fondamental ouvrage de MGR BRUNERO GHERARDINI, *Quel accord entre le Christ et Bélier ? Observations théologiques sur les problèmes, les équivoques et les compromis du dialogue interreligieux*, Fede e Cultura, Vérone, 2009 [www.fedecultura.com].

À partir de cette exposition de l'Encyclique, on comprend parfaitement quelle est la vraie religion. Ce n'est certainement pas celle que se fabrique l'homme, comme « religion naturelle », puisqu'il existe tout un enseignement spécifiquement révélé par Dieu dans le temps, des prophètes jusqu'à Notre-Seigneur. La « vraie religion » ne peut donc être que celle révélée par Dieu. « Il en résulte qu'il ne peut y avoir de vraie religion en dehors de celle qui s'appuie sur la parole de Dieu révélée : cette révélation, commencée à l'origine et continuée sous la Loi Ancienne, le Christ Jésus lui-même l'a parachevée sous la Loi Nouvelle. Mais, si Dieu a parlé – et l'histoire porte témoignage qu'il a de fait parlé –, il n'est personne qui ne voie que le devoir de l'homme, c'est de croire sans réserve à Dieu qui parle et d'obéir totalement à Dieu qui commande. Pour que nous remplissions convenablement ce double devoir [croire la parole et obéir aux commandements] en vue de la gloire de Dieu et de notre salut, le Fils unique de Dieu a établi sur terre son Église. Or, ceux qui se déclarent chrétiens ne peuvent pas, pensons-nous, refuser de croire que le Christ a fondé une Église, et une *Église unique* » (MA).

VRAIE ET FAUSSE CONCEPTION DE L'ÉGLISE

Le devoir de l'Église consiste donc à nous faire croire « sur parole » en Dieu (et c'est la *foi*) et à nous faire obéir à ses commandements (et c'est l'*éthique*, qui est ici l'éthique chrétienne). Mais les hérétiques sont « en désaccord » avec nous catholiques précisément parce qu'ils n'acceptent pas l'Église catholique comme unique et vraie Église instituée par le Christ.

« Un bon nombre d'entre eux nie que l'Église doive être visible et décelable extérieurement, en ce sens, du moins, qu'elle doive se présenter comme un seul corps de fidèles unanimes à professer une seule et même doctrine sous un seul magistère et un seul gouvernement ; pour eux, au contraire, l'Église visible n'est rien d'autre qu'une fédération réalisée entre les diverses communautés de chrétiens malgré leurs adhésions à des doctrines différentes et même contradictoires. (MA) » Ce que rappelle ici le Pape est justement la conception protestante de l'Église comme seule Église *invisible*, dans laquelle tout croyant est considéré *ipso facto* comme prêtre, conception inaugurée par Luther et formellement condamnée par le Concile de Trente. C'est la conception qui se trouve logiquement à la base de l'idée protestante d'« unité » visible des chrétiens comme simple « fédération réalisée entre les diverses communautés de chrétiens », qui bien entendu y maintiennent leurs croyances particulières, comme si de rien n'était. Le fait que cette « fédération » héberge inévitablement et nécessairement des « communautés » avec des doctrines non seulement différentes mais aussi « opposées », semble n'avoir aucune importance pour la logique « illogique » des protestants.

Contre cette conception, contraire non seulement aux données historiques (à ce qu'ont effectivement dit et fait Jésus et les Apôtres)

UN CATÉCHISME ROMAIN ET UNIVERSEL

En 1912, le Pape saint Pie X réalisait le projet préparé au Concile Vatican I : la rédaction d'un Catéchisme universel. Evêque de Mantoue, il avait exprimé ce vœu au Pape Léon XIII : « Que le Saint-Père ordonne la composition d'un Catéchisme facile, populaire, en questions-réponses brèves (...) et le prescrive comme obligatoire pour toute l'Eglise. »

Apprenons ou redécouvrons... les fondements de notre Foi



Le Pape du Catéchisme

L'enseignement du Catéchisme a été l'une des préoccupations majeures de saint Pie X.

Le 15 avril 1905, il écrit l'encyclique *Acerbo Nimis* et en juin 1905, il impose à l'Italie le *Grand Catéchisme de saint Pie X*.

Le 18 octobre 1912, il publie le *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* ainsi que les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* (voir ci-contre) pour satisfaire à la demande d'un Catéchisme bref et susceptible d'être appris par cœur. Une commission nommée à cet effet élabore en trois ans dix versions qui sont corrigées par soixante-cinq experts, cardinaux, évêques, catéchistes, dont saint Pie X lui-même.

Le 18 juillet 1913, il approuve et bénit la méthode cyclique d'enseignement catéchistique élaborée pour les enfants (voir au dos).

Du Catéchisme dépend le triomphe de la Foi

Ce Catéchisme propose aux fidèles la doctrine commune à toute l'Eglise et, « malgré sa brièveté, il explique plus clairement et met davantage en relief les vérités qu'aujourd'hui, pour le plus grand dommage des âmes et de la société, on combat, on déforme ou oublie le plus. »

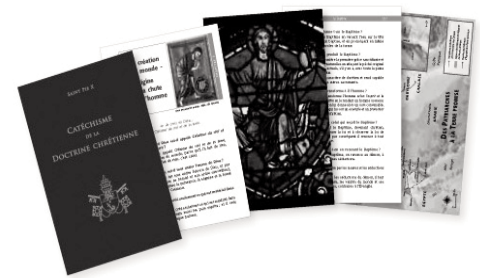
Parce qu'il alimente et consolide la Foi, ce Catéchisme dispose à vivre en soldat du Christ.

« Puissent les pages lumineuses de ce Catéchisme de la Doctrine chrétienne éclairer les âmes de bonne volonté, désireuses de connaître Dieu pour le mieux aimer, et daigne saint Pie X intercéder en leur faveur. »

Mgr Bernard Fellay

Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X
Menzingen, le 21 novembre 2009

Catéchisme & Premiers éléments de la Doctrine chrétienne



Catéchisme de la Doctrine chrétienne

À partir de 11 ans - 256 pages - 12 €

Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes.

Ce Catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art.

Les questions déjà apprises dans les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* sont précédées d'un astérisque (*).

Pour toute commande : s'adresser aux Éditions du Courrier de Rome – B.P. 10156, F - 78001 Versailles Cedex – courrierderome@wanadoo.fr

Une doctrine sûre, complète, brève et adaptée pour tous



Premiers éléments de la Doctrine chrétienne

Dès 6 ans - 112 pages - 8 €

Composé de 180 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première Communion et à la Confirmation.

La présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide.

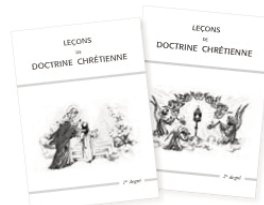
Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.

Le Catéchisme expliqué aux enfants

Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés CP, CE1, CE2, CM1 et CM2

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

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



1^{er} et 2^e degrés/CP et CE1, 6-7 ans - 3 €
30 leçons comportant une ou deux questions extraites des *Premiers Éléments*.



3^e, 4^e et 5^e degrés/CE2-CM2, 8-10 ans - 4 €
30 leçons comportant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Eglise. Les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie.

Le manuel du catéchiste

Explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne Par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul

Ce volume de 500 pages explique et développe chaque question du *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* par des réflexions théologiques simples, des exemples sagement choisis dans la Sainte Écriture, l'histoire de l'Eglise et la vie des Saints. Il met en valeur toute la richesse des réponses de saint Pie X.

Cet ouvrage destiné aux catéchistes n'est ni une leçon, ni un cours déjà préparé. C'est un guide grâce auquel le catéchiste pourra choisir quelque vérité ayant rapport à la foi ou aux mœurs, la mettre en lumière sous tous ses aspects, et faire toucher du doigt à ses élèves la règle selon laquelle ils doivent ordonner toute leur conduite.

Nous remercions tous les bienfaiteurs qui ont permis la réalisation de cette traduction onéreuse.

Avant d'envisager l'édition sous forme de livre, une version pilote, destinée à être améliorée par les remarques et propositions des utilisateurs, est actuellement disponible sur CD au format PDF - 15 €



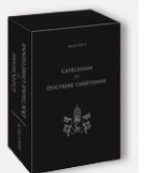
Offres spéciales

Lot des 5 Leçons de Doctrine chrétienne - 14 €

Lot complet - 40 €

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne
- Premiers éléments de la Doctrine chrétienne
- 5 Leçons de Doctrine chrétienne
- Explication du Catéchisme sur CD

Lot complet & coffret - 50 €



Bon de commande

Titre	Tarif	Quantité	Total
☐ Les 5 Leçons de Doctrine chrétienne Vente de livrets à l'unité	14 €		
Leçons 1 ^{er} degré (livret 36 pages couleur)	3 €		
- Leçons 2 ^e degré (livret 40 pages couleur)	3 €		
- Leçons 3 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 4 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 5 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
☐ Premiers éléments de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné)	8 €		
☐ Catéchisme de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné avec tranche III)	12 €		

* Frais de Port (FP) à calculer selon le montant :
Jusqu'à 16 €, FP = 3 € / De 17 à 39 €, FP = 5 €
De 40 à 99 €, FP = 6 € / À partir de 100 €, FP offerts

Montant total

Frais de port*

Règlement à l'ordre de « COURRIER DE ROME » par :

☐ Chèque payable en France ☐ CCP ☐ Mandat

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9729 5602 082 / BIC : PSSTFRPPPAR

☐ M. l'abbé ☐ M. ☐ Mme ☐ Mlle

Nom :

Prénom :

Adresse de livraison :

Code postal :

Ville :

Téléphone :

Courriel :

Je contribue à la diffusion du Catéchisme par un don de : (un reçu vous sera délivré à réception du don).

A retourner à : COURRIER DE ROME – BP 10156, F – VERSAILLES CEDEX 78001

Fax : 01 49 62 85 91 – Courriel : courrierderome@wanadoo.fr

N° TVA : FR4438179640800049

mais aussi à la logique la plus élémentaire, Pie XI réaffirme, comme c'est son devoir, la juste conception de l'Église, résultat d'environ dix-neuf siècles de Magistère.

« Or, en vérité, son Église, le Christ Notre-Seigneur l'a établie en société parfaite, extérieure par nature et perceptible aux sens, avec la mission de continuer dans l'avenir l'œuvre de salut du genre humain, sous la conduite d'un seul chef, par l'enseignement de vive voix et par l'administration des sacrements, sources de la grâce céleste; c'est pourquoi, dans les paraboles, il l'a déclarée semblable à un royaume, à une maison, à un bercail et à un troupeau. Sans aucun doute, cette Église, si admirablement établie, ne pouvait finir ni s'éteindre à la mort de son Fondateur et des Apôtres qui furent les premiers chargés de la propager, car elle avait reçu l'ordre de conduire, sans distinction de temps et de lieux, tous les hommes au salut éternel : "Allez donc et enseignez toutes les nations" (Matth. 28, 19). Dans l'accomplissement ininterrompu de cette mission, l'Église pourra-t-elle manquer de force et d'efficacité, quand le Christ lui-même lui prête son assistance continue : "Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles" (Matth. XXVIII, 20)⁴? (MA) »

L'Église visible n'a pas été instituée par les hommes mais par Dieu, par la deuxième Personne de la très Sainte-Trinité. Ce n'est pas une simple congrégation ou communauté humaine, régie par un pacte, un accord mutuel, comme dans le cas des « communautés » des protestants hérétiques. L'Église a reçu une mission qui est divine et qui consiste dans « le salut éternel de tous les hommes sans distinction de lieu ni de temps ». Pour la réaliser l'Église doit « enseigner toutes les nations », c'est-à-dire leur enseigner la bonne doctrine et les convaincre de sa sainteté par la force de l'exemple (ce qui a toujours été la meilleure des prédications). Et l'Église réussit dans sa mission surnaturelle parce que Jésus lui-même a promis d'être avec elle « tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles ». (Elle réussit tant qu'elle demeure fidèle au dépôt de la foi).

Ayant réaffirmé, contre les protestants, la nature visible et de société parfaite de l'Église, son origine divine et sa véritable fin, le Pape conclut : « Il est par conséquent impossible, non seulement que l'Église ne subsiste aujourd'hui et toujours, mais aussi qu'elle ne subsiste pas absolument la même qu'aux temps apostoliques; – à moins que nous ne voulions dire – à Dieu ne plaise! – ou bien que le Christ Notre-Seigneur a failli à son dessein ou bien qu'il s'est trompé quand il affirma que les portes de l'enfer ne prévaudraient jamais contre elle (Matth. 16, 18)⁵ (MA). »

L'Église du Christ est toujours la même, depuis les premiers temps de son existence, et elle s'identifie exclusivement à l'Église

catholique, parce qu'avec l'aide du Christ, l'Église catholique est toujours demeurée fidèle au dépôt de la foi. Ce sont les autres qui se sont séparés. C'est pourquoi (telle est la conclusion) n'a aucun sens l'idée (des « panchrétiens ») d'une unité de l'Église d'un type nouveau, en une sorte de « fédération » avec les communautés sectaires de tous types, hérétiques et schismatiques (et toujours hostiles à Rome – mais cela, le Pape ne veut pas le rappeler). Comme si l'Église catholique était elle aussi hors de la véritable unité avec l'Église du Christ. Ce sont les autres qui sont dehors, et non l'Église. On voudrait que l'Église catholique devienne autre chose, qui se fondrait, avec ceux qui sont dans l'erreur, dans une unité supérieure, de type « fédératif », ce qui ne s'est jamais vu!

FAUSSE CONCEPTION « PANCHRÉTIEUNE » DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

Après avoir exposé la vraie nature de l'Église catholique, seule vraie Église du Christ, le Pape s'arrête sur l'erreur de fond des non-catholiques œcuménistes. Quelle est cette erreur? Ils citent toujours Jn 17, 21 et 10, 6 (« afin que tous soient un... il y aura un seul troupeau, un seul pasteur ») comme si « l'unité de foi et de gouvernement, caractéristique de la véritable et unique Église du Christ, n'avait presque jamais existé jusqu'à présent et n'existait pas aujourd'hui » (MA). Et telle est l'erreur : croire qu'à cause de la division entre catholiques, protestants, gréco-schismatiques, etc., l'unité de l'Église n'a jamais existé sauf, peut-être, « de l'âge apostolique jusqu'aux premiers conciles œcuméniques ». Et c'est pourquoi, afin de réaliser cette unité, il faudrait « négliger et écarter les controverses même les plus anciennes et les divergences de doctrine qui déchirent encore aujourd'hui le nom chrétien, et, au moyen des autres vérités doctrinales, constituer et proposer une certaine règle de foi commune : dans la profession de cette foi, tous sentiront qu'ils sont frères » (MA). On comprend de plus comment, sur la base de semblables convictions, les « panchrétiens » prétendent traiter d'égal à égal avec l'Église catholique, tout en continuant de ne pas reconnaître la primauté de saint Pierre. Tout au plus certains d'entre eux concéderaient-ils au Pape « soit une primauté honorifique, soit une certaine juridiction ou pouvoir, qui, estiment-ils toutefois, découle non du droit divin mais, d'une certaine façon, du consentement des fidèles; d'autres vont jusqu'à désirer que leurs fameux congrès, qu'on pourrait qualifier de bariolés, soient présidés par le Pontife lui-même! » (MA).

Sauf erreur, ces idées de « proposer une règle de foi commune » ou de modifier la portée de la primauté pour la rendre « œcuméniquement » acceptable par les non-catholiques ne sont-elles pas actuellement revenues à la mode, et cette fois grâce à une impulsion qui vient de la Hiérarchie catholique elle-même? Nous pensons à la tentative d'élaborer avec les luthériens un document commun sur la doctrine de la justification! Aux discours visant à noyer la signification de la primauté! À la reconnaissance de la

validité de l'attente messianique des Juifs, reconnaissance qui rend inutile l'existence de l'Église, et fait objectivement de Notre-Seigneur un imposteur, si la logique de l'argumentation signifie encore quelque chose!

La notion « panchrétienne » d'unité est donc entachée dès le départ par la fausse idée d'unité des non-catholiques (en plus de leur orgueil). Ils veulent une unité entre égaux, sans hiérarchies, sans magistère, qui laisse à chaque « communauté » sa liberté d'action. Et, remarque amèrement le Pape, « on n'en trouverait pas [un non-catholique] à qui vienne la pensée de se soumettre et d'obéir au Vicaire de Jésus-Christ quand il enseigne et quand il commande » (MA).

Conclusion : il n'y a pas d'unité nouvelle à créer ou à rétablir sous une nouvelle forme, qui englobe de façon libre et autonome toutes les « dénominations » chrétiennes! Cette idée est tout simplement monstrueuse. L'unité de l'unique Église du Christ a toujours existé depuis les origines et elle se fonde, comme le soulignait par exemple saint Cyprien, sur la primauté de Pierre. Ceux qui s'en sont éloignés, professant toujours des opinions contraires au dogme, se sont retirés eux-mêmes de l'unité, comme des membres gangrenés que l'on retire d'un corps sain, le Corps Mystique du Christ, qui est l'Église : « Non enim nobis ab illis, sed illi a nobis recesserunt » (saint Cyprien).

LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE NE TOLÈRE PAS DE COMPROMIS

« Dans ces conditions, il va de soi que le Siège Apostolique ne peut, d'aucune manière, participer à leurs congrès [ceux des « panchrétiens »] et que, d'aucune manière, les catholiques ne peuvent apporter leurs suffrages à de telles entreprises ou y collaborer; s'ils le faisaient, ils accorderaient une autorité à une fausse religion chrétienne, entièrement étrangère à l'unique Église du Christ. Pouvons-nous souffrir – ce serait le comble de l'iniquité – que soit mise en accommodement la vérité, et la vérité divinement révélée? Car, en la circonstance, il s'agit de respecter la vérité révélée (MA). »

L'œcuménisme, envisagé de cette façon gravement erronée, ne peut aboutir qu'à une « fausse religion chrétienne », à une sorte de christianisme feint qui n'a rien à voir avec le vrai (comme on le voit de nos jours : une religion syncrétiste de l'Humanité qui suscite les applaudissements dans les loges de toutes les obédiences maçonniques). Il y a ici, souligne le Pape, une question de principe. Il ne s'agit pas seulement de la « défense » de la vérité révélée, mais de la notion même de vérité, telle qu'elle doit être correctement comprise par les catholiques, en relation avec leur foi.

Un principe inhérent à la notion même de vérité est le principe de l'absence de tout compromis avec l'erreur, par le principe de non-contradiction, fondé sur le bon sens et sur la *recta ratio*, et sur la base duquel A ne peut pas être à la fois A et non-A. Cela signifie que les vérités enseignées par le Magistère de l'Église ne peuvent pas cohabiter avec l'erreur : elles ne peuvent donc pas « tolérer des opinions contradictoires » (MA), comme

4. Nous avons supprimé les nombreuses références au Nouveau Testament mentionnées dans ce passage de l'Encyclique.

5. Le passage en italique est souligné par nous.

ce serait le cas si l'on arrivait à la néfaste « union » défendue par les « panchrétiens », dans laquelle toutes les erreurs des hérétiques et des schismatiques cohabiteraient avec la bonne doctrine catholique.

Si la notion de vrai doit être maintenue dans sa valeur absolue, cela est principalement dû au fait que la vérité catholique est d'origine divine, elle est *vérité révélée* (notion qui, nous le savons, semble avoir aujourd'hui perdu toute consistance). La « vérité révélée » – nous rappelle le Pape – fut enseignée par le Christ en personne aux Apôtres. Avant de les envoyer en mission par toute la terre, « pour les garder de toute erreur, il voulut qu'ils fussent auparavant instruits de toute vérité par l'Esprit-Saint » (*Jn*, 16, 13). Que signifie « pour les garder de toute erreur » ? Cela nous semble évident : afin qu'ils ne se fabriquent pas leur propre doctrine, non conforme aux enseignements reçus du Maître. La doctrine enseignée par l'Église catholique, reçue par celle-ci des Apôtres, a par conséquent toujours été assistée par l'Esprit-Saint. Devons-nous peut-être considérer que ce n'est plus le cas aujourd'hui ? « Est-il vrai que, dans l'Église que Dieu lui-même assiste comme chef et gardien, cette doctrine des Apôtres a complètement disparu ou a été jamais falsifiée ? » (*MA*). Cela reviendrait à considérer qu'avec le temps, « l'objet de la foi » a pu « devenir si obscur et si incertain qu'il faudrait aujourd'hui tolérer même les opinions contradictoires » (*MA*) !

Mais cela, poursuit le Pape, on ne peut pas l'admettre, car alors ce serait la fin de la notion de vérité de foi, révélée, inspirée et soutenue par le Saint-Esprit. C'en serait la fin parce que cette « tolérance » montrerait que l'Église n'a plus l'assistance du Saint-Esprit, que sa « présence perpétuelle dans l'Église et la prédication elle-même de Jésus-Christ ont perdu, depuis plusieurs siècles, toute leur efficacité et toute leur utilité : affirmation évidemment blasphématoire » (*MA*).

Mais n'est-ce pas ce qui semble précisément se produire aujourd'hui dans l'Église, avec le triomphe de l'œcuménisme bâtarde et la diffusion dans la Hiérarchie de toutes sortes d'erreurs ? Cela semble bien être le cas, et néanmoins il n'est pas pensable que Notre-Seigneur n'intervienne pas un jour en envoyant le Saint-Esprit pour remettre sa sainte Église debout, en un temps et d'une façon que seuls Lui et le Père connaissent. Exactement comme ce qui est arrivé il y a des siècles avec l'hérésie arienne – le prêtre oriental Arius, mort en 336, niait la consubstantialité du Fils au Père et donc sa nature divine – qui se répandit dans l'Église, par phases successives, pendant soixante-dix ans, et qui pendant une certaine période semblait avoir pris le dessus de façon définitive (comme aujourd'hui les néo-modernistes).

L'enseignement du Pape sur la façon exacte, pour les catholiques, de comprendre la vérité (en soi révélée) est donc toujours d'actualité.

L'APPEL À LA CHARITÉ NE VAUT PAS

Brunero Gherardini



Le Concile Œcuménique Vatican II UN DÉBAT À OUVRIR

Casa Mariana Editrice

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de **15 € + 3 € de port** à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

S'IL N'Y A PAS L'UNITÉ DE FOI

Ceci clarifié, le Pape démontre le caractère indéfendable de l'appel continu à la « charité » par les « panchrétiens ».

« Il est vrai, ces panchrétiens qui cherchent à fédérer les églises, semblent poursuivre le très noble dessein de promouvoir la charité entre tous les chrétiens ; mais comment la charité pourrait-elle tourner au détriment de la foi ? (*MA*) » La charité peut-elle entrer en contradiction avec la foi et même lui nuire, en ouvrant la voie aux fausses doctrines ? Non. Si elle le fait, c'est une fausse charité. Et en effet le Pontife rappelle les sévères mises en garde de saint Jean, qui a pourtant été considéré comme « l'Apôtre de la charité », car il insistait toujours « sur le précepte nouveau de l'amour mutuel ». Comment nous met-il en garde ? Par les fameuses paroles : « Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez même pas (2 *Jn* 10). » L'unité entre les chrétiens ne peut pas se faire au détriment de la foi, en la faisant cohabiter avec l'erreur. La charité, du reste, comme l'a longuement enseigné saint Jean lui-même, se fonde sur la foi et donc sur la bonne doctrine.

Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

Préface, Prologue

Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II

Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II

Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II

Ch. IV – Évaluation globale

Ch. V – La Tradition dans Vatican II

Ch. VI – Vatican II et la liturgie

Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse

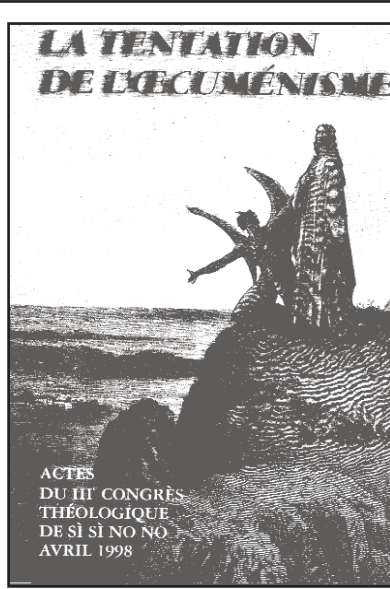
Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme ?

Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*

Épilogue

Supplique au Saint-Père

« Puisque la charité a pour fondement une foi intégrale et sincère, c'est l'unité de foi qui doit être le lien principal unissant les disciples du Christ. Comment, dès lors, concevoir la légitimité d'une sorte de pacte chrétien, dont les adhérents, même dans les questions de foi, garderaient chacun leur manière particulière de penser et de juger, alors même qu'elle serait en contradiction avec celles des autres ? Et par quelle formule, Nous le demandons, pourraient-ils constituer une seule et même société de fidèles, des hommes qui divergent en opinions contradictoires ? Par exemple, au sujet de la sainte Tradition, ceux qui affirment qu'elle est une source authentique de la Révélation et ceux qui le nient ? De même, pour la hiérarchie ecclésiastique, composée d'évêques, de prêtres et de ministres, ceux qui pensent qu'elle est d'institution divine et ceux qui déclarent qu'elle a été introduite peu à peu selon les temps et les circonstances ? (*MA*) » Ceux, continue le Pape, qui adorent le Christ réellement présent dans la sainte Eucharistie grâce à la transsubstantiation, et ceux qui considèrent que la sainte Eucharistie n'est qu'un « mémorial, un souvenir de la Cène du Seigneur » ? Ceux qui « croient qu'il est bon et utile » d'invoquer



Entre les débuts de l'*Œcuménisme* lancé par Jean XXIII et le *Jubilé de l'an 2000* envisagé par Jean-Paul II, plus d'une génération se sera écoulée ; une génération de la vie de l'Église de Jésus-Christ consacrée au rapprochement avec les doctrines les plus disparates : bouddhisme, islam, judaïsme, protestantisme, Nouvel-Âge, franc-maçonnerie, mondialisme... Mais d'où vient ce courant œcuménique ? Quelles en sont les sources, si peu connues du grand public ? Quels en sont les buts, avoués ou cachés ? Comment l'Église vit-elle cette rencontre avec ceux que tout sépare de Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie ? Qu'a-t-elle fait de son être propre, de sa prudente conduite des âmes, de son infaillible doctrine ? Qu'a-t-elle gagné à ce dialogue tous azimuts ?

À la veille d'un Troisième millénaire tant médiatisé, c'est à un bilan lucide que nous invitent les Actes du III^e Congrès théologique de Si Si No No. Le constat est douloureux : confusion intellectuelle, désordre doctrinal

et ruine spirituelle semblent être les seuls fruits de l'Œcuménisme. Mais la Tradition, exclue de ce dialogue et persécutée pour sa fidélité, a foi dans les paroles du Seigneur : *Non prævalebunt*.

Prix : 20 euros + 3 euros de port

les saints et la très sainte Vierge Marie, et ceux qui haïssent ce culte parce que – disent-ils – il léserait l'honneur de Jésus-Christ ?

L'absurdité d'invoquer la charité chrétienne pour arriver à cette inadmissible et fausse « union » ne peut que sauter aux yeux. La vraie unité de l'Église « ne peut naître que d'un magistère unique, d'une règle unique de foi et d'une même croyance des chrétiens », et tout cela se trouve déjà dans l'unité maintenue au cours des siècles par l'Église catholique. La fausse unité proposée par les « pan-chrétiens » ne peut produire que de graves dommages : d'un côté l'*indifférentisme* à l'égard de la religion catholique, de l'autre le retour du *modernisme*, de son hérésie caractéristique, selon laquelle « la vérité des dogmes n'est pas absolue, mais relative, c'est-à-dire qu'elle s'adapte aux besoins changeants des époques et des lieux et aux diverses tendances des esprits, puisqu'elle n'est pas contenue dans une révélation immuable, mais qu'elle est de nature à s'accommoder à la vie des hommes » (MA).

L'indifférence religieuse, et la conviction que les vérités de foi ne seraient pas absolues mais relatives aux époques et aux lieux, et donc adaptables : ces fausses idées à propos de la religion ne sont-elles pas aujourd'hui très répandues chez les catholiques, prêtres compris, après presque cinquante ans de « dialogue œcuménique », c'est-à-dire de recherche de la fausse unité, non seulement avec des hérétiques et des schismatiques, mais aussi avec toutes les autres religions ? Et combien de foi avons-nous entendu répéter que nous devons nous attacher à ce qui nous unit aux non-catholiques, et non à ce qui nous divise, en oubliant les conflits doctrinaux du passé, de façon à trouver une plateforme commune de principes et de valeurs ? Et dans la recherche de cette *plateforme commune*, est-ce que ce sont les non-catholiques qui ont adopté des articles de notre foi, ou bien est-ce que ce ne sont pas plutôt les catholiques qui ont adopté les croyances des autres, prenant de tous côtés, en fonction des préférences et en bradant leur propre foi ? Le diagnostic de Pie XI sur les grands maux qui allaient

découler pour l'Église du faux œcuménisme s'est révélé d'une précision chirurgicale.

IL N'EXISTE PAS DE HIÉRARCHIE DANS LES VÉRITÉS DE FOI

C'est à ce moment de l'Encyclique que Pie XI précise une notion très importante de notre foi, la notion selon laquelle il n'existe pas de hiérarchie des vérités au sein du dépôt de la foi, comme si certaines étaient plus importantes que d'autres, et donc certaines (les moins importantes) négociables avec les non-catholiques, d'autres non.

« De plus, quant aux vérités à croire, il est absolument illicite d'user de la distinction qu'il leur plaît d'introduire dans les dogmes de foi, entre ceux qui seraient fondamentaux et ceux qui seraient non fondamentaux, comme si les premiers devaient être reçus par tous tandis que les seconds pourraient être laissés comme matières libres à l'assentiment des fidèles » (MA), c'est-à-dire laissant les fidèles libres d'y croire ou non. Contre cette pernicieuse erreur, il faut réaffirmer que tous les dogmes de la foi doivent être crus, que le catholique n'est pas libre, comme les protestants, de se fabriquer un christianisme à usage personnel, supprimant tel ou tel article de foi, selon son goût (ou pour trouver une entente doctrinale avec les hérétiques).

« La vertu surnaturelle de foi a en effet pour objet formel l'autorité de Dieu révélant, autorité qui ne souffre aucune distinction de ce genre. C'est pourquoi tous les vrais disciples du Christ accordent au dogme de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu la même foi que, par exemple, au mystère de l'Auguste Trinité, et de même ils ne croient pas à l'Incarnation de Notre-Seigneur autrement qu'au magistère infaillible du Pontife Romain dans le sens, bien entendu, qu'il a été défini par le [premier] Concile œcuménique du Vatican (MA). » « De la diversité et même du caractère récent des époques où, par un décret solennel, l'Église a sanctionné et défini ces vérités, il ne s'ensuit pas qu'elles n'ont pas la même certitude », précise le Pape. Ne sont-elles pas toutes des vérités révélées par Dieu ? Parmi les devoirs du magistère de l'É-

glise, il y a aussi celui de procéder de façon solennelle à des définitions doctrinales pour « résister plus efficacement aux erreurs et aux attaques des hérétiques », ou « imprimer dans l'esprit des fidèles des vérités expliquées avec plus de clarté et de précision ». Mais cet « usage extraordinaire du Magistère », conclut le Pontife, « n'invente rien ». Il « n'introduit aucune nouveauté à la somme des vérités qui sont contenues, au moins implicitement, dans le dépôt de la Révélation confié par Dieu à l'Église ; mais ou bien il rend manifeste ce qui jusque-là pouvait peut-être paraître obscur à plusieurs, ou bien il prescrit de regarder comme de foi ce que, auparavant, certains mettaient en discussion (MA) ».

Toutes les vérités de foi viennent de Dieu, mais toujours par l'intermédiaire de la sainte Église. Les Apôtres constituent l'Église et c'est par leur intermédiaire que nous connaissons les paroles et les faits de la vie de Notre-Seigneur, la doctrine que nous devons croire, la morale à laquelle nous devons obéir. Par leur intermédiaire, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'Église des premiers temps. Il est vrai (c'est de foi) que le dépôt de la foi est clos à la mort du dernier Apôtre. Mais on ne peut aucunement accuser le Pape d'inventer quelque chose lorsqu'il définit de façon solennelle un certain point de doctrine, ou même lorsqu'il proclame pour la première fois un dogme, comme cela a été le cas pour l'Immaculée Conception. Parmi les pouvoirs du Pontife Romain, qui a été institué par Notre-Seigneur pour « affermir ses frères dans la foi » (Lc 22, 32), il y a sans aucun doute celui de définir de façon absolue, avec les formules d'usage, des aspects restés formellement non définis, comme l'était la question de l'Immaculée Conception. La proclamation du dogme de l'Immaculée complète le cadre dogmatique, si l'on peut dire, mais en même temps elle n'y ajoute rien de nouveau, en ce sens qu'elle n'ajoute rien qui ne soit déjà compris dans le cadre de la foi, puisque la foi en l'Immaculée avait toujours été professée au cours des siècles, même si ce n'est pas par tous les croyants. Et si un jour – jour souhaité par beaucoup en ces temps de malheur – le Pape déclarait formellement dogme de foi ce que l'Église a toujours fait depuis les premiers temps, imitant Notre-Seigneur en parfaite connaissance de cause, à savoir exclure les femmes du sacerdoce, faudrait-il considérer cela comme une nouveauté ? Une *invention* du Pape ? On ne ferait que sanctionner dogmatiquement, mettant fin à de pernicieuses discussions, ce qui a toujours été fait et cru dans l'Église sur la base de la Tradition et du Dogme.

Toutes les vérités que nous devons croire de foi divine et catholique viennent de la même source : de Dieu. Et elles nous parviennent à travers le même moyen, institué par Notre-Seigneur : la sainte Église catho-

6. Cette partie de l'Encyclique, qui concerne le magistère de l'Église, est, comme nous l'avons dit note 2, la seule section qui en soit rapportée par la dernière édition du Denzinger, l'édition post-conciliaire.

lique. De même – rappelons-le – que nous devons observer tous les Commandements, sans exception, si nous voulons parvenir à la vie éternelle (*Jacq. 2, 10 ss*), de même nous devons croire et observer tous les dogmes de notre sainte religion, si nous voulons plaire à Dieu et obtenir le salut. Ce point est réaffirmé avec une clarté limpide par Pie XI : il n'y a pas de hiérarchie dans les vérités que nous devons croire. Et il devait le réaffirmer parce que le piège que représentait le « panchristianisme », avec son incroyable proposition de faire une sélection parmi les vérités de foi de façon à en choisir certaines capables de constituer une plateforme commune entre toutes les « dénominations » chrétiennes, ce piège frappait le Magistère de l'Église en un point vital.

LE DÉCRET UNITATIS REDINTEGRATIO CONTREDIT MORTALIUM ANIMOS DANS SON ARTICLE 11

Nous ne pouvons donc qu'être remplis de consternation par ce qui est imprudemment affirmé par Vatican II dans l'art. 11 du décret *Unitatis Redintegratio* sur l'œcuménisme. L'article s'intitule « La manière d'exprimer et d'exposer la doctrine de la foi ». Cette « manière » concerne la bonne façon d'organiser le « dialogue » avec les frères dits « séparés ». Le point qui nous intéresse est le suivant : « Dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, fidèles à la doctrine de l'Église, en conduisant ensemble avec les frères séparés leurs recherches sur les divins mystères [sic], doivent procéder avec amour de la vérité, charité et humilité. En comparant les doctrines entre elles [sic], ils se rappelleront qu'il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, dans cette émulation fraternelle [avec les hérétiques et les schismatiques !], à une connaissance plus profonde et une manifestation plus évidente [sic, c'est exactement le contraire qui est arrivé !] des insondables richesses du Christ⁷. »

Mais nous ne sommes surpris que jusqu'à un certain point. Ce Concile « pastoral » et non dogmatique fut convoqué par Jean XXIII qui, par sa célèbre Allocution d'ouverture (et toute l'action qui suivit) l'orienta dans le sens du « dialogue » avec les valeurs de la modernité. Or, lorsqu'il était Nonce Apostolique en Bulgarie, Angelo Roncalli, dans une lettre écrite le 27 juillet 1926, déconseilla à un jeune bulgare, qui avait manifesté ce désir, de

7. Le passage en italique est souligné par nous. L'explication de la supposée « hiérarchie » (*en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne*) ne se trouve pas dans le texte latin. Elle a été ajoutée dans la traduction française officielle, ainsi que dans la traduction italienne. Ce paragraphe d'UR, 11 nous semble contenir pas un bel exemple d'« herméneutique de la rupture » avec la doctrine toujours professée par le Magistère de l'Église, en particulier celle qui est contenue dans *Mortalium animos*, et qui la résume de façon splendide.



Actes du VIII^e Congrès du Courrier de Rome (janvier 2009)

Le discours du Pape Benoît XVI, du 22 décembre 2005 à la Curie Romaine, a suscité de nombreuses réactions au sujet de l'interprétation des textes de Vatican II. Un des points les plus retenus est la question de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture d'une part, et celle de l'herméneutique de la continuité et de la réforme d'autre part. Les intervenants de ce VIII^e congrès théologique ont voulu proposer une réflexion sur le concept d'herméneutique. Faut-il prendre ce concept comme un synonyme d'interprétation - comme une simple explication de texte -, ou dans le sens de la pensée contemporaine, c'est-à-dire dans une acception plus large qui conduit à une notion subjective de la vérité et de la compréhension qu'on peut en avoir ?

D'autres interventions portent sur certains textes du Concile Vatican II et s'interrogent sur la possibilité d'adopter une herméneutique de continuité, lorsque la doctrine exposée est difficilement conciliable avec la ligne du magistère antérieur ou n'a pas de fondement évident dans la Tradition. **Prix 20 € + 3 € de port.**

chercher à entrer au séminaire à Rome pour devenir prêtre catholique. Ce faisant, le Nonce, alors évêque, en incitant le jeune à se faire prêtre orthodoxe, écrivit que Catholiques et Orthodoxes (alias gréco-schismatiques) n'étaient séparés que par « certains malentendus au sujet de la constitution divine de l'Église de Jésus-Christ. Ceux qui furent la cause de ces malentendus sont morts depuis des siècles. Oublions les anciennes disputes et, chacun dans son camp, travaillons à rendre bons nos frères, en leur offrant nos bons exemples [...] Plus tard, bien que partis par des chemins différents, nous nous rencontrerons dans l'union des Églises pour former tous ensemble la vraie et unique église de N-S Jésus-Christ⁸. »

La notion de religion qui apparaît ici a une teinte illuministe : la religion doit mettre de côté les dogmes, qui sont source de discorde, et collaborer au bien de l'humanité. Plus en détail, le passage souligné montre que le futur pontife était alors très influencé par le « panchristianisme » condamné un an et demi plus tard par Pie XI comme erreur néfaste et même fatale. Le futur Pape souhaitait, comme s'il s'agissait d'une chose évidente, une « union des églises », qui aurait constitué « la vraie et unique Église du Christ » ! Mais l'Église catholique dont il faisait partie, qui plus est comme évêque, n'était-elle pas déjà pour lui « l'unique et vraie Église du Christ » ? Manifestement non. Défendait-il de cette façon le dépôt de la foi, et cherchait-il à ramener au bercail les brebis égarées ? Le « panchristianisme » du Nonce a réapparu dans l'*aggiornamento* « roncallien », qui a marqué le Concile et est en train de dévorer l'Église, comme une lèpre que l'on ne peut pas arrêter !

LE VRAI ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE : RÉALISER LE RETOUR AU BERCAIL

8. La lettre, jusqu'alors inconnue, fut publiée par le quotidien *La Repubblica* le 27 oct. 1996, auquel l'avait fait parvenir le secrétaire particulier du défunt Jean XXIII, MGR LORIS CAPOVILLA.

DES BREBIS ÉGARÉES

Mais revenons à l'Encyclique *Mortalium animos*, pour conclure notre discours. Ayant clarifié tous les points de doctrine impliqués dans la question, Pie XI expose aux fidèles la vraie notion de l'œcuménisme catholique.

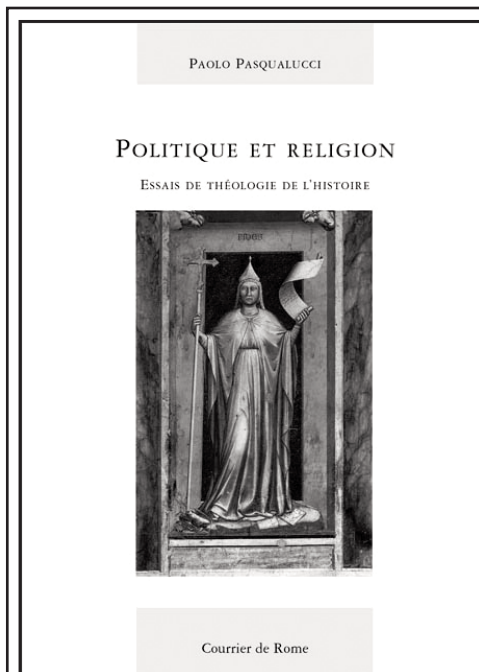
On ne favorise pas l'union des chrétiens en participant aux manifestations inconsidérées des « panchrétiens ». Du reste, il est interdit aux catholiques d'y participer. Ensuite, il n'y a pas d'unité à instaurer ni à restaurer parce que, comme nous l'avons vu, cette unité existe depuis toujours dans l'Église catholique, seule vraie Église du Christ. L'œcuménisme dans le sens authentiquement catholique ne peut se réaliser qu'avec « le retour des dissidents à la seule véritable Église du Christ, puisqu'ils ont eu jadis le malheur de s'en séparer. Le retour à l'unique véritable Église, disons-Nous, bien visible à tous les regards, et qui, par la volonté de son Fondateur, doit rester perpétuellement telle qu'il l'a instituée lui-même pour le salut de tous. Car jamais au cours des siècles, l'Épouse mystique du Christ n'a été souillée, et elle ne pourra jamais l'être [...]. Le corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église, étant un (1 *Cor.*, 12, 12), formé de parties liées et coordonnées (*Eph.* 4, 16) à l'instar d'un corps physique, il est absurde et ridicule de dire qu'il peut se composer de membres épars et disjointes ; par suite, quiconque ne lui est pas uni n'est pas un de ses membres et n'est pas attaché à sa tête qui est le Christ (*Eph.* 5, 30 ; 1,22) » (MA).

« Dans cette unique Église du Christ, personne ne se trouve, personne ne demeure, si, par son obéissance, il ne reconnaît et n'accepte l'autorité et le pouvoir de Pierre et de ses légitimes successeurs (MA). » Que doivent alors faire les « dissidents », s'ils sont de bonne foi ? Obéir à l'impératif de la vraie charité chrétienne : se repentir de leurs erreurs et revenir à l'Église, qui à son tour charitablement les accueillera. « Qu'ils reviennent donc au Père commun, qui oubliera les insultes proférées jadis contre le Siège Apostolique et les recevra avec la plus

grande affection (MA). » Telle est la vraie union œcuménique, ou plutôt la vraie *réunion œcuménique* : le retour de ceux qui sont dans l'erreur à l'unité (qui s'est toujours maintenue) de la vraie Église du Christ, l'Église catholique. En effet, « s'ils désirent se joindre à nous et aux nôtres, pourquoi ne se hâteraient-ils pas d'aller vers l'Eglise, "mère et maîtresse de tous les fidèles du Christ"? » (Conc. Latran IV, c. 5) (*ibid.*). Le retour du pécheur, c'est-à-dire sa *conversion*.

L'Encyclique se conclut précisément par un appel au retour. « Que les fils dissidents reviennent donc au Siège Apostolique, établi en cette ville que les princes des Apôtres, Pierre et Paul, ont consacrée de leur sang, au Siège "racine et mère de l'Église catholique" (St Cyr., Ep. 48 ad Cornelium, 3). Qu'ils y reviennent, non certes avec l'idée et l'espoir que "l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité" (1 Tim. 3, 15) renoncera à l'intégrité de la foi et tolérera leurs erreurs, mais, au contraire, pour se confier à son magistère et à son gouvernement. Plaise à Dieu que cet heureux événement, que tant de nos prédécesseurs n'ont pas connu, Nous ayons le bonheur de le voir, que nous puissions embrasser avec un cœur de père les fils dont nous déplorons la funeste séparation (MA)... »

Tout au contraire, c'est la Hiérarchie catholique post-conciliaire (nous ne voulons pas dire l'Église, épouse immaculée du Christ) qui est allée à leur rencontre, non plus pour les convertir et les pousser au retour, mais pour construire avec eux l'illégitime « union des Églises » souhaitée par les « panchrétiens ». Les fauteurs du dialogue semblent ne s'être jamais aperçus que cette œuvre entreprise en commun avec Beliar a conduit l'Église catholique au bord du précipice. L'article de Mgr Ravasi, qui nous a servi de point de départ, transpire l'optimisme de toutes ses lignes. Il admet seulement que, malgré les progrès, il reste « un nœud difficile à démêler », celui de l'« ecclésiologie ». Il s'agit en réalité du nœud central, que constitue la notion d'Église (l'idée nouvelle d'une nébuleuse *Église-*



précisément par la hiérarchie et par la théologie officielles, qui semblent être imprégnées de l'esprit du monde, ennemi du Christ.

Prix : 10 euros + 2 euros de port

communion) que l'on devrait pouvoir réussir à élaborer en commun, avec les hérétiques et les schismatiques ! Le dialogue et l'*aggiornamento*, ces deux monstres nés du sein du Concile pastoral Vatican II, avancent toujours, nous dit-on ; les progrès sont continus, nous répète-t-on sans cesse. Dans quelle direction, exactement, personne n'arrive à le comprendre... L'important est de se réunir continuellement pour professer sa foi en l'esprit de dialogue qui sera inmanquablement renforcé par la prochaine réunion, par le prochain travail en commission, par le prochain congrès... Pendant ce temps les vrais catholiques, dans l'écroulement général, continuent de prier Dieu pour que les « dissidents », comme les appelait charitablement Pie XI, reviennent un jour au bercail, et pour que vienne l'heure de la divine Justice.

Rorarius

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

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME
Responsable
Emmanuel du Chalendar de Taveau
Adresse: B.P. 156 78001 Versailles Cedex
N CPPAP: 0408 G 82978
Imprimé par
Imprimerie du Pays Fort
18260 Villeglenon
Direction
Administration, Abonnement
Secrétariat
B.P. 156
78001 Versailles Cedex
E-mail : courrierderome@wanadoo.fr
Abonnement

• **France :**

- de soutien 40 , normal 20 ,
- ecclésiastique

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou l'ordre de Courrier de Rome, payable en euros, en France,
- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-1

• **Suisse :**

- de soutien CHF 100, normal CHF 40
- ecclésiastique CHF 20

Règlement :

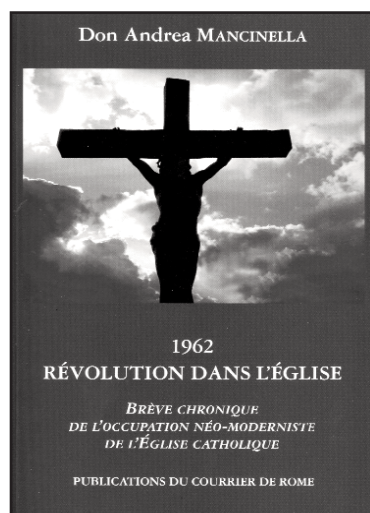
- Union de Banques Suisses -
- C/n 891 247 01E

• **Étranger : (hors Suisse)**

- de soutien 48 ,
- normal 24 ,
- ecclésiastique 50

Règlement :

IBAN: FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057
BIC: PSST FR PPP AR



Cette étude, intitulée *1962-Révolution dans l'Église* et réalisée avant 2002, fut publiée de janvier 2007 à avril 2008 dans la revue *Courrier de Rome*.

La clarté du texte, accompagné d'un très grand nombre de citations et de faits, donne à cette étude toute sa valeur et met le lecteur devant la situation actuelle de l'Église d'une manière impressionnante et tout à fait objective.

Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, en est l'auteur. Ce prêtre conscient que quelque chose n'allait pas dans l'Église a eu pour la première fois entre les mains la revue *Sì Sì No No*, cela l'a incité à faire des recherches et des études personnelles pour mieux comprendre la crise que traversait l'Église. Ensuite ayant constaté la désinformation générale du clergé pour ce qui concerne la crise actuelle et la position de Mgr. Lefebvre, il décida de

publier la synthèse de son étude et de la distribuer à tous les prêtres de son diocèse pour mieux leur montrer sa position de fidélité à la Rome éternelle.

Prix 14 € + 2 € de port

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année XLV n° 332 (522)

Mensuel - Nouvelle Série

Avril 2010

Le numéro 3€

UNE INVITATION À REMONTER AUX SOURCES CONTRIBUTION AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

La discussion avec les institutions non catholiques est-elle vraiment une invention de Vatican II? Une lecture des textes scripturaux du Nouveau Testament semble montrer le contraire. Le premier Pape à entrer dans une synagogue ne fut pas Jean-Paul II...

Ceux qui pensent qu'avant le Concile, le Catholicisme n'a jamais connu le débat ni l'opposition se trompent. Se trompent aussi ceux qui pensent que par le passé l'Église a été incapable de se « mesurer » avec ceux qui ne se considéraient pas ses enfants.

La discussion, c'est-à-dire cet instrument fondamental de relation avec le prochain, qu'il soit un individu ou une collectivité, a toujours été utilisée depuis l'aube du Christianisme, à commencer par Notre-Seigneur lui-même, qui, modèle de toute perfection, est aussi modèle de relation avec le monde de son temps, avec les institutions religieuses et civiles avec lesquelles il a été en contact, et auxquelles il a été confronté dans la Palestine d'il y a deux mille ans. Ce qui est né avec le Concile, en revanche, c'est une façon nouvelle et atypique d'établir des relations avec les institutions, religieuses ou non, de notre temps. Ce changement est radical, parce que le but du dialogue et de la relation avec les interlocuteurs actuels semble être radicalement différent.

Étant donné que ce virage, comme tous les virages conciliaires, est présenté comme un retour à l'esprit du christianisme primitif, bien évidemment trahi par le cléricalisme médiéval, tridentin et post-tridentin, nous avons interrogé les sources elles-mêmes, en privilégiant les plus anciennes.

Et comme la Tradition de l'Église est parfois opposée à la sainte Ecriture, dont elle n'aurait pas toujours été la sœur fidèle, nous avons cherché des réponses satisfaisantes à nos questions uniquement dans la sainte Ecriture, et plus précisément dans certains passages de l'Évangile de saint Luc, auteur également des Actes des Apôtres, interprète et compagnon fidèle de l'Apôtre des Gentils.

Naturellement au temps des Apôtres il n'y avait pas de protestants, d'orthodoxes, de musulmans... Il était inévitable que Jésus et

les Apôtres soient avant tout en contact avec la religion locale de la Palestine et des communautés de la diaspora. Mais comment était conçue la confrontation avec la Synagogue de l'époque? Nous avons choisi trois passages significatifs dans lesquels Notre-Seigneur, saint Pierre et saint Étienne nous fournissent des indications plus que satisfaisantes. Nous laisserons le lecteur tirer ses propres conclusions, en nous limitant à un bref commentaire.

LA VISITE DE JÉSUS À LA SYNAGOGUE DE NAZARETH

Évangile de Saint Luc, 4, 14-30

Jésus retourna avec la puissance de l'Esprit en Galilée, et sa renommée se répandit dans toute la région. Et il enseignait dans leurs synagogues, et tous publiaient ses louanges. Il vint à Nazareth, où il avait été élevé, et il entra, selon sa coutume le jour du sabbat, dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture. On lui remit le livre du prophète Isaïe; et ayant déroulé le livre, il trouva l'endroit où il était écrit : L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé publier aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la vue, renvoyer libres les opprimés, publier l'année favorable du Seigneur. Ayant roulé le livre, il le rendit à l'employé et s'assit; et tous, dans la synagogue, avaient les yeux attachés sur lui. Il se mit à dire à leur adresse : « Aujourd'hui cette Ecriture est accomplie devant vous. » Et tous lui rendaient témoignage et admiraient les paroles toutes de grâce qui sortaient de sa bouche, et ils disaient : « N'est-ce pas là le fils de Joseph ? » Et il leur dit : « Sans doute, vous me direz cet adage : Médecin, guéris-toi toi-même. Tout ce que nous avons ouï dire que vous avez fait pour Capharnaüm, faites-le ici aussi, dans votre patrie. » Et il dit : « En vérité, je vous le dis, aucun prophète n'est en faveur dans sa patrie. Je vous le dis, en vérité, il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Élie, lorsque le ciel fut fermé pendant trois ans et six mois, quand il y eut une grande famine sur toute la terre; et Élie ne fut envoyé vers aucune d'elles, mais à

Le catéchisme romain et universel qui a été diffusé par saint Pie X en 1912 est disponible au Courrier de Rome et à la librairie France Livres, 21 rue Monge (p. 3)

Un rabbin enseigne dans la cathédrale de Paris (p. 6)

Sarepta de Sidon, vers une femme veuve. Et il y avait beaucoup de lépreux en Israël au temps du prophète Élisée; et aucun d'eux ne fut guéri, mais Naaman le Syrien. » En entendant cela, ils furent tous remplis de colère dans la synagogue, et s'étant levés, ils le poussèrent hors de la ville, et le menèrent jusqu'au sommet de la montagne, sur laquelle leur ville était bâtie, pour le précipiter. Mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla.

Remarquons tout d'abord que, contrairement à un préjugé répandu, le premier leader religieux chrétien à entrer dans une synagogue n'a pas été Jean-Paul II en 1986 mais Jésus lui-même, dont l'exemple fut suivi par les Apôtres et en particulier saint Paul.

Notons de plus que Jésus entre dans une synagogue pour annoncer l'Évangile, la Nouvelle Alliance : il applique en effet à lui-même et sans équivoque l'un des plus célèbres passages messianiques du prophète Isaïe; cette façon de procéder contient un message très important : Jésus montre que l'Ancien Testament parle de Lui, qu'il a un sens en rapport avec Lui, et que les prophéties qu'il contient deviennent réalité avec son Incarnation. Par conséquent, après l'Incarnation, une lecture de l'Ancien Testament qui ferait abstraction de Notre-Seigneur non seulement serait incomplète, mais détournée et nocive : un peu comme un manteau conçu, tissé et confectionné pour le Christ lui-même, mais mis sur les épaules de

quelqu'un d'autre, ou d'on ne sait qui.

La réaction des concitoyens de Jésus est très bien décrite par saint Luc. D'un côté ils sont surpris par sa science et sa sagesse, de l'autre ils refusent de reconnaître en Lui le Messie. « Tandis que la sagesse montrée par Jésus aurait dû les attirer à la foi, elle devient au contraire pour eux une pierre d'achoppement. Aveuglés par leurs préjugés, ils ne veulent pas reconnaître que le Messie puisse être le fils d'un artisan; et ils prennent argument de la naissance obscure de Jésus pour rejeter sa doctrine, et disent avec mépris : N'est-ce pas là le fils de Joseph ? » (Père M. Sales O.P., Nouveau Testament, vol. I, p. 234).

Enfin, Jésus leur reproche ouvertement leur manque de foi (la demande de nouveaux miracles est en effet causée par l'incrédulité) et les Nazaréens décident même de le tuer. Mais ils se soustraient miraculeusement à leur vue. À un certain enthousiasme initial succède une fin tragique.

Les visites de Jean-Paul II et de Benoît XVI à la synagogue de Rome ont certainement eu une portée historique, mais la teneur du dialogue, les contenus des discours et la finalité spécifique de l'événement ont été radicalement différents et, en un certain sens, diamétralement opposés : Celui qui avait été l'objet de la première évangélisation est pratiquement absent des discours officiels, et le tout se résout en un climat d'irénisme général. Les récentes visites ne constituent pas en soi un fait nouveau, mais nouveaux sont l'esprit et le but qui les caractérisent : l'Évangile n'est plus annoncé, et l'on reconferme la validité et l'irrévocabilité de l'Ancienne Alliance, précisément celle que Jésus a remplacée dans les paroles et dans les faits, de même que Jacob avait remplacé Ésaü, son frère aîné.

Hélas, nous n'avons pas entendu dans la synagogue de Rome ces mots irrésistibles et pleins de douceur par lesquels Jésus lui-même s'est présenté à la synagogue de Nazareth : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé publier aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la vue, renvoyer libres les opprimés, publier l'année favorable du Seigneur [...]. Aujourd'hui cette Écriture est accomplie devant vous. »

D'un point de vue théologique, l'exclusion des juifs d'aujourd'hui de l'annonce de la Nouvelle Alliance se profile – paradoxalement – comme une forme nouvelle de discrimination et d'antisémitisme. Face à ce danger, Jésus nous impose explicitement de n'exclure personne de l'annonce de son Royaume et d'inviter chaque homme, fût-il récalcitrant, à la conversion : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit : enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé » (Mt. 28, 19-20); « Qui croira et sera baptisé sera sauvé, qui ne croira pas sera condamné. » (Mc 16, 16).

Jésus lui-même nous enseigne, dans le passage évangélique de saint Luc, à réaliser

cette annonce nécessaire même au risque de notre vie, pour le bien de notre prochain.

PIERRE DEVANT LE SANHÉDRIN

Des Actes des Apôtres, 4, 5-22

Le lendemain, les chefs du peuple, les anciens et les scribes, s'assemblèrent à Jérusalem, avec Anne, le grand prêtre, Caïphe, Jean, Alexandre, et tous les membres des familles pontificales. Ils firent placer au milieu d'eux Pierre et Jean, et leur demandèrent : Par quel pouvoir, ou au nom de qui avez-vous fait cela ? Alors Pierre, rempli du Saint-Esprit, leur dit : Chefs du peuple, et anciens d'Israël, puisque nous sommes interrogés aujourd'hui sur un bienfait accordé à un homme malade, afin que nous disions comment il a été guéri, sachez-le tous, et que tout le peuple d'Israël le sache ! C'est par le nom de Jésus-Christ de Nazareth, que vous avez été crucifié, et que Dieu a ressuscité des morts, c'est par lui que cet homme se présente en pleine santé devant vous. Jésus est la pierre rejetée par vous qui bâtissez, et qui est devenue la pierre angulaire. Il n'y a de salut en aucun autre; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes, par lequel nous devons être sauvés. Lorsqu'ils virent l'assurance de Pierre et de Jean, ils furent étonnés, sachant que c'étaient des hommes du peuple sans instruction; et ils les reconnurent pour avoir été avec Jésus. Mais comme ils voyaient là près d'eux l'homme qui avait été guéri, ils n'avaient rien à répliquer. Ils leur ordonnèrent de sortir du Sanhédrin, et ils délibérèrent entre eux, disant : Que ferons-nous à ces hommes ? Car il est manifeste pour tous les habitants de Jérusalem qu'un miracle signalé a été accompli par eux, et nous ne pouvons pas le nier. Mais, afin que la chose ne se répande pas davantage parmi le peuple, défendons-leur avec menaces de parler désormais à qui que ce soit en ce nom-là. Et les ayant appelés, ils leur défendirent absolument de parler et d'enseigner au nom de Jésus. Pierre et Jean leur répondirent : Jugez s'il est juste, devant Dieu, de vous obéir plutôt qu'à Dieu; car nous ne pouvons pas ne pas parler de ce que nous avons vu et entendu. Ils leur firent de nouvelles menaces, et les relâchèrent, ne sachant comment les punir, à cause du peuple, parce que tous glorifiaient Dieu de ce qui était arrivé.

Le texte cité a une considérable valeur de témoignage. Non seulement il s'agit d'un texte très ancien contenu dans la sainte Écriture, mais il contient l'un des tout premiers discours du premier Pape, prononcé après la Pentecôte. Il s'agit du magistère pétrinien dans le sens le plus littéral et le plus authentique du terme.

Le discours est clair, concis, simple, sans ambiguïté. Il contient une invitation à la conversion sans moyen terme, fondée sur la nécessité absolue d'adhérer à Notre-Seigneur pour être sauvé. Notons que saint Pierre s'adresse à des docteurs juifs; le principe est valable pour tous et avant tout pour eux, en tant que premiers interlocuteurs des

Apôtres : l'Ancienne Alliance est donc substituée par la Nouvelle. Notons enfin que saint Pierre est dans une position d'infériorité : il est convoqué par le Sanhédrin qui pourrait ne pas le remettre en liberté. Face aux menaces de la Synagogue, il ne cède pas : il ne lui est pas possible de taire ce qu'il a vu et entendu sans désobéir à Dieu. En effet, l'annonce de Notre-Seigneur et de la Nouvelle et Éternelle Alliance au peuple juif n'est pas une option mais une nécessité, car elle découle de la nécessité d'y adhérer pour être sauvé.

LE JUGEMENT ET LE MARTYRE DE SAINT ÉTIENNE

Des Actes des Apôtres, 6, 8-10; 7, 54-60

Étienne, plein de grâce et de puissance, faisait des prodiges et de grands miracles parmi le peuple. Quelques membres de la synagogue dite des Affranchis, de celle des Cyrénéens et de celle des Alexandrins, avec des Juifs de Cilicie et d'Asie, se mirent à discuter avec lui; mais ils ne pouvaient résister à sa sagesse et à l'Esprit par lequel il parlait [...]. En entendant ces paroles, ils étaient furieux dans leur cœur, et ils grinçaient des dents contre lui. Mais Étienne, rempli du Saint-Esprit, et fixant les regards vers le ciel, vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu. Et il dit : Voici, je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. Ils poussèrent alors de grands cris, en se bouchant les oreilles, et ils se précipitèrent tous ensemble sur lui, le traînèrent hors de la ville, et le lapidèrent. Les témoins déposèrent leurs vêtements aux pieds d'un jeune homme nommé Saul. Et ils lapidaient Étienne, qui priait et disait : Seigneur Jésus, reçois mon esprit ! Puis, s'étant mis à genoux, il s'écria d'une voix forte : Seigneur, ne leur impute pas ce péché ! Et, après ces paroles, il s'endormit dans le Seigneur.

Nous invitons le lecteur à réfléchir sur le débat entre saint Étienne et la Synagogue.

Nous attirons en particulier l'attention sur un détail très important. Il y a en effet une affirmation de saint Étienne après laquelle le dialogue s'interrompt brusquement. C'est l'affirmation cruciale du Nouveau Testament, le contenu ultime de toute affirmation chrétienne, la source première de toute vérité : il s'agit de l'affirmation de la divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Toute discussion, tout dialogue, tout débat, avec quelque interlocuteur que ce soit, n'a de sens que s'il conduit à cette affirmation cruciale. Sans cette fin suprême, rien de ce que nous disons et dont nous témoignons n'a de sens. La Synagogue de l'époque avait très bien saisi la centralité et surtout les implications de cette affirmation. En l'entendant, les juifs se bouchèrent les oreilles, le dialogue était fini et il ne restait que deux options : la conversion ou le crime. Hélas ils choisirent la seconde, mais plus tard l'un des leurs, Saul, choisit la première, car les appels de Notre-Seigneur à la conversion et la possibilité d'être régénéré par sa grâce ne cessent jamais.

UN CATÉCHISME ROMAIN ET UNIVERSEL

En 1912, le Pape saint Pie X réalisait le projet préparé au Concile Vatican I : la rédaction d'un Catéchisme universel. Evêque de Mantoue, il avait exprimé ce vœu au Pape Léon XIII : « Que le Saint-Père ordonne la composition d'un Catéchisme facile, populaire, en questions-réponses brèves (...) et le prescrive comme obligatoire pour toute l'Eglise. »

Apprenons ou redécouvrons... les fondements de notre Foi



Le Pape du Catéchisme

L'enseignement du Catéchisme a été l'une des préoccupations majeures de saint Pie X.

Le 15 avril 1905, il écrit l'encyclique *Acerbo Nimis* et en juin 1905, il impose à l'Italie le *Grand Catéchisme de saint Pie X*.

Le 18 octobre 1912, il publie le *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* ainsi que les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* (voir ci-contre) pour satisfaire à la demande d'un Catéchisme bref et susceptible d'être appris par cœur. Une commission nommée à cet effet élabore en trois ans dix versions qui sont corrigées par soixante-cinq experts, cardinaux, évêques, catéchistes, dont saint Pie X lui-même.

Le 18 juillet 1913, il approuve et bénit la méthode cyclique d'enseignement catéchistique élaborée pour les enfants (voir au dos).

Du Catéchisme dépend le triomphe de la Foi

Ce Catéchisme propose aux fidèles la doctrine commune à toute l'Eglise et, « malgré sa brièveté, il explique plus clairement et met davantage en relief les vérités qu'aujourd'hui, pour le plus grand dommage des âmes et de la société, on combat, on déforme ou oublie le plus. »

Parce qu'il alimente et consolide la Foi, ce Catéchisme dispose à vivre en soldat du Christ.

« Puissent les pages lumineuses de ce Catéchisme de la Doctrine chrétienne éclairer les âmes de bonne volonté, désireuses de connaître Dieu pour le mieux aimer, et daigne saint Pie X intercéder en leur faveur. »

Mgr Bernard Fellay

Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X
Menzingen, le 21 novembre 2009

Catéchisme & Premiers éléments de la Doctrine chrétienne



Catéchisme de la Doctrine chrétienne

À partir de 11 ans - 256 pages - 12 €

Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes.

Ce Catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art.

Les questions déjà apprises dans les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* sont précédées d'un astérisque (*).

Pour toute commande : s'adresser aux Éditions du Courrier de Rome – B.P. 10156, F - 78001 Versailles Cedex – courrierderome@wanadoo.fr

Une doctrine sûre, complète, brève et adaptée pour tous



Premiers éléments de la Doctrine chrétienne

Dès 6 ans - 112 pages - 8 €

Composé de 180 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première Communion et à la Confirmation.

La présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide.

Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.

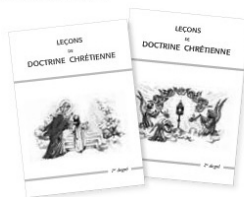
Le Catéchisme expliqué aux enfants

Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés

CP, CE1, CE2, CM1 et CM2

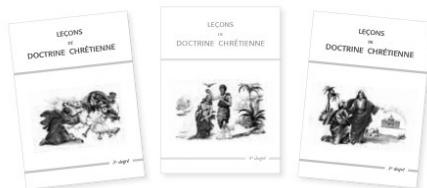
Les *Leçons de Doctrine chrétienne*, élaborées par la Société Saint-Paul sous la direction du bienheureux Père Alberione, proposent un guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* dans les paroisses et les écoles.

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



1^{er} et 2^e degrés/CP et CE1, 6-7 ans - 3 €

30 leçons comportant une ou deux questions extraites des *Premiers Éléments*.



3^e, 4^e et 5^e degrés/CE2, CM2, 8-10 ans - 4 €

30 leçons comportant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Eglise. Les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie.

Le manuel du catéchiste

Explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne

Par le Père Tomaso Dragone
prêtre de la Société Saint-Paul

Ce volume de 500 pages explique et développe chaque question du *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* par des réflexions théologiques simples, des exemples sagement choisis dans la Sainte Écriture, l'histoire de l'Eglise et la vie des Saints. Il met en valeur toute la richesse des réponses de saint Pie X.

Cet ouvrage destiné aux catéchistes n'est ni une leçon, ni un cours déjà préparé. C'est un guide grâce auquel le catéchiste pourra choisir quelque vérité ayant rapport à la foi ou aux mœurs, la mettre en lumière sous tous ses aspects, et faire toucher du doigt à ses élèves la règle selon laquelle ils doivent ordonner toute leur conduite.

Nous remercions tous les bienfaiteurs qui ont permis la réalisation de cette traduction onéreuse.

Avant d'envisager l'édition sous forme de livre, une version pilote, destinée à être améliorée par les remarques et propositions des utilisateurs, est actuellement disponible sur CD au format PDF - 15 €



Offres spéciales

Lot des 5 *Leçons de Doctrine chrétienne* - 14 €

Lot complet - 40 €

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne
- Premiers éléments de la Doctrine chrétienne
- 5 Leçons de Doctrine chrétienne
- Explication du Catéchisme sur CD

Lot complet & coffret - 50 €



Bon de commande

Titre	Tarif	Quantité	Total
☐ Les 5 Leçons de Doctrine chrétienne	14 €		
Vente de livrets à l'unité			
Leçons 1 ^{er} degré (livret 36 pages couleur)	3 €		
- Leçons 2 ^e degré (livret 10 pages couleur)	3 €		
- Leçons 3 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 4 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 5 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
☐ Premiers éléments de la Doctrine chrétienne	8 €		
(en couleur, sous cartonne avec tranche fil)			
☐ Catéchisme de la Doctrine chrétienne	12 €		
(en couleur, sous cartonne avec tranche fil)			

* Frais de Port (FP) à calculer selon le montant :
Jusqu'à 16 €, FP = 3 € / De 17 à 39 €, FP = 5 €
De 40 à 99 €, FP = 8 € / À partir de 100 €, FP offerts

Montant total

Frais de port*

Règlement à l'ordre de « COURRIER DE ROME » par :

☐ Chèque payable en France ☐ CCP ☐ Mandat

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9772 5F02 082 / BIC : PSSTFR33

☐ M. l'abbé ☐ M. ☐ Mme ☐ Mlle

Nom :

Prénom :

Adresse de livraison :

Code postal :

Ville :

Téléphone :

Courriel :

Je contribue à la diffusion du Catéchisme par un don de :

(un reçu vous sera délivré à réception du don)

A retourner à : COURRIER DE ROME – BP 10156, F – VERSAILLES CEDEX 78001

Fax : 01 49 62 85 91 – Courriel : courrierderome@wanadoo.fr

N° TVA : FR4438179640300049

C'est ce que nous voudrions rappeler nous aussi à tous les hommes de la terre, de quelque religion qu'ils soient, et – si nécessaire – aussi aux hommes d'Église.

Mais plutôt que d'accepter l'erreur que quelqu'un – à quelque peuple qu'il appartienne – puisse se sauver sans entrer dans la Nouvelle et Éternelle Alliance établie par Jésus, scellée par son sang et marquée de sa Croix, nous préférons le martyre : « *Extra Ecclesiam nulla salus* ».

APPROFONDISSEMENTS

LA VALIDITÉ DE L'ANCIENNE ALLIANCE À LA LUMIÈRE DES TEXTES OFFICIELS CONTEMPORAINS

Sur cette *vexata quæstio* (qui en réalité n'est « *vexata* » qu'à partir des années du Concile), nous avons pensé interroger une source très récente : le [Nouveau] Catéchisme de l'Église Catholique, qui nous fournit quelques indications aux paragraphes 839-840. Comme il s'agit d'un sujet actuel, sur lequel se manifeste un certain intérêt tant du côté catholique que du côté juif, il nous semble nécessaire de faire un effort pour comprendre quelle est aujourd'hui la ligne officielle sur ce point crucial. De prime abord la chose n'est pas simple, ni claire. En effet, d'un côté on réaffirme que l'Ancienne Alliance est un don irrévocable et donc encore valide, de l'autre on rappelle souvent aujourd'hui – par exemple dans les discours officiels – que Jésus-Christ est le seul sauveur pour tous les hommes; les rappels en ce sens à l'encyclique *Dominus Jesus* sont fréquents. Nous nous trouvons face à l'un de ces paradoxes dont, dans une vision authentiquement hégélienne, surgirait le dynamisme de la vérité. Une « vérité » vivante qui n'a pas peur de contenir des contradictions et de se mesurer constamment à elles, pour les dépasser et en affronter de nouvelles, dans un processus dialectique qui n'aura fin qu'au terme de l'Histoire.

Examinons donc ce texte fondamental.

L'Église et les non-chrétiens

§ 839 « Quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu » [Conc. Œcum. Vat. II, *Lumen Gentium*, 16].

Le rapport de l'Église avec le Peuple Juif.

L'Église, Peuple de Dieu dans la Nouvelle Alliance, découvre, en scrutant son propre mystère, son lien avec le Peuple Juif (cf. Conc. Œcum. Vat. II, *Nostra Ætate*, 4). « à qui Dieu a parlé en premier » (Missel Romain, *Vendredi Saint : oraison universelle VI*). À la différence des autres religions non-chrétiennes la foi juive est déjà réponse à la révélation de Dieu dans l'Ancienne Alliance. C'est au Peuple Juif qu'« appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, lui de qui est né, selon la chair le Christ » (Rm 9, 4-5) car « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 29).

§ 840 Par ailleurs, lorsque l'on considère l'avenir, le Peuple de Dieu de l'Ancienne

Alliance et le nouveau Peuple de Dieu tendent vers des buts analogues : l'attente de la venue (ou du retour) du Messie. Mais l'attente est d'un côté du retour du Messie, mort et ressuscité, reconnu comme Seigneur et Fils de Dieu, de l'autre de la venue du Messie, dont les traits restent voilés, à la fin des temps, attente accompagnée du drame de l'ignorance ou de la méconnaissance du Christ Jésus.

Dans ce texte officiel, nous trouvons des réponses satisfaisantes à nos questions, en particulier à la lumière du deuxième paragraphe. Commençons par l'irrévocabilité des dons faits par Dieu à Israël.

L'Ancienne Alliance serait encore actuellement valide dans sa fonction salvifique car considérée comme un don irrévocable par le peuple juif, indépendamment du type de réponse qui a été historiquement donné à ce dernier. Par conséquent le fait qu'elle ait été établie par Dieu avec Israël pour préparer la venue du Sauveur Jésus, lequel toutefois n'a pas été reconnu, n'annulerait pas sa valeur salvifique actuelle : il semblerait donc que ce soit le seul Pacte de l'Histoire qui resterait valide bien qu'une des deux parties ne respecte pas les termes du pacte.

L'interprétation traditionnelle, avec une référence particulière à *Rom.* 11, 29, est complètement différente : Dieu n'abandonnera pas son peuple car un jour il le convertira lui aussi au Christ et donc il le sauvera, mais ceci **n'advient pas** en vertu d'une Ancienne Alliance encore valide, **mais** grâce à l'intégration tardive du peuple juif dans l'Alliance Nouvelle et Éternelle.

Voici comment s'exprimait à ce sujet un savant exégète : « Dieu n'abandonnera pas son peuple, enrichi de tant de bienfaits et de privilèges, mais un jour il lui fera miséricorde, et il le convertira en masse à la foi [...]. L'Apôtre nomme de façon spéciale la vocation non seulement parce que c'est le premier privilège, mais aussi parce qu'elle contient tous les autres. Ces dons sont sans repentance, parce que Dieu s'est engagé par serment envers les patriarches, et donc, bien que par son infidélité Israël soit maintenant rejeté, afin qu'entre-temps les gentils entrent dans l'Église, Dieu ne manquera pas à sa promesse, et un jour il le convertira, et il montrera qu'il n'a pas abandonné son peuple » (Père M. Sales O.P., *Nouveau Testament*, vol. II, p. 79) ¹.

Les deux perspectives sont opposées et irréductibles, et leur divergence n'est pas le

résultat d'un développement homogène du dogme mais d'une rupture avec la Tradition : ici l'herméneutique de la continuité nous impose le refus de la nouvelle doctrine.

En ce qui concerne la contradiction entre la nécessité d'adhérer au Christ pour être sauvé et la validité actuelle de l'Ancienne Alliance, le paragraphe 840 est génial : tandis que les chrétiens attendent la seconde venue du Messie qu'ils ont déjà reconnu en la personne de Jésus, le peuple juif l'attend pour la première fois, parce qu'actuellement « *ses traits restent voilés* », il ne leur est pas encore connu et ils sont dans l'ignorance. Ainsi, chrétiens et juifs « *tendent vers des buts analogues* » ; bien qu'ils croient en des choses différentes, ils convergent vers le même but. Autrement dit les juifs eux aussi attendent actuellement le Christ, sans le savoir ; par conséquent ils se sauvent eux aussi mais – à la différence du commun des mortels – en se passant de l'Église, société de ceux qui l'ont déjà reconnu. La génialité n'est qu'apparente.

Avant tout, Jésus s'est fait connaître universellement, et il a commencé à le faire justement au sein du peuple juif à qui *in primis* avait été promis le Messie : c'est pourquoi les bergers de Bethléem, ainsi que les premiers Apôtres et disciples étaient tous juifs, sans exception ; c'est au sein de son peuple que Jésus a rencontré les premiers accords comme les premiers refus.

En second lieu, il ne nous semble pas correct envers les juifs de les qualifier d'ignorants sur ce point. Ils connaissent très bien la figure historique de Jésus de

*ignore une donnée d'une importance décisive, qui est que ces dons peuvent être refusés. Israël les a refusés en refusant le Christ et sa rédemption, il continue même de les refuser, il ne les possède donc pas, et n'est donc pas "très cher à Dieu", si être cher à Dieu présuppose et exige l'adhésion pleine et inconditionnelle à son projet salvifique dans le Christ. Je me permets d'exprimer mon désaccord, serein et soumis, mais sans hésitation... Personne ne met en doute la réalité, incontestable au point de vue scriptural, d'Israël-peuple-des-promesses, et tout bon théologien connaît l'immutabilité de Dieu... Celui-ci, en effet, n'abandonne personne s'il n'est abandonné de lui ; et même dans ce cas, il est comme le père du fils prodigue, les bras ouverts à celui qui revient à son cœur de père. » (B. GHERARDINI, *Quel accord entre le Christ et Bélier ?*, Vérone 2009, pp. 86-87).*

Voici comment s'exprime un autre grand exégète, cité par le même B. Gherardini, et commentant *Hébr.* 8, 13 : « Le mot important de l'oracle prophétique est kainè, sa portée est plus grande qu'il ne paraît. On aurait pu concevoir que Dieu allait rajeunir, modifier, améliorer une alliance qui semblait faite pour durer toujours. Non point. Dès là qu'il annonce une diatèche kainè, il rend irrémédiablement vieille (cf. le parfait) la précédente ; celle-ci n'est plus seulement ancienne, mais périmée et caduque. "Nouvelle" doit donc s'entendre au sens d'innovation qui remplace purement et simplement un ancien ordre de choses. » (C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, p. 244, cit. in B. Gherardini, *Quel accord...*, cit., p. 88, note 105).

1. Sur la question de l'irrévocabilité des dons de Dieu à Israël, certaines réflexions de Mgr Brunero Gherardini nous semblent éclairantes : « J'adopte un respectueux silence quant aux discours et écrits officiels relatifs à la permanence des Juifs dans l'Alliance salvifique, la première et jamais révoquée (?), et même la seule, qui en tant que "non révoquée", ne serait ni ancienne ni nouvelle, mais précisément pour cette raison serait également voie de salut pour le monde juif et le monde chrétien. La raison avancée, c'est-à-dire l'irrévocabilité des promesses et de l'Alliance, tient compte du fait que "les dons de Dieu sont irrévocables", mais elle

Nazareth, et c'est précisément pour cela qu'ils refusent de reconnaître en lui les traits du Messie. Ceci parce que – très simplement – la figure historique de Jésus ne correspond pas aux canons messianiques propres au judaïsme d'aujourd'hui ni à ceux du judaïsme officiel d'il y a deux mille ans.

D'un point de vue historique, il n'y a aucun peuple au monde qui, au cours des deux mille dernières années, ait été aussi étroitement en contact avec le Christ et avec le christianisme que le peuple juif; ce contact a permis aux juifs une connaissance suffisamment approfondie de Jésus et du catholicisme, et leur a donné l'occasion de mûrir et de mettre en évidence des motivations conscientes de non-adhésion à Jésus-Christ.

Il pourrait y avoir attente inconsciente du Christ là où il y aurait une réelle ignorance (un peu comme ce que l'on rencontre dans la célèbre Églogue IV de Virgile), **mais il ne peut pas y avoir attente de quelqu'un là où subsiste un refus explicite de celui-ci.** La racine de l'erreur est logique ² avant même d'être théologique.

Il peut arriver par exemple qu'une jeune femme attende l'homme idéal de sa vie, qu'elle ne connaît pas encore et qu'elle espère rencontrer un jour; mais il est impensable qu'elle attende et refuse à la fois le même homme (qui évidemment est connu, pour pouvoir être refusé).

Enfin, attribuer le qualificatif d'ignorants aux juifs risque de trahir une attitude un peu hypocrite pour une raison bien simple : lorsqu'est reconnue l'ignorance de quelqu'un, subsiste le devoir moral de l'instruire sur ce qu'il ignore, surtout si la connaissance qui fait défaut est d'une certaine importance. Si les hommes d'Église d'aujourd'hui étaient sincères et cohérents, ils feraient leur possible pour chercher à évangéliser et convertir ceux qui ne connaissent pas encore le Christ, quels qu'ils soient, pour les amener à son Église. Au contraire, d'un côté ils qualifient les juifs d'ignorants et de l'autre ils

2. Pour employer un langage technique et précis, les fins auxquelles tendent chrétiens et juifs ne peuvent pas être analogues, mais sont nécessairement différentes et même contradictoires, c'est-à-dire qu'elles s'excluent l'une l'autre. Le Messie attendu par les chrétiens est « *suppositio personalis* » (correspondant réel d'un terme générique) qui se trouve derrière le terme « Messie attendu » et la *suppositio absoluta* (la signification immédiate et générique du terme « Messie attendu »). L'analogie subsiste uniquement en ce qui concerne la *suppositio absoluta* (signification immédiate et générique). Mais cette dernière *suppositio* n'est pas décisive, parce que Jésus lui-même, et les Apôtres après lui, n'ont pas demandé la foi en un Messie générique mais en Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné. En ce sens – qui est celui qui compte pour l'acte pratique – la différence et la contradiction sont manifestes.

Ceci correspond exactement à ce que dit Jésus, bien évidemment dans une terminologie moins scolastique : « Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché, mais maintenant ils n'ont pas d'excuse pour leur péché » (Jn 15, 22).

Brunero Gherardini



Le Concile Œcuménique Vatican II UN DÉBAT À OUVRIR

Casa Mariana Editrice

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de **15 € + 3 € de port** à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

Préface, Prologue
Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II
Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II
Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II
Ch. IV – Évaluation globale
Ch. V – La Tradition dans Vatican II
Ch. VI – Vatican II et la liturgie
Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse
Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme ?
Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*
Épilogue
Supplique au Saint-Père

déclarent qu'« il n'y a, de la façon la plus absolue, aucun changement dans l'attitude que l'Église catholique a développée envers les juifs, surtout à partir de Vatican II [...] et il n'est pas dans l'intention de l'Église d'œuvrer activement pour la conversion des juifs » (cardinal A. Bagnasco, 22 septembre 2009).

Cette contradiction n'a qu'une explication : certains hommes d'Église sont les premiers à croire que l'Ancienne Alliance est encore valide, et à penser par conséquent qu'avoir cherché à évangéliser les juifs a été une erreur historique de l'Église. Dans cette optique, leur ignorance du Christ n'a rien de vraiment négatif, mais se présente paradoxalement comme un élément à même de fonder une Alliance alternative et parallèle au catholicisme, valide uniquement pour un groupe particulier défini sur la base de critères ethniques.

Toutes les affirmations connexes – et les contradictions qui leur sont liées – sont des instruments servant à justifier la nouvelle théologie et la nouvelle attitude inhérentes à la *vexata quaestio*. Nous n'en citons qu'une, qui est citée par le texte même que nous avons examiné. Il s'agit de la fameuse prière

du Vendredi Saint contenue dans le Missel de Paul VI : pour les juifs, on ne demande pas la conversion au catholicisme, mais le progrès dans la fidélité à une alliance (l'ancienne) dont la doctrine catholique considère qu'elle est finie depuis le jour où est née l'Église, nouvel Israël : « Que le Seigneur notre Dieu [...] les aide à progresser toujours dans l'amour de son nom et dans la fidélité à son alliance. » Il est manifeste que le progrès fait référence à l'alliance en laquelle le peuple juif se reconnaît actuellement.

La chose peut faire sourire, mais une telle perspective reconnaît de fait à la Synagogue une légitime, pleine et efficace mission salvifique sur les âmes : précisément ce que l'on ne reconnaît pas à la Fraternité Saint-Pie X. Ce paradoxe explique parfaitement le malaise du monde juif face à l'éventualité de discuter certains contenus du Concile Vatican II auxquels il se montre très attaché; cet attachement surprenant de représentants du monde juif aux enseignements d'un concile n'a pas de précédent dans l'histoire de l'Église.

Pour revenir au paragraphe 840, la théorie « bimessianique convergente » – si nous

pouvons l'appeler ainsi – est une altération théologique qui met ensemble et fait coïncider une réalité et sa négation, l'Être et le Non Être, le Christ et la Négation du Christ.

Assurément, le peuple juif reconnaîtra lui aussi Jésus à la fin des temps, mais ceci adviendra grâce à une véritable conversion et non grâce à un dynamisme inconsciemment convergent vers le Christ et déjà agissant : ce dynamisme n'existe que dans l'esprit de ceux qui désirent à tout prix une unité idéaliste qui n'adhère plus au Vrai, à l'Évangile, ni au Réel.

Plus généralement, notons que c'est le

propre de l'œcuménisme et du dialogue Interreligieux d'insister sur les « points communs », ou présumés tels, au point de vouloir transformer des systèmes substantiellement différents ou du moins divergents en des figures qui s'imbriquent et se fondent : il s'agit d'un schéma préconstitué et idéologique incapable de s'adapter à la réalité mais dans lequel doit – théoriquement – entrer cette réalité ; cette perspective remplace la dynamique traditionnelle de conversion par la dynamique nouvelle de convergence.

La théorie « bimesianique convergente » est absurde et ne correspond ni à une pensée

authentiquement catholique, ni à une pensée authentiquement judaïque, ni à une pensée authentiquement logique : elle ne peut pas faire fonction de plateforme solide pour une confrontation sérieuse et dépassionnée avec le judaïsme ; la présenter comme doctrine catholique ne nous semble correct ni envers les catholiques, ni envers les juifs, ni – surtout – envers Notre Seigneur Jésus-Christ.

Don Davide Pagliarani

(Traduit de La Tradizione Cattolica, année 2010 n° 1).

UN RABBIN ENSEIGNE DANS LA CATHÉDRALE DE PARIS

Sur la façade occidentale de la cathédrale Notre-Dame de Paris se dresse une statue allégorique de la synagogue, un lieu commun de l'art médiéval qui représente une femme aux yeux aveuglés, par un bandage à Strasbourg ou par la queue du serpent, l'auteur du mal, sur l'église métropolitaine de la capitale française. Ce personnage, aux traits suaves mais aux sens infirmes, ne fait que refléter la sentence évangélique de l'apôtre Jean qui rapporte : « *Il est venu parmi les siens et les siens ne l'ont pas reçu.* » La synagogue, symbolisant le peuple juif, n'a pas su comprendre le message du Messie et contempler la lumière de la Résurrection, venue accomplir les promesses de l'Ancienne alliance, qui a libéré le peuple demeuré dans un esclavage qui la privait de l'universalité du message christique. Or, contre toute attente, après deux mille ans de Christianisme, l'archevêque de Paris, le cardinal André Vingt-Trois, a invité lors des conférences de carême le rabbin Rivon Krygier, un homme pour lequel Jésus est tout au plus un habile charpentier. Il était convié pour parler du concile Vatican II, et par conséquent de religion, sous la voûte de la cathédrale Notre-Dame de Paris, sans aucun doute l'un des plus hauts lieux de la Chrétienté. Dans le contexte de l'après-guerre, les défenseurs d'une telle allocution ne pouvaient que saisir les foudres de l'antisémitisme alors que, bien au-delà de querelles de race, il s'agissait d'un problème de foi. Ce jour-là, dans la Maison où habite le Fils de Dieu, on a laissé s'exprimer devant des âmes désorientées le ministre d'un culte non catholique.

LES CONFÉRENCES DE CARÊME : LA FIN D'UNE TRADITION

Les conférences de Carême reposent sur une ancienne tradition à Paris. Elles furent restaurées sous l'impulsion de Frédéric Ozanam au début du XIX^e siècle. Chaque dimanche de ce temps de pénitence, dominicains, jésuites ou oratoriens alternaient pour faire méditer, à la suite de ce que faisaient déjà sous l'Ancien Régime saint François de Sales ou Bossuet, sur les mystères de la Passion afin de faire grandir les âmes dans l'amour de Dieu, en suivant pas à pas sur le

chemin de la Croix Celui qui se fit semblable à nous.

Pourtant cette tradition a connu une réelle rupture à partir de la nomination du cardinal André Vingt-Trois le 5 mars 2005. Ne requérant plus exclusivement des prêtres ou des diacres, seuls habiles par leur ordination à prêcher dans les sanctuaires, l'archevêque de Paris a également sollicité des laïcs comme les philosophes Giorgio Agamben et Dominique Folsheid, les historiens Claude Lepelley et Alain Decaux. Par une déformation sémantique, l'expression « conférence de carême » était clairement détournée pour être perçue comme une simple « conférence » et non plus comme une prédication à proprement parler. Mais l'année 2010 a sans doute marqué une progression majeure dans cette étonnante évolution par l'invitation du ministre d'un culte non catholique, et même d'un culte qui nie spécifiquement la divinité du Christ : un rabbin. Mais, c'est fort de ce changement expérimenté depuis cinq ans que le cardinal s'est justifié dans une lettre à des personnes qui s'en étonnaient : « *De fait, depuis 2005, les conférences de Carême ont pris la forme d'un dialogue où la foi chrétienne et la pensée contemporaine s'expliquent l'une l'autre. C'est pourquoi la parole a été régulièrement donnée à des intervenants non catholiques, non chrétiens et même non croyants.* »

En invitant un représentant de la religion juive à s'exprimer, le cardinal Vingt-Trois s'inscrit cependant dans une théologie assez confuse initiée par son prédécesseur, faisant de l'archidiocèse de Paris le laboratoire d'une doctrine où l'Ancienne Alliance parviendrait à se perpétuer dans sa pérennité sans pour autant reconnaître la divinité du Christ. Jean-Marie Lustiger, né juif et converti au cours de la Seconde Guerre mondiale avant de devenir archevêque de Paris, avait condamné l'obsolescence des promesses faites par Dieu au peuple d'Israël. Il avait même osé l'expression : « Deux religions qui n'en font qu'une » pour désigner le Judaïsme et le Christianisme. Selon lui, ceux qui reconnaissent la divinité du Christ rejoindraient d'une certaine

manière Israël demeuré, même après la Passion et la Résurrection, le peuple élu : « Pour le païen pécheur, c'est une grâce que d'avoir accès dans le Christ à la richesse d'Israël. » Dans de telles conditions, on se rend bien compte que pour le clergé parisien, très marqué par cette étrange théologie propre au cardinal Lustiger, le principe d'une intervention d'un rabbin dans une cathédrale qui peut scandaliser bien des âmes en France, y compris dans les rangs des fidèles diocésains, ne paraît pas forcément poser problème.

L'ÉCOLE PARISIENNE :

POUR UNE HERMÉNEUTIQUE DE LA RUPTURE

L'un des grands écueils auxquels fut toujours exposé l'épiscopat français – en particulier l'archidiocèse de Paris – fut le gallicanisme. S'appuyant sur la riche histoire religieuse du pays et sur des prérogatives locales, les titulaires des sièges furent souvent tentés par une autonomie à l'égard de la primauté romaine. De grandes figures du XIX^e siècle telles que NN. SS. Dominique Sibour ou Georges Darboy, archevêques de Paris, y succombèrent. Il fallut la romanité de leurs successeurs, Hippolyte Guibert puis François Richard, pour y mettre fin, même si le XX^e siècle et le renforcement de la collégialité ont rouvert la boîte de pandore. Si le terme de « gallican » est sans doute impropre pour la période actuelle, une dissonance existe par rapport à la Rome de Benoît XVI, renforcée par l'élection, en 2007, du cardinal Vingt-Trois au poste de président de la Conférence des évêques de France.

Le 23 octobre 2006, le cardinal Jean-Marie Lustiger s'était rendu à Rome, accompagné de deux archevêques, dont son successeur, pour demander au pape Benoît XVI de renoncer à son projet de libérer la messe traditionnelle. Par la suite, l'archevêché de Paris s'est particulièrement fermé à l'application du Motu Proprio *Summorum Pontificum*. Dès l'été 2007, Mgr Vingt-Trois diffusa à ses curés une lettre visant à empêcher sa mise en place par une série d'exigences (comme la vérifica-

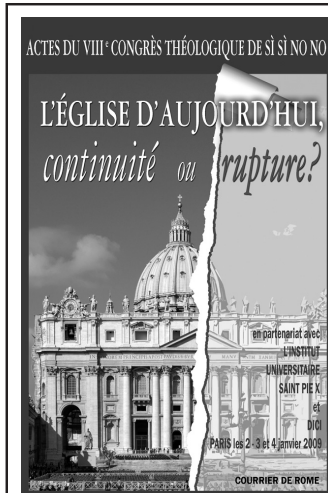
tion de l'appartenance des demandeurs au territoire paroissial, leur engagement dans l'église où ils déposaient la requête ou encore une parfaite maîtrise de la langue latine) qui la rendait pratiquement impossible. D'ailleurs, même des textes comme l'exhortation post-synodale *Sacramentum caritatis* ne furent peu ou pas relayés par l'Église parisienne. Enfin, le 14 septembre 2008, au lendemain de la venue du pape en France où celui-ci s'était attaché à limiter la pratique de la communion dans la bouche, l'archevêque de Paris avait présenté le Souverain Pontife comme un « frère » plutôt qu'un « père » : « *Nous l'avons accueilli et écouté comme un frère qui vient conforter la foi de ceux avec qui il travaille et il est en communion.* » Et il poursuivait : « *Les rapports du pape avec les évêques ne sont pas des rapports de patron à employés. Il n'est pas un PDG d'une multinationale qui vient visiter une succursale.* » Les relations entre le pape et les évêques « *ne sont pas des rapports de subordination servile* ». Par ces propos, le prélat provoqua la surprise des médias eux-mêmes.

Les conférences de carême 2010 de la cathédrale Notre-Dame s'inscrivent assez nettement dans ce mouvement d'autonomie qui se présente de manière discrète face à Rome mais qui apparaît de manière très concrète à Paris. Il s'agissait pour les quelques conférenciers de dissenter sur le thème : « Vatican II, une boussole pour notre temps. »

Mgr Éric de Moulins-Beaufort a d'abord retracé l'histoire du Concile, le replaçant dans son contexte, celui des pontificats de Jean XXIII et de Paul VI. L'évêque auxiliaire a ainsi engagé les allocutions dans une direction qui paraissait plutôt en phase avec l'herméneutique de continuité chère à Benoît XVI, en tentant, de manière forcée, il faut bien l'avouer, de raccorder l'ensemble du Concile à la Tradition de l'Église, contournant délibérément les pages qui s'en écartent de manière inquiétante. On remarquera d'ailleurs dans ses lignes un aveu étonnant : « *Souvent traîne dans nos têtes l'idée que Vatican II aurait été un concile irénique. Il le fut en un sens, mais ces mots conclusifs de Paul VI nous montrent qu'il ne fut pas aveugle à l'enjeu spirituel considérable de ce temps.* »

Les semaines suivantes, les interventions se sont davantage éloignées de l'herméneutique papale pour montrer le caractère radicalement nouveau du Concile, entrebâillant la porte de la « rupture » lorsque le frère Enzo Bianchi a, par exemple, parlé de l'appréhension conciliaire des saintes Écritures. Ils les présentèrent comme des prisonnières que Vatican II aurait, en quelque sorte délivrées : « *En libérant la Parole de Dieu et en la faisant résonner de manière profondément nouvelle, à travers la liturgie et la prédication, la catéchèse et la réflexion théologique, Dei Verbum a montré sa capacité à soutenir un renouvellement évangélique concret dans la vie personnelle et communautaire des catholiques.* »

Mais, c'est surtout en confiant la parole à



Actes du VIII^e Congrès du Courrier de Rome (janvier 2009)

Le discours du Pape Benoît XVI, du 22 décembre 2005 à la Curie Romaine, a suscité de nombreuses réactions au sujet de l'interprétation des textes de Vatican II. Un des points les plus retenus est la question de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture d'une part, et celle de l'herméneutique de la continuité et de la réforme d'autre part. Les intervenants de ce VIII^e congrès théologique ont voulu proposer une réflexion sur le concept d'herméneutique. Faut-il prendre ce concept comme un synonyme d'interprétation - comme une simple explication de texte -, ou dans le sens de la pensée contemporaine, c'est-à-dire dans une acception plus large qui conduit à une notion subjective de la vérité et de la compréhension qu'on peut en avoir?

D'autres interventions portent sur certains textes du Concile Vatican II et s'interrogent sur la possibilité d'adopter une herméneutique de continuité, lorsque la doctrine exposée est difficilement conciliable avec la ligne du magistère antérieur ou n'a pas de fondement évident dans la Tradition. **Prix 20 € + 3 € de port.**

des laïcs que l'archidiocèse inculquait l'idée selon laquelle le Concile créait une bienheureuse rupture, comme si le clergé, plus prudent face à ces questions, préférait déléguer ces pensées à des fidèles, non surveillés par un contrôle hiérarchique. Ainsi Michel Camdessus a fait de l'après-concile un temps nouveau où l'Église aurait commencé à se pencher sur la misère humaine. Mais, c'est bien sûr le rabbin Rivon Krygier qui a été le plus net dans ses affirmations.

LE RABBIN RIVON KRYGIER, L'INVITÉ DU CARDINAL

Rivon Krygier, docteur en sciences des religions, est âgé de cinquante-trois ans. Depuis 1991, il est rabbin au sein de la communauté *Adath Shalom*, principale communauté française du courant conservateur *Massorti*. Il enseigne non seulement au collège des études juives de l'Alliance Israélite Universelle, au centre communautaire juif de Paris, mais aussi à l'Institut Sèvres, tenu par les Jésuites de la capitale, et au Collège des Bernardins, le nouveau centre culturel ouvert par l'archevêché en 2008 dans un ancien bâtiment cistercien.

Dans l'allocution qu'il a tenue le 21 mars dernier sur le thème de l'enracinement et de l'ouverture du Concile, le rabbin explique que Vatican II nous a sortis « d'une logique infernale ». Mais de qui parle-t-il au juste? Qui donc est sorti de cette logique? Sont-ce les hommes? Est-ce le monde? Est-ce l'Église? La suite de sa mystérieuse phrase nous éclaire. « *Le plus grand espoir suscité par Vatican II est d'avoir enclenché un processus de sortie de cette logique infernale dominante dans la plupart des religions qui veut que hors de sa paroisse, point de véritable salut.* » Il faudrait être aveugle pour ne pas voir que le rabbin s'en prend de manière très virulente à la maxime de saint Cyprien de Carthage « Hors de l'Église, point de salut » et, de manière interposée, au texte du cardinal Ratzinger, *Dominus Jesus*. Ce que le rabbin Krygier appelle « la logique infernale », c'est n'est autre que le message du Christ qui dit, de manière objective, à ses

disciples : « *Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui n'amasse pas avec moi dissipe.* »

Rivon Krygier poursuit pour démontrer que le Concile, loin de s'inscrire dans une tradition, en devient le tombeau. Selon lui, Vatican II, entamant une ère nouvelle, aurait « révélé » une vérité inconnue auparavant, comme si la « Révélation » n'avait pas été clôturée à la disparition du dernier apôtre : « *Vatican II a révélé quelque chose de capital pour toute religion digne de ce nom, dont nous mesurons encore à peine l'impact : que la remise en question de certaines certitudes passées peut s'avérer être l'aiguillon de la vérité, non son couperet; que la vérité est une conquête permanente non un dépôt verrouillé; que le corps de doctrine légué par nos traditions respectives n'est pas vain, loin s'en faut, mais certainement pas une fin en soi.* »

Par ces quelques phrases, on mesure les coups portés à la doctrine catholique, en dépit de tous les avertissements des papes. Ainsi, faisant fi de l'immutabilité de la vérité, le rabbin n'hésite-t-il pas à traiter « le dépôt révélé » de « dépôt verrouillé ». La vérité doit – sous peine d'être ridiculisée – devenir un corpus d'idées non définies : « une conquête permanente », dit-il. Habilement, dans son discours, il saisit ensuite toutes les phrases les plus problématiques de *Nostra Aetate* ou de *Gaudium et Spes* qui affirment qu'il y a des parcelles de vérité dans d'autres religions, pour placer l'unicité du salut dans un flou théologique qui, chez l'auditeur, ne peut qu'apparaître comme le socle d'une religion mondiale réduite à des lieux communs sur la paix et la solidarité. Ce faisant, il souligne les limites de l'herméneutique de la continuité en montrant que Vatican II, par la volonté de ses pères, a ouvert la porte à l'ambiguïté et, par là, à la possibilité de légitimer les doctrines les plus hétérodoxes.

Encore plus habilement, le rabbin ne se prive pas d'écarter certains de ses coreligionnaires pour les étiqueter dans une caté-

gorie de théologiens limités afin de mieux renvoyer à leurs côtés ceux qui adhèrent, dans l'Église catholique, à la vérité objective : « *La vertu première du dialogue Interreligieux est sans aucun doute de renvoyer dos à dos la vanité qui consiste à vouloir à tout prix avoir raison de l'autre. On est amené à sourire de l'inanité de ses propres clichés, à s'émanciper de certaines prémisses d'un raisonnement qui sans en être conscients, conduisaient à des jugements implacables.* » Ainsi, la vérité catholique, dont l'affirmation relèverait de la vanité ou du raisonnement inconscient, est-elle placée au rang de simple tradition (la petite, avec un petit « t », aux côtés de la tradition judaïque) tandis que la pluralité des vérités doit prévaloir, l'Esprit-Saint donnant l'impression de souffler un peu partout : « *Nous devons admettre que les traditions religieuses sont autant de déclinaisons de ce logos (de "l'Esprit-Saint offert à tous les hommes").* »

La conclusion du rabbin est claire ; il s'agit, par le dialogue Interreligieux (sans doute au détriment de la vérité, rabaissée au rang des croyances des autres religions) de construire une religion universelle, de « *bâtir non plus une tour mais un Temple dont la clef de voûte jadis écartée sera posée au final par l'ensemble des nations et des religions, à l'unisson.* »

Ce langage d'un Vatican II ne visant plus l'unité de l'Église mais l'unification des religions, est celui qui a été rendu possible par les brèches ouvertes par le Concile lui-même. Il est aussi celui qui a été tenu devant deux mille catholiques de Paris et de ses environs, venus à l'invitation de leur archevêque. Puisque nul n'a pas pris le temps de rectifier les propos du rabbin et de rappeler le message traditionnel de l'Église, ils sont sans doute repartis avec l'idée que, effectivement, il fallait que le dialogue prime sur une vérité devenue l'apanage d'autres temps. Ils ont probablement regagné leur foyer avec l'idée que Vatican II avait révolutionné les mentalités, sorti la théologie de l'obscurantisme, banni l'idée même de vérité révélée. Ils ont dû méditer ces propos, imaginant que, pendant deux

mille ans, l'Église avait été bien vaniteuse et inconsciente de rester prisonnière de la « logique infernale » consistant à croire en une vérité objective face à laquelle les croyances les plus disparates d'autres religions ne sont rien. Non seulement ils auront répudié la Tradition de l'Église, mais ils auront même boudé par le vœu délibéré des organisateurs les efforts du pape pour tenter d'établir une herméneutique de la continuité.

L'INDIGNATION DES CATHOLIQUES

En réalité, le rabbin Rivon Krygier n'a pas prononcé ce discours sous la voûte de la cathédrale Notre-Dame de Paris. Il a dû se replier vers la sacristie. Alors qu'il venait d'être présenté par l'archevêque à son auditoire et qu'il s'appêtait à prendre la parole juste devant l'autel, un jeune homme est sorti du rang, a gravi les marches du chœur pour lancer un appel dans le micro : « *Chers catholiques, je vous invite à réciter un chapelet en réparation d'un tel outrage.* » Tandis que la chaîne KTO et Radio Notre-Dame proposaient des interludes, une cinquantaine de voix disséminées se sont alors unies pour réciter le *Credo* puis les dizaines de leur rosaire. Leur prière rendait ainsi impossible l'allocution du rabbin, qui s'est révélée par la suite, selon leur appréhension, fort peu orthodoxe. Le service de sécurité s'est trouvé particulièrement embarrassé, ne sachant guère s'il pouvait malmenager des fidèles priant sans agressivité. Après que l'orgue eut retenti pour lutter par décibels interposés contre la prière qui s'élevait, l'archevêque s'est rapidement retiré en compagnie de son invité vers la sacristie, où le rabbin a proposé, après quelques raccords techniques, son enseignement aux micros qui en diffusait le son vers les baffles de la cathédrale. À la fin de leur chapelet, les jeunes catholiques se sont retirés sans résister.

En France, cet épisode a provoqué un grand émoi au point que des réunions similaires ont été annulées par la suite en deux autres endroits. Il a parfois été fait remarquer que l'attitude de ces jeunes catholiques aurait pu être plus discrète, plus respectueuse

se d'une cathédrale. Mais n'aurait-on pas fait pareille remarque à un certain Jésus-Christ qui s'était saisi de verges pour chasser des marchands dans un lieu aussi sacré que le Temple de Jérusalem ? Quelques pharisiens pour mieux légitimer une présence inopportune ne lui auraient-ils pas conseillé de se contenter d'une allocution plus mesurée à l'extérieur des murs ? Si ces négociateurs du I^{er} siècle rabaissaient certainement la dignité du lieu par un commerce peu propice à être abrité par un sanctuaire, ils n'avaient cependant pas altéré ce que Dieu nous a donné de plus précieux, le trésor de la Foi. Or, dans les âmes des auditeurs de cette conférence du 21 mars, c'est bien la foi qui a été chamboulée... à moins que la prière de jeunes catholiques les ait conduits à s'interroger.

Barthélémy Saint-Albin

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

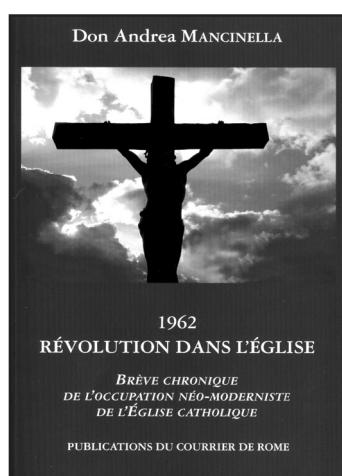
- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR



Cette étude, intitulée *1962-Révolution dans l'Église* et réalisée avant 2002, fut publiée de janvier 2007 à avril 2008 dans la revue *Courrier de Rome*.

La clarté du texte, accompagné d'un très grand nombre de citations et de faits, donne à cette étude toute sa valeur et met le lecteur devant la situation actuelle de l'Église d'une manière impressionnante et tout à fait objective.

Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, en est l'auteur. Ce prêtre conscient que quelque chose n'allait pas dans l'Église a eu pour la première fois entre les mains la revue *Si Si No No*, cela l'a incité à faire des recherches et des études personnelles pour mieux comprendre la crise que traversait l'Église. Ensuite ayant constaté la désinformation générale du clergé pour ce qui concerne la crise actuelle et la position de Mgr. Lefebvre, il décida de

publier la synthèse de son étude et de la distribuer à tous les prêtres de son diocèse pour mieux leur montrer sa position de fidélité à la Rome éternelle.

Prix 14 € + 2 € de port

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLV n° 333 (523)

Mensuel - Nouvelle Série

Mai 2010

Le numéro 3€

LE CONCILE CONTRE LA TRADITION CATHOLIQUE

Commentaires sur : Brunero Gherardini,

« *Quod et tradidi vobis* ». *La Tradition, vie et jeunesse de l'Eglise*,
in *Divinitas*, « Nova Series », 2010 (53) N. 1-2-3, pp. 384.

Par le Professeur PAOLO PASQUALUCCI

La prestigieuse revue romaine de théologie publiée, répartie sur toute l'année 2010, la monographie consacrée par son directeur, M^{gr} Gherardini, à la notion de Tradition, « vie et jeunesse de l'Eglise ». Cette réflexion approfondie sur le sujet découle de la nécessité de clarifier (d'une façon « fondée en critique », op. cit. p. 37) la notion de « tradition vivante », telle qu'on la retire des documents de Vatican II, telle qu'elle est appliquée par le Magistère postconciliaire, et telle qu'elle est pratiquée par une multitude variée de théologiens « à la page (aggiornati) » de la culture profane. En effet, au nom de ce que l'on appelle la « tradition vivante », on justifie aujourd'hui tous les compromis avec le savoir et les pseudo-valeurs du Siècle (*ibid.* pp. 18-19; 28-29). Cette clarification indispensable est en outre reliée à juste titre par l'auteur au débat actuel sur la vraie signification de l'« herméneutique de Vatican II », débat auquel il a récemment contribué avec un livre qui a eu un « très large impact » dans le domaine ecclésiastiel (*ibid.* p. 12, n. 4) ¹.

Le « débat à ouvrir » sur Vatican II ne peut évidemment pas faire abstraction d'une analyse de la notion même de Tradition, qui constitue depuis toujours le fondement du Magistère de l'Eglise catholique. Cette étude magistrale de l'illustre théologien ne se limite pas pour autant à une enquête critique sur la notion de « tradition vivante », telle qu'elle découle de Vatican II. Elle offre aussi (dans sa seconde partie) une série de réflexions systématiques qui réexposent avec une précision absolue, dans tous ses aspects, la véritable notion de Tradition catholique.

1 — SCHÉMA DE L'ÉTUDE

La première partie de l'étude, en suivant explicitement un schéma inauguré par les traités du passé (à commencer par ceux de Franzelin et Billot) contient une série de chapitres introductifs qui montrent avant tout le développement de la

Tradition de l'Eglise sur le plan philologique et historique, en partant du Nouveau Testament pour passer à l'Écriture et au Magistère, dont (chose importante, en ces temps de confusion) sont clairement expliquées « la nature et les fonctions » (*ibid.* p. 79-86). L'introduction comprend également une exposition synthétique de l'idée de Tradition « dans le témoignage des Pères » (chap. IV) et dans la Scolastique (chap. V). Dans cette rapide synthèse, l'auteur met efficacement en relief (contre certains lieux communs historiographiques du « théologiquement correct » dominant) la *continuité* de la notion de Tradition, comme « regula fidei » non écrite « qui passe à travers la vérification : a) des apôtres, b) des conciles œcuméniques, c) de la foi vivante de l'Eglise universelle » (*ibid.* p. 101).

Les deux derniers chapitres de la première partie traitent de la « doctrine conciliaire » sur la Tradition, c'est-à-dire de la doctrine enseignée à ce sujet par le Magistère dans le Concile de Trente, dans le Concile Vatican I et dans le Concile Vatican II (pp. 137-186), sans exclure, naturellement, ce qui s'est passé dans l'« après-Concile » actuel (« Tradition et après-Concile », pp. 187-240). La seconde partie, enfin, se compose d'un long et unique chapitre, le huitième de l'étude, intitulé : « Des apôtres à aujourd'hui, vers demain » (pp. 241-328), suivi d'un « Épilogue » consistant et très lucide (pp. 329-384) dans lequel l'auteur soulève des doutes prudents mais solides et circonscrit sur la continuité doctrinale de Vatican II (*ibid.* pp. 362-379). Dans ce huitième chapitre, l'auteur explique de manière approfondie et exhaustive ce qu'il faut entendre par vraie Tradition de l'Eglise, et il en donne une *définition* (p. 244) qu'il analyse ensuite soigneusement en huit points.

Étant donné les limites inhérentes à un simple compte rendu (et surtout, n'étant pas moi-même un spécialiste du sujet), je dois laisser de côté de nombreux aspects intéressants offerts — même aux non spécialistes — par le développement complexe (étant donné le sujet) mais toujours clair, rigoureux et stimulant de l'auteur. Je me concentrerai essentiellement sur ce qu'il affirme à propos du grave problème que constitue la

**LE SECRÉTARIAT DU
COURRIER DE ROME
SERA FERMÉ PENDANT
LES MOIS DE JUILLET
ET D'AOÛT**

Les Actes du IX^e Congrès
Théologique du Courrier de
Rome des 8,9 et 10 janvier
2010, « *Vatican II : un débat à
ouvrir* », seront disponibles
fin juin 2010

Le X^e Congrès Théologique du
Courrier de Rome aura lieu à
Paris les 7, 8 et 9 janvier 2011

continuité (ou non) de la notion de Tradition qui apparaît dans le Concile *pastoral* Vatican II (dans la Constitution *Dei Verbum*) avec ce qui avait été enseigné par les précédents Conciles œcuméniques qui avaient traité le sujet, les Conciles *dogmatiques* de Trente et Vatican I.

2 — LA NOTION DE TRADITION

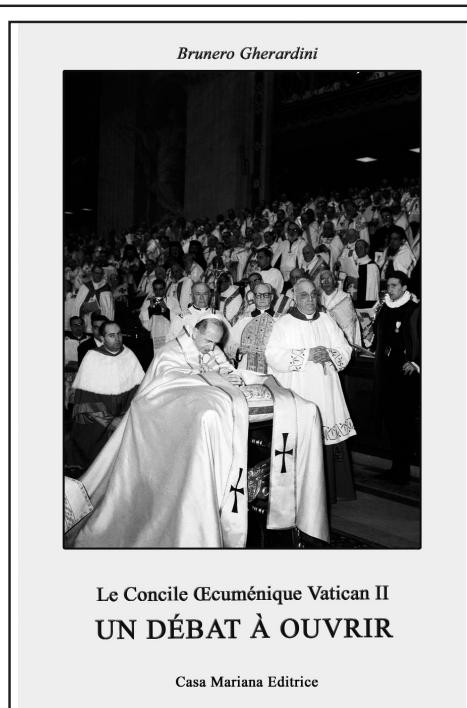
Je voudrais tout d'abord attirer l'attention des lecteurs sur la façon dont l'auteur, dans le chapitre I, intitulé « De quoi s'agit-il ? » (pp. 27-46), illustre avec la plus grande précision ce qui me semble être la nature essentielle de la Tradition de l'Eglise, c'est-à-dire le fait qu'elle est constituée, depuis les origines, par un lien indissoluble entre « recevoir et transmettre ». *Recevoir* quoi ? La Vérité Révélée, sur la foi et sur la morale, par Notre-Seigneur Jésus-Christ — le Verbe incarné, consubstantiel au Père — par un enseignement

1. Ce livre a été récemment traduit en français sous le titre : *Le Concile œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir* (cf. *Le Courrier de Rome* de juin 2009, pp. 1-4), voir page suivante.

oral, perfectionné, après l'Ascension, par l'intervention de l'Esprit Saint, jusqu'à la mort du dernier apôtre. *Transmettre* quoi ? Cette même vérité révélée, sur la foi et la morale, transmise oralement par les disciples (à commencer par les apôtres) et maintenue de disciple en disciple (d'évêque en évêque), comme si elle avait été passée « de main en main » (Concile de Trente), tout au long de la chaîne bimillénaire de la succession apostolique légitime. « Tradition » vient justement du latin *traditio* (qui exprime le grec *paradosis*) qui signifie « transmission » (de *tradere*, transmettre). Le lien avec le « recevoir » (*accipere*, de Notre-Seigneur) apparaît dans la phrase de saint Paul, citée dans le titre de l'ouvrage de M^{re} Gherardini : « quod et tradidi vos » : « Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis » : « En effet j'ai reçu du Seigneur ce [la doctrine] qu'à mon tour (et) je vous ai transmis » (1 Cor 11, 23). La vérité d'origine surnaturelle reçue *verbatim* et ensuite avec l'assistance du Saint-Esprit, prêchée tout d'abord seulement verbalement par les disciples [*Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi — Rom 10, 17*], fut ensuite mise par écrit (en même temps que les faits de la vie du Seigneur, dont le témoignage fut lui aussi initialement oral). Et ce depuis les premiers temps de la prédication apostolique. Mais tout l'enseignement oral ne fut pas mis par écrit, et c'est pourquoi on a toujours considéré que la Tradition de l'Église avait deux sources : Tradition orale et Écriture. Cette conception linéaire de la Tradition existait dès l'époque des Pères de l'Église, et elle s'affina dans la lutte contre les hérésies des gnostiques (*ibid.* p. 30).

La « dynamique » de la *paradosis-traditio* consiste donc en une « transmission ininterrompue de l'héritage apostolique », et cette « dynamique est la vie même de l'Église » (*op. cit.* p. 10). La « transmission » de la vérité révélée n'a pas lieu qu'il s'agisse d'individus, qui décident librement de ce qui doit être transmis : elle est l'œuvre du Magistère ecclésiastique, institué par Notre-Seigneur initialement en les apôtres, et assisté au cours des siècles par le Saint-Esprit. C'est pourquoi « l'héritage apostolique a une vitalité qui transcende toute limite spatiotemporelle, parce qu'il recueille dans le "sacré dépôt" confié au Magistère quelque chose d'absolu : la vérité révélée par le Christ dans toute la durée de son existence terrestre, y compris les jours allant de sa résurrection à sa glorieuse ascension » (*ibid.* p. 15). Cette « transcendance » par rapport à toute limite spatiotemporelle caractérise justement les vérités de foi révélées et toujours crues comme telles, qui n'ont jamais changé et ne peuvent pas changer, car elles constituent le « dépôt » de la Foi, qui ne change pas. Non seulement les dogmes de la Foi au sens strict ne changent pas (la Résurrection du Seigneur, sa consubstantialité au Père, la nature trinitaire de Dieu, etc.), mais la morale non plus ne peut pas changer. Ainsi, par exemple, le caractère monogamique et indissoluble du mariage vaut aujourd'hui pour nous comme il valait pour les premiers chrétiens, car établi de cette façon sans exception par Notre-Seigneur de vive voix ; voix écoutée et transmise oralement par les apôtres, avant même d'être mise par écrit dans les Évangiles.

En ce qui concerne la Tradition uniquement orale, rappelons par exemple la règle du célibat



Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de **15 € + 3 € de port** à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

des prêtres, pratiquée par Notre-Seigneur et appliquée aux disciples dès le commencement, puisque la tradition nous rapporte que saint Pierre, bien que vivant toujours auprès de sa femme, n'a plus eu de rapports charnels avec elle. Ou encore la validité du baptême des hérétiques, s'il est administré de façon correcte, affirmée par une tradition constante de l'Église.

Un autre mérite de l'ouvrage est, à mon avis, de mettre en relief la façon dont les protestants ont déformé la notion même de Tradition. En ces temps de « dialogue » confus et aberrant avec les hérétiques, il est bon qu'un éminent théologien nous explique, à nous croyants, ce qu'il en est exactement. Chez les protestants, le principe de la « sola Scriptura » (erroné en soi) s'accompagne d'une hostilité préconçue envers Rome. « Étant donné l'identification de l'antiromanisme avec l'antitraditionalisme, on assiste à une déformation de la notion de tradition. Quand on parle de Tradition dans les milieux réformés, on n'entend pas formellement [...] parler de vérités contenues dans le sacré dépôt de la Révélation et transmises oralement plutôt que par écrit ; on entend au contraire toutes ces institutions, prescriptions et cérémonies établies par l'Église de Rome, et à proscrire avec elle. La notion est désormais différente » (*ibid.* p. 142).

3 — LA DOCTRINE CONCILIAIRE SUR LA TRADITION

Tout ceci étant posé, j'en viens maintenant au sujet fondamental de la doctrine des Conciles œcuméniques sur la Tradition.

Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

Préface, Prologue

Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II

Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II

Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II

Ch. IV – Évaluation globale

Ch. V – La Tradition dans Vatican II

Ch. VI – Vatican II et la liturgie

Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse

Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme ?

Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*

Épilogue

Supplique au Saint-Père

« L'énorme importance du Concile de Trente dans la détermination du sens authentiquement catholique de la *Tradition apostolique* est largement démontrée par les discussions conciliaires elles-mêmes, par le lien indirect qu'elles ont établi entre la *Tradition* et la *Succession apostolique* (« continua successione in ecclesia conservatas » — DS 1501), par leur référence aux plus anciennes autorités (Origène et Tertullien), par l'influence qu'elles ont suscitée dans la période théologique suivante jusqu'à Vatican I. Si ce Concile s'est ouvert résolument à l'influence tridentine et a donné aussitôt après à l'Église les raisons de son opposition au modernisme, ce fut pour maintenir intacte la notion — et avec elle la doctrine — de la *Tradition apostolique*. Vatican II a donné de ces précédents une *vision édulcorée et fortement faussée, dans le but d'une lecture plus moderne* » (p. 41).

On voit ici, en quelques lignes, que l'auteur est résolument critique à l'égard de la vision adoptée par Vatican II. Dans la conclusion du chap. I, l'auteur affirme même que, par rapport au Concile de Trente et à Vatican I, la position sur la Tradition « adoptée par Vatican II puis soutenue, de façon acritique et purement emphatique par l'après-Concile, est nettement *réductrice, si ce n'est même en opposition* » (*ibid.* p. 46). Jugement très grave, réaffirmé de façon encore plus radicale (comme nous le verrons) au terme de l'analyse de la doctrine de Vatican II sur la Tradition (*ibid.* p. 185-186). Mais venons-en à la « doctrine conciliaire » orthodoxe sur la Tradition.

UN CATÉCHISME ROMAIN ET UNIVERSEL

En 1912, le Pape saint Pie X réalisait le projet préparé au Concile Vatican I : la rédaction d'un Catéchisme universel. Evêque de Mantoue, il avait exprimé ce vœu au Pape Léon XIII : « Que le Saint-Père ordonne la composition d'un Catéchisme facile, populaire, en questions-réponses brèves (...) et le prescrive comme obligatoire pour toute l'Eglise. »

Apprenons ou redécouvrons... les fondements de notre Foi



Le Pape du Catéchisme

L'enseignement du Catéchisme a été l'une des préoccupations majeures de saint Pie X.
Le 15 avril 1905, il écrit l'encyclique *Acerbo Nimis* et en juin 1905, il impose à l'Italie le *Grand Catéchisme de saint Pie X*.
Le 18 octobre 1912, il publie le *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* ainsi que les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* (voir ci-contre) pour satisfaire à la demande d'un Catéchisme bref et susceptible d'être appris par cœur. Une commission nommée à cet effet élabore en trois ans dix versions qui sont corrigées par soixante-cinq experts, cardinaux, évêques, catéchistes, dont saint Pie X lui-même.
Le 18 juillet 1913, il approuve et bénit la méthode cyclique d'enseignement catéchistique élaborée pour les enfants (voir au dos).

Du Catéchisme dépend le triomphe de la Foi

Ce Catéchisme propose aux fidèles la doctrine commune à toute l'Eglise et, « malgré sa brièveté, il explique plus clairement et met davantage en relief les vérités qu'aujourd'hui, pour le plus grand dommage des âmes et de la société, on combat, on déforme ou oublie le plus. »
Parce qu'il alimente et consolide la Foi, ce Catéchisme dispose à vivre en soldat du Christ.

« Puissent les pages lumineuses de ce Catéchisme de la Doctrine chrétienne éclairer les âmes de bonne volonté, désireuses de connaître Dieu pour le mieux aimer, et daigne saint Pie X intercéder en leur faveur. »

Mgr Bernard Fellay

Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X
Menzingen, le 21 novembre 2009

Catéchisme & Premiers éléments de la Doctrine chrétienne



Catéchisme de la Doctrine chrétienne

À partir de 11 ans - 256 pages - 12 €

Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes.

Ce Catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art.

Les questions déjà apprises dans les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* sont précédées d'un astérisque (*).

Pour toute commande : s'adresser aux Éditions du Courrier de Rome – B.P. 10156, F - 78001 Versailles Cedex – courrierderome@wanadoo.fr

Une doctrine sûre, complète, brève et adaptée pour tous



Premiers éléments de la Doctrine chrétienne

Dès 6 ans - 112 pages - 8 €

Composé de 180 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première Communion et à la Confirmation.

La présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide.

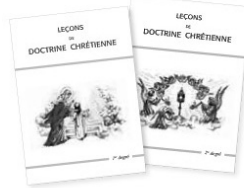
Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.

Le Catéchisme expliqué aux enfants

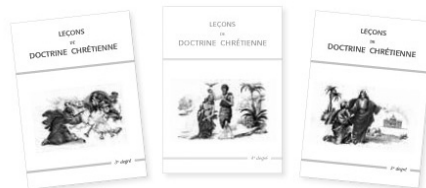
Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés CP, CE1, CE2, CM1 et CM2

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

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



1^{er} et 2^e degrés/CP et CE1, 6-7 ans - 3 €
30 leçons comportant une ou deux questions extraites des *Premiers Éléments*.



3^e, 4^e et 5^e degrés/CE2-CM2, 8-10 ans - 4 €
30 leçons comportant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Eglise. Les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie.

Le manuel du catéchiste

Explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne Par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul

Ce volume de 500 pages explique et développe chaque question du *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* par des réflexions théologiques simples, des exemples sagement choisis dans la Sainte Écriture, l'histoire de l'Eglise et la vie des Saints. Il met en valeur toute la richesse des réponses de saint Pie X.

Cet ouvrage destiné aux catéchistes n'est ni une leçon, ni un cours déjà préparé. C'est un guide grâce auquel le catéchiste pourra choisir quelque vérité ayant rapport à la foi ou aux mœurs, la mettre en lumière sous tous ses aspects, et faire toucher du doigt à ses élèves la règle selon laquelle ils doivent ordonner toute leur conduite.

Nous remercions tous les bienfaiteurs qui ont permis la réalisation de cette traduction onéreuse.

Avant d'envisager l'édition sous forme de livre, une version pilote, destinée à être améliorée par les remarques et propositions des utilisateurs, est actuellement disponible sur CD au format PDF. - 15 €



Offres spéciales

Lot des 5 *Leçons de Doctrine chrétienne* - 14 €

Lot complet - 40 €

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne
- Premiers éléments de la Doctrine chrétienne
- 5 Leçons de Doctrine chrétienne
- Explication du Catéchisme sur CD

Lot complet & coffret - 50 €



Bon de commande

Titre	Tarif	Quantité	Total
☐ Les 5 Leçons de Doctrine chrétienne <i>Vente de livrets à l'unité</i>	14 €		
Leçons 1 ^{er} degré (livret 36 pages couleur)	3 €		
- Leçons 2 ^e degré (livret 40 pages couleur)	3 €		
- Leçons 3 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 4 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 5 ^e degré (livret 72 pages couleur)	4 €		
☐ Premiers éléments de la Doctrine chrétienne <i>(en couleur, couvrant, cartonné)</i>	8 €		
☐ Catéchisme de la Doctrine chrétienne <i>(en couleur, sous carton avec tranche fil)</i>	12 €		

* Frais de Port (FP) à calculer selon le montant :
Jusqu'à 16 €, FP = 3 € / De 17 à 39 €, FP = 5 €
De 40 à 99 €, FP = 8 € / À partir de 100 €, FP offerts

Montant total

Frais de port*

Règlement à l'ordre de « COURRIER DE ROME » par :

☐ Chèque payable en France ☐ CCP ☐ Mandat

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5602 082 / BIC : PSSTFRPP

☐ M. l'abbé ☐ M. ☐ Mme ☐ Mlle

Nom :

Prénom :

Adresse de livraison :

Code postal :

Ville :

Téléphone :

Courriel :

Je contribue à la diffusion du Catéchisme par un don de :

(un reçu vous sera délivré à réception du don)

A retourner à : COURRIER DE ROME – BP 10156, F – VERSAILLES CEDEX 78001

Fax : 01 49 62 85 91 – Courriel : courrierderome@wanadoo.fr

N° TVA : FR4438179640800049

3.1 Le Concile de Trente.

Face aux négations et aux bouleversements causés par les protestants hérétiques et schismatiques, le Concile de Trente dut prendre position entre autres sur la notion de Tradition, ce qu'il fit dans sa IV^e session (avril 1546). Ce Concile posa comme fondement de l'unité doctrinale le symbole de Nicée, professé jusqu'alors par tous les chrétiens. Dans cette affirmation apparaît déjà, souligne l'auteur, la reconnaissance implicite de la signification dogmatique de la Tradition.

« L'adoption du Symbole comme principe et fondement d'unité doit être considérée attentivement. Le Symbole (de *sun* + *bállo* : relié, mis ensemble) est la synthèse des vérités professées et prend la signification tant de *Foi professée* que de *Règle de la Foi*. Cette signification lui vient du fait qu'en lui sont rassemblées à leur source les vérités constitutives de la Foi, et reconnues comme telles officiellement et avec autorité. La source est double. Si la source *écrite* a une priorité indiscutée et indiscutable, la source *orale* n'est pas moins importante, et en tout cas elle n'est aucunement négligeable, parce que certaines de ces vérités ne jouissent pas d'un fondement écrit manifeste, parce que les vérités écrites proviennent elles aussi d'un enseignement oral, et parce que les unes et les autres sont un témoignage vivant de cet enseignement. » En effet, toutes les affirmations du Symbole ne peuvent pas être reliées directement à la Sainte-Écriture. Que l'on pense, par exemple, au « qui ex Patre Filioque procedit ». Jean 15, 26 témoigne du Père, mais ne dit rien du Fils. Mais il n'en va pas de même pour l'enseignement oral, c'est-à-dire la Tradition, en faveur de laquelle, et dans le contexte de l'intérêt des vérités écrites, se prononcèrent les Pères » (*ibid.* p. 144-145).

M^{gr} Gherardini soumet le texte du Concile de Trente sur la Tradition à une analyse approfondie, dont il résulte en premier lieu que ce Concile a voulu établir des normes valides « in perpetuo », montrant de cette façon qu'il était parfaitement conscient de la signification dogmatique de ses affirmations. En d'autres termes, il a voulu établir *infailliblement* qu'il existe « un seul Évangile, celui "promis par les Prophètes", puis promulgué personnellement par le Christ ("que le Fils de Dieu répandit par sa bouche"), et sur son ordre, prêché par les apôtres au monde entier comme source de ce qui est nécessaire au salut. » Et la « vérité » et la « doctrine » (*disciplina*) nécessaires au salut, contenues dans cet évangile, « sont contenues dans les livres écrits et les traditions non écrites (*contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), lesquelles, reçues par les apôtres de la bouche même du Christ, ou sous la dictée du Saint-Esprit (*Spiritu sancte dictante*) sont parvenues jusqu'à nous comme transmises de main en main (*quasi per manus traditae*) » (*ibid.* pp. 146-147).

Le texte conciliaire affirme avec clarté que « l'intégration ininterrompue, depuis le Christ jusqu'à maintenant, du « tradere » et de l'« accipere » met sous les yeux de tous le fait de la Tradition et la loi qui la commande : "je transmets ce que j'ai reçu" » » (*ibid.* p. 147). Le Concile de Trente conclut donc en professant « le même sentiment de piété et le même respect » pour les sources écrites (l'Ancien et le Nouveau Testament, dont « seul Dieu est l'auteur ») que pour les sources non écrites,

« propres tant à la foi qu'à la morale, dictées par la parole même du Christ ou par le Saint-Esprit, et conservées par l'Église catholique au moyen d'une succession continue (*tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*) » (*ibid.* DS 1501). La nature de la Tradition est aussi proclamée : elle contient des vérités qui concernent tant la foi que la morale.

La « doctrine conciliaire » tridentine sur la tradition, marquée du sceau de l'infaillibilité des Conciles œcuméniques lorsqu'ils définissent le dogme de la foi ou condamnent les erreurs de façon solennelle, peut donc être résumée dans les propositions explicites suivantes : il y a la Tradition et la Sainte Écriture ; ce sont deux sources distinctes de la Révélation, se rapportant toutes deux à des vérités qu'il faut croire et mettre en pratique ; elles sont toutes deux à vénérer avec le même sentiment de piété et la même révérence ; l'Écriture, à l'origine, est Tradition, en tant qu'elle reçoit la prédication du Christ, que lui-même a donnée à ses apôtres ; les apôtres l'ont transmise à d'autres afin qu'ils la retransmettent à leur tour (*ibid.* p. 148).

Dans ce cadre, peut-être manque-t-il les « traditions ecclésiales », c'est-à-dire « celles qui dépendent directement du magistère et du gouvernement de l'Église, et sont par celle-ci reliées à ce qu'il est nécessaire de croire et de faire pour obtenir la vie éternelle » (p. 149) ? Selon l'auteur, ces « traditions », bien que non explicitement nommées, doivent être considérées comme implicitement présentes dans le décret tridentin, et ce en raison de la mention de l'action du Saint-Esprit, sous la dictée duquel (*Spiritu Sancto dictante ; a Spiritu Sancto dictatas*) les traditions sont arrivées jusqu'à nous, « quasi per manus traditae », et, ce qui est la même chose en pratique, « continua successione in Ecclesia catholica conservatas ». Ce « tradere » dans une « succession continue », comme « de main en main », cette « conservation dans l'Église catholique » ne peuvent que se rapporter à l'activité « des sujets qui, dans la vie de l'Église, ont le mandat officiel du magistère et du gouvernement, dont l'un des devoirs principaux est celui de "lier et délier, de fermer et d'ouvrir" sous la conduite constante de l'Esprit Saint » (*ibid.*). Cet accent mis sur la « succession continue » implique manifestement la reconnaissance du rôle tenu par le sujet, par l'organe qui transmet la tradition, que constitue justement l'Église. « Et dans le cadre de l'ecclésiologie catholique, la Tradition est bien l'ensemble des vérités contenues dans le "sacré dépôt", mais elle est aussi — et même préalablement à l'objet à conserver — l'organe qui reçoit ledit dépôt avec l'obligation de le conserver et de le retransmettre » (p. 150.). La notion exprimée implicitement par le Concile de Trente doit ensuite être intégrée avec ce qui est explicitement affirmé dans ce texte fondamental qu'est le *Decretum Gratiani* (XII^e siècle), qui atteste (c. 5, dit., XI) qu'ont été reçues comme « institutions ecclésiastiques » celles qui ont été « confirmées » sur la base « des écritures et de la tradition apostolique par ceux qui se sont succédé dans le magistère » (*ibid.* p. 149, n. 28).

3.2 Vatican I

Comme on le sait, le premier Concile œcuménique du Vatican a reproposé intégralement la

doctrine tridentine, en parfaite continuité. Le Concile de Trente, relève remarquablement l'auteur, avait résolu substantiellement le problème de la Tradition, en résumant et en enrichissant « une doctrine séculaire qui, partant d'Irénée et Tertullien, s'intégrait dans le courant augustinien, se précisait dans la rigueur de saint Vincent de Lérins » (*ibid.* p. 152). Il ne restait qu'à effectuer des approfondissements, en relation aux exigences de la lutte contre les nouvelles erreurs du Siècle. Vatican I, en effet, devait combattre contre le *libéralisme*, qui résumait en lui-même les instances de l'illumisme, du rationalisme, du panthéisme, pour lesquels la notion même de Révélation était totalement absurde (*ibid.* pp. 158-159).

De façon préliminaire, ce Concile réaffirmait donc la nature de fait historique de la Révélation, au chapitre 2 de la constitution dogmatique *Dei filius* sur la foi catholique (DS 3004-3007). La Révélation est un fait, et en tant que tel parfaitement connaissable de notre part, même si c'est surnaturellement, au-dessus et au-delà des capacités à comprendre de notre raison. Cette dernière, toutefois, n'est pas arbitrairement abaissée à la manière des fidéistes, puisqu'elle est toujours considérée comme en mesure de connaître « certains aspects de la réalité divine », ceux qui sont à sa portée (p. 159). Et parmi ces « aspects », il y a celui, indubitable, de l'existence de Dieu. Notre capacité à connaître sans l'ombre d'un doute l'existence de Dieu par la simple et correcte considération de la Création telle qu'elle nous apparaît avait été affirmée sans nuance par saint Paul. En effet, « Ce qui peut être connu de Dieu existe parmi eux à l'état manifeste ; car Dieu le leur a manifesté. Ce qui, de lui, ne se voit pas, c'est-à-dire sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde pour qui réfléchit à ses œuvres » (*Rom.* 1, 19-20). La limite de la raison humaine ne réside donc pas dans l'impossibilité de connaître Dieu et de devoir par conséquent toujours douter de son existence. Elle réside, nous rappelle Vatican I, dans l'impossibilité de connaître cette vérité « de toute éternité tenue cachée en Dieu » (*Éph.* 3, 9), qui nous est précisément révélée par la Sainte Écriture et par la Tradition orale (« *Quod et tradidi vobis* », cit., pp. 159-160).

La Réaffirmation par Vatican I des deux sources de la Révélation est ensuite enrichie (dans les chap. 3 *De fide*, de la même constitution) par une référence significative au Magistère de l'Église. « On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel (*solemni iudicio*), soit par son magistère ordinaire et universel » (DS 3011 — *op. cit.*, p. 161).

Il doit être clair, pour le croyant, que les deux sources de la Révélation sont garanties uniquement par le Magistère extraordinaire et ordinaire de l'Église. L'auteur souligne justement l'importance du lien, réaffirmé par Vatican I de façon nette et indiscutable, entre Magistère d'un côté et Écriture et Tradition de l'autre.

Le Concile, en effet, « déclare qu'Écriture et Tradition se trouvent sur le même plan, car les vérités transmises par l'une ou par l'autre jouissent d'une même "note théologique", c'est-à-

dire qu'elles sont "de fide divina et catholica", révélées par Dieu et reconnues et proposées comme telles par l'Église. C'est ici qu'apparaît l'importance décisive, dans toute cette question, de la parole magistérielle de l'Église : de cette parole dépend la note "de fide divina et catholica" » (*op. cit.*, pp. 161-162).

3.2.1 Le Magistère comme source du dogme

Le Magistère devient-il alors lui aussi *source* de la Révélation? Nous pouvons dire qu'il le devient, mais d'une façon bien différente des deux sources originelles. L'auteur poursuit en effet : « À la source écrite et à la source orale peut être ajoutée, comme source *immédiate*, l'intervention *magistérielle* de l'Église, en précisant toutefois que cette intervention est étroitement liée avec l'Écriture et la Tradition non pas pour s'identifier avec elles, comme on l'a déclaré trop rapidement, mais comme organe authentique et divinement institué pour la sauvegarde, l'interprétation et la transmission en tout temps et en tous lieux de la divine Révélation » (*ibid.* p. 162).

Le Magistère, si l'on me permet d'interpréter ainsi la pensée de l'illustre auteur, n'est pas *source de production du dogme* de la foi, mais *source de connaissance*. En effet, il ne crée pas le dogme mais il le reconnaît, c'est-à-dire qu'il en réalise la *re-cognitio* en le maintenant intact dans le « dépôt de la foi » grâce à une sauvegarde qui s'effectue dans une œuvre continue d'« interprétation » et de « transmission », avec la condamnation des erreurs qui y sont liées. J'utilise ici, d'une façon purement analogique, une distinction traditionnelle dans la pensée juridique, à propos de la nature des sources du droit. En effet le Magistère, à partir de saint Pierre puis des apôtres, transmet ce qu'il a reçu, d'abord verbatim et ensuite aussi par écrit. Il transmet une « annonce » (*kérygma*) qui s'est conclue à la mort du dernier apôtre (et le fait que la Révélation soit close à la mort de saint Jean l'Évangéliste, cette vérité nous vient précisément de la Tradition orale constante de l'Église).

Mais comment ce qui vient d'être dit se concilie-t-il avec les nouveaux dogmes (l'Immaculée Conception et l'Assomption), déclarés par Pie IX et par Pie XII, à propos de la très sainte Vierge? Et Vatican I ne s'est-il pas posé comme *source de production* du dogme, en déclarant le dogme de foi de l'infailibilité du Pape, lorsqu'il définit *ex cathedra* une vérité de foi ou de morale? En réalité, cela se concilie parfaitement, dans la mesure où les nouveaux dogmes n'ont rien fait d'autre que sanctionner formellement ce que l'on avait toujours cru à propos de la sainte Vierge comme de l'*inerrance* substantielle et du caractère *irréformable* d'une sentence *formelle* du Pape en matière de foi ou de mœurs. La déclaration d'un nouveau dogme est un acte du magistère solennel, extraordinaire, en soi infailliable : c'est un acte d'un Pontife ou d'un Concile œcuménique qui définit comme vérité formellement irréformable une vérité déjà maintenue dans le magistère ordinaire, infailliable lui aussi, sur le plan substantiel. Ainsi, par exemple, si le Saint-Siège, face aux assauts toujours plus acharnés et malveillants du féminisme, voulait un jour définir formellement comme dogme de foi l'impossibilité pour les femmes d'être ordonnées (chose que Jean-Paul II avait tenté de

faire), il n'ajouterait rien de nouveau au dépôt de la foi, mais il se limiterait à reconnaître un caractère formellement dogmatique (et donc irréformable) à une foi et à une praxis qui ont toujours été présentes dans l'Église, depuis le commencement.

Ces remarques permettent d'apprécier comme il se doit l'importance d'une représentation correcte des caractères distinctifs du magistère extraordinaire et ordinaire, afin de pouvoir les reconnaître avec assurance et de pouvoir dans le même temps établir l'indispensable *continuité doctrinale* que tout acte magistériel doit révéler, et ce d'autant plus s'il s'agit d'un acte qui appartient au magistère extraordinaire d'un Concile œcuménique. Le livre de M^{gr} Gherardini nous apporte un bon éclairage sur le sujet (*op. cit.* pp. 162-163).

Le magistère *solennel* ou extraordinaire « en matière de foi et de mœurs » est celui qui est émis par un Concile œcuménique ou par un Pape « *ex cathedra loquens* », qui « parle depuis la Chaire », non pas comme docteur privé. Le magistère *ordinaire et universel*, toujours dans ces mêmes matières, est celui qui est « émis soit par le Pape "*non ex cathedra loquens*" soit par tout l'épiscopat en communion avec le Pape. Bien que n'ayant pas la solennité qui caractérise le magistère extraordinaire [et qui résulte entre autres de l'emploi de certaines formules ad hoc], le magistère ordinaire participe lui aussi de l'infailibilité. En effet, comme le précise Vatican I dans la constitution dogmatique *Pastor aeternus* sur l'Église du Christ (DS 3074) », il s'agit de cette infailibilité « dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale. » Bénéficiaire de cette infailibilité toutes les vérités salutaires qui furent confiées par le Christ à l'Église pour qu'elle les préserve de toute erreur et qu'elle les transmette aux hommes de tous temps, de tous lieux, en toute circonstance liée au salut éternel (*op. cit.*, pp. 161-162). Il s'ensuit que « l'infailibilité, parce qu'elle est le propre des vérités révélées "de fide vel moribus", est donc étendue à ce qui possède une relation directe ou indirecte avec elles » (*ibid.* p. 162). Les théologiens définissent cette relation au moyen de quatre critères, rapportés par l'auteur, mais que je suis contraint de supposer connus du lecteur, étant donné les limites de cet article.

Ce qui importe surtout aux fins de notre étude, c'est la définition du critère principe sur la base duquel un acte du magistère ordinaire et universel est véritablement tel. Il l'est quand, une fois appliqués tous les critères de jugement nécessaires, il apparaît « en continuité tant avec le fait de la Révélation qu'avec la Foi divino-catholique, définie par l'Église et professée depuis le commencement jusqu'à aujourd'hui » (p. 164). Cela signifie que « l'on a un acte du Magistère ordinaire et universel non pas lorsque [...] le Pape seul expose une certaine doctrine; ni lorsqu'*indépendamment de lui*, sinon même *contre lui*, l'expose un seul évêque, un seul groupe d'évêques, une conférence épiscopale et même l'ensemble de tous les évêques. Il y a Magistère ordinaire et universel seulement dans le cas où le Pape et les évêques, dispersés de par le monde mais doctrinalement et disciplinairement en communion avec le Pape, exposent et transmettent au peuple de Dieu un même enseignement

univoque comme doctrine strictement dérivée de la Révélation ou s'inspirant de celle-ci au point de n'avoir aucune signification indépendante de ce rapport » (*ibid.*, p. 164-165).

La substance de cet indispensable « rapport » avec la Révélation met au premier plan cette caractéristique : « la *continuité* de la doctrine exposée ». En effet, le Magistère « ordinaire et universel » doit démontrer qu'il est *continu*, qu'il a passé ce qu'il avait reçu « de main en main », sans variations. Sans continuité, il n'y a pas « universalité », et réciproquement. Le Magistère est « universel » quand il exprime « l'*unanimité* et la *catholicité* constantes d'une doctrine et de l'enseignement des évêques qui, dispersés dans le monde mais toujours en communion avec le Pape, depuis la mort du dernier apôtre jusqu'à présent — à tous les présents — la transmettent substantiellement inchangée » (*ibid.*, p. 165).

4. VATICAN II : DANS « DEI VERBUM » APPARAÎT UNE DISCONTINUITÉ DOCTRINALE

J'en viens maintenant à la partie consacrée par l'auteur à Vatican II (*op. cit.*, pp. 165-186, et en particulier : 171-186). S'agissant d'un Concile œcuménique, on pourrait peut-être considérer que son magistère (institutionnellement) extraordinaire peut en quelque sorte se soustraire aux catégories que je viens d'illustrer, en particulier à la nécessité de la continuité de sa doctrine avec celle de tous les autres conciles œcuméniques et du magistère ordinaire de l'Église. Naturellement, il n'en va pas ainsi. Le Magistère extraordinaire d'un Concile œcuménique, pour être valide, doit lui aussi démontrer qu'il est en continuité avec tout le Magistère qui l'a précédé, ordinaire et extraordinaire. Le principe fut énoncé au deuxième Concile œcuménique de Nicée, en 787. Et cela est d'autant plus vrai pour Vatican II, qui a voulu, de façon atypique, se définir comme Concile œcuménique *seulement pastoral*, délivrant (comme l'a dit Paul VI) un simple « magistère authentique non infailliable », définition qui me semble (et je ne suis pas le seul de cet avis) intrinsèquement insuffisante, pour ne pas dire incompréhensible, si elle est appliquée à un Concile œcuménique. Dans le cas d'espèce, la question est la suivante : la constitution *Dei Verbum* sur la divine révélation propose-t-elle une doctrine en harmonie avec ce qui avait précédemment été enseigné sur la Tradition de l'Église, avec l'infailibilité de son magistère ordinaire et extraordinaire, sur les sources de la Révélation?

La réponse de M^{gr} Gherardini est négative. Mais voyons comment il parvient à cette réponse. Il relève tout d'abord que le Concile parle plusieurs fois de tradition, sans jamais en donner une définition explicite, en général de deux façons : « l'une, générale, pour appuyer certaines de ses déclarations, les plaçant sur le piédestal de la Tradition; l'autre, spécifique, pour en illustrer la nature et le rapport avec la Sainte Écriture » (*op. cit.*, pp. 168-169). De façon générale, le mot est employé tantôt au sens théologique traditionnel, tantôt dans un sens vaguement culturel ou en tout cas humaniste (par exemple dans la constitution *Gaudium et Spes* 92/d ou dans le décret *Dignitatis humanae* 1/a). Dans le sens théologique spécifique, la notion de Tradition est abordée dans *Dei Verbum*, constitution conciliaire sur la divine Révélation, aux articles 8, 10, 12,

21, que l'auteur cite (*op. cit.*, pp. 169-171).

4.1 La lacune dans l'art. 8 DV

L'art. 8 DV établit la notion de Sainte Tradition, « en en déclarant la nécessité, la nature, le progrès, la valeur dogmatique » (*ibid.* p. 172).

La *nécessité* de son maintien découle du fait que la « prédication apostolique, qui est exprimée de façon spéciale dans les livres inspirés, devait être conservée (*conservari debebat*) par une « succession ininterrompue, jusqu'à la fin des temps » (DV 8). Il faut noter que DV réaffirme (évidemment) la notion que les livres inspirés « n'épuisent pas » la prédication apostolique. L'art. 7 DV, en effet, reprenant le Concile de Trente, rappelle que le « message du salut » fut d'abord prêché oralement puis mis par écrit, et conclut : « Cette sainte Tradition et la Sainte Écriture de l'un et l'autre Testament sont donc comme un miroir [...] ».

La *nature* de la Tradition, d'un autre côté, consiste dans le fait que celle-ci — affirme toujours DV 8 — est constituée de ce qui fut transmis par les apôtres « et qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi ». DV 8 affirme ensuite le « progrès » dans la compréhension de la Tradition, qui peut se déceler, résume M^{re} Gherardini, « dans le perfectionnement de l'expression verbale, dans l'approfondissement du trésor transmis, dans la réflexion et dans l'étude des croyants, dans une intelligence toujours plus profonde des choses spirituelles. On parle sans aucun doute ici de progrès extrinsèque, non pas une nouvelle révélation, une nouvelle vérité, un nouveau dogme, mais une connaissance plus pleine, plus adéquate, « sapientiale » et scientifique — historique, logique, philosophique et philologique — des vérités salutaires, contenues dans le sacré dépôt » (*ibid.*, p. 173). À dire vrai, la description de ce légitime « progrès » (qu'il faut toujours comprendre dans les termes fixés en son temps par saint Vincent de Lérins) se conclut dans DV 8 par une phrase qui se prête à une mauvaise interprétation : « Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulaient, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité (*ad plenitudinem veritatis iugiter tendit*), jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu » (DV 8). Une phrase de ce genre semble insinuer que l'Église ne possède pas encore dans sa plénitude la vérité révélée, comme si la Révélation n'avait pas été close à la mort du dernier apôtre et comme si le Magistère, en « tendant constamment vers la divine vérité », n'avait pas encore été capable de la saisir et de l'enseigner dans toute sa plénitude ! M^{re} Gherardini ne cite pas la phrase en question. Manifestement, il considère qu'on peut l'inclure dans une notion encore orthodoxe de « progrès » dans la connaissance du dogme, la notion traditionnelle du « progrès extrinsèque », qu'il rappelle.

Abstraction faite de cette phrase, le défaut fondamental que l'on relève dans le texte de DV 8 est constitué par l'existence d'une lacune évidente : le texte, souligne l'auteur, est « réticent » en ce qui concerne la reconnaissance de la « valeur dogmatique de la Tradition ». Il lie certainement « à la Tradition l'existence du canon des Livres Saints, déclare qu'elle « fait comprendre plus profondément cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante » et que grâce à elle,

sous l'action de l'Esprit Saint, « la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde », comme si tout ceci suffisait à mettre en évidence l'efficacité dogmatique du recours à la Tradition », c'est-à-dire le fait que l'on doit considérer la Tradition (non écrite) comme source indiscutée du dogme de la foi (p. 174). L'auteur « est certain que l'on n'a pas voulu, par là, nier la valeur dogmatique du recours à la Tradition, puisque l'Église elle-même, par ce recours, définit comme révélée une vérité non contenue dans la Sainte Écriture. Mais précisément pour cette raison, il reste dans le texte quelque chose d'inexprimé, comme pour préparer le terrain à une « fusion » — certes pas une confusion — d'Écriture et de Tradition » (*ibid.*). Cette « fusion » incompatible avec la continuité de la doctrine magistérielle se profile dans les affirmations de l'art. 9 de DV, qui traite du « rapport entre l'Écriture et la tradition ».

4.2 L'erreur de la *reductio ad unum* des deux sources dans DV 9

Je cite ici l'article dans son intégralité : « La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin (*Nam ambæ, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quomodo coalescunt et in eundem finem tendunt*). En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement (*integre*) à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect. »

Le *coalescere in unum* des deux sources exprime une notion gravement erronée puisqu'il vise une *reductio ad unum* des sources de la Révélation, qui est incompatible avec la doctrine que l'Église a toujours enseignée sur la Tradition. Le fondement théologique de cette affirmation d'*unicité* serait, remarque l'auteur, l'*identité d'origine et de finalité*, c'est-à-dire le fait d'avoir la même origine en Dieu et d'avoir pour but la transmission des vérités révélées (Écriture et Tradition existent toutes deux pour transmettre). Mais, souligne l'auteur, de cette finalité commune, il n'est pas permis de tirer la conclusion qu'elles « *coalescunt in unum* ». « Tout a origine en Dieu, mais toutes les choses ne s'unifient pas (*coalescunt*) pour autant. Au contraire, c'est même l'identité d'origine qui est cause de différenciation. Que l'on pense à l'inspiration biblique [...]. Inspiration et assistance [de l'Esprit Saint] ont une même origine divine. Mais l'une s'applique à l'Écriture [à l'écrivain inspiré], l'autre à la Tradition [gardée et transmise avec l'assistance du Saint-Esprit] » (*ibid.* pp. 176-177). En effet, nous disons que le Magistère, en maintenant et transmettant le dépôt de la foi, est assisté par le Saint-Esprit, et non pas qu'il a une inspiration divine pour chacune de ses sentences, comme s'il recevait chaque fois une nou-

velle Révélation.

En outre « la *parole écrite* est celle des apôtres, dont les successeurs ont le strict devoir de conscience et d'office de la conserver intacte et sans altération; la *parole dite*, au contraire, bien qu'étant elle aussi source et intermédiaire de la parole de Dieu, jouit d'une liberté d'expression qui lui garantit le progrès extrinsèque, déjà évoqué. Mais elle constitue à son tour le vaste horizon au sein duquel exégèse biblique et Magistère — tant solennel qu'ordinaire — retrouvent la Révélation originelle, et à la lumière de celle-ci, la certitude dogmatique. En outre, vu que toute la Tradition ne se trouve pas dans l'Écriture, l'Écriture est certainement et totalement contenue dans la Tradition » (p. 177). De toutes ces considérations, on déduit qu'il est difficile de donner une signification à la « *reductio ad unum* » des sources, exposée par DV 9 (*ibid.*).

Il me semble impossible de donner tort à cette analyse très précise de l'illustre spécialiste. Analyse qui ne s'arrête pas là.

Dans la suite de DV 9 — précise-t-il — on remarque une contradiction. Après avoir affirmé que Tradition et Écriture « *coalescunt in unum* », le texte les considère à nouveau séparément, en affirmant de plus que la Tradition « transmet intégralement la parole de Dieu ». Mais cet « intégralement » ne rend-il pas superflue la Sainte Écriture, et ne fait-il pas un pléonasme de la « *reductio ad unum* » ? À la fin de l'article, la contradiction devient flagrante puisque l'on affirme que « l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation ». Si les deux sources « forment un tout », comment est-il possible que l'Église obtienne la certitude sur tous les points de la Révélation même sans recourir à l'Écriture, c'est-à-dire grâce à la seule Tradition ? Elles ne constituent donc plus un tout, et l'on revient à la complémentarité des deux sources enseignée par le Concile de Trente et par Vatican I ?²

4.3 DV 10 intègre de façon erronée le Magistère de l'unicité du Sacré Dépôt

Non content d'avoir unifié Tradition et Écriture, DV 10, après avoir réaffirmé l'*unicité* supposée des sources de la Révélation (« La Sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré (*unum... depositum*) de la Parole de Dieu, confié à l'Église »), il l'étend jusqu'à y inclure aussi le Magistère, en s'éloignant ici aussi de la doctrine précédente. Tradition, Écriture et Magistère, lisons-nous, « selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes. » M^{re} Gherardini

2. *Quod et tradidi vobis*, cit., pp. 177-179. Je me suis également fondé sur B. GHERARDINI, *Concile œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*, chap. V : *La Tradition dans Vatican II*. À propos de la partie finale de l'art. 9 DV, je rappelle qu'elle n'était pas prévue dans le schéma proposé par la Commission ad hoc, dominée par les novateurs. Elle fut ajoutée d'autorité après les pressions que le *Coetus internationalis* des Pères fidèles à la Tradition était parvenu à exercer sur le Pontife alors régnant, Paul VI (sur ce point : F. SPADAFORA, *La Tradition contre le Concile*).

commente : « Que la Tradition, l'Écriture et le Magistère soient étroitement liés, cela est indiscutable. La Tradition reçoit de la bouche même du Christ et des apôtres, et aussi de l'«*insufflatio*» du Saint-Esprit, les vérités salutaires, qu'elle diffuse ensuite en grande partie dans la Sainte Écriture, sans cesser d'être source orale et intermédiaire de la Révélation, et en faisant de l'Écriture la source écrite de la Révélation. Le Magistère entretient un rapport étroit avec la Tradition et l'Écriture, que ce soit comme dépôt de la Révélation, ou comme interprète et canal — officiel — de celle-ci. En étant dépôt, interprète et canal de la parole de Dieu, il incarne de façon spéciale la Tradition, mais il ne s'identifie pas à elle, étant donnée leur nature différente et leurs finalités différentes. C'est même sur ces différences que se fonde la distinction de Franzelin sur l'Écriture comme «*regula remota*» et le Magistère comme «*regula proxima*» de la foi » (op. cit., pp. 175-176). Cette identification anormale est, selon M^{re} Gherardini, la marque de ce qu'affirme l'article 11 DV, qui traite du rapport entre «*Inspiration et vérité de la Sainte Écriture*», un des articles — je le rappelle — les plus contestés de tout le Concile, qui réduit de fait le *coalescere in unum* à la seule Écriture. En effet, remarque l'auteur, cet article, dans son introduction, parle de «*réalités divinement révélées*», et ajoute immédiatement : «*que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture*» et spécifie qu'il s'agit des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec toutes leurs parties. De la Tradition et du Magistère, souligne l'auteur, aucune trace (*ibid.* p. 179). En réalité, c'est un véritable attentat à la Foi qui a eu lieu dans cet article.

4.4 DV 11 attente au dogme de l'inerrance des Textes Sacrés

L'article affirme correctement que les hagiographes étaient inspirés par Dieu afin d'écrire «*en vrais auteurs, toutes les choses voulues par Dieu et seulement celles-là*». Toutefois il manque ici toute référence à la Tradition. «*Pour reporter la Tradition au premier plan, remarque M^{re} Gherardini, un petit ajout aurait ici suffi : "... toutes les choses voulues par Dieu et seulement celles-là, leur étant offertes par la Tradition apostolique et par la prédication de l'Église". Cela aurait suffi, mais ce n'est qu'un vœu pieux. Ce qui n'est pas un vœu pieu, en revanche, c'est ce qui est ensuite déclaré au sujet de l'inerrance des Livres saints. La Tradition aurait pu donner à cette inerrance une confirmation sûre et un surcroît de certitude. Le silence, au contraire, est — peut-être volontairement — la marque d'une très grave innovation, absolument indéfendable, contredite par la Tradition et par la doctrine courante, à la limite, donc, non seulement du *theologically correct*, mais aussi de la Foi elle-même* » (*ibid.* pp. 179-180). L'innovation apparaît dans le passage suivant : «*Dès lors, puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut (veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt).*»

Le texte, après avoir affirmé que *tout* ce que les hagiographes affirment vient de l'Esprit Saint, ne reconnaît la caractéristique de l'inerrance qu'aux «*vérités salutaires*», séparément du tout. Si l'Esprit Saint a inspiré tout ce que les hagiographes ont écrit, l'inerrance devrait s'appliquer justement à *tout*, et non seulement aux vérités salvifiques. Le texte est donc illogique (*ibid.* p. 180). Il est clair que ce texte «*limite l'inerrance au seul message salvifique*», c'est-à-dire aux vérités de la Révélation qui sont directement ordonnées au salut des hommes, et non, par exemple, à une narration historique des hagiographes ou à une description géographique » (*ibid.* p. 181). Mais n'est-il pas vrai, comme le remarquait saint Augustin, que la Bible «*Christianos facit, non mathematicos*», et que l'hagiographe écrit ce qui apparaît à ses sens, comme l'observait saint Thomas ? C'est vrai, continue l'auteur, et dans le domaine historique et scientifique, la Bible présente parfois des données objectivement erronées (*ibid.*). Mais — j'ajoute — c'étaient les données de l'histoire et de la science telles qu'elles apparaissaient et étaient connues des hommes de ce temps, connaissances partielles et limitées, que Dieu ne jugeait pas nécessaire de rectifier par une Révélation continue, qui n'aurait de toute façon produit qu'une meilleure connaissance profane, inutile au salut de l'âme.

Citant l'article *Inspiration* du *Dictionnaire Biblique* publié sous la direction du regretté M^{re} Francesco Spadafora, l'auteur nous rappelle la façon correcte de comprendre l'inspiration. «*L'auteur sacré n'affirme pas toujours de façon catégorique... Dieu fait sienné et approuve l'affirmation de l'hagiographe telle qu'elle est, mais seulement en relation à l'économie générale du livre, non pour présenter comme certain ce qui est douteux, et réciproquement... [de plus] l'auteur peut recourir à une fiction pour proposer un enseignement religieux ou moral* » (*ibid.*).

Je me pose la question : lorsque nous lisons dans la Bible le célèbre épisode d'une certaine victoire des Israélites, que Dieu favorisa, nous raconte-t-on, en arrêtant la course du soleil et en prolongeant les heures du jour, que devons-nous penser de l'inerrance biblique ? Que cet épisode ne la remet aucunement en question — voilà ce que nous devons penser. Il est évident, pour un croyant, que Dieu fit en sorte que se produisent des phénomènes lumineux extraordinaires, de façon à donner l'impression que la luminosité du jour se prolongeait bien au-delà de la normale ; et l'hagiographe décrit ces phénomènes de la façon dont lui et ses contemporains pouvaient les comprendre : le Seigneur avait arrêté la course du soleil ! Le récit du fait miraculeux reste donc vrai, il n'y a pas d'erreur, ni, ce qui serait pire, de mensonge. (Mais si Dieu avait voulu ralentir le mouvement de rotation de la terre sur elle-même, pour faire en sorte que le soleil semble s'arrêter pendant quelques heures, et prolonger (pour les hommes) la durée du jour, qui aurait pu l'en empêcher ?)

Mais revenons à DV, à la gravité de ce qui y est insinué de façon erronée. «*On ne peut pas accueillir le cœur léger la limitation de l'inerrance biblique à la seule révélation de ce qui concerne le monde de Dieu et le salut des hommes ; il s'agit d'une contradiction flagrante*

avec une doctrine qui, si elle n'est pas définie, est constante dans l'histoire de l'Église [...]. Hélas, on a fait la sourde oreille. L'idée de l'inerrance biblique, du moins dans la réalité factuelle, sinon proprement théologiquement et théoriquement, a été restreinte : elle est passée de la Sainte Écriture à certaines de ses parties, concernant directement ou non le message salvifique » (*ibid.* p. 183). Ce «*sens réducteur*» a ensuite été «*diffusé* par les documents du Concile dans le magma indéfinissable du post-concile, dans lequel depuis cinquante ans, sans interruption, imperturbablement et, ce qui est pire, «*légitimement*», il dicte sa loi » (*ibid.*).

Quel est, en conclusion, le jugement final de l'auteur sur la «*Tradition de Vatican II*» ? «*Je ne crois pas qu'il y aurait exagération à employer l'expression révolution copernicienne. [...] La Tradition de Vatican II est autre chose, sinon proprement tout autre chose, comparée au Concile de Trente, à Vatican I, à l'histoire ecclésiale plus que bimillénaire*». En effet pour Vatican II, «*le rapport Écriture-Tradition absorbe la dualité dans l'unicité. L'une et l'autre «*coalescent*», et dans le composite unitaire apparaît même le Magistère. La théorie des deux sources — les «*libri scripti*» et les «*sine scripto traditiones*» — est dépassée et annulée. La distinction entre «*regula proxima*» et «*regula remota*» de la Foi est niée. La question du progrès dogmatique, incluant donc aussi la Tradition, est résolue avec l'ouverture à toute influence culturelle, même la plus contradictoire, dans la perspective ingénue de l'enrichissement mutuel » (pp. 185-186). *L'ouverture à toute influence culturelle* est précisément la note distinctive de toute cette théologie postconciliaire qui fait référence à cette notion illégitime de «*tradition vivante*», insufflée par Vatican II.*

5 — LA RECONNAISSANCE DE L'IDÉE DE TRADITION CATHOLIQUE MAINTENUE PAR LA FFSPPX

En s'arrêtant sur les déviations de l'après-Concile (dans le chap. VII de l'œuvre), l'auteur administre quelques estafilades à quelques-uns des plus connus parmi les célèbres responsables du chaos théologique dominant : Rahner, Küng, Schillebeeckx avant tous les autres. Ces derniers, et d'autres célèbres théologiens, dans une plus ou moins grande mesure, «*se révèlent liés à un effet commun : la désagrégation de l'identité catholique, due à une indéfendable réinterprétation des sources chrétiennes, avec pour conséquence l'altération des données historiques, la relativisation de la parole de Dieu orale et écrite, avec une relecture de la Tradition apostolique sur fond d'historicisme hégélien et de relativisme doctrinal* » (*ibid.*, p. 204).

À la théologie de la désagrégation (si je peux l'appeler ainsi), l'auteur oppose la Tradition telle qu'elle est maintenue et professée par la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X. De fait, il prononce un extraordinaire éloge de la Fraternité, de son *sensus fidei*, qui l'a maintenue fidèle à la Tradition de l'Église de toujours. Après avoir rappelé de façon objective les prises de position de M^{re} Lefebvre contre les déviations qui s'étaient infiltrées dans Vatican II, et contre le «*libéralisme*» qui a pénétré la hiérarchie actuelle, M^{re} Gherardini — qui déclare «*ne pas vouloir entrer dans les détails des relations difficiles entre la Fraternité et le Saint Siège*» (p. 216) —

fait « une synthèse des positions défendues par S.E. M^{gr} Lefebvre en faveur de la Tradition, et sans aucune prétention d'en épuiser le sujet » (*ibid.*, p. 214-215). Les « positions » sont bien au nombre de neuf.

1. « Une *formation sacerdotale* qui fonde ses principes sur la Tradition ecclésiastique et dans les valeurs surnaturelles de la divine Révélation », face à « une formation sacerdotale ouverte à l'horizon fluctuant de la culture en devenir perpétuel ».

2. « Une *liturgie* qui a certainement un point de force dans la Messe dite traditionnelle », face à « une liturgie [celle de la messe du Novus Ordo] anthropocentrique et sociologique, où le collectif prévaut sur la valeur de l'individu, la prière ignore le moment latreutique, l'assemblée devient l'acteur principal, et Dieu cède la place à l'homme. »

3. « Une *liberté* qui fait dépendre sa "libération" du décalogue, des commandements de l'Église, des obligations du devoir d'état, du devoir de connaître, aimer et servir Dieu », face à « une liberté qui homologue les cultes, passe sous silence la loi de Dieu, désengage les individus et la société sur le plan éthique et religieux, et laisse à la seule conscience la solution de tous les problèmes ».

4. « Une *théologie* qui puise ses contenus dans ses sources spécifiques (Révélation-Magistère-Patristique-Liturgie) », face à « une théologie qui ouvre ses portes, jour après jour, à toutes les émergences culturelles du moment, même à celles qui sont en contradiction criante avec les sources ci-dessus ».

5. « Une *sotériologie* étroitement reliée à la personne et l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné, l'action de l'Esprit Saint liée à l'application des mérites du Rédempteur, l'intervention sacramentelle de l'Église et la coopération des baptisés », face à « une *sotériologie* qui regarde l'unité du genre humain comme conséquence de l'incarnation du Verbe, dans lequel (cf. GS 22) chaque homme trouve sa propre identification [dans GS 22, l'auteur n'exclut pas la présence de l'erreur *panchrétienne* — *ibid.*, p. 370-373] ».

6. « Une *ecclésiologie* qui identifie l'Église au Corps mystique du Christ et reconnaît dans Sa présence sacramentelle le secret vital de l'être et de l'agir ecclésial », face à « une ecclésiologie qui considère l'Église catholique comme une composante parmi d'autres de l'Église du Christ, qui, dans cette fantomatique Église du Christ, endort l'esprit missionnaire, dialogue mais n'évangélise pas, et surtout renonce au prosélytisme comme si c'était un péché mortel ».

7. « Une Messe sacrifice expiatoire, qui célèbre le mystère de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ, en représentant sacramentellement la rédemption satisfaisante », face à « une Messe où le prêtre est seulement le président et où chacun prend une part "active" au sacrement, grâce au fait que la foi ne se fonde pas sur Dieu qui se révèle, mais est une réponse existentielle à Dieu qui nous interpelle ».

8. « Un Magistère conscient d'avoir la garde du sacré dépôt de la Révélation divine avec le devoir de l'interpréter et de la transmettre aux générations futures », face à « un Magistère papal qui, loin de se sentir la voix de l'Église enseignante, soumet l'Église elle-même au collège des évêques, doté des mêmes droits et devoirs

que le Pontife Romain ».

9. « Une *religiosité* qui réalise la vocation commune au service de Dieu et, par amour pour Lui, des frères en humanité », face à « une religiosité qui renverse cet ordre naturel, fait de l'homme son "focus" et, du moins dans la pratique sinon dans la théorie, le substitue à Dieu » (*pp.* 214-215).

Res ipsa loquitur. Il me semble que de ce *contrepoint*, face à l'éloge implicitement adressé à la fidélité de la Fraternité Saint Pie X à la vraie Tradition catholique, émerge une condamnation impitoyable de ce qu'est l'Église (la Hiérarchie) issue du Concile. L'auteur ne se montre pas moins critique à l'égard de Jean-Paul II, qui en son temps, en excommuniant les quatre évêques sacrés par M^{gr} Lefebvre, accusa la Fraternité d'en être restée à une « notion incomplète et contradictoire de la Tradition, qui ne tient pas suffisamment compte du caractère vivant de la Tradition » (*ibid.*, p. 209). À propos de ce jugement, M^{gr} Gherardini affirme qu'« il ne contribua pas à clarifier les choses ». Il lui semble de plus dépourvu d'un « réel fondement » (*ibid.*, p. 216).

Il ne faut pas opposer la Tradition dite « vivante » à la Tradition authentiquement catholique professée par la FSSPX. Je veux dire l'idée de la « tradition vivante » telle qu'elle est comprise aujourd'hui, par la Hiérarchie qui pratique « l'aggiornamento » aux pseudo-valeurs du siècle. Le paragraphe 3 du chap. VII est en effet consacré précisément à l'idée de la *Tradition vivante* (pp. 216-240), considérée de façon synthétique depuis sa genèse. Nous apprenons dans ce chapitre que le terme préexistait, mais commença à prendre le sens négatif actuel au XIX^e siècle, avec l'École de Tübingen. Pour résumer, dans le milieu catholique on ne considère aujourd'hui comme valable que la Tradition qui est « vivante », c'est-à-dire « qui transmet l'objet de la foi biblique sous une forme nouvelle et adaptée à la situation historique et culturelle ; ce n'est que de cette façon que l'on peut à nouveau être interpellé et rejoint par cet objet et, ainsi [est possible] aussi une *compréhension* effective de sa signification définitive [M. Kehl] » (*ibid.*, pp. 216-217). Les références à Heidegger et Gadamer dans cette définition sont manifestes (*ibid.*, note 80).

On remarque tout de suite, ajouterai-je, le décalage de perspective par rapport au véritable concept de Tradition catholique : l'objet, que constitue la foi biblique, devient un produit de la « situation historique et culturelle », de l'historicité essentielle du moi. De cette façon, la Révélation est historicisée, relativisée, selon les nécessités des époques ; elle cesse de contenir une vérité absolue. La notion complète de cette fausse idée de Tradition est alors la suivante : « la Tradition est *vivante* à condition que le Magistère de toujours s'ouvre aux apports du présent, qu'il les assimile et les repropose non seulement comme non opposés à la Tradition des origines, mais comme son actuel développement, exprimé évidemment dans les termes qui sont aujourd'hui les plus accessibles, même s'ils sont substantiellement différents et même contraires aux termes originels » (p. 231). Cela signifie que la Tradition « vivante » est celle qui s'enrichit d'apports extérieurs, comme ceux de la pensée moderne, tournée (rappelle plusieurs fois

l'auteur) vers l'immanentisme radical ou le nihilisme intégral, pour lequel la notion de Révélation est dépourvue de sens. Concrètement, la « tradition vivante » est comprise, dans la praxis du Magistère actuel, comme Parole de Dieu qui est « une synthèse de cultures » (p. 232) !

Dans cette fausse notion de Tradition, ni « tradition » ni « vivante » (*ibid.*, p. 382) — qui à mon avis ne peut s'appliquer à aucune idée de tradition, même non catholique — on réalise une pluralité de significations qui végète « dans l'antithèse élevée au rang de validité exemplaire et idéale » (p. 233). Et l'auteur donne trois exemples (auxquels je renvoie le lecteur, pour les détails) de cette « antithèse » mortifère, tous tirés des textes de Vatican II : le fameux « subsistit in » de LG 8/b à propos de la définition de l'Église ; le décret *Dignitatis humane*, 2/a sur la liberté religieuse ; LG 22, sur la collégialité épiscopale.

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalar de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,
- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
- C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,
- normal : 24 €,
- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année XLV n° 334 (524)

Mensuel - Nouvelle Série

Juin 2010

Le numéro 3€

LES SCANDALES DANS L'ÉGLISE : ÉCLAIRER LA NUIT OBSCURE

Après les attaques subies par l'Église en raison des scandales de pédophilie, il faut faire la lumière sur ces affaires, découvrir la part de vérité et la part d'instrumentalisation, comprendre les causes de ce cataclysme médiatique, et malgré les fautes parfois très graves de ses membres, continuer à « croire l'Église », et à la croire sainte et immaculée.

Les attaques médiatiques auxquelles l'Église est soumise ces derniers temps sont un motif d'angoisse pour de nombreux catholiques. Ceux-ci sont légitimement inquiets pour la crédibilité de l'institution à laquelle ils appartiennent, et se demandent quels seront les effets de ce déluge de critiques non seulement sur l'opinion publique, mais aussi et surtout sur la santé des âmes. Il semble à certains que l'Église catholique soit au bout de ses forces dans la société moderne, pensée renforcée par le fait que le Saint-Siège et l'Épiscopat ne semblent pas en mesure de répondre efficacement aux accusations qui leur sont portées. La situation semble donc très négative : une nuit obscure, dont seul un miracle pourrait nous sortir. Évacuons tout de suite de notre discours toute ambiguïté. Personne ne nie l'existence d'abus sexuels répandus et, ce qui est pire, l'absence de mesures adaptées de la part de ceux qui ont la charge de veiller. Mais **tout est dans la façon dont on présente le fait**. On peut traiter un cas de pédophilie tel qu'il est, en exprimant une juste indignation envers les responsables et en souhaitant des mesures punitives plus efficaces ; ou bien, comme cela a été le cas, on peut l'utiliser comme prétexte pour impliquer toute une catégorie de personnes (les prêtres) et la société à laquelle ils appartiennent (l'Église catholique).

L'ANALYSE DES FAITS

Lorsque l'obscurité nous cache la forme des choses, il ne faut pas nous y résigner (comme semble le suggérer un certain Prélat haut placé), mais allumer les lumières. La première lumière est l'analyse dépassionnée des faits. En particulier :

1 — Le scandale actuel a été construit en reliant les uns aux autres des cas d'abus ayant eu lieu sur une très longue période, et dont la majeure partie était déjà sanctionnée

soit par l'autorité civile, soit par l'autorité ecclésiastique. Impossible de ne pas se demander : pourquoi les ressortir tous ensemble aujourd'hui ?

2 — Les journalistes ont créé une confusion supplémentaire (et augmenté leurs ventes) en ne faisant pas de distinction entre les accusations et les condamnations. Or une étude statistique publiée en 2004 aux États-Unis¹ montre que seulement 4 % des prêtres accusés d'abus sexuels ont été reconnus effectivement coupables par les tribunaux. Nous nous trouvons donc ici face à une véritable chasse aux sorcières. Si peu nombreux sont ceux qui s'en rendent compte, et encore moins nombreux ceux qui le dénoncent, nous le devons à des décennies de propagande anticatholique sans que les autorités ecclésiastiques aient su s'y opposer de façon adéquate, si bien que dans l'imaginaire collectif, toute attaque contre l'Église semble normale, voire nécessaire.

3 — Sur la totalité du clergé catholique, selon des estimations fiables², les pédophiles représentent beaucoup moins de 1 %. Nous le répétons : en disant cela, nous n'avons pas l'intention d'excuser les auteurs de crimes, et encore moins ceux qui, pendant des années, n'ont pas rempli correctement leur devoir de vigilance. Mais nous ne pouvons pas non plus ne pas réagir face à la tentative de faire flèche de tout bois. La presse a cherché à faire passer l'idée que la pédophilie constitue un problème des prêtres catholiques en tant que tels. Et nous devons dire qu'elle y est arrivée. Dans le langage commun, l'association entre « prêtre » et « pédophile » est devenue normale, comme si le prêtre non pédophile était devenu l'exception, et non le contraire. Dans ce cas aussi, si nous observons la disproportion entre *fait* et *présentation du fait*, nous ne

**LE SECRÉTARIAT DU
COURRIER DE ROME
SERA FERMÉ PENDANT
LES MOIS DE JUILLET ET
D'AÔUT 2010**

Les Actes du IX^e Congrès Théologique du Courrier de Rome des 8, 9 et 10 janvier 2010, « *Vatican II : un débat à ouvrir* », seront disponibles à la librairie France Livres, 21 rue Monge, Paris, la dernière semaine de juin (voir page 2).

Le X^e Congrès Théologique du Courrier de Rome aura lieu à Paris les 7, 8 et 9 janvier 2011

pouvons pas ne pas penser qu'il y a quelque chose de profondément anormal.

4 — Au scandale de la pédophilie ont été associées, illégitimement mais systématiquement, certaines instances typiques de la pensée libérale et progressiste. À côté de la dénonciation d'abus sexuels, beaucoup ont réclamé que l'Église change sa doctrine (comme si c'était possible !) sur la sexualité et sur le rôle de la femme. L'obnubilation de la conscience moderne a empêché de prendre conscience de ce paradoxe : d'un côté on demande plus de vigilance sur l'usage détourné de la sexualité, de l'autre on prend les positions les plus laxistes en matière de morale sexuelle. Dans cette perspective, on a soulevé l'idée d'une corrélation présumée entre pédophilie et célibat ecclésiastique. Mais les statistiques, comme les experts en psychiatrie, disent le contraire : dans la grande majorité des cas de pédophilie, les responsables sont des membres de la famille : parents, grands-

1. L'enquête a été demandée par la Conférence Épiscopale Américaine au *John Jay College of Criminal Justice* de New York, qui n'est pas une université catholique, et qui est unanimement reconnu comme la plus importante institution académique américaine en matière de criminologie.

2. Cf. *Ibid.*

parents... Toutes personnes mariées. Bien évidemment, personne n'insinue qu'il y a un rapport de cause à effet entre mariage et abus sur mineurs (le pourcentage élevé d'abus dans le cadre familial dépend simplement du contact plus important que ces personnes ont avec les enfants). Mais cette donnée confirme avec certitude que le rapport entre célibat et abus n'existe pas.

DE L'AUTOCRITIQUE, MAIS PAS D'AUTOMUTILATION

Ces simples réflexions nous permettent de voir les choses un peu plus clairement, d'allumer une lumière dans la « nuit obscure » dans laquelle nous semblons nous trouver. Tomber dans le piège de la « panique morale » créée par la presse n'est pas sage. Les catholiques, assurément, ne peuvent pas se le permettre. Nous arrivons donc à quelques conclusions.

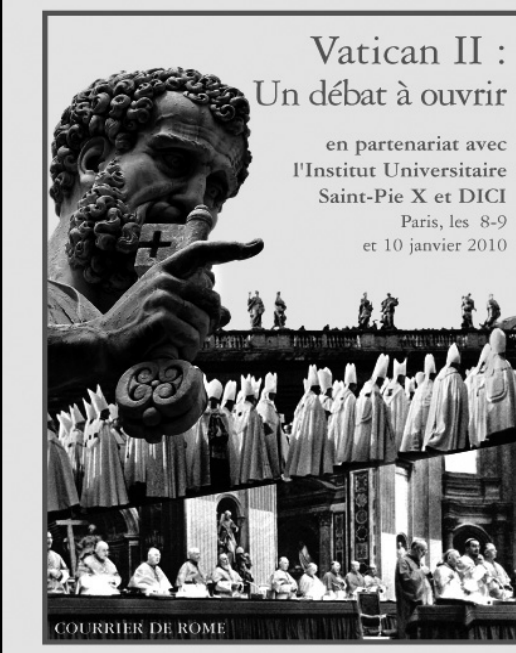
a) Le problème de la pédophilie, au sein de l'Église catholique, existe et il est très grave, non seulement à cause de l'existence de personnes coupables d'abus (il y a de telles personnes partout, même dans les familles), mais surtout à cause de la négligence des personnes qui ont le devoir d'être vigilantes. Sur ce point la condamnation doit naturellement être implacable.

b) En plus de prendre conscience de ce qui s'est passé, il faut également s'interroger sur les causes profondes du phénomène. Les progressistes eux-mêmes, qui aujourd'hui déchirent leurs vêtements et font cause commune avec les ennemis de l'Église dans les attaques envers le Pape, devraient se demander pourquoi l'écrasante majorité des abus a eu lieu au cours des dernières décennies, alors qu'auparavant on n'enregistre que quelques cas sporadiques et rapidement réprimés³. N'y aurait-il pas une corrélation entre la mentalité séculière, la perte d'identité du sacerdoce catholique, la perte de contenu doctrinal, le libertinisme moral d'un côté, et la diffusion de pratiques sexuelles au sein du clergé de l'autre? La naïveté et le manque de vigilance de la part des Évêques n'ont-ils pas favorisé l'entrée dans les séminaires de personnes qui prenaient l'habit sans savoir vraiment ce que c'est qu'un prêtre? Le Pape, dans sa lettre aux fidèles irlandais, répond par l'affirmative⁴. Et le fait que certains des Évêques les plus progressistes (nous pensons à celui de Milwaukee, aux États-Unis, ou à celui de Bruges, en Belgique) soient justement les plus impliqués dans ces affaires semble confirmer cette hypothèse.

3. Cf. F. AGNOLI, *La pédophilie est un cadeau de 68*, in *Il Foglio* du 17 avril 2010, p. IV.

4. « Au cours des dernières décennies, l'Église dans votre pays a dû affronter de nouveaux et graves défis à la foi, découlant de la transformation et de la sécularisation rapides de la société irlandaise. [...] Au cours de cette période, apparu également la tendance déterminante, également de la part de prêtres et de religieux, à adopter des façons de penser et à considérer les réalités séculières sans référence suffisante à l'Évangile. » (BENOÎT XVI, *Lettre pastorale aux catholiques d'Irlande*, LEV, Cité du Vatican 2010).

ACTES DU IX^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME



rigoureusement dogmatiques permettront de dissiper la confusion pastorale que l'on constate d'une paroisse à l'autre, depuis plus de quarante ans. Ces précisions paraîtront inopportunes aux politiques et byzantines aux partisans d'une « pastorale de l'autruche »; elles s'adressent à tous ceux qui savent que seul un diagnostic sérieux permet de trouver un remède efficace.

Ces actes montrent l'utilité et la nécessité du débat proposé par Mgr Gherardini qui, au moment de la parution de son livre, anticipait sans le savoir sur l'ouverture des entretiens théologiques entre le Saint-Siège et la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X.

Ce livre peut être commandé au prix de **20 € + 3 € de port** à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

c) Mais l'autocritique, nécessaire dans des cas comme celui-ci, ne doit pas dispenser les catholiques de constater que la presse s'est servie de certains faits pour ourdir une honteuse attaque contre l'Église et le Pape. De quelle façon, c'est ce que nous avons vu ci-dessus. On a relié des faits qui se sont produits en des temps et des lieux différents. On a donné l'impression que le nombre de prêtres impliqués était très élevé. On a cherché à mettre en relation la doctrine morale catholique avec la pédophilie. Mais cela ne suffisait pas. Les journaux américains sont allés bien plus loin, en cherchant à mêler aussi au scandale le Souverain Pontife, c'est-à-dire la personne qui, hier et aujourd'hui, a le plus fait pour punir les coupables et éloigner les complices. C'est le *New York Times* qui a commencé, en accusant le Pape d'avoir couvert un cas de pédophilie quand il était évêque en Allemagne⁵. Et le *Washington Post* de surenchérir avec la publication d'une réponse du cardinal Ratzinger, alors qu'il était Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, par laquelle il refusait la réduction à l'état laïc à un prêtre coupable de pédophilie⁶. Rien de

5. L. GOLDSTEIN, *Pope Put Off Punishing Abusive Priest*, dans le *New York Times* du 10/04/2010, p. A1.

6. M. BOORSTEIN et I. SHAPIRA, *Pope Benedict balked at defrocking California priest over moles-*

Le IX^e congrès théologique du *Courrier de Rome* a emprunté son thème au titre de l'ouvrage paru peu auparavant sous la plume de Mgr Brunero Gherardini : *Vatican II, un débat à ouvrir*. Ce titre est une invitation à laquelle les conférenciers des précédents congrès s'étaient permis de répondre par avance.

La nouveauté est de voir un théologien romain de renom, ancien professeur à l'Université pontificale du Latran, directeur de la revue *Divinitas*, inviter à considérer Vatican II comme un objet de débat. En effet ce concile, bien qu'il se soit voulu seulement pastoral, requiert aujourd'hui encore de la part du clergé et des fidèles une adhésion intellectuelle et une soumission disciplinaire qui en font un cas unique : un concile *dogmatiquement* pastoral.

Les études réunies dans ce volume prouvent que seules des précisions

prouvent que seules des précisions rigoureusement dogmatiques permettront de dissiper la confusion pastorale que l'on constate d'une paroisse à l'autre, depuis plus de quarante ans. Ces précisions paraîtront inopportunes aux politiques et byzantines aux partisans d'une « pastorale de l'autruche »; elles s'adressent à tous ceux qui savent que seul un diagnostic sérieux permet de trouver un remède efficace.

vrai, évidemment. La nouvelle annoncée par le premier journal était tout simplement fausse. Quant à la seconde, le document est authentique, mais il ne démontre rien, puisque le Saint-Siège, dans sa pratique habituelle, ne permet pas à un prêtre d'abandonner l'habit comme et quand il veut; dans le cas en question, en outre, l'acceptation de la demande aurait permis au coupable d'éviter le procès canonique, qui s'est conclu deux ans plus tard par sa condamnation et sa réduction à l'état laïc. Et nous nous sommes limités ici à deux des titres parmi les plus lus dans le monde.

d) Il nous semble que ces réflexions sont évidentes. Et c'est précisément pour cela que nous nous étonnons que bien peu d'organes d'information catholiques aient réussi à les exposer avec assez de clarté et de force. On a préféré s'évertuer à défendre l'indéfendable, nier l'indéniable ou admettre l'inadmissible, et l'on a négligé l'essentiel. Et cela a fait le jeu de la presse. Par ailleurs, nous serions terriblement ingénus si nous ne voyions pas une connivence entre certains milieux ecclésiastiques et la presse libérale qui s'est rendue protagoniste de ces attaques. En effet, si la majeure partie de l'Église a entouré le Pape, nombreux sont ceux qui ont profité de la situation pour unir leurs voix au chœur des protestations et des

tation, dans le *Washington Post* du 10 avril 2010.

critiques insensées.

Puisque l'on constate que le scandale médiatique, bien que fondé sur des événements ayant pour certains réellement eu lieu — et au sujet desquels, nous ne nous lassons pas de le répéter, tout chrétien ne peut qu'exprimer son indignation et sa condamnation — a été en grande partie piloté et instrumentalisé, il est naturel de se demander *qui* se trouve derrière une attaque si grave, et *pourquoi* elle a été lancée contre l'Église.

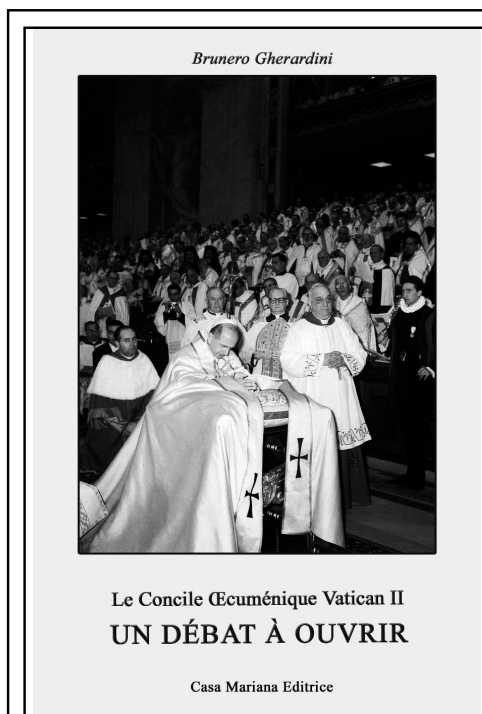
SIGNE DE CONTRADICTION

La réponse est en réalité plus simple que la question. Elle nous est donnée tout d'abord par Notre-Seigneur lui-même, qui nous a rappelé qu'il était « signe de contradiction » (Lc, 3, 34). Qu'est-ce que cela signifie, appliqué à la situation actuelle ? Que l'Église catholique, malgré son affaiblissement et la grave crise qu'elle traverse, reste de toute façon une pierre d'achoppement pour la société moderne. Le relativisme sur lequel celle-ci se fonde, en effet, peut accepter n'importe quel système de pensée, sauf la négation du relativisme lui-même. Ceux qui soutiennent l'existence d'une vérité objective et univoque qui peut être connue avec certitude par l'esprit humain sont automatiquement accusés d'intolérance, désignés comme fondamentalistes, mis au ban. C'est ce qui arrive à ceux qui, parce qu'ils croient à une Vérité absolue, ne sont pas disposés à réduire le fait religieux à une simple opinion privée. La société moderne, en ce sens, n'est pas anti-religieuse, mais *irréligieuse*. Elle accepte tous les cultes, mais au prix d'un agnosticisme substantiel de fond. On peut dire « je crois en telle ou telle religion », mais pas « ma religion, pour des raisons objectivement valides, est la vraie religion », et encore moins « la vraie religion ne peut pas avoir le même traitement que les fausses religions ». Le libéralisme est la résultante politique du scepticisme. Son postulat fondamental est que la réalité des choses est inconnaissable par l'homme : d'où le mouvement perpétuel des convictions théoriques et morales, non liées à des vérités objectives et démontrables, mais à l'opinion. La religion a droit de cité tant qu'elle demeure dans cette perspective. Si elle prétend à davantage, elle est taxée d'intégrisme.

CE QUI A CHANGÉ AUJOURD'HUI

On pourrait ici objecter que tout cet acharnement contre l'Église était compréhensible avant le Concile : maintenant, est-ce que ce ne sont pas les autorités ecclésiastiques elles-mêmes qui soutiennent ce qu'elles condamnaient avant, c'est-à-dire la liberté religieuse pour tous les cultes ? L'objection est pertinente, mais il faut se souvenir que les ennemis historiques de l'Église ne sont pas conditionnés par des distinctions de ce type : ils considèrent et haïssent l'Église *en tant que telle*, pour ce qu'elle représente, abstraction faite des vicissitudes présentes, et la faiblesse qu'elle montre en ce moment encourage même davantage l'attaque de ceux qui voudraient la détruire.

Une donnée apparue au cours de ces der-



Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de **15 € + 3 € de port** à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

nières années s'impose aussi à notre attention. Bien qu'il n'y ait pas de changement de cap substantiel, ni de mise en discussion du Concile, on enregistre dans l'Église des signaux, discrets mais significatifs, qui pour beaucoup ont été l'occasion de « découvrir » quelque chose de la Tradition catholique : certaines paroles du Pape contre le relativisme, la libéralisation de la Messe tridentine, la proposition de modèles sacerdotaux traditionnels comme le saint Curé d'Ars, pour ne donner que quelques exemples. Tout cela — et ce ne sont que quelques gouttes jetées dans le *mare magnum* postconciliaire ! — a suffi à alarmer les franges les plus progressistes, et surtout à exciter la rancœur des ennemis de l'Église de façon incroyablement violente. Il apparaît maintenant avec toute la clarté possible que le « dialogue avec le monde » inauguré par le Concile a été toujours et uniquement unilatéral, et qu'« ouverture » et « bienveillance » ne reçoivent pour toute réponse que mépris et persécution, ce qui confirme une fois de plus que le rôle de l'Église est de convertir le monde, et non de s'opposer à lui dialectiquement. Le monde, de même qu'il loue et apprécie l'œcuménisme, le laïcisme et la liberté religieuse, hait et combat tout ce qui s'y oppose, tout ce qui pourrait faire référence à la doctrine traditionnelle de l'Église. Et comme nous l'avons déjà rappelé, c'est Jésus lui-même qui nous dit dans l'Évangile que le mépris manifesté par le monde est le

Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

Préface, Prologue

Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II

Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II

Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II

Ch. IV – Évaluation globale

Ch. V – La Tradition dans Vatican II

Ch. VI – Vatican II et la liturgie

Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse

Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme ?

Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*

Épilogue

Supplique au Saint-Père

révéléateur du côté où se trouve la Vérité. Lorsque tous nous attaquent pour notre fidélité au Seigneur et à son Église, c'est le signe que nous marchons sur la bonne route, toute sinueuse qu'elle soit. C'est justement ce qui nous permet, à côté d'une amertume compréhensible, d'éclairer la « nuit obscure » dans laquelle nous nous trouvons par quelques lumières d'espoir.

« PRIEZ SANS CESSER »

Il nous faut donc du courage. Il nous faut la lucidité qui permet de voir le dessein divin qui se trouve derrière chaque événement, même le plus triste. Et somme toute, nous ne devons aucunement nous plaindre de la persécution : pensions-nous être au-dessus de notre Maître ? « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi » (Jn 15, 20). Retenons ces paroles évangéliques. Même dans la déception, dans la perplexité, dans l'amertume pour les fautes de tant de prêtres et pour les persécutions pleines de haines subies par le Pape, l'indignation ne doit pas diminuer notre amour pour l'Église, et doit toujours céder le pas à la prière. Ne pas perdre courage, donc, mais *prier sans cesse*, comme le dit saint Paul (1 Tess 5, 17) : que cela soit la marque des bons chrétiens dans les temps difficiles, aujourd'hui comme hier.

La Tradizione Cattolica n°2 (2010)

JE CROIS L'ÉGLISE « UNE »

RÉFLEXIONS SUR LA NOTION DE COMMUNION PLEINE ET NON PLEINE

L'expression « communauté chrétienne » en « non pleine communion » avec l'Église est désormais entrée dans le vocabulaire, et à travers ce nouveau concept, on justifie les nombreuses initiatives œcuméniques actuelles. Mais à la lumière de la doctrine traditionnelle, nous nous apercevons que cette expression est incompatible avec la nature même de l'Église.

Parmi les éléments les plus significatifs introduits par l'ecclésiologie du Concile Vatican II, il y a, on le sait, une notion « analogique » du concept de communion avec l'Église; nous voulons parler de cette conception qui admet la possibilité d'union avec l'Église catholique à différents degrés ou niveaux : on a ainsi une communion pleine et une communion *non pleine*, ce qui, si nous tirons les conséquences logiques de ce principe, peut être décliné de mille façons : une communion imparfaite, une communion « en marge », une communion croissante, une communion virtuellement existante, etc.

Cet élément, loin de revêtir un intérêt purement académique, est en réalité indispensable pour assurer le dynamisme du mouvement œcuménique, et surtout pour donner un fondement ecclésiologique aux convergences¹ sur lesquelles il se fonde et qu'il entend stimuler : nous sommes persuadés que ce point constitue l'élément doctrinal le plus nécessaire à cette fin. En effet tous les éléments chrétiens présents dans les *fausses églises* (cette définition est évidemment incompatible avec la nouvelle ecclésiologie) sont présentés comme un appel à l'unité dont l'Église catholique posséderait la plénitude. Dans ce sens, ces éléments chrétiens seraient déjà opérants, et ils se dessineraient déjà positivement comme fondement d'une certaine unité : la communion est déjà présente même si elle n'est pas encore pleine; c'est la communion *non pleine*, mais communion tout de même.

Par exemple dans cette perspective, le sacrement du baptême administré dans les églises luthériennes, ou la foi en le Christ Sauveur, étant matériellement des éléments communs avec le Catholicisme, seraient déjà le fondement d'une certaine unité au nom de laquelle on peut déjà prier ensemble ou organiser des rencontres œcuméniques.

Notons pour le moment que, dans cette

dynamique, il n'y a pas de place pour la conversion, mais seulement pour une supposée convergence commune qui doit être stimulée toujours davantage pour reconstruire l'Unité originelle détruite par le péché de tous.

Notons également — avec une pointe d'ironie — que les « lefebvrists » eux-mêmes, seraient dans cet état de communion *non pleine* avec l'Église, mais tout de même en communion.

En réalité, pour être fidèle à la Tradition constante de l'Église, un « lefebvriste », comme tout catholique, se voit contraint de refuser l'utilisation de cette notion. La communion avec l'Église catholique est par nature une réalité univoque et indéclinable : ou bien on est en communion, ou bien on ne l'est pas. Ou l'on appartient à l'Église, ou on ne lui appartient pas. Nous allons essayer, dans les réflexions qui suivent, d'illustrer pourquoi.

LA NOUVELLE ORIENTATION ECCLÉSIOLOGIQUE

Avant d'entrer dans le vif de nos considérations, il nous semble utile de parler un peu plus de l'actuelle orientation ecclésiologique concernant ce point crucial.

Il faut bien se souvenir que l'analyse par la théologie contemporaine du phénomène des divisions entre chrétiens se fonde sur des critères purement historicistes et naturalistes. Les séparations seraient le fruit de jalousies, de disputes, de caprices, de péchés, dont tous les chrétiens se seraient tachés au cours des siècles. Par conséquent, le mouvement œcuménique voudrait recomposer l'Unité précisément en repartant d'une authentique purification de la mémoire pour effacer les restes du péché qui demeurent encore. L'Église catholique se serait en quelque sorte elle aussi tachée de ce péché comme les autres : ce premier élément nous fournit déjà une clé de lecture utile pour les scandaleux *mea culpa* auxquels nous avons assisté ces dernières années, et dans lesquels c'est l'institution qui est impliquée et culpabilisée.

Disons tout de suite que ce *status quaestionis* est inacceptable, et surtout qu'il présuppose une notion d'Unité qui n'est pas catholique. Le péché contre l'Unité est un péché contre l'Église catholique, et il est inadmissible que celle-ci soit, plus ou moins directement, traînée sur le banc des accusés alors qu'elle est l'unique victime de tous les schismes et de toutes les divisions entre chrétiens que l'histoire a connus. Le vrai péché dont il faut se purifier pour revenir dans l'Unité s'appelle « schisme », et il s'agit par définition d'un péché qui *ne peut pas* être commis par l'Église², ni par ceux

qui restent ses membres, puisqu'au moment où ce péché est commis, il y a séparation d'avec l'Église. C'est le péché de séparation des « frères séparés », et nécessairement, ce péché ne peut être que le leur³.

N'oublions pas que le mouvement œcuménique naît et se développe en milieu protestant, bien avant le Concile; en avoir accepté les règles du jeu à partir du Concile présuppose un inadmissible mépris pour l'Église du passé, jugée en quelque sorte coupable, ainsi que pour l'œuvre généreuse de cortèges de Papes et de saints qui se sont prodigués pour rappeler à l'unique bercail les « frères séparés », à travers la conversion au Catholicisme.

Notons aussi que dans ce contexte, la notion classique de « schisme » perd en pratique sa signification traditionnelle; le péché contre l'Unité de l'Église devient plutôt le péché de ceux qui refusent l'œcuménisme et la typologie de recomposition que celui-ci propose : mais cette recomposition tend à une forme d'unité absurde et qui ne peut pas être proposée à la conscience catholique.

Le principe qui voudrait que l'Unité doive être recomposée est absolument indéfendable : il est nécessaire au contraire de tout faire pour ré-accueillir les « frères séparés » dans l'Unité que l'Église n'a jamais perdue et ne perdra jamais.

1) L'ÉGLISE EST LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

Avant toute chose, nous ne devons pas oublier que la particularité de l'Église est

tives romains ont poussé à la division de l'Église orientale et occidentale. »

3. Nous n'entendons pas cacher le fait que des composantes linguistiques, historiques et humaines sont elles aussi entrées en jeu, mais aucune de ces composantes, même considérées dans leur ensemble, ne peut être considérée comme un motif suffisant pour un acte aussi grave que celui de la séparation d'avec le Siège Apostolique. Tant en ce qui concerne les églises vétéro-orientales que les églises orthodoxes, l'historiographie contemporaine minimise le problème dogmatique et met l'accent sur les incompréhensions linguistiques et les tendances prévaricatrices réciproques. Le problème essentiel reste au contraire le suivant : « *Il ne suffit pas d'accepter avec docilité les anciens documents du magistère ecclésiastique, mais il faut de plus embrasser avec une fidèle soumission de cœur toutes ces définitions qui par l'Église, en vertu de sa suprême autorité, nous sont proposées à croire.* » (PIE XII, *Orientalis Ecclesiae*). Pour preuve, le fait qu'après la Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient, signée en 1994 respectivement par Jean-Paul II et par Mar Dinkha IV, l'Église assyrienne persiste dans une situation de schisme, signe manifeste qu'une chose est d'accepter une définition, une autre chose est de l'accepter en vertu de l'autorité du Siège Apostolique.

1. « Convergence » est le terme utilisé par Teilhard de Chardin — et repris ensuite par une grande partie des théologiens contemporains — pour remplacer la notion traditionnelle de *conversion*, considérée comme obsolète. Il s'agirait, en résumé, de faire précisément « converger » toutes les confessions chrétiennes en mettant en évidence ce qu'elles ont en commun plutôt que ce qui les sépare, en « *by-passant* » ainsi le problème de la conversion avec tout ce que celle-ci implique.

2. Cf. *Syllabus*, proposition condamnée n° 38 : « Les nombreux actes arbitraires des Pon-

d'être une société essentiellement surnaturelle, dans laquelle se rencontrent et s'harmonisent l'élément humain et l'élément d'origine divine. Ceci présuppose, pour la question qui nous occupe, des critères d'évaluation différents de ceux qui sont communément utilisés pour une société purement naturelle.

Pour bien poser le problème, nous devons donc focaliser notre attention sur le fait que l'Église est, dans l'Histoire et à travers l'Histoire, la continuation de l'œuvre de l'Incarnation, sans laquelle elle serait impensable. Puisque le Verbe a pris une nature humaine complète et a uni de façon parfaite dans sa Personne les deux natures humaine et divine, la continuation dans le temps de cette œuvre se réalise dans l'institution qu'Il a fondée et qui le représente à un titre unique et exclusif, et dans laquelle — et seulement dans laquelle — les hommes trouvent tous les éléments surnaturels nécessaires à leur sanctification et à leur incorporation au Christ lui-même, dont ils deviennent membres du Corps Mystique par le baptême. Une fois incorporés au Christ, les hommes, bien que restant des hommes, sont revêtus de la grâce et des dons du Saint-Esprit, c'est-à-dire d'éléments purement surnaturels : c'est en ce sens que l'Église est la continuation de l'Incarnation dans l'Histoire.

Nous devons surtout noter que l'union des deux natures en la Personne du Verbe présente ce qui peut être réalisé de plus unique, de plus inséparable et de plus indivisible, et ce pour une raison bien précise. En effet la personne est l'« irrépérable », pour employer un terme cher à la philosophie moderne. Cela signifie qu'il ne peut exister une unité plus *une* que celle de la personne elle-même, ultérieure à elle, car dans la personne est atteinte l'apogée de l'unité. Cette unicité est tellement absolue que chaque personne représente une réalité unique, parfaite et complète. S'il peut exister dans la création plusieurs chats ou plusieurs chevaux, il n'existe qu'un seul Jules César et qu'un seul Robert Bellarmine : la personne est donc un *unicum* irrépérable et incommunicable.

Par conséquent, une personne qui serait divisée dans les parties essentielles qui la composent, comme l'âme et le corps, ou qui — raisonnablement par l'absurde — serait répétée, comme s'il y avait plusieurs Jules César, cesserait simplement d'être une personne.

Mais si cela est vrai d'une personne humaine, n'est-ce pas encore plus vrai d'une personne divine et — par analogie — de son Corps Mystique qui en continue la mission dans les siècles ? ⁴

Par conséquent et par analogie, les membres de ce Corps dont la Tête est Notre-Seigneur ne peuvent pas être partiellement

attachés à la tête : soit ils font partie intégrante du corps, soit ils ne font plus aucunement partie du corps ; soit les membres existent dans son Corps Mystique Parfait, soit ils ne peuvent exister ailleurs, comme s'ils étaient des membres imparfaitement unis.

Nous le constatons dans la réalité : il n'existe pas, pour un membre, d'état intermédiaire, dans lequel il appartient et en même temps n'appartient pas à notre corps ; ceci doit être admis absolument, sous peine de perte ou de diminution de cette perfection absolue et intrinsèque de l'Église qui s'appelle Unité : la communion avec l'Église est une seule, parce que si l'Unité de l'Église pouvait être déclinée en des modalités imparfaites, elle cesserait simplement d'être Unité.

En effet, ce qui par essence et par définition est parfait — et donc uni et absolu — ne subsisterait plus, c'est-à-dire cesserait d'exister, au moment où manquerait la perfection unique et irremplaçable qui le spécifie et le caractérise : dans ce cas cette chose deviendrait une autre chose, avec d'autres caractéristiques ⁵.

Les précédents historiques

L'ecclésiologie contemporaine à laquelle nous nous référons est résolument nouvelle. Toutefois, la racine de l'erreur sous-jacente ne l'est pas, et elle a historiquement coïncidé avec la plus grande dispute christologique que l'Histoire ait connue. En effet dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, le démon a cherché à attenter au dogme fondamental qui est l'expression de la vérité fondamentale à travers laquelle il a été vaincu : l'Incarnation, c'est-à-dire l'union des deux natures en la Personne du Verbe. Ce duel historique, qui a connu mille variantes et traverses, a atteint son apogée dans le débat entre saint Cyrille d'Alexandrie et Nestorius au cinquième siècle.

Nous ne devons donc pas nous étonner que l'Unité, en tant que prérogative unique et inéluctable de l'Église catholique, Corps Mystique du Verbe Incarné, soit aujourd'hui le dogme le plus attaqué et le plus terni par les nouvelles conceptions ecclésiologiques. De même qu'au cinquième siècle fut attaquée l'Unité en la Personne du Verbe, aujourd'hui elle est attaquée dans son Église.

La conversion n'est pas un résultat arithmétique

Avant d'aller plus loin, précisons que nos considérations ont pour objet les *groupes* chrétiens non catholiques, auxquels est

reconnue une certaine ecclésiologie ou du moins un statut légitime de communauté constituée ; restant donc sur un plan strictement ecclésial, nous n'entrons donc pas dans des considérations liées aux parcours personnels de conversion qui peuvent avoir lieu chez l'un ou l'autre *individu* appartenant à l'une de ces communautés ⁶. En outre, nous voudrions éclaircir un point sur lequel nous reviendrons au cours de nos réflexions : il s'agit des nombreux éléments communs que le catholicisme possède avec les différentes confessions chrétiennes. Il est indéniable par exemple que l'Église a beaucoup en commun avec les orthodoxes, et par conséquent une communion ecclésiale *non pleine* mais significative semble manifeste ⁷. Un premier élément fondamental de réponse est que cette communion se fonde uniquement sur la présence d'éléments communs *considérés dans leur matérialité* ; nos réflexions, en revanche, entendent mettre en évidence la valeur *formelle* de ces éléments en relation à l'Église et à sa nature particulière.

La portée de cette distinction peut être mise en évidence par un exemple concret : l'expérience de chacun peut témoigner qu'il n'est pas du tout certain que ceux qui ont, au niveau matériel, un grand nombre d'éléments en commun avec l'Église catholique, se convertiront plus facilement et plus rapidement que ceux qui n'en ont pas. Par exemple un non chrétien pourrait se convertir plus facilement qu'un orthodoxe, bien que ce dernier ait certainement beaucoup plus de choses « en commun » avec l'Église. On peut même peut-être affirmer le contraire : ceux qui ont peu ou rien en commun avec l'Église peuvent se convertir plus facilement que ceux qui, en théorie, partagent presque tout avec le catholicisme, mais qui

6. Par conséquent, la question du baptême *in voto* ne fera pas partie de notre étude.

7. Il est utile de nous arrêter un peu sur ce point. Le Vicaire du Christ sur terre, c'est-à-dire le successeur légitime de saint Pierre, n'est pas un « élément ajouté » avec ou sans lequel l'Église reste la même. Le Souverain Pontife est le lien visible d'unité, comme la tête l'est pour le corps. C'est pourquoi, si l'on enlève ce lien, nous n'avons plus un corps, mais un ensemble de membres décérébrés. Pie XII l'affirmait clairement : « *Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ Tête de l'Église sans adhérer fidèlement à son Vicaire sur la terre. Car en supprimant ce Chef visible et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel* » (PIE XII, *Mystici Corporis*). De façon analogue, soutenir une ecclésiologie qui refuse explicitement le primat pétrinien signifie non seulement nier un point doctrinal, mais aussi défigurer la doctrine ecclésiologie tout entière. Le fait que les orthodoxes ne perçoivent pas la doctrine du primat pétrinien (dans ses successeurs) comme appartenant à l'enseignement de Notre-Seigneur a donc des répercussions sur toute la doctrine de l'Église, qui les a historiquement conduits à un césaropapisme avancé et au problème réel d'harmonie entre les différents patriarchats.

4. L'Église, pour être précis, n'est pas une personne mais une *societas*. Toutefois, à l'égal de la personne l'Église est *Une*.

5. Cette conclusion peut facilement être étayée par un simple argument philosophique. Là où existe un mouvement vers une perfection ultime, existe nécessairement un état actuel d'imperfection. Plus précisément : là où subsiste une puissance à une perfection, cela signifie que cette dernière n'est pas parfaitement en acte. Si donc l'Unité de l'Église pouvait subsister même dans des formes imparfaites, en marche vers un perfectionnement progressif, cela signifierait attribuer à l'Unité même de l'Église une imperfection inadmissible.

ont cette hostilité préconçue envers l'Église de ceux qui sont tachés du péché de schisme.

Et l'Histoire est là pour le démontrer : au cours du dernier millénaire, l'Église a réussi à convertir des millions de païens, tandis que le nombre de re-convertis du schisme d'Orient a toujours été faible.

C'est pourquoi fonder la « reconstruction » de l'Unité sur la base des quantités d'éléments en commun entre les différentes confessions chrétiennes, éléments considérés exclusivement sous leur aspect numérique, signifie analyser le problème sur un plan purement matériel et ne pas tenir compte de la réalité des faits et de la vraie nature du problème.

II) L'ÉGLISE EST L'ÉPOUSE DU CHRIST

L'analogie qu'utilise saint Paul⁸ en définissant l'Église comme Épouse du Christ est bien connue.

En réalité, Notre-Seigneur utilise déjà souvent dans l'Évangile le thème du banquet nuptial pour présenter le mystère de l'Église ; cette image récurrente trouve son expression plus solennelle et définitive dans l'Apocalypse de Jean, où l'éternité bienheureuse est illustrée à travers l'image des noces entre l'Église et l'Agneau⁹.

Pourquoi le Nouveau Testament a-t-il privilégié cette analogie, parmi tant d'autres, à un titre particulier ?

Mariage signifie avant tout union stable et définitive, exactement ce que Notre-Seigneur veut réaliser avec son Église et, à travers elle, avec les âmes membres de son Corps Mystique. Il est clair que les deux figures de l'Épouse et du Corps Mystique s'imbriquent : là où existe l'authentique union conjugale, les époux deviennent une seule chose.

Or, pour être valide, un mariage doit avant tout être voué à la perpétuité et à la fidélité absolue et réciproque : sans ces présupposés, il n'y a tout simplement pas de vrai mariage.

Notons surtout que l'engagement à la fidélité absolue et réciproque exprime et protège la sacralité du lien conjugal, au point qu'une seule ombre contraire à cet engagement apparaît incompatible avec le lien conjugal : ici plus qu'en tout autre élément nous trouvons exprimée la nature du lien que le Christ veut avec son Église.

Ce lien est unique pour deux catégories de raisons. Tout d'abord il ne peut exister valablement que dans un seul cas : de même que la communion entre deux époux ne peut exister que dans un cas unique et spécifique, dans la mesure où un mariage est un empêchement à un second mariage, de même l'union entre le Christ et l'Église ne peut exister que dans un cas unique précis. En second lieu ce lien, là où il existe, ne peut pas être décliné — ou dilué — en des formes différentes : il existe seulement en

une modalité absolue et parfaite.

De même que l'union vraie et légitime entre époux existe seulement dans le mariage et ne peut exister entre deux faux « époux » qui refusent — par exemple — les obligations du mariage, de même l'union entre le Christ et l'Église existe seulement dans sa forme parfaite, c'est-à-dire dans l'unique Église voulue et fondée par Lui¹⁰. En termes plus simples, un mariage est soit valide soit invalide ; s'il est valide, il est nécessairement parfait¹¹.

Dans cette perspective — qui est la seule admissible — la notion d'unité partielle, de communion *non pleine* des fausses églises ou communautés, apparaît plutôt comme la tentative de légitimation d'une union illégitime ou d'un faux mariage : encore plus absurde est la tentative de valoriser ce type d'union comme élément positif et intrinsèquement valide pour atteindre l'union parfaite avec le Christ dans l'Église. Nous ne le répéterons jamais assez : tant sur le plan théologique que sur le plan historique, une fausse église n'est pas un moyen pour atteindre la « pleine communion », mais un instrument efficace pour tenir les âmes éloignées de la seule vraie Église¹².

10. Le développement de l'analogie peut corroborer cette notion. Les deux époux, après leur mariage, sont *une seule chair* (Mt. 19, 6). Sur le plan ontologique, donc, entre l'instant d'avant et l'instant d'après le mariage, il y a une différence abyssale. Réciproquement, au cours des fiançailles, il y a sans aucun doute une longue maturation qui, entre le début et la période finale précédant immédiatement le mariage, porte au niveau humain les deux fiancés à une bien meilleure connaissance mutuelle. Mais, au niveau ontologique, rien ne change. Que les deux fiancés se connaissent à peine ou qu'ils se connaissent déjà parfaitement (comme la veille du mariage), leur union conjugale, tant qu'ils ne se marient pas, est ontologiquement toujours la même, c'est-à-dire nulle : elle n'existe tout simplement pas ; notons surtout que les deux fiancés, à tout moment, ne sont liés par aucun lien.

Une distinction analogue peut être appliquée à la relation qui existe entre les communautés non catholiques et l'Église. Entre une communauté calviniste et une « église » orthodoxe, il y a certainement une grande différence sur le plan matériel, mais il n'y en a aucune sur le plan ontologique : toutes deux n'ont aucune union formelle avec l'Église ; exactement comme deux fiancés n'ont aucune union conjugale un an avant comme un jour avant leur mariage : ils ne peuvent pas être « imparfaitement mariés », ou en état de « mariage non plein » ! Ontologiquement, donc, soit l'union subsiste dans sa forme complète, soit elle ne subsiste pas.

11. Notre raisonnement se place naturellement sur le plan ontologique, où ce qui fait la validité est l'ensemble et la perfection des caractères requis, abstraction faite des limites et des difficultés humaines et psychologiques qui investissent le plan personnel et phénoménologique.

12. Il est superflu de répéter que ceci est vrai pour les fausses religions en tant que telles, abstraction faite des dispositions subjectives de ceux qui en font partie. En tant que telles, en effet, elles ne peuvent jamais être des instruments de salut, caractéristique propre à la seule religion catholique, et ce par institution divine.

La perspective créée par la notion de communion *non pleine* prétend surtout imposer à Notre-Seigneur des « épouses » de second rang qu'Il ne s'est pas choisies et qu'Il ne peut accepter comme telles.

Encore une fois, seule l'idéologie œcuménique pouvait produire une erreur de cette portée, avec pour seul résultat de provoquer une confusion et une diminution de la foi en l'Unité et l'Unité de l'Église catholique et — par conséquent — éclipsant aux yeux de ceux qui sont dans l'erreur la nécessité absolue d'appartenir à l'Église catholique ou de se convertir à elle.

III) L'UNITÉ DE L'ÉGLISE SE FONDE SUR L'ADHÉSION SURNATURELLE À L'UNIQUE VÉRITÉ

Nous devons maintenant nous interroger sur les éléments qui assurent l'Unité de l'Église, pour ensuite appliquer les conclusions logiques au problème qui nous intéresse.

Comme l'enseigne la doctrine classique, il existe dans l'Église trois facteurs d'unité : l'unité de foi, l'unité de gouvernement et l'unité de culte. Ceci signifie que dans l'Église doivent exister une foi unique, un gouvernement unique et une liturgie unique avec les sacrements, et avec des rites substantiellement équivalents. Ces trois facteurs représentent évidemment un *unicum*, et il n'est pas possible d'en choisir un pour en exclure un autre.

Néanmoins, la foi a une priorité logique sur les deux autres éléments, en tant que fondement de la vie chrétienne, porte et pré-supposé fondamental de toutes les autres vertus surnaturelles. Ce n'est pas un hasard si la foi est la première chose que le futur baptisé demande à l'Église. La foi procure la vie éternelle : c'est la seconde affirmation du candidat au baptême. Les sacrements ne feront pas autre chose que faire fructifier le germe de la foi semé par le baptême, et le gouvernement de l'Église n'aura pas d'autre fin que celle de conduire les âmes à la vie éternelle. Dans cet *unicum*, la foi a par conséquent une priorité logique. Nous concentrerons donc notre attention sur la profession de foi catholique entendue comme facteur fondamental d'unité : ceci nous permettra de dissiper certaines graves équivoques auxquelles nous avons déjà fait allusion et que nous allons tout de suite expliciter.

En effet, si l'on est uni dans la profession de la même foi, avec tous ses dogmes, il semblerait qu'il existe réellement une certaine unité avec la profession de foi luthérienne (par exemple), dans la mesure où nous croyons, catholiques et luthériens, en certains dogmes : la divinité du Christ, la vie éternelle, la nécessité du baptême, l'enfer, etc. Et bien, soutiennent les fauteurs de l'œcuménisme, c'est sur ces points communs d'éléments essentiels qu'il faudrait s'appuyer pour reconstruire l'unité perdue à cause du péché. En ce sens, les luthériens seraient dans une certaine communion avec l'Église. Les anglicans le seraient encore plus, et les orthodoxes encore davantage, dans la mesure où ils partagent avec nous presque tous les dogmes.

8. Cf. 1 Cor. 6, 15-17 ; 2 Cor. 11, 2.

9. Cf. Ap. 22, 17 ; Eph. 1, 4 ; 5, 27.

Cette perspective est hélas erronée, et elle réduit la foi à un ensemble d'affirmations plus ou moins partagées par les différentes confessions. Il s'agit d'une vision résolument « horizontale » et matérielle de données qui devraient au contraire être prises en considération en restant sur un plan surnaturel qui respecte la nature intrinsèque de la vertu théologale de foi : c'est la « foi » vue par ceux qui n'ont plus la foi ou sont en train de la perdre.

D'un point de vue formel, l'Unité qui distingue ceux qui professent la vraie foi ne se fonde pas simplement sur une somme plus ou moins identique de dogmes, mais sur le fait de se soumettre à l'autorité de Dieu qui se révèle et qui parle à travers l'Église : tel est le motif fondamental d'Unité pour quiconque professe la foi catholique. Or l'autorité de Dieu qui se révèle ne peut être qu'Une, parce que Dieu est Un (bien évidemment avec de telles prémisses, les contenus dogmatiques ne peuvent qu'être absolument identiques).

En conséquence, quiconque croit à quelque chose ou même à presque tous les dogmes catholiques ne pourra pas le faire pour la raison que nous avons indiquée, mais sur la base de convictions personnelles d'une autre nature, ce qui exclut tout type de communion dans le sens formel du terme. Reste donc seulement une communauté, plus ou moins étendue, de type matériel et phénoménologique¹³.

En termes plus simples : quelqu'un qui

13. Il faut de plus noter que dans le cas d'espèce, l'intensité subjective de l'acte de foi n'a pas d'importance ; il est vrai qu'un adventiste ou un mormon peut avoir une « foi » plus intense (ou fanatique) que celle d'un catholique, qui peut être tiède, comme cela arrive souvent : ce que nous analysons est la nature intrinsèque de l'acte de foi compris comme tel, et les caractéristiques qu'il doit nécessairement avoir pour pouvoir exister.

partagerait toutes les vérités enseignées par l'Église sauf une seule, ne croirait pas toutes ces vérités par obéissance à l'Église mais par obéissance à sa propre raison. Donc tout en ayant sur le plan quantitatif et matériel un grand nombre de choses en commun avec le catholicisme, sur le plan de la foi (qui comme nous l'avons vu est celui qui fonde tous les autres) il ne se distinguerait pas substantiellement de quelqu'un qui en refuse tous les dogmes.

IV) LA FIN DE L'ÉGLISE EST LE SALUT DES ÂMES

Enfin, nous devons nous interroger sur la finalité spécifique de la communion avec l'Église. En effet sur ce point aussi existent de graves équivoques : l'appartenance à l'Église est souvent réduite à un simple signe d'identité culturelle ou religieuse, légitimé surtout par la tradition locale propre aux pays catholiques, ce qui justifie de fait n'importe quel parcours alternatif.

Le problème est en réalité bien plus grave et doit être considéré en relation avec la mission de l'Église, hors de laquelle il n'y a pas de salut.

L'appartenance à l'Église est donc sous-tendue par cette vérité dogmatique, et elle le sera en termes proportionnels à la portée de cette même vérité.

Or le salut comme tel représente à la fois la fin ultime de la vie de tout homme, et la raison d'être de l'Église. C'est une réalité qui ne peut être ni déclinée ni diluée : formellement parlant, il n'est pas possible d'être dans un état de quasi-salut, de salut non plein, de salut partiel, et cela n'aurait pas de sens de proposer à quelqu'un un salut imparfait comme un bien pour son âme. Hélas la seule alternative au salut est la damnation, sans aucune nuance intermédiaire.

Par conséquent le lien avec l'Église (la communion), à travers laquelle le salut est véhiculé, ne peut en aucun cas être partiel

sans être en même temps absurde et donc inexistant.

LA PRIÈRE DE JÉSUS POUR L'UNITÉ¹⁴

Nous souhaitons conclure nos réflexions par quelques considérations sur la célèbre prière de Notre-Seigneur pour l'Unité. Il s'agit du passage bien connu de l'Évangile de saint Jean (17, 11-21) dans lequel Jésus prie son Père afin qu'il accorde le don de l'Unité aux apôtres et aux croyants. Le célèbre passage est systématiquement utilisé pour justifier le mouvement œcuménique, lequel certifie qu'il est la réponse fidèle à l'enseignement et à la volonté explicite de Jésus exprimée dans cette prière. En réalité, et paradoxalement, c'est précisément cette prière de Jésus qui démolit et condamne ce mouvement.

En effet, quand Jésus demande quelque chose à son Père, sa prière est toujours infaillible, c'est-à-dire qu'il obtient toujours ce qu'il demande¹⁵. Jésus est Souverain Prêtre et donc Souverain Médiateur, établi comme tel par le Père. Ceci est toujours et nécessairement vrai, à moins que la prière ne soit conditionnelle, comme à Gethsémani, lorsque Jésus soumet à la volonté de son Père l'issue de sa requête. Dans la prière pour l'Unité, ce n'est pas le cas : Jésus demande l'Unité pour son Église comme un bien absolu et nécessaire. Par conséquent Il ne peut que l'obtenir, et son Père ne peut que la Lui accorder. Il s'agit de l'Unité absolue, prérogative inamovible, dont nous avons traité, que l'Église ne pourra jamais perdre et qui ne peut ni exister, ni être recherchée, ni être recomposée en dehors d'elle.

Don Davide Pagliarani

(La Tradizione Cattolica n°2, 2010)

14. Nous signalons sur ce sujet, de PIER CARLO LANDUCCI, l'excellent *La vraie signification de « Ut unum sint »* (Jn 17, 11-21), in *Renovatio*, année XVII, n. 1, 1983.

15. *Somme Théologique*, III, Q. 21, art. 4.

VIE CHRÉTIENNE ET VÉRITÉ

En 1949, Jacques Maritain (1882-1973) — que nous estimons en tant que philosophe thomiste jusqu'à l'« *Humanisme intégral* », mais envers lequel nous émettons toutes les réserves que le cardinal Siri exprimait déjà dans son livre *Gethsémani* (Fraternité de la très sainte Vierge, Rome 1980) — se posait cette question : « *Notre foi peut-elle être un faire avant d'être un connaître ?* »

Aujourd'hui, beaucoup vivent, ou mieux, pensent vivre la foi en faisant certaines choses bonnes, souvent au service des autres, et même sans oublier quelques prières au bon Dieu, mais sans s'inquiéter de savoir s'ils professent la Vérité et s'ils la traduisent dans leur vie, la Vérité tout entière, telle que Dieu, en Jésus-Christ, son Fils fait homme pour notre salut, nous l'a révélée.

Ce comportement est très répandu aujourd'hui, au point qu'il est devenu une mentalité, une façon de se comporter pour certains, peut-être pour la majorité. À la limite — pense J.

Maritain — une telle foi serait seulement une acceptation de certaines valeurs, comme le proposait B. Spinoza. Où est alors la foi théologique ? *Il est nécessaire aujourd'hui, au milieu du désordre et de la dévastation causés par l'« aggiornamento » et par l'œcuménisme irénique*, de faire *un examen de conscience* fort et clair sur les points suivants :

- En bon catholique, est-ce que j'accepte Jésus-Christ comme l'Homme-Dieu, seul Seigneur et seul Sauveur, et est-ce que j'accepte toutes les Vérités de foi qu'Il a révélées et que l'Église catholique propose à ma foi ? Et ces Vérités sont-elles l'âme de ma vie ?

- Ma vie de prière et mon rapport avec Dieu sont-ils éclairés par les définitions dogmatiques des Papes et des Conciles, de Nicée à Trente, sur les Mystères de la très Sainte-Trinité et de Notre Seigneur Jésus-Christ ?

- Mon regard vers les religions non chrétiennes est-il pénétré des paroles absolues du

Christ sur la nécessité de la foi en Lui, en Lui seul, pour parvenir au salut éternel, et sur l'obligation d'être missionnaire, en promouvant par la prière et par l'action la conversion des infidèles ?

- *Suis-je sûr et ai-je le courage de professer ouvertement, comme Jésus l'a enseigné, que « qui croira et sera baptisé sera sauvé, et qui ne croira pas sera condamné ? »* (Mc. 16, 16).

- La façon dont je m'approche de l'Eucharistie, présence réelle et Sacrifice de Jésus, est-elle plongée dans le climat du discours de Jésus à Capharnaüm (Jn. 6, 1-70) et de la Sainte Cène (Mt. 26, 26-29 ; Mc. 14, 22-26 ; Lc. 22, 19-20 ; Jn. 14-17), sur l'offrande de la vie pour Lui et sur l'unité avec Lui, et se nourrit-elle du dogme eucharistique tel que l'Église l'a défini et proclamé au Concile de Trente, dans l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII, et dans l'encyclique *Mysterium fidei* de Paul VI ?

- Mon rapport avec mes frères — en particulier les pauvres — prend-il sa source dans la présence de Jésus en eux, comme Il l'a expliqué dans le discours sur le jugement dernier (Mt. 25, 31-46)?

- Ma relation à la Vérité et au mensonge est-elle celle d'un enfant de lumière qui s'inspire du « si si no no » de l'Évangile?

Ou bien :

- Ma foi est-elle seulement un sentiment de confiance en Dieu, sans un contenu précis de Vérité? Un christianisme romantique, sentimental, sans doctrine, un christianisme qui ne vient certainement pas de Jésus-Christ?

- Ai-je une attitude fidéiste, qui néglige l'harmonie entre la foi et la raison?

- Ai-je une conception « esthétique » de la foi, qui laisse aux autres le soin de s'engager dans la société pour la transformer à l'image de l'Évangile de Jésus, pour affirmer sa primauté sur toute réalité, sa royauté spirituelle, eucharistique et sociale sur le monde?

- Sous l'influence de l'utilitarisme dominant, ai-je une morale pour laquelle une fin bonne et même pieuse justifie des moyens douteux ou mauvais? (auquel cas je serais machiavélique, et non catholique).

- Une prétendue diplomatie — diplomatie erronée — prend-elle la place du vrai témoignage catholique, quand cela m'arrange?

Ces questions sont adressées avant tout à moi-même — c'est pourquoi je les ai formulées à la première personne, et en les posant, c'est moi-même que je réprimande, mais *tout catholique d'aujourd'hui*, à commencer par les têtes mitrées et les épaules pourprées, *doit se les poser à soi-même en ce moment singulier de notre histoire, en ce moment de dévastation, d'« auto démolition » de l'Église* (comme disait Paul VI) *jamais vue jusqu'à présent.*

Le volontarisme — disais-je en commençant — considère la foi comme « pure obéissance » aux choses à faire, avant d'être adhésion à la Vérité immuable qu'il faut croire, défendre, garder et manifester.

Par ailleurs, on accepte des nouveautés abusivement introduites et présentées comme des positions de l'Église. Paul VI lui-même dit à Jean Guittou que « *l'on aurait pu arriver à une pensée majoritaire dans l'Église, mais que cela n'aurait pas été la pensée de l'Église.* » (J. Guittou, *Paul VI secret*, 1976).

Aujourd'hui un certain discours, très répandu et peut-être numériquement majoritaire, exalte les valeurs de la modernité et absolutise la créativité individualiste : on va ainsi vers une mentalité subjectiviste qui se fabrique un « credo » à la mode, ou plutôt qui n'a pas de credo. *Non pas Dieu, encore moins Jésus-Christ, mais seulement l'homme, mesure de toute chose.* Ainsi s'est répandue dans les paroisses, dans les séminaires, dans les facultés théologiques, parmi les têtes mitrées, une « *théologie sans Dieu* ». Incroyable, mais vrai ! Et même les enfants, même ma mère, qui ne connaissait que le catéchisme de saint Pie X, s'en sont aperçus. Beaucoup s'en aperçoivent, sauf ceux que cela arrange de ne pas s'en apercevoir.

Qu'il ait existé et qu'il existe encore « *un homme sans Christ* », des « *hommes sans Christ* », nous le savions depuis des décennies, depuis des siècles, au moins depuis la Révolution française. *Salvatore Quasimodo* (1901-1968), qui n'était pas précisément catholique, écrivait même dans une célèbre poésie : « *Tu es encore celui de la pierre et de la fronde... sans amour, sans Christ.* » Mais aujourd'hui s'est répandue, comme si elle était normale, une « *théologie sans Christ* ». Le cardinal Siri le disait : « *Le plus dangereux est Karl Rahner, qui écrit très bien et a l'air d'être droit* (il répand même la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus), *mais qui a toujours soutenu qu'il faut une nouvelle théologie. Une théologie qui mette Jésus-Christ de côté et convienne à notre siècle* » (B. Lai, A.M. Scavo, *Giuseppe Siri. Ses images, ses paroles*, De Ferrari, Gênes, 2008). C'est pourquoi Rahner a aujourd'hui une myriade de disciples parmi les Évêques, les théologiens et autres docteurs. *Rahner est le prince des hérétiques.* Et que sont ceux qui le suivent? Des guides qui conduisent les âmes à la perdition. Assurément la pensée de Rahner n'est pas la pensée de l'Église, « *Mère et Maîtresse de Vérité* », mais *l'Église, dans son autorité la plus haute, a le devoir de démasquer Rahner, comme le loup qui massacre les bergers et les agneaux.* (Lorsque Karl et Hugo Rahner étaient jeunes élèves des jésuites, un jeune *Christifidelis laicus* de Turin passa chez eux, en voyage vers l'Allemagne, où son père était ambassadeur d'Italie : *Pier Giorgio Frassati*... La mère de Karl et Hugo, voyant la foi et l'intimité avec Jésus vécues par Pier Giorgio, disait à ses fils : « *Vous voyez, Pier Giorgio est un laïc, mais il est bien meilleur que vous, qui êtes séminaristes!* » Maman Rahner voyait loin.).

Aujourd'hui, le climat de sécularisation rend naturelle et spontanée cette attitude de l'esprit que les anciens appelaient avec raison « *hérésie* ». Mais dire « *hérésie* » n'est pas suffisant, parce que l'hérésie peut conserver un fond commun de vérité. *Il s'agit d'apostasie — apostasie d'hommes d'Église — la plus terrible apostasie, et le châtiment le plus grand qui puisse frapper le peuple chrétien.*

Pour une authentique évangélisation, le retour aux certitudes fondamentales du Credo catholique de toujours, selon la plus pure et vraie Tradition catholique, à la « *charité de la Vérité* », qui est la plus grande charité, est aujourd'hui absolument nécessaire. Il est indispensable, il est urgent. Il le faut tout de suite, et non pas demain. *La Vérité tout de suite, toute la Vérité* : « *Ce qui a été cru toujours, partout et par tous, telle est la foi catholique* », écrit saint Vincent de Lérins. Sur cette base très solide, il faut travailler à tous les niveaux — formation du Clergé, catéchèse, éducation dans les écoles vraiment catholiques, défense de la vie, appel à la vie de prière — en vue d'un retour, qui ne peut plus être différé, des esprits au juste rôle de la Vérité de foi dans la vie chrétienne. *Un retour à Jésus-Christ, Jésus-Christ tout entier, à Lui et à tout ce qui vient de Lui* : le Credo, la Loi morale, la doctrine, les sacrements, l'Église, la

vie de la Grâce sanctifiante dans les âmes, la fuite du péché, la vie éternelle, le salut des âmes.

Le peuple chrétien, le monde d'aujourd'hui, n'ont pas besoin de l'« *aggiornamento* », du « *dialogue* », de l'œcuménisme, d'une pastoralité mensongère sans Vérité. *Le peuple chrétien, qui croit encore, le monde d'aujourd'hui, n'ont besoin que de Jésus-Christ.* Mais aujourd'hui, bien souvent, on ne peut que pleurer comme le prophète Jérémie dans les *Lamentations* : « *Nos enfants nous demandaient du pain, et il n'y avait personne pour le leur donner.* »

Saint Père, Seigneurs Évêques, donnez-nous le Pain — qui n'est autre que Jésus-Christ — fût-ce au prix du martyre comme pour le petit Tarcisius (+ 250), qui portait le pain de vie pour fortifier les Chrétiens en attente du martyre!

Candidus

(Si Si No No, 15 mars 2010)

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLV n° 335 (525)

Mensuel - Nouvelle Série

Juillet - Août 2010

Le numéro 3€

LA CRITIQUE DE VATICAN II

« Par une sotte contradiction, les disputes s'élèvent sur ce qui semblait devoir se juger au premier coup d'œil et les débats commencent entre les critiques eux-mêmes ¹. » Encore faudrait-il commencer par s'entendre sur le sens du mot « critique »...

1 - PROLOGUE : LA CRITIQUE

1.1 - Définition étymologique

Le mot « critique » vient d'un verbe grec qui signifie « juger ». D'après cette définition nominale, la critique est l'acte du jugement. L'acte du jugement est celui où l'intellect affirme ou nie en attribuant ou en déniait une qualité, bonne ou mauvaise, à un sujet.

1.2 - Les différents sens possibles du mot

On parle le plus souvent de « critique » lorsque le jugement a pour objet des actes de l'intellect ou de la volonté. Par exemple, on critique le comportement de ses semblables parce qu'on exerce un jugement sur les actes volontaires d'autrui; ou encore on critique des opinions parce qu'on exerce un jugement sur d'autres jugements. On parle aussi de « critique » non plus à propos des opérations humaines mais à propos des œuvres artificielles qui peuvent en résulter : critique des œuvres de l'art mécanique (telle qu'elle peut avoir lieu dans le cadre des concours agricoles), critique des œuvres des beaux-arts (comme la critique littéraire). Dans un sens particulier, le jugement qui s'exerce sur l'acte de l'intellect en tant que tel (en tant qu'il est le point de départ valide de toute spéculation) appartient en propre à la sagesse métaphysique. Et le jugement qui s'exerce sur l'acte de foi théologique en tant que tel appartient en propre à la théologie, dans sa partie apologétique. Enfin, on parle aussi de « critique » dans un sens péjoratif, pour désigner le jugement injuste, qui se produit de deux façons : dans le cas du jugement téméraire ², lorsque celui qui prétend juger n'a pas la connaissance requise — nécessaire et suffisante — pour pouvoir le faire; dans le cas du jugement usurpé ³, lorsque celui qui prétend juger

n'a pas l'autorité requise pour pouvoir le faire. Dans le premier cas ⁴, il y a d'abord et avant tout une ignorance, qui va entraîner une erreur puis une injustice ⁵; dans le second cas ⁶, il y a d'abord et avant tout une injustice ⁷, qui va entraîner une autre injustice ⁸, même s'il n'y a ni ignorance ni erreur. Mais dans les deux cas, l'injustice du jugement ne consiste pas à statuer en mauvaise plutôt qu'en bonne part : le jugement est injuste dans la mesure précise où celui qui juge (favorablement ou non, peu importe), ne peut revendiquer à l'appui de ses dires ni la science ni l'autorité suffisantes.

1.3 - Première conséquence de ces distinctions :

« contre ceux qui ont le goût difficile »

Le plus souvent, les désordres qui détruisent la paix dans une société, et qui finissent même par porter préjudice au bien personnel des individus, ont pour origine ces deux types de jugements injustes. Il y a là une conséquence manifeste du péché. Et l'individualisme moderne, issu de la révolution, n'a fait qu'aggraver, dans des proportions inouïes, cette inclination mauvaise. Chacun a son mot à dire sur tout, et ce mot est dit d'autant plus vite que l'incompétence est plus flagrante et l'autorité moins avérée. Aujourd'hui, le premier (ou plutôt le dernier) venu

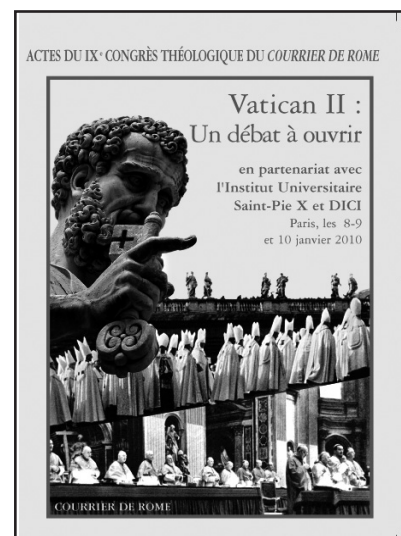
4. Ce serait par exemple le cas d'un professeur de mathématiques qui critiquerait le cours d'un professeur de philosophie. Le jugement du professeur de mathématiques serait valide car non téméraire si et seulement si ce professeur de mathématiques était par ailleurs philosophe. Mais d'une part cette situation est rare et d'autre part, même dans cette situation, ce jugement n'échapperait pas au risque de l'usurpation.

5. On juge injustement par défaut de compétence.

6. Ce serait par exemple le cas d'un philosophe qui critiquerait le cours d'un professeur de philosophie. Le seul jugement licite parce que non usurpé en la matière reviendrait à celui qui aurait autorité sur le professeur de philosophie, par exemple, le directeur de l'établissement où ce professeur serait chargé d'enseigner la philosophie. Et le jugement du philosophe serait licite car non usurpé dans deux cas : si ce philosophe avait par ailleurs autorité sur le professeur, étant par exemple directeur de l'établissement, ou si la personne ayant autorité sur le professeur, par exemple le directeur de l'établissement, demandait conseil à ce philosophe.

7. On s'attribue injustement l'autorité pour juger.

8. On juge injustement par défaut ou par usurpation d'autorité.



Les Actes du IX^e Congrès Théologique du Courrier de Rome des 8, 9 et 10 janvier 2010, « *Vatican II : un débat à ouvrir* », sont disponibles à la librairie France Livres, 21 rue Monge, Paris et au Courrier de Rome

Le X^e Congrès Théologique du Courrier de Rome aura lieu à Paris les 7, 8 et 9 janvier 2011

LE SECRÉTARIAT DU COURRIER DE ROME SERA FERMÉ PENDANT LES MOIS DE JUILLET ET D'AOUT 2010

n'hésite pas à contredire, avec un aplomb imperturbable, sur des questions complexes et difficiles, l'avis éclairé des experts, qui ont étudié ces matières toute leur vie. Et ceux qui ignorent à peu près tout des circonstances concrètes, dont dépend une décision lourde de conséquences, traitent comme des enfants les hommes d'expérience qui ont, sur le terrain, longuement pesé le pour et le contre, avant de prendre le parti le plus sage. Chaque particulier dogmatise et prononce des sentences irréformables, pour invalider sans autre forme de procès les jugements les plus légitimes de l'autorité la plus incontestable. La presse locale,

1. EUGÈNE DELACROIX, « Des critiques en matière d'art », article paru en mai 1829 dans la *Revue de Paris* et reproduit dans *Écrits sur l'art*, édition établie par François-Marie Deyroll et Christophe Denissel, Librairie Séguier, 1988, p. 13.

2. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 60, article 3.

3. ID., *Ibid.*, 2a2æ pars, question 60, article 6.

nationale et internationale, ainsi que ce qu'il est convenu d'appeler le « Net », ne font qu'accroître le chaos en répercutant sans arrêt tous ces aphorismes dignes de Monsieur Homais. Flaubert rejoint ici La Bruyère : « C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique. »

Pour éviter ces désordres, ne perdons jamais de vue quels sont les deux critères, irremplaçables, nécessaires et suffisants, pour que le jugement soit juste. Ces deux critères sont d'une part la compétence, fruit de la science et de l'expérience concrète, et d'autre part l'autorité, qui découle d'un devoir d'état légitimement imparti. Les **autres** qualités personnelles, la science ou les années d'expérience dans **d'autres** domaines **différents**, l'autorité dans l'exercice d'une fonction **distincte**, ne remplaceront jamais la compétence et l'autorité requises pour que l'on puisse juger justement **hic et nunc**. Un professeur de lettres, aussi éminent soit-il, ne peut se prononcer en matière de logarithmes. Personne ne contestera l'expérience éprouvée du vieil instituteur, qui a passé toute sa vie à instruire les enfants de la campagne ; cependant, cet instituteur aura beaucoup à apprendre, sinon presque tout, d'un professeur d'université, peut-être plus jeune que lui, mais pourtant plus averti dans son domaine. Et réciproquement. Même les anciens élèves des grandes Écoles se spécialisent tellement dans une branche particulière du savoir humain qu'ils en négligent les autres. Ce n'est pas leur faute, mais celle de notre civilisation. Nous ne vivons plus au siècle de Pic de La Mirandole, où un homme pouvait acquérir toute la science de son époque. Et pas plus que les sciences, les expériences, et donc les prudences, ne sont interchangeables. Les autorités non plus. C'est d'ailleurs pourquoi Dieu a voulu établir son Église comme une société, où chacun accomplit **une partie** du travail nécessaire au bien de l'ensemble. Saint Paul en a fait une fois pour toutes le constat : « Habentes autem donationes secundum gratiam quæ data est nobis **différentes**... »⁹ De tous temps, l'homme-orchestre a été un personnage non seulement ridicule mais odieux.

La reine d'Espagne Isabelle la catholique demanda un jour qu'on lui composât un tableau, représentant un prêtre, une femme et un assassin. Comme l'artiste restait interdit, Sa Majesté en profita pour donner la leçon. La composition devait représenter le prêtre à l'autel, la femme en couches et l'assassin à la potence. Dans l'esprit d'Isabelle, le tableau devait donner une idée de ce fameux principe de l'ordre, qui est au fondement de toute justice : chacun à sa place et une place pour chacun. Un autre personnage, dont l'importance historique est sans doute moins grande, mais qui fut en son temps un homme de théâtre justement estimé pour son franc-parler, disait la même chose, en des termes dont le pittoresque n'avait rien à envier à celui d'Isabelle, mais que la bienséance nous empêche de reproduire. Nous le regrettons vivement, car dans leur trivialité même, les propos de cet homme d'autrefois manifestent une vérité éternelle : si la paix est la tranquillité de l'ordre,

à l'inverse, le désordre appelle le désordre, parce qu'il est source intarissable d'exaspération, dans la sainte Église, comme partout ailleurs.

1.4 - Deuxième conséquence de ces distinctions : situation précise d'une difficulté réelle

Faudrait-il alors renoncer, dans l'intérêt supérieur de l'unité ecclésiale, à élever quelque critique sérieuse du concile Vatican II ? Nous entendons ici le mot **critique** au sens du jugement qui s'exerce sur les actes magistériels de l'autorité ecclésiastique, afin de vérifier leur légitimité ; en l'occurrence, il s'agirait de déterminer si les enseignements du dernier Concile peuvent constituer la règle à laquelle doit se conformer la croyance de toute l'Église. Et nous envisageons l'hypothèse d'une critique **sérieuse**, c'est-à-dire garantie par les deux conditions indispensables que nous avons indiquées plus haut : la connaissance suffisante du sujet à examiner et l'autorité nécessaire pour imposer son propre diagnostic. Une pareille hypothèse semble invérifiable. Il semblerait en effet illusoire de vouloir maintenir ou rétablir l'ordre dans une société, en adoptant une attitude incompatible avec la tranquillité de cet ordre : le bienfait de la paix sociale semble exclure le recours à un tel moyen. Or, cette illusion prendrait forme dès qu'un simple particulier refuserait toute autorité à l'un ou l'autre des enseignements du concile : la seule critique sérieuse parce qu'autorisée ne peut émaner que du souverain pontife, car lui seul possède l'autorité suffisante pour donner l'interprétation contraignante des textes d'un concile œcuménique. À un simple particulier, fût-il évêque, il ne resterait plus d'autre solution que d'adopter « une attitude positive d'étude et de communication avec le Siège apostolique, en évitant toute polémique »¹⁰. Prétendre aller plus loin serait courir le risque d'un jugement sinon téméraire, du moins usurpé. C'est d'ailleurs ce qu'ont bien compris tous les responsables des différentes communautés *Ecclesia Dei* : leur critique, quand il en est encore, se veut avant tout positive.

1.5 - Le point névralgique de la critique

Cette question en rejoint une autre, où elle se cristallise. Le 19 décembre dernier, le pape Benoît XVI a proclamé l'héroïcité des vertus de Pie XII et de Jean-Paul II. Avant-dernière étape sur le chemin de la béatification proprement dite, une telle proclamation est importante. Et dans le cas particulier de Jean-Paul II, cette importance est cruciale, puisque, comme l'a fort justement souligné notre confrère l'abbé Patrick de La Rocque¹¹, béatifier Jean-Paul II revient en l'occurrence à prendre position vis-à-vis des enseignements du concile Vatican II, dont le pape polonais s'est voulu l'authentique et scrupuleux garant¹².

Durant plus d'un quart de siècle, son pontificat ne fut qu'une constante mise en application de la doctrine conciliaire. « De façon héroïque, nous dit-on, Jean-Paul II a, comme Pie XII, pratiqué les vertus chrétiennes, celles-là même qui font les saints. [...] L'enjeu d'une telle béatification paraît alors pour ce qu'il est. Il dépasse d'autant plus le sort d'un homme qu'à maintes reprises, Jean-Paul II affirma que les initiatives de son propre pontificat n'étaient qu'illustration vivante du concile Vatican II. À n'en pas douter donc, une telle béatification, si elle devait avoir lieu, ne serait pas sans conséquence sur l'avenir immédiat de l'Église catholique »¹³. » De telle sorte que pour faire bref, la critique sérieuse, et pas seulement positive, du dernier Concile pourrait trouver son expression adéquate et synthétique dans la critique de la béatification de Jean-Paul II.

Nous voudrions montrer ici que cette critique sérieuse, et pas seulement positive, s'avère non seulement possible mais grandement nécessaire, de la part de tout fidèle catholique et nous utiliserons pour cela trois arguments : un argument d'autorité (§ 2), un argument de raison probable par induction (§ 3), un argument de raison certain, par démonstration parfaite (§ 4).

2 - LA CRITIQUE EST-ELLE POSSIBLE ? Argument d'autorité

La révélation divine enseigne formellement que la prudence surnaturelle infuse éclairée par la foi peut et doit procéder à cette critique.

La sainte Écriture enseigne cela de manière explicite dans l'épître aux Galates, chapitre I, versets 6-9. Saint Paul met en garde les fidèles de l'église fondée par lui, en leur disant que leur croyance doit toujours rester conforme à la loi divine : « S'il arrivait que nous-mêmes ou un ange venu du ciel vous enseignions autre chose que ce que je vous ai enseigné, qu'il soit anathème. » Saint Paul dit deux choses. Premièrement, il distingue entre « ce que lui-même et les autres apôtres ont enseigné » et tout autre enseignement postérieur. Deuxièmement, il précise que tout autre enseignement postérieur ne saurait contredire celui des apôtres sans encourir l'anathème, c'est-à-dire l'excommunication. Or, il est clair que le tout premier enseignement des apôtres équivaut à l'expression substantielle de la loi divinement révélée, tandis que tout autre enseignement postérieur équivaut à l'expression de la loi humaine du magistère ecclésiastique. C'est pourquoi, si l'autorité du magistère ecclésiastique qui constitue une loi humaine, par définition dépendante de la loi divine, n'était pas conforme à cette loi divine, les actes qui s'y conformeraient devraient être jugés comme répréhensibles. Et ce jugement est accessible à tout fidèle catholique : tout fidèle garde la possi-

10. « Protocole d'accord du 5 mai 1988, entre Son Éminence le Cardinal Ratzinger et Son Excellence Monseigneur Lefebvre », I^{re} partie (Déclaration doctrinale), n° 3 dans *Fideliter*, numéro hors-série, 29-30 juin 1988.

11. ABBÉ PATRICK DE LA ROCQUE, « Bientôt bienheureux ? Dossier sur les projets de béatification de Pie XII et Jean-Paul II », paru sur le site officiel du District de France de la Fraternité Saint-Pie X, *La Porte Latine*, le samedi 6 mars 2010.

12. Benoît XVI l'a d'ailleurs affirmé dès son élection au Souverain pontificat, lors d'une interview donnée à la télévision polonaise le 16 octobre 2005 : « Nous savons que le pape [Jean-Paul II] était l'homme du Concile, qu'il avait assimilé intérieurement l'esprit et la lettre du Concile et, par ces textes, il nous fait vraiment comprendre ce que voulait et ce que ne voulait pas le Concile ». (BENOÎT XVI, « *Entretien à la télévision polonaise, le 16 octobre 2005* » dans DC n° 2346, p. 1051).

13. ABBÉ DE LA ROCQUE, *Ibidem*.

bilité de juger les actes du magistère ecclésiastique, pour vérifier s'ils sont ou non conformes à la loi divine.

La sainte Écriture l'enseigne encore implicitement dans l'Évangile de saint Marc, chapitre XVI, versets 15-16. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé et celui qui ne croira pas sera condamné. L'acte de foi apparaît ici comme un acte qui se verra attribuer une sanction morale; or, un tel acte se définit comme libre et méritoire, et son exercice est donc réglé par la prudence personnelle. Il ne suffit pas d'obéir; il faut être capable de discerner s'il faut obéir et dans quelles limites.

3 - LA CRITIQUE EST-ELLE POSSIBLE ?

Argument de raison probable tiré des leçons de l'histoire de l'Église

C'est l'argument du *contra factum non fit argumentum*. L'histoire de l'Église comporte les pontificats des papes Libère (351-366), Vigile (537-555), Honorius Ier (625-638) et Jean XXII (1316-1332). Les erreurs de ces papes ont été jugées comme telles de leur vivant par leurs inférieurs, et à plus forte raison après leur mort par l'autorité¹⁴.

4 - LA CRITIQUE EST-ELLE POSSIBLE ?

Argument de raison théologique par démonstration parfaite

4.1 - Énoncé de l'argument

Juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique est possible¹⁵; or, faire la critique sérieuse de la béatification d'un pape qui a mis en pratique les enseignements du concile Vatican II, c'est juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique; donc la critique sérieuse de la béatification de Jean-Paul II, et à travers elle des actes du concile Vatican II, s'avère possible.

Cette argumentation repose tout entière sur une distinction, celle qui existe entre deux lois, la loi divine et la loi humaine. Cette distinction apparaît dans chacune des deux prémisses de l'argument. La bonne intelligence de celui-ci rend donc nécessaire quelques précisions relatives au parti que l'on peut tirer de la distinction, d'abord dans la majeure puis dans la mineure.

14. On trouvera l'exposé détaillé de ces épisodes historiques dans l'article « Une crise sans précédents ? » dans *Vu de haut* n° 14 (automne 2008), p. 78-95. Pour ce qui est du pape Honorius, l'un de ses successeurs, le pape saint Léon II (682-683) a ratifié la condamnation portée lors de la 13^e session du III^e concile de Constantinople, en 681 : « Honorius, n'a point fait effort pour faire resplendir cette Église apostolique par l'enseignement de la tradition apostolique, mais a permis par une trahison exécutable que cette Église sans tache fût souillée. » (*Mansi*, 11/733). Deux siècles plus tard, le pape Adrien II (867-872) rappellera encore les faits : « Si l'anathème a été prononcé contre Honorius par les Orientaux après sa mort, il faut savoir que la raison en est qu'Honorius fut accusé d'hérésie, seule cause pour laquelle il est licite aux inférieurs de résister à leurs supérieurs et de repousser leurs sentiments pervers. » (*Mansi*, 16/126).

15. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ, question 57, article 6, corpus et ad 3; 2a2æ, question 51, article 4, corpus et ad 3.

Ce qui revient à indiquer le sens de la distinction en général (§ 4.2) et dans le cas particulier qui nous occupe, qui est celui de la béatification de Jean-Paul II (§ 4.3).

4.2 - Explication de la 1^{ère} prémisse. Loi divine et loi humaine, en général

A - Nature de la loi

Selon la définition nominale, le plus communément admise et conforme aux intuitions élémentaires du bon sens, la loi est une règle. « La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot *loi* vient du verbe qui signifie *lier* par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir¹⁶. »

Il résulte de cette définition nominale que la loi est la règle qui indique si nos actes sont conformes ou non à la morale. En effet, l'acte que l'homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir est l'acte en tant qu'il revêt une valeur morale; or, la loi est la règle des actes que l'homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir; donc la loi est la règle des actes en tant qu'ils revêtent une valeur morale. La loi est **l'expression intelligible de la moralité**. Reste à savoir pourquoi l'homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir son acte, c'est-à-dire le motif qui constitue la moralité d'un acte humain. Et tout va dépendre de l'optique volontariste ou intellectualiste que l'on choisit, c'est-à-dire d'un choix où la moralité sera conçue soit comme le rapport de conformité entre l'acte et une décision de la volonté de Dieu soit comme le rapport de conformité entre l'acte et un but à atteindre, tel que la sagesse de l'intelligence divine l'indique à l'homme. La loi est-elle l'expression d'un rapport qui situe l'acte vis-à-vis d'une décision de la volonté ou d'un plan de l'intelligence ?

B - Les définitions fausses

Volonté générale...

Une première réponse est donnée implicitement à travers l'attitude des gouvernants des sociétés civiles, qui autorisent aujourd'hui à peu près tout et le contraire de tout. Car cette autorisation se suffit à elle-même, dans la mesure où elle est l'expression de la volonté générale. Les comportements humains sont considérés comme moralement bons dans la mesure où ils sont le fruit d'une activité avant tout libre et personnelle¹⁷; et l'État intervient pour dire jusqu'où s'étend la moralité bonne des actes humains dans la mesure où par la loi il indique quelles sont les justes limites de l'exercice de la

liberté¹⁸. À ce titre, le divorce, la pratique de l'avortement correspondent entre autres à des attitudes reconnues comme moralement bonnes pourvu qu'elles soient permises et sanctionnées par la loi civile. Ce sera peut-être aussi dans un avenir plus ou moins proche le cas de l'euthanasie : si pour l'heure cette dernière pratique reste encore en grande partie illégale¹⁹, c'est uniquement dans la mesure où l'arbitraire de nos juristes n'a pas encore reconnu là une revendication suffisamment explicite de la liberté moderne. Tel est le point de vue de ce qui correspondrait à une espèce de légalisme volontariste, celui des sociétés libérales ou socialistes d'aujourd'hui : l'impératif catégorique de la volonté générale y constitue la source ultime de toutes les légitimations.

... ou impératif divin ?

Une autre réponse pourrait être empruntée à des données religieuses et cette fois-ci, au nom du législateur divin viendrait réprover comme immorale la liberté de faire tout et n'importe quoi. Mais la divergence serait trompeuse : car on va encore retrouver ici au principe de la morale l'unique caprice de la volonté souveraine et législatrice. La différence réside en ce que la volonté divine vient remplacer la volonté générale. C'est la morale révélée du livre sacrosaint parce que descendu du Ciel; mais c'est toujours une morale essentiellement volontariste. Morale de la Torah, morale du Coran, morale luthéro-calviniste de la Bible abusivement confisquée par les prétendues lumières du libre examen. L'expression littérale de la loi écrite ne saurait admettre aucun accommodement, car cette expression est celle de la volonté divine et cette volonté se suffit à elle-même. C'est ainsi que par exemple les Témoins de Jéhovah, sectateurs tardifs de ce double principe du libre examen et de la sola Scriptura, ont toujours gardé une position inflexible sur un certain nombre de points bien connus du grand public. Cette sévérité les conduirait à refuser déjà beaucoup moins que l'euthanasie ou le divorce : on connaît leur position qui découle en particulier d'un principe doctrinal littéralement énoncé au chapitre XVII du livre du Lévitique, versets 10 à 16. Profaner le sang en le mangeant ou en se l'assimilant par voie intraveineuse constitue une attitude moralement mauvaise et condamnable, et cette immoralité équivaut en gravité à celle que représentent l'idolâtrie ou la fornication. La transfusion

18. « La liberté politique est le droit de faire tout ce que les lois permettent. » (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, livre XI, ch. 3).

19. Nous disons « en grande partie » car de plus en plus cette illégalité tend à se restreindre. Depuis 2001 aux Pays-Bas et 2002 en Belgique, l'euthanasie accomplie à certaines conditions ne constitue plus une infraction pénale; en Suisse on en est arrivé à distinguer entre euthanasie et euthanasie, comme entre crime et thérapie. La différence tiendrait à certaines conditions précises; et c'est la volonté du législateur qui est chargée de les évaluer. Ainsi, on devrait considérer qu'il n'y aurait plus de crime dans les cas où l'on se proposerait d'abrèger des souffrances jugées insupportables et irrémédiables. Il n'est pas interdit de penser qu'une telle équivoque constitue la première étape d'un processus qui aboutira tôt ou tard à la légalisation pure et simple. Cf. l'article *Euthanasie ou meurtre ?* paru dans le journal *Le Nouvelliste* du 6 juillet 2001, p. 5.

16. Id., *Ibid.* 1a2æ, question 90, article 1, corpus.

17. Cf l'encyclique *Libertas* du pape LÉON XIII, 20 juin 1888 qui dénonce les fondements de cette erreur du libéralisme. Il y a une différence entre : la volonté qui est tendance nécessaire vers la fin qu'elle ne choisit pas et la volonté de délibération ou rationnelle qui est liberté vis-à-vis des moyens qui conduisent à la fin. La volonté est tendance avant d'être liberté, elle est d'abord déterminée avant de se déterminer. La volonté est relative d'abord à l'ordre des fins et ensuite à l'ordre des moyens. À l'inverse, pour l'homme moderne, il n'y a qu'un seul ordre qui est premier et absolu et c'est l'ordre des moyens. La volonté est essentiellement liberté.

sanguine est donc logiquement interdite.

Vox populi... vox Dei

Si on dit que la volonté du peuple est divine, on fait la synthèse des deux attitudes précédentes, et d'autant plus facilement qu'elles découlent du même principe. Cette attitude fut celle des Jacobins de 1790 mais elle a déjà été en plein cœur du XVIII^e siècle celle des despotes éclairés de l'Europe centrale. Chez Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), on arrive à la notion explicite de « religion civile »... ou civique, c'est-à-dire à ce qui est déjà la religion laïque avant la lettre ²⁰.

La tentation du légalisme

Il est pourtant clair qu'on ne saurait être crédible si l'on se contente de justifier sa prise de position (et d'excommunier ceux qui ne la partagent pas) par ce qui ressemble à une mauvaise tautologie, en disant que ce qui est permis ou interdit l'est parce que la loi le permet ou l'interdit. D'autre part, et surtout, comme le remarque saint Thomas, la volonté ne peut pas être une règle ultime, pas même en Dieu : le soutenir serait même d'après lui un blasphème ²¹.

c - La définition de la loi chez saint Thomas ²² suppose le primat de l'intelligence sur la volonté

La loi se définit en effet pour saint Thomas comme une expression intelligible donnée par la raison de Dieu à la raison de l'homme : *aliquid rationis*. La loi est une œuvre de la raison pratique qui appréhende et fait valoir à la volonté l'ordre réel des choses et la dépendance des natures à l'égard de leur fin. Elle est l'œuvre de la raison pratique du chef, qui a la charge de conduire à la fin. La loi est donc règle parce qu'elle est l'expression intelligible à laquelle recourt l'autorité pour dire ce qu'il faut faire, mais « dire ce qu'il faut faire », ce n'est pas d'abord et avant tout exprimer la décision d'une volonté ²³, c'est représenter à l'intelligence le

rapport nécessaire qui existe dans les choses, et qui s'y trouve comme l'œuvre de la sagesse divine : c'est le rapport qui relie les actions à leur fin dernière, comme autant de moyens vis-à-vis de leur but. La loi règle la moralité des actes, précisément parce qu'elle présente à l'intelligence de l'homme l'ordre de la **sagesse** divine. Si l'on veut rendre compte de l'obligation, c'est donc d'abord dans la nécessité d'un l'ordre intelligible et raisonnable, lui-même expression d'une finalité, qu'il faut établir cette obligation et non dans la seule volonté absolue d'un législateur ²⁴.

D - 1^{er} corollaire de cette définition : le sens de la légitimité

On peut entendre la notion de légitimité en

plus été suivi par les modernes. Suarez en particulier dira : « Le propre de la loi est de donner une *ordinatio* » et posera ainsi une définition de la loi qui laisse complètement de côté le rapport intrinsèque de la loi à une fin. Pour saint Thomas, la loi exprime une finalité, au sens où *ordinatio* équivaut à une ordonnance et une mise en rapport intelligible à une fin ; tandis que pour Suarez elle exprime une efficacité, au sens où *ordinatio* équivaut à un ordre et commandement ; et c'est pourquoi les modernes font dépendre la loi d'une décision volontaire : « *Ordinatio legis prout est in superiore ordinante vel loquente semper est aliquid spectans ad voluntatem* » (Suarez). La loi est loi et oblige parce qu'elle est décision et volonté du législateur. L'obéissance aveugle (sur laquelle repose en grande partie l'ascétique des auteurs spirituels qui se situent - consciemment ou non - dans l'obéissance suarézienne) découle logiquement de cette prémisse. L'excès indubitable qui reste plus ou moins latent chez eux ne doit rien retirer à la bonne influence qu'ils peuvent exercer, par ailleurs ; il appelle simplement le discernement sur certains points. Car en toutes rigueurs de termes, l'obéissance n'est **jamais** aveugle ; elle doit **toujours** être éclairée, comme toute vertu morale, par la prudence.

24. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* 1a2æ, question 90, article 1, corpus. La loi au sens nominaliste et positiviste d'aujourd'hui est en réalité très souvent non une véritable loi (c'est-à-dire un principe intelligible universel qui appelle une détermination supplémentaire requise par la prudence personnelle de chacun, en fonction des circonstances) mais une décision volontariste déjà circonstanciée, c'est-à-dire trop déterminée par rapport à la variété des circonstances, et interdisant toute initiative personnelle. Cette confusion a progressivement fait disparaître la prudence, pour lui substituer une espèce de passivité inerte et résignée qui se transforme en témérité tous azimuts dès qu'il s'avère possible de transgresser impunément la règle arbitraire. À la loi s'est substitué un ensemble de normes particulières que ne justifie aucun principe, et dont chacune sera appliquée uniformément, pour faire face à tous les cas concrets absolument identiques ; ces cas concrets, déjà réglés par voie législative, seront tôt ou tard source de contentieux qui provoqueront de nouvelles interventions législatives destinées à régler ces nouveaux contentieux. Le législateur se voit alors entraîné dans une véritable course sans fin et demeure impuissant à rattraper une réalité qui lui échappe indéfiniment. On aboutit ainsi à la situation contradictoire d'une loi de plus en plus envahissante et de plus en plus impuissante. Si beaucoup ne voient de salut et de sécurité que par l'intervention multipliée du législateur, le prestige de la loi risque aussi et en même temps de s'évanouir dans l'incohérence arbitraire, l'immoralité et finalement la révolte. À moins qu'on n'en revienne au constat de La Bruyère : le sot est automate.

deux sens : au sens objectif et au sens efficient. Au sens **objectif**, la légitimité désigne la loi en tant qu'elle exprime l'ordre objectif nécessaire, la réalité vraie et bonne des moyens à prendre pour sauvegarder le bien commun. C'est la légitimité morale. Au sens **efficient**, la légitimité désigne la loi en tant qu'elle découle de la volonté du chef qui la promulgue en faisant acte d'autorité. C'est la légitimité légale.

Dans l'optique thomiste, les deux sens sont distincts et séparables, mais pas n'importe comment, car le second sens suppose **toujours** le premier. On peut rencontrer la légitimité morale sans la légitimité légale : c'est une manière d'agir, vraie et bonne, nécessaire au bien commun, mais qui n'est pas encore avalisée par l'autorité. Mais on ne peut pas rencontrer la légitimité légale sans la légitimité morale : l'autorité doit s'exercer pour promouvoir les moyens adéquats au bien commun, faute de quoi elle ne saurait s'exercer en tant que telle. Bref, la légitimité légale contient par définition la légitimité morale. S'il y a une différence entre une légitimité purement légale et une légitimité légale et morale (expression que l'on rencontre parfois chez les auteurs de théologie morale, comme par exemple dans le manuel classique du père Prümmer) cela s'entend au sens où la légitimité purement légale contient la légitimité morale de manière **implicite** tandis que la légitimité légale et morale la contient de manière **explicite**. Par exemple, on dira qu'une loi interdisant de marcher sur les pelouses est une loi purement légale tandis que la loi interdisant le vol est une loi légale et morale. Mais l'interdiction de marcher sur les pelouses suppose implicitement l'interdiction de nuire au bien commun et en ce sens elle est une loi implicitement morale.

En revanche, dans une optique suarézienne et volontariste, les deux sens sont indépendants : la légitimité légale fait en tant que telle abstraction de la légitimité morale. C'est le propre des régimes absolutistes d'origine protestante dans l'Europe moderne ²⁵, comme on l'observe avec le despotisme éclairé du XVIII^e siècle dont Frédéric de Prusse a été le prototype.

25. « La civilisation n'est plus alors conçue comme l'épanouissement des virtualités contenues dans la nature humaine mais comme la mise en exploitation méthodique et standardisée de l'univers selon un plan rigoureux. L'activité morale n'est plus dirigée par l'amour des biens qui perfectionnent la nature de l'homme, mais par un code universel et par un règlement canonique de conduite. À une éthique fondée sur la tradition et la continuité des mœurs se substitue une morale nouvelle établie sur la loi et qui, peu à peu, se vide de son caractère coutumier pour n'être plus qu'un système abstrait promulgué par le législateur. Cette disparition du sens de la tradition a pour immense conséquence d'identifier les règles qui régissent la conduite humaine au système juridico-politique de la cité qui s'est, lui aussi, suivant la même pente, substitué à la coutume. Les Capétiens ne légiféraient pas : ils promulguaient des ordonnances qui entraient ou n'entraient pas dans les mœurs. La coutume était leur juge. [...] La Révolution remplace ainsi le régime patrimonial et traditionaliste par un système législatif absolu qui, dans la mesure où il ignore les obstacles dressés par la tradition, n'impose aucune limite à son empire. Les traditions morales et religieuses disparues, il ne reste plus comme étau de l'activité pratique que le respect de la loi écrite de la Cité imposé par la force.

20. Voir le livre de MAURICE BARBIER, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses universitaires de Nancy, 1987, p. 111-125.

21. SAINT THOMAS D'AQUIN, Question disputée *De veritate*, question 23, article 6 : « La volonté ne peut pas être ce qui définit la toute première règle ; elle est une règle réglée : en effet, la volonté est elle-même dirigée par la raison et par l'intellect, non seulement en nous mais même en Dieu. La différence est qu'en nous l'intellect et la volonté sont réellement distincts et pour autant, il y a aussi une distinction réelle entre la volonté et la rectitude de la volonté ; tandis qu'en Dieu l'intellect et la volonté sont réellement identiques et pour autant, la volonté s'identifie réellement à sa rectitude. Ainsi, le tout premier motif dont dépend ce qui constitue toute justice est la sagesse de l'intellect divin, qui établit les choses dans leur juste proportion, les unes à l'égard des autres et chacun vis-à-vis de sa cause. Et la notion même de justice créée consiste dans cette proportion. Mais si on dit que la justice dépend seulement de la volonté, cela revient à dire que la volonté divine ne procède pas en fonction de l'ordre de la sagesse et c'est un blasphème. »

22. Énoncée dans la *Somme théologique*, 1a2æ, q 90 à 97. Les considérations qui suivent lui sont empruntées ainsi qu'au livre de MICHEL BASTIT, *Naissance de la loi moderne - La pensée de la loi, de saint Thomas à Suarez*, P.U.F., 1990.

23. C'est sur ce point essentiel puisqu'il commande toute la définition de la loi que saint Thomas n'a

E - 2^e corollaire de cette définition : la hiérarchie des lois

Pour expliquer davantage ce 1^{er} corollaire, rappelons que toute loi émanant d'un chef humain doit se résoudre dans l'œuvre de la raison pratique de Dieu, c'est-à-dire dans la sagesse de Celui qui est le Chef et le Maître de tout l'univers créé²⁶. L'activité du législateur humain, qui définit la loi consiste à expliciter plus ou moins les principes généraux, déjà établis par la loi divine, en donnant de l'ordination qu'ils expriment de façon très générale, une expression plus précise, qui tient compte des différentes circonstances de temps ou de lieu. Cette expression est plus précise, au sens où elle indique comment appliquer les mêmes principes immuables de la loi divine dans un contexte nouveau, au milieu de circonstances variables.

Parmi les différentes lois que publie l'autorité civile, les unes ne font que réaffirmer ce qui est déjà contenu explicitement dans la loi divine naturelle, et leur obligation ne fait que s'ajouter à celle du Décalogue (par exemple les lois qui interdisent l'homicide volontaire, la diffamation, ou le vol); les autres ajoutent des précisions supplémentaires qui ne sont pas explicites dans la loi naturelle et leur obligation relève tout entière d'un droit purement humain (par exemple, les lois qui réglementent la circulation routière).

De manière comparable à ce qui se passe dans l'ordre naturel, il existe dans l'ordre surnaturel une expression absolument universelle, donnée à l'état de simples principes généraux, qui contient à l'état implicite tout ce que l'activité d'un législateur humain peut expliciter. Cette expression absolument universelle est celle du dépôt de la foi, telle qu'elle se trouve synthétisée dans le Symbole des apôtres, ainsi que dans les enseignements infaillibles du magistère ecclésiastique, tel qu'il s'exerce lorsqu'il entend définir les vérités de foi divinement révélées. Lorsqu'elle fait des lois, l'Église ne fait qu'explicitement cette règle générale de la foi et des mœurs, mais elle le fait de deux manières différentes. Le pouvoir législatif de l'Église a en effet pour objet à la fois les matières de foi et de mœurs et les matières disciplinaires. Dans les premières, l'obligation de la loi ecclésiastique ne fait que s'ajouter à celle du dépôt de la foi divinement révélé, puisque la loi ecclésiastique ne fait que réaffirmer des préceptes qui sont déjà explicitement contenus dans le dépôt de la foi (par exemple, la loi de l'indissolubilité du sacrement de mariage) tandis que dans les matières disciplinaires l'obligation relève tout entière du droit ecclésiastique, qui est un droit purement humain, puisque la loi ecclésiastique ajoute des précisions supplémentaires qui ne sont pas contenues dans le dépôt de la foi (par exemple, la loi qui oblige les catholiques à assister à la messe le dimanche)²⁷.

La conduite humaine est bonne si elle suit la voie indiquée par le législateur lequel, prince, délégué du peuple ou tyran, a sa conception de l'homme qu'il fait passer dans la loi et qu'il impose dogmatiquement à tous ses sujets » (MARCEL DE CORTE, *Incarnation de l'homme*, Librairie de Médicis, 1942, p. 70-72).

26. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* 1a2æ, question 91, article 1.

27. LOUIS BILLOT, S.J., *De l'Église du Christ*, Rome,

La loi se trouve donc dans des situations différentes, selon qu'elle s'exprime dans les principes absolument universels et nécessaires de la loi divine, naturelle ou divinement révélée ou selon qu'elle s'exprime dans les explicitations qu'en donne la loi humaine, civile ou ecclésiastique. Et dans cette deuxième situation, il y a encore une différence à faire entre les explicitations qui ne font que réaffirmer la loi divine et celles qui lui ajoutent des précisions supplémentaires. Mais dans ces deux derniers cas, la loi humaine est par définition une règle réglée, c'est-à-dire une règle qui dépend d'une autre, dans son ordre même de règle, puisque la législation humaine, civile ou ecclésiastique ne peut pas contredire la loi divine. La raison pratique du législateur humain est mesurée par la légitimité morale de base, c'est-à-dire par la loi naturelle ou par la révélation. Le législateur humain ne peut pas donner force de loi à n'importe quoi; il ne peut donner force de loi qu'aux conclusions qui découlent de leur principe. Toute l'activité législative de l'homme est mesurée par l'activité législative de Dieu.

F - Le sens de la distinction utilisée dans la 1^{ère} prémisse de l'argument

Dans la *Somme théologique*, 1a2æ, question 71, article 6, saint Thomas donne la définition du péché. Reprenant la définition de saint Augustin, il dit que le péché est « omne dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam ». Le péché est tout ce que l'on peut dire, faire ou désirer à l'encontre de la loi divine éternelle.

La 3^e des objections qui précèdent le corpus est utile pour mieux comprendre cette idée de la hiérarchie des lois que nous venons d'évoquer. L'objectant dit que la définition n'est pas bonne. En effet, ce qui définit d'abord et avant tout le péché, c'est qu'il est une action qui se détourne non de la loi mais de la fin. Car le péché est un mal et le mal, sur le plan des actions, consiste à manquer sa fin. C'est pourquoi la définition aurait dû mentionner l'aversion vis-à-vis de la fin et non vis-à-vis de la loi. Saint Thomas serait donc pris ici en flagrant délit de légalisme suarézien...

Saint Thomas répond en précisant que la définition doit s'entendre avec toute la rigueur des termes qui la composent. La définition fait mention non de la loi en tant que telle, mais précisément de la loi **éternelle**. Le péché n'est pas précisément ce qui va à l'encontre de la loi tout court, c'est-à-dire de toute loi, divine ou humaine, naturelle ou civile, ou ecclésiastique. Le péché est précisément ce qui va à l'encontre de **cette loi-ci qui est la loi divine éternelle**. Une action qui contredit la loi civile ou ecclésiastique, ou même la loi naturelle, est un péché **si et seulement si**, à travers la loi civile, ecclésiastique ou naturelle elle contredit la loi divine éternelle.

Autrement dit, le péché consiste à renier les principes absolument premiers, soit en eux-mêmes, soit dans les conclusions qui en dépendent nécessairement, et dans la mesure où elles en dépendent. Pourquoi? Parce que la loi divine éternelle est la seule qui indique non seulement les moyens nécessaires, mais aussi la fin qui les rend nécessaires. Toute autre loi indique seulement des moyens, plus ou moins nécessaires.

4^e édition de 1921, question 11, thèse 22, p. 461.

Lorsqu'on se détourne de la loi divine éternelle, on se détourne par le fait même de la fin. C'est pourquoi, tout désordre, tout péché est impliqué dans le refus de la loi divine éternelle. Et réciproquement, tout péché implique le refus de la loi divine éternelle. Le refus d'une loi autre que la loi divine éternelle est péché parce qu'il est avant tout refus de la loi divine éternelle.

On voit tout de suite la conséquence : loin de pouvoir prétendre au titre de loi, une initiative humaine (civile ou ecclésiastique) qui serait en contradiction avec la loi divine éternelle constituerait non seulement un péché (parmi d'autres), mais encore une source et une occasion de nombreux péchés, un scandale. C'est le cas de la législation qui autorise l'avortement. C'est le cas de toute initiative qui aurait pour but de mettre sur le même pied la vérité et l'erreur, le bien et le mal, sous prétexte de liberté. C'est le cas de toute initiative qui, d'une manière ou d'une autre, porterait atteinte à la foi et à la vérité révélée.

G - Le sens de la 1^{ère} prémisse de l'argument Règle éloignée et règle prochaine

Un acte humain est moralement bon s'il est conforme à sa règle. Mais celle-ci ne se réduit pas à la loi, car elle est double : il y a une distinction à faire entre une règle éloignée et une règle prochaine. La loi n'est qu'une règle éloignée. La règle prochaine est la conscience de celui qui agit, c'est-à-dire le jugement moral qu'il doit porter sur son action, dans les circonstances concrètes où il agit, en vérifiant que son action est bien conforme à la loi²⁸. À la différence des êtres dépourvus de raison, l'homme est en effet doué de liberté, parce qu'il est doué d'intelligence; normalement, il doit appliquer la loi en vérifiant lui-même que les actions qu'il se propose d'accomplir sont ordonnées à sa fin dernière, et pour autant conforme à la loi qui exprime cette ordination. Ce discernement est l'œuvre de la vertu de prudence. Il appartient d'abord à l'homme en tant que tel. Tout homme peut et doit exercer ce discernement, dans les limites que la Providence lui a imparties. Quelconque agit raisonnablement peut et doit juger les actes qu'il se propose d'accomplir, d'abord ses propres actes, et ensuite les actes de tous ceux dont il a la charge. Dans l'Église, il y aura le jugement du simple fidèle vis-à-vis de ses propres actes personnels, il y aura le jugement du chef de famille catholique vis-à-vis des actes de tous les siens, il y aura le jugement de l'évêque vis-à-vis des âmes qui lui sont confiées, il y aura le jugement du pape vis-à-vis de tous les fidèles de l'Église. Prétendre le

28. Dans le *De vitiis et peccatis*, T. I, n° 399, p. 319, le PÈRE RAMIREZ distingue une double règle de moralité. Il y a la règle non vivante, qui est la loi et il y a la règle vivante qui est la raison pratique de celui qui agit. C'est celui qui agit qui applique la loi, en faisant pour cela œuvre de prudence personnelle. Et dans *La Prudence*, Iris, 2006, n° 45, p. 55, il remarque que la prudence « n'est pas une régulation venant de l'extérieur à la manière d'une cause exemplaire, mais de l'intérieur ». Nier l'existence d'une règle prochaine et subjective de moralité équivaudrait en quelque manière à la théorie averroïste de l'intellect séparé, où la causalité divine transcendante est réputée incompatible avec la causalité humaine immanente.

contraire serait détruire la notion même d'Église et de société, pour lui substituer un théâtre de marionnettes. Entendue dans un sens non plus rhétorique ²⁹ mais strictement scientifique, la notion d'« obéissance aveugle » est non seulement contradictoire mais encore incompatible avec la notion catholique de la morale, que celle-ci soit théologique ou philosophique.

Les diverses formes de prudence

Le jugement de la conscience, qui correspond à l'exercice de la vertu de prudence se trouve lui-même dans des situations différentes, selon qu'il s'exerce dans l'Église chez un simple fidèle, chez celui qui possède une certaine part d'autorité hiérarchique (un prêtre, un évêque) ou chez celui qui est revêtu de l'autorité suprême (le pape). La prudence des simples particuliers a pour objet de recevoir la direction de l'autorité à la manière d'un sujet intelligent et libre ³⁰, c'est-à-dire en usant de discernement pour reconnaître comme telles les prescriptions de l'autorité humaine légitime. La prudence de l'autorité a pour objet de diriger les sujets et d'établir pour cela la loi ecclésiastique, en vue du bien de l'Église et en conformité avec le dépôt des vérités de foi et de mœurs divinement révélées; la prudence du souverain pontife correspondant à l'exercice de l'autorité suprême a pour objet de diriger tous les membres de l'Église, simples fidèles, prêtres et évêques, en établissant la loi ecclésiastique universelle en vue du bien commun de toute l'Église.

Loi et prudence

Enfin, même si la loi n'est pas la prudence, il y a toujours un rapport entre les deux. Ce rapport est celui qui existe entre une cause et son effet, mais il en va différemment, selon que l'on envisage d'une part la loi divine ou la loi humaine, d'autre part la prudence des sujets ou celle du chef suprême. La prudence du chef a pour effet de déterminer la loi humaine, mais c'est la loi divine qui conditionne la prudence du chef. La prudence du chef détermine la loi humaine, en se réglant pour cela sur la loi divine. La prudence des sujets est l'effet de la loi : effet qui découle immédiatement de la loi humaine et médiatement de la loi divine. La loi divine conditionne la prudence des sujets moyennant l'intermédiaire de la loi humaine que détermine

la prudence du chef. Toute prudence, celle du chef aussi bien que celle des sujets, doit donc dépendre de la loi divine comme de sa règle absolue. La prudence des sujets dépend en outre de la loi humaine, dans la mesure où celle-ci est l'intermédiaire par le moyen duquel la prudence du chef leur donne une connaissance plus explicite ou plus précise de la loi divine.

Fonction critique de la prudence...

Comme nous l'avons signalé auparavant, si la prudence des sujets reçoit la direction de l'autorité à travers l'expression de la loi humaine, cette réception est celle qui se produit chez un sujet intelligent et libre, c'est-à-dire chez celui qui use de discernement pour reconnaître à travers les prescriptions de la loi humaine l'explicitation circonstanciée des prescriptions de la loi divine. La prudence du sujet doit juger si l'acte humain que la loi humaine lui commande d'accomplir est conforme à la loi divine, car, en tant qu'il est raisonnable et libre, ce sujet doit reconnaître à travers la loi humaine l'explicitation autorisée de la loi divine. S'il s'aperçoit du contraire et reconnaît par exemple que de nouvelles prescriptions actuelles de l'autorité humaine contredisent la loi divine, le sujet doit s'en tenir aux prescriptions antérieures de l'autorité humaine, telles qu'elles explicitaient suffisamment jusqu'ici la loi divine. En l'occurrence, le sujet ne s'auto-proclame pas autorité au-dessus de l'autorité; il ne fait que constater la défaillance actuelle d'une autorité, qui se renie elle-même, en s'affranchissant des principes premiers dont doit dépendre toute son œuvre législatrice. Et c'est à ces principes premiers que le sujet veut s'en tenir, pour continuer à demeurer dans l'ordre, en demeurant dans la dépendance de ce qui est la racine de toute autorité.

... même dans l'Église !

Cette fonction critique de la prudence reste nécessaire, y compris dans la société surnaturelle qu'est l'Église. Car l'ordre de la grâce ne saurait renier l'ordre de la nature. On ne saurait donc objecter, pour refuser aux catholiques l'exercice de cette fonction critique à l'égard du magistère ecclésiastique, que « le sujet qui juge le magistère au nom de la Tradition est, en définitive, une conscience individuelle qui ne manque pas d'une confiance quelque peu téméraire en elle-même pour affirmer qu'elle a l'évidence d'une discontinuité grave dans l'enseignement du magistère » ³¹. Ici, dans la critique sérieuse dont il s'agit, la contradiction n'a pas lieu entre la conscience personnelle d'un simple fidèle et les enseignements actuels du magistère, qui donne l'expression de la loi humaine ecclésiastique. Il est vrai que pour un protestant, le critère de la doctrine est sa propre intelligence personnelle, son propre jugement et qu'il l'oppose à l'enseignement actuel du magistère. Mais pour un catholique, il en va tout autrement : il ne s'agit pas de légiférer à la place du magistère, mais de vérifier si la loi ecclésiastique reste en continuité avec la loi divine, de

s'assurer si elle ne contredit pas les données qui ont déjà été suffisamment explicitées, en conformité avec cette loi divine, par le magistère précédent. On ne compare pas le jugement personnel du croyant et le jugement du magistère à une même époque; on compare le jugement du magistère d'aujourd'hui et le jugement du magistère d'hier. La contradiction que l'on peut éventuellement constater a lieu entre la loi divine telle qu'elle s'exprime avec le magistère traditionnel d'hier et la loi ecclésiastique telle qu'elle s'exprime avec le magistère actuel. C'est le magistère traditionnel d'hier qui juge le magistère actuel, car c'est la loi divine qui doit juger la loi ecclésiastique.

Voilà pourquoi renier une loi humaine ecclésiastique qui renierait elle-même la loi divine non seulement n'est pas un péché mais s'avère même nécessaire et juste. Ce reniement est l'expression de la vertu de prudence, c'est-à-dire d'une conscience qui cherche à conformer ses actes à la loi de Dieu, et qui cherche à le faire envers et contre tout, fût-ce même à l'encontre d'une autorité humaine défaillante. Nous sommes au cœur de notre sujet, et il est à présent utile de revenir, après un détour peut-être long mais nécessaire, à la toute première prémisse de notre argument : « Juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique est possible. » Cela est possible lorsque l'initiative du législateur humain s'affranchit de ses propres racines en reniant la loi éternelle de Dieu, et avec celle-ci le principe premier de toute législation et de toute morale; cela est possible, parce que l'homme est un être doué d'intelligence et libre, responsable de ses actes et obligé de vérifier la moralité de sa conduite, en conformité à la loi de Dieu. Dans son beau livre sur Sylla, Jérôme Carcopino fait remarquer comment Cornelius Dolabella, l'un des deux consuls imposés au choix du peuple par le dictateur, « était le type de l'officier discipliné jusqu'à l'inertie » ³². De telles médiocrités ont toujours présenté l'avantage de préparer à la tyrannie des instruments dociles; mais elles sont fondamentalement contraires aux exigences les plus profondes de la nature humaine, qui sont celles de la vertu de prudence.

4.3 - Explication de la 2^e prémisse. La béatification de Jean-Paul II et le Concile

Nous disons ici que « faire la critique sérieuse de la béatification d'un pape qui a mis en pratique les enseignements du concile Vatican II, c'est juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique ». Ce jugement est à la portée de tout le monde et c'est, si on veut, selon une certaine similitude, le discernement du sens commun dans l'ordre surnaturel. Il consiste à raisonner *a posteriori*, en partant d'un effet pour remonter à sa cause. C'est le discernement qui se fonde sur un signe. Ce signe est l'effet causé par l'essence de l'acte conforme à sa règle. L'acte qui est exigé par la loi humaine ecclésiastique, s'il est conforme comme il doit l'être à la loi divine, doit avoir pour effet néces-

29. L'usage de cette signification d'ordre rhétorique est un simple fait. On peut le constater. Mais tout en le constatant, on ne peut pas s'empêcher de penser aussi que la prédication qui recourt à ce genre d'expressions exerce une très mauvaise rhétorique et aboutit à semer dans les esprits des idées fausses et néfastes. Les maux dont nous souffrons aujourd'hui en sont d'ailleurs en grande partie la conséquence.

30. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 47, article 12. « Sans doute n'appartient-il pas au sujet en tant que sujet de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu du sujet en tant que sujet. Cependant, tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, et c'est pourquoi il lui convient sous ce rapport de posséder la prudence. Il est donc clair que si la prudence est dans l'autorité suprême à la façon d'un art architectonique, cela ne s'oppose nullement à ce qu'elle soit aussi dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution ».

31. C'est le reproche qui s'exprime sous la plume de l'actuel directeur de la *Revue thomiste*, le père Serge Bonino, o.p., dans la recension de la biographie de Mgr Lefebvre : la position de la Fraternité Saint-Pie X est jugée « intenable ». Cf SERGE BONINO, « Recension », dans *Revue thomiste*, T. 102 (2002), p. 692.

32. JÉRÔME CARCOPINO, *Sylla ou la monarchie manquée*, L'Artisan du livre, 1931, p. 131.

saire ou pour propriété de présenter quatre notes : l'unité, la sainteté, l'apostolicité et la catholicité. Ces notes sont celles que doit revêtir tout acte accompli dans l'Église, sous la direction de l'autorité humaine légitime, elle-même réglée par l'autorité divine. Elles se ramènent en réalité à deux, car la catholicité est l'unité dans l'espace et l'apostolicité est l'unité dans le temps. Ainsi, le discernement consiste à vérifier si l'acte exigé par l'autorité ecclésiastique du magistère présente ces notes d'unité et de sainteté. Si loin de les présenter il les contredit, on en conclut que cet acte apparemment exigé par la loi humaine ecclésiastique n'est pas conforme à la loi divine et qu'il n'est pas prudent de l'accomplir.

Cette conclusion repose sur un signe indubitable, car le point de départ du discernement est l'observation des faits. Le raisonnement qui aboutit à cette conclusion est un raisonnement d'ordre pratique, établi par la prudence et non par la science. Pour en saisir toute la portée, il faut avoir présentes à l'esprit quelques notions de base que nous commencerons par rappeler (§ 43.1) avant de développer l'argument proprement dit (§ 43.2).

43.1 - Quelques rappels : canonisation et béatification

La canonisation est l'acte d'autorité par lequel le vicaire du Christ, jugeant en dernier ressort et portant une sentence définitive, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu précédemment béatifié. Cet acte d'autorité équivaut à un triple jugement. Premier jugement : le pape affirme que le serviteur de Dieu précédemment béatifié a durant sa vie pratiqué les vertus surnaturelles à l'état héroïque et que par suite il a mérité et obtenu la gloire du ciel. Deuxième jugement : le pape affirme que ces vertus héroïques, telles que le serviteur de Dieu précédemment béatifié les a exercées, constitue pour tous les fidèles de l'Église une norme si sûre qu'en s'y conformant ils sont assurés de parvenir eux aussi au salut éternel. Troisième jugement : le pape affirme que tout fidèle est tenu de donner son adhésion au premier et au deuxième jugements, et de professer cette adhésion en prenant part au culte public que l'Église va désormais rendre au saint canonisé, pour reconnaître officiellement sa glorification et l'héroïcité de sa vertu. De ces trois jugements, le premier impose avec autorité à l'adhésion des fidèles de toute l'Église le fait de la glorification du saint canonisé, le deuxième impose avec autorité aux fidèles de toute l'Église l'exemple de ses vertus héroïques, le troisième est un précepte, qui oblige les fidèles de toute l'Église à rendre au saint canonisé le culte qui lui est dû en raison de sa glorification et de ses vertus héroïques.

La canonisation n'est pas la béatification³³, mais la différence intervient seulement au niveau du troisième jugement, qui suppose les deux premiers. La béatification est un acte par lequel le souverain pontife accorde la permission de rendre un culte au béatifié, dans certaines parties de l'Église jusqu'à ce que le bienheureux soit canonisé; cet acte n'est pas précédé d'un autre qui le préparerait; lui-même en pré-

pare un autre et sa valeur est temporaire. En revanche, la canonisation est un acte définitif qui prescrit à toute l'Église de rendre un culte au canonisé; cet acte doit être précédé par l'acte de la béatification qui le prépare; lui-même est ultime et irréformable. La différence essentielle consiste en ce que la béatification est une permission temporaire et restreinte à certains lieux, tandis que la canonisation est un précepte définitif étendu à toute l'Église. Le fait que le culte soit permis ou prescrit constitue une différence accidentelle. Le plus souvent, le culte du béatifié est permis tandis que le culte du canonisé est prescrit; cependant, en vue d'une canonisation prochainement escomptée ou pour toute autre raison dont il est juge, le pape peut prescrire le culte du béatifié. Le fait que le culte soit limité à certains endroits ou étendu à toute l'Église constitue lui aussi une différence accidentelle : la plupart du temps, la béatification est concédée à une partie de l'Église; mais il est possible que cette permission soit étendue à l'Église universelle, sans que pour autant elle prenne la valeur d'une prescription définitive. La différence proprement dite, qui fait la distinction essentielle entre une béatification et une canonisation, est le caractère définitif et irréformable que revêt la canonisation.

Il reste que la béatification fraye déjà la voie au jugement définitif de la canonisation. On y trouve les deux affirmations essentielles concernant la glorification du bienheureux et la valeur exemplaire, à l'échelle de toute l'Église, de ses vertus héroïques. C'est de ce dernier point de vue que nous devons poser la question, dans l'éventualité de la béatification de Jean-Paul II : « Les traces laissées par ce pape qui voulut faire de son pontificat une illustration vivante du concile Vatican II sont-elles celles que l'Église d'aujourd'hui et de demain aura à suivre pour sortir victorieuse et grandie de la crise qu'elle traverse³⁴? »

43.2 - Regard critique sur une béatification

Autrement dit, les actes des fidèles catholiques qui, pour se conformer aux directives de l'autorité ecclésiastique, prendraient exemple sur les différentes attitudes suivies par Jean-Paul II, seraient-ils revêtus des deux caractéristiques qui doivent nécessairement accompagner tout acte accompli par une obéissance vraiment catholique : l'unité et la sainteté?

Il ne nous semble pas.

a - Quelle unité ?

L'unité catholique est en effet l'unité dans la même et unique religion divinement révélée par Jésus-Christ, la religion catholique, que seule professe la sainte Église romaine apostolique. C'est l'unité d'une même foi théologique et surnaturelle, et d'un même culte, d'un même Credo et d'une même Messe. Or, l'unité que Jean-Paul II a voulu donner en exemple par toutes ses attitudes est une unité œcuménique, c'est-à-dire l'unité naturelle du genre humain, compatible avec la diversité des expressions religieuses. En témoignent toutes les réunions œcuméniques et

interreligieuses suscitées par le pape polonais, réunions dont l'importance était vitale à ses yeux. « Chacun », dit-il, « [y] respecte l'autre comme un frère et une sœur dans la même humanité et avec ses convictions personnelles. Les différences qui nous séparent subsistent. Tel est le point essentiel et le sens de cette rencontre et des prières qui viendront ensuite : faire voir à tous que seule l'acceptation réciproque de l'autre dans un respect mutuel, rendu plus profond par l'amour, constitue le secret d'une humanité finalement réconciliée³⁵. »

Lorsque Jean-Paul II élève les différentes religions, chrétiennes ou non, au rang de moyens de salut temporel pour l'humanité en quête de paix, ce n'est pas en premier lieu pour ce qu'elles partagent en commun. Ayant toujours dénoncé la tentation du syncrétisme, il a toujours refusé de ne considérer les religions qu'à travers leur plus petit dénominateur commun. C'est en premier lieu en raison de leur pluralité, de par ce qui les différencie, que les religions sont appelées selon lui à donner naissance à une nouvelle civilisation de l'amour. C'est donc sur la pluralité religieuse même, sur chaque religion prise dans son identité propre, que Jean-Paul II a cru pouvoir s'appuyer pour que se réalise l'unité de la famille humaine tout entière : « Les différences culturelles, religieuses et ethniques présentes dans un pays devraient être précieusement préservées comme des dons qui aident les personnes à apprécier cette unité dans la diversité de la famille humaine que Dieu a accordée³⁶. » L'unité donnée en exemple par le prédécesseur de Benoît XVI n'est donc pas l'unité catholique, note de l'unique vraie religion. C'est pourquoi cet exemple ne saurait obliger en conscience les fidèles de la sainte Église catholique.

b - Quelle sainteté ?

Dans son *Traité sur les béatifications et canonisations*³⁷, le pape Benoît XIV explique quels sont les signes requis pour établir qu'un serviteur de Dieu a pratiqué la charité envers le prochain de manière héroïque. La charité héroïque suppose d'abord la charité commune et celle-ci s'exprime moyennant les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle. Parmi les signes de la miséricorde spirituelle, on note les suivants : corriger ceux qui sont dans l'erreur et les remettre

35. JEAN-PAUL II, « Discours du 9 janvier 1993, lors de la rencontre interreligieuse pour la paix en Europe » dans DC n° 2066, p. 166-167.

36. JEAN-PAUL II, « Discours du 12 décembre 1996 au nouvel ambassadeur de la République Fidji » dans *L'Osservatore romano*, édition en langue française du 14 janvier 1997, p. 7. Voir aussi Jean-Paul II, « Lettre au cardinal Etchegaray du 28 août 2001, à l'occasion de la 15^e rencontre Hommes et religions » dans DC n° 2255, p. 818 : « Les hommes et les femmes du monde voient de quelle manière vous avez appris à être ensemble et à prier, chacun selon sa propre tradition religieuse, sans confusion et dans le respect réciproque, en conservant intégralement et fermement ses propres croyances. Dans une société dans laquelle coexistent des personnes de religions différentes, cette rencontre représente un signe de paix. Tous peuvent constater comment, dans cet esprit, la paix entre les peuples n'est plus une lointaine utopie ».

37. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, Livre III, chapitre 23, n° 34.

33. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, Livre I, chapitre 39.

34. ABBÉ PATRICK DE LA ROCQUE, « Bientôt bienheureux? Dossier sur les projets de béatification de Pie XII et Jean-Paul II », paru sur le site officiel du District de France de la Fraternité Saint Pie X, *La Porte Latine*, le samedi 6 mars 2010.

dans la voie du salut; avoir soin du salut des âmes, et désirer pour ces âmes les moyens de salut que nous désirons d'abord pour nous-mêmes. La charité héroïque consiste à accomplir ces œuvres promptement, facilement et sans résistance, avec joie; non pas de temps en temps mais souvent, et même si les circonstances rendent difficile l'accomplissement de ces œuvres.

Or, la pastorale de Jean-Paul II ne fut pas inspirée par ce zèle missionnaire authentique. Tous les efforts qu'il a pu déployer en faveur du dialogue œcuménique et interreligieux n'ont pas été l'expression d'une véritable charité appliquée aux œuvres de miséricorde spirituelle. Cette attitude a été en tout état de cause fort différente du comportement adopté par Notre Seigneur Jésus-Christ : « S'il a été bon pour les égarés et les pécheurs, Notre-Seigneur n'a pas respecté leurs convictions erronées, quelque sincères qu'elles parussent ³⁸. » Loin de rappeler à ses partenaires œcuméniques, avec toute la délicatesse requise, la nécessité de la foi catholique pour être sauvé ³⁹, Jean-Paul II a souvent mis sous le boisseau le message de l'Église, ou l'a même déformé ⁴⁰. Sa prétendue charité ne fut

donc pas celle de la vérité. De ce fait même, elle s'est opposée ne serait-ce qu'à la charité commune. À plus forte raison à la charité héroïque, absolument requise chez un bienheureux.

c - Conclusion

Nous sommes donc obligés de nous en tenir à la loi divine, en considérant la fausse unité œcuménique et interreligieuse, la fausse charité philanthropique pour ce qu'elles sont : des attitudes purement humaines, voire naturalistes, qui ne sauraient être ni l'expression d'une vertu véritablement chrétienne, ni l'indice de la sainteté. Ce constat s'impose à nous, même si la loi humaine des autorités ecclésiastiques prétend le contraire, en donnant Jean-Paul II comme un exemple de vertu héroïque à l'ensemble des fidèles catholiques. Par le fait même, nous faisons la critique sérieuse de la béatification d'un pape qui a mis en pratique les enseignements du concile Vatican II.

Ainsi se vérifie la deuxième prémisse de notre argument.

5 - ÉPILOGUE

La critique des enseignements conciliaire est donc possible et nécessaire. Le jugement n'est ici ni téméraire, ni usurpé. Il incombe à toute âme de bonne volonté, dans le contexte qui demeure celui d'un état de nécessité. Loin d'interdire une pareille critique, l'intérêt supérieur de l'unité ecclésiale la réclame au contraire lui-même, au premier chef. Car cet intérêt est celui de la foi et du salut des âmes.

Le principe déterminant de l'unité de l'Église n'est pas uniquement, ni même d'abord et avant tout l'autorité ecclésiastique (le pape avec les évêques). L'unité de l'Église se définit précisément non pas en fonction de l'autorité, mais en fonction de l'ordre que l'autorité doit faire

38. SAINT PIE X, lettre *Notre charge apostolique* sur le Sillon, dans *La Paix intérieure des nations*, coll. Les Enseignements pontificaux, Solesmes, n° 462, p. 272.

39. Par exemple, Jean-Paul II n'a jamais appelé les juifs à la conversion au Christ. Il a même explicitement banni une telle intention de sa démarche, ainsi qu'en témoignent ces consignes adressées à l'épiscopat, en vue du dialogue judéo-chrétien : « Est-il besoin de préciser, surtout pour ceux qui demeurent sceptiques, voire même hostiles, que ce rapprochement ne saurait se confondre avec un certain relativisme religieux et moins encore avec une perte d'identité? [...] Que Dieu donne aux chrétiens et aux juifs de se rencontrer davantage, d'échanger en profondeur et à partir de leur propre identité, sans jamais l'obscurcir d'un côté comme de l'autre, mais en cherchant vraiment la volonté de Dieu qui s'est révélée (Jean-Paul II, « Discours du 6 mars 1982 aux délégués des conférences épiscopales pour les relations avec le judaïsme » dans DC n° 1827, p. 340). Par voie de conséquence, Jean-Paul II refusa tout discours tendant à affirmer objectivement que le Christ est l'accomplissement des Écritures, et présenta systématiquement la référence à Notre-Seigneur comme faisant l'objet d'un point de vue relatif et subjectif : « La parole de Dieu est une lampe et une lumière sur notre chemin [...] Cette Parole est donnée à nos frères et sœurs juifs en particulier dans la Torah. Pour les chrétiens, cette parole trouve son accomplissement dans Jésus-Christ. Bien que nous comprenions et interprétions cet héritage différemment, nous nous sentons engagés à apporter un témoignage commun de la paternité de Dieu et de son amour pour les créatures. » (JEAN-PAUL II, « Discours du 22 mai 2003 aux membres d'une délégation du Congrès juif mondial » dans DC n° 2297, p. 733).

40. Par exemple, pour pouvoir faire du judaïsme actuel un principe de bénédiction pour le monde, et appuyer ainsi le postulat du dialogue interreligieux, Jean-Paul II n'a pas hésité à subvertir le texte même des saintes Écritures. S'adressant à la communauté juive des États-Unis, il dut en effet déformer Gn 22/18 pour l'appliquer au judaïsme : « Il est bon de rappeler la promesse de Dieu à Abraham et à la fraternité spirituelle qu'elle établit : "Par tes descendants se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi" (Gn 22/18). Cette fraternité spirituelle, liée à l'obéissance de Dieu, requiert un grand respect mutuel [...] nous reconnaissons et estimons

les trésors spirituels du peuple juif et le témoignage religieux qu'il rend à Dieu » (JEAN-PAUL II, « Discours du 11 septembre 1987 à la communauté juive des États-Unis » dans DC n° 1948, p. 937). Alors que le texte biblique est au singulier (Gn 22/18 : « En ta descendance seront bénies toutes les nations de la terre »), singulier d'ailleurs souligné par saint Paul pour désigner la dimension exclusivement christique de cette promesse (Gal 3/16 : « C'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas : "et aux descendants", comme s'il s'agissait de plusieurs; elle n'en désigne qu'un : "et à ta descendance", c'est-à-dire le Christ »), Jean-Paul II le met au pluriel (« par tes descendants »), seul moyen d'attribuer au judaïsme ce qui ne relève que du Christ : être un principe de bénédiction.

41. Cf Cajetan, cité par CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*. Tome I : « La Hiérarchie apostolique », Desclée de Brouwer, 1955, p. 546 : « Tout ce pouvoir n'est donné au pape que pour servir l'Église. Elle est plus grande que lui, non par l'autorité, mais par la bonté et la noblesse. C'est la papauté qui est pour l'Église et non l'inverse : ce qui est fin est toujours meilleur que ce qui est moyen. Aussi le pape s'appelle-t-il *serviteur des serviteurs de Dieu*, et il se tient alors dans la vérité ».

42. *Commentaire sur le livre des Sentences de Pierre Lombard*, Livre IV, dist 15, q 3, art 1, cité par JEAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Livre II, chapitre 52 (sur la plénitude de pouvoir qui est déparée de droit divin au Souverain Pontife).

43. 2 Tm, 4/2.

régner ⁴¹. Dans l'Église, cet ordre correspond au triple lien de l'unité sociale dans la vraie foi et dans le vrai culte. Saint Thomas d'Aquin affirme d'ailleurs que les ministres de l'Église ne peuvent user de leur pouvoir pour remettre en cause le bon ordre qui définit la paix ecclésiale : « Il n'appartient pas aux ministres de l'Église de publier de nouveaux articles de foi ni de supprimer ceux qui ont été publiés, et il ne leur revient pas de publier de nouveaux sacrements ni de supprimer ceux qui ont déjà été institués ⁴². »

Ce regard critique incombe à tout catholique, soucieux de demeurer fidèle aux promesses de son baptême; dépourvu de toute vaine polémique, certes, mais aussi de tout irénisme, il prend aujourd'hui la forme d'un témoignage public en faveur de la foi catholique, remise en cause par les ambiguïtés du dernier Concile. Ce témoignage accomplit à sa manière le précepte de l'apôtre saint Paul : « Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina ⁴³. » Et c'est encore la meilleure contribution que nous puissions, pour l'heure, apporter au Saint-Siège, en fils aimants de l'Église, afin de sauvegarder la paix du Christ.

Abbé Jean-Michel Gleize.

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

UNE RÉFLEXION SUR L'HERMÉNEUTIQUE DE VATICAN II

1 - LE DISCOURS DE MGR POZZO

Un texte de référence ?

Le vendredi 2 juillet dernier, à Wigratzbad, Mgr Guido Pozzo, secrétaire de la Commission pontificale *Ecclesia Dei*, adressait la parole aux prêtres de la Fraternité Saint-Pierre, venus de toute l'Europe. Le thème de la nouvelle ecclésiologie était abordé à titre d'illustration et l'idée centrale du discours était plutôt celle de la réception du concile Vatican II. Idée qui, selon Mgr Pozzo, doit se comprendre à la lumière du Discours prononcé par le pape Benoît XVI dès le début de son pontificat, le 22 décembre 2005. À tel point que, si l'on veut remédier aux maux de la crise qui sévit encore aujourd'hui au sein de l'Église, un seul diagnostic s'impose et c'est celui qu'a définitivement formulé le successeur immédiat de Jean-Paul II.

« Quand nous parlons du Concile Vatican II et de sa réception, le point essentiel de référence devrait maintenant être unique, celui que le Magistère papal a exprimé très clairement et sans ambiguïté. Lors de son Discours à la Curie Romaine du 22 décembre, le pape Benoît XVI a déclaré : "Tout dépend de la juste interprétation du Concile ou – comme nous le dirions aujourd'hui – de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application". ».

Mgr Pozzo prend soin ici d'explicitier le pré-supposé sur lequel repose ce diagnostic pontifical : si la difficulté est venue de ce que certains ont voulu méconnaître la bonne interprétation du Concile pour lui opposer une mauvaise, « cela signifie que le point vraiment déterminant du travail de désorientation et de confusion qui a caractérisé et caractérise encore notre époque ne provient pas du Concile Vatican II en tant que tel ; ce n'est pas l'enseignement objectif contenu dans ses documents, mais c'est l'interprétation de cet enseignement ». Les textes conciliaires seraient irréprochables, et le malheur viendrait de ce qu'on a pu les lire de travers. À une lecture faussée, il suffirait d'opposer une lecture correcte.

Mgr Pozzo conclut son exposé en indiquant quelles sont les raisons profondes qui ont pu conduire à cette fausse lecture des textes conciliaires. L'origine du mal se trouve dans ce qu'il appelle « l'idéologie conciliaire, ou plus exactement para-conciliaire, qui s'est emparée du

Concile depuis le début, en se superposant à lui ». Cette idéologie est bien sûr étrangère aux textes eux-mêmes. Elle ne provient pas non plus d'une intention personnelle, sous-jacente à ces textes, et qui serait celle de leurs rédacteurs. Il s'agit en réalité d'un « cadre général d'interprétation dans lequel le Concile a été placé et qui agit comme une sorte de conditionnement intérieur de la lecture successive des faits et des documents ». Bref, ce sont des idées préconçues, déjà répandues dans le contexte de l'Église du temps, qui ont parasité la bonne intelligence des documents conciliaires. Moyennant quoi, le Concile a pu faire l'objet d'une vaste mystification et cautionner « une nouvelle figure de l'Église en rupture avec le passé ». De l'avis de Mgr Pozzo, ces idées préconçues pourraient se ramener aux trois grands principes suivants : le renoncement à l'anathème et l'abandon de l'opposition qui distinguait jusqu'ici l'orthodoxie de l'hérésie ; la traduction de la pensée catholique dans les catégories de la modernité ; l'*aggiornamento* ou le changement radical de l'attitude de l'Église vis-à-vis du monde moderne, opérant le passage de l'antagonisme à la réceptivité.

Quelques précisions apparemment bienvenues...

Il faut bien reconnaître que sur ces trois derniers points, la critique de Mgr Pozzo est d'autant mieux venue qu'elle soulève avec lucidité les vrais problèmes. Trois passages de cette réflexion sont à cet égard symptomatiques :

- Concernant l'abandon des anathèmes : « L'ouverture de l'Église aux besoins et aux exigences de la modernité (voir *Gaudium et Spes*) est interprétée par l'idéologie para-conciliaire comme la nécessité d'une conciliation entre le christianisme et la pensée philosophique et l'idéologie culturelle moderne. Il s'agit d'une opération théologique et intellectuelle qui reprend en substance l'idée du modernisme, condamné au début du XX^e siècle par saint Pie X » ;

- Concernant la traduction du message révélé dans les catégories de la pensée moderne : « Une pensée étrangère est entrée dans le monde catholique, jetant la confusion, séduisant beaucoup d'esprits et désorientant les fidèles. Il y a un esprit de démolition, imprégné de modernisme qui s'est emparé, entre autres,

Congrès du Courrier de Rome

Paris 7,8 et 9 janvier 2011

La Tradition, une solution à la crise de l'Église ?

Avec la participation entre autres de S.E. Mgr. Bernard Fellay ; les abbés Laurent Biselx, Jean-Michel Gleize, François Knittel, Alain Lorans, Emmanuel du Chalard, le professeur Mario Palmaro, i dottori Francesco Colafemmina et Alessandro Gnocchi, la dottoressa Luisella Scrosati et Cristina Sicardi.

d'une grande partie du journalisme catholique » ;

- Concernant l'*aggiornamento* : « Un des instruments pour mondianiser la religion consiste à prétendre la moderniser en l'adaptant à l'esprit moderne. Cette prétention a conduit le monde catholique à s'engager dans un *aggiornamento*, qui était en fait une progressive, et parfois inconsciente homologation de la mentalité de l'Église avec le subjectivisme et le relativisme prévalant. Cet affaïssement a entraîné une désorientation des fidèles, en les privant de la certitude de la foi et de l'espérance en la vie éternelle comme fin prioritaire de l'existence humaine. »

... mais sur un fond d'ambiguïté.

Cependant, il est indéniable que les trois points dénoncés sont plus ou moins au centre du discours inaugural, dans lequel le pape Jean XXIII a défini les grandes orientations du concile Vatican II. Tout particulièrement, Jean XXIII a clairement expliqué que, dans le

contexte du XX^e siècle, l'Église préférait ne plus condamner les erreurs en usant des anathèmes : « L'Église n'a jamais cessé de s'opposer à ces erreurs. Elle les a même souvent condamnées, et très sévèrement. Mais aujourd'hui, l'Épouse du Christ préfère recourir au remède de la miséricorde, plutôt que de brandir les armes de la sévérité. Elle estime que, plutôt que de condamner, elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine. Certes, il ne manque pas de doctrines et d'opinions fausses, de dangers dont il faut se mettre en garde et que l'on doit écarter; mais tout cela est si manifestement opposé aux principes d'honnêteté et porte des fruits si amers qu'aujourd'hui les hommes semblent commencer à les condamner d'eux-mêmes ¹. » Le pape Paul VI a d'ailleurs fait écho à Jean XXIII sur ce point : « L'autorité de l'Église ne peut se limiter à condamner les erreurs qui la blessent, mais elle doit proclamer des enseignements positifs, d'intérêt vital, qui rendent la foi féconde ². » Quant à l'aggiornamento et à l'ouverture vis-à-vis des catégories de la pensée moderne, tout le monde s'accordait jusqu'ici à reconnaître que ce furent les deux idées maîtresses du discours du 11 octobre 1962.

Les considérations de Mgr Pozzo appellent donc ici quelques éclaircissements, qui doivent se tirer du présupposé même de la double herméneutique (§ 2-3). Cette analyse nous conduira à dire en conclusion (§ 4) ce qu'il faut penser de la fameuse idéologie para-conciliaire.

2 - HERMÉNEUTIQUE ET MAGISTÈRE, DANS UNE OPTIQUE TRADITIONNELLE

2.1 - Définition de l'herméneutique

Au sens réaliste et traditionnel, l'herméneutique a pour objet de donner une interprétation. Et donner l'interprétation d'un texte, c'est tirer au clair ce qu'il peut présenter d'obscur. Cette clarification peut s'entendre de deux manières.

Dans un premier sens, l'interprétation rend évidente une proposition qui ne l'est pas ³ et cela a lieu lorsque l'on explicite les affirmations

absolument premières et immédiatement évidentes, qui servent de fondement à une proposition, en indiquant le motif pour lequel on peut rattacher dans cette proposition un prédicat à un sujet. Par exemple, saint Thomas ⁴ rend évidente l'infailibilité de l'acte théologal de foi, en indiquant le motif pour lequel un acte de foi est infailible : cela a lieu lorsque cet acte s'appuie sur un témoignage absolument indubitable, tel que le témoignage de la Vérité divine. Les deux affirmations absolument premières et immédiatement évidentes, qui permettent de dire pourquoi la foi est infailible sont d'une part le fait que le témoignage de la Vérité divine est indubitable et d'autre part le fait que la foi surnaturelle s'appuie dessus. C'est parce que la foi s'appuie sur le témoignage de Dieu (et non pas sur celui d'un homme) qu'elle est infailible.

Dans un deuxième sens, l'interprétation lève une ambiguïté et cela a lieu lorsque l'on discerne quel est le sens propre d'une expression, le sens qui doit s'imposer à l'exclusion de tous les autres sens éventuellement possibles. Par exemple, saint Thomas ⁵ distingue trois sens possible pour un même mot et explique comment le terme d'« incontinence » peut désigner tantôt les convoitises immodérées de la chair, désordre qui inspire normalement la honte, tantôt les convoitises immodérées des honneurs et des richesses, désordre qui n'inspire normalement aucune honte, tantôt enfin le désir sans limite de la sainteté, qui est dans l'ordre. Le sens usuel et propre du mot étant le premier, saint Thomas explique moyennant ces distinctions comment l'incontinence désigne au sens strict un désordre contraire à la vertu de tempérance.

2.2 - Une herméneutique des textes du magistère ?

Or, par définition, les propositions divinement révélées qui constituent l'objet propre et adéquat de l'enseignement du magistère sont des propositions qui doivent toujours demeurer en tant que telles claires au premier et au deuxième sens, de telle sorte qu'il serait non seulement vain mais impossible d'entreprendre de les clarifier.

Au premier sens, bien qu'obscures pour nous ⁶, ces propositions sont parfaitement claires, dans la mesure où elles sont à la fois absolument premières et évidentes en elles-mêmes, de telle sorte qu'il est impossible de les rendre évidentes en elles-mêmes, en les ramenant à d'autres propositions antérieures et en recourant à un moyen terme logique qui indiquerait le

motif pour lequel on doit attribuer un prédicat à un sujet dans l'énonciation du mystère. Par exemple, lorsque nous disons que « les trois personnes divines sont consubstantielles » nous énonçons une proposition absolument première et immédiatement évidente. Sans doute, cette évidence ne nous est pas donnée ici-bas et nous l'aurons seulement dans la gloire, lorsque nous participerons à la science même de Dieu. C'est justement pourquoi, pour être absolument évidentes en elles-mêmes, les propositions qui énoncent les mystères révélés sont obscures pour nous. Mais si l'évidence nous fait naturellement défaut à cause de la faiblesse de notre intelligence, la proposition qui énonce le mystère de la Trinité est en tant que telle première et parfaitement évidente, puisque le prédicat « consubstantiel » est immédiatement inclus dans le sujet « trois personnes divines ». Cette proposition ne saurait donc faire l'objet d'une démonstration, où l'on indique deux prémisses qui sont antérieures à une conclusion, et plus évidentes que celle-ci.

Au second sens, ces propositions sont claires dans la mesure où leur énoncé ne peut présenter qu'un seul sens, à l'exclusion de tout autre. Par exemple, lorsque nous parlons de l'Incarnation ou de la Transsubstantiation, ces termes font chacun référence à une seule et unique réalité possible, qui est celle d'un mystère divinement révélé, sans aucun équivalent dans l'ordre naturel ⁷.

Par conséquent, les propositions divinement révélées telles que les propose l'enseignement du magistère ne peuvent pas faire l'objet d'une interprétation. Il est impossible en effet de les rendre évidentes. Et il est pareillement impossible d'y rencontrer quelque ambiguïté, qui rendrait nécessaire la distinction précise de leur sens propre. Par définition, les textes du magistère ne réclament aucune interprétation; les propositions qu'ils renferment parlent suffisamment d'elles-mêmes. Elles s'adressent d'ailleurs à l'adhésion de la foi et s'imposent sur le seul motif de l'autorité divine, dont la hiérarchie ecclésiastique est l'unique organe authentique. Ces textes et ces propositions sont plutôt la règle fondamentale à la lumière de laquelle la raison humaine doit recourir pour interpréter ses propres conclusions, de manière à ce qu'elles ne contredisent jamais les données fondamentales de la révélation divine.

2.3 - Une parole qui vaut par elle-même

Loin de réclamer l'éclaircissement d'une interprétation et de rendre nécessaire l'apport d'une lecture extérieure aux textes eux-mêmes, les enseignements du magistère ecclésiastique, et en l'occurrence ceux d'un concile œcuménique (pour autant que celui-ci s'exerce comme l'organe authentique du magistère divinement institué) valent par eux-mêmes, du fait même qu'ils sont énoncés en conformité avec tous les enseignements de la Tradition antérieure. Nous voyons que, par exemple, lorsque le décret du Saint-Office de 1949, condamnant les erreurs

positions dont les termes sont connus de tous; par exemple : *Un tout quelconque est plus grand que l'une de ses parties*; ou encore : *Les choses égales à une même chose sont égales entre elles*. Mais d'autres propositions ne sont connues que des sages qui saisissent la signification des termes qui les composent. Ainsi, pour celui qui sait qu'un ange n'a pas de corps, il apparaît évident de soi qu'un tel être n'est pas circonscrit dans un lieu : ce qui n'est pas manifeste pour tous les esprits peu cultivés qui ne saisissent pas cela. »

4. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 4, article 8.

5. Id., *Ibid.*, 2a2æ, question 156, article 2.

6. Id., *Ibid.*, 2a2æ, question 1, articles 4 et 5.

7. Cf. CARDINAL LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme*, n° 214-220, Courrier de Rome 2007, p. 133-137.

1. JEAN XXIII, « Discours d'ouverture, 11 octobre 1962 » dans DC n° 1387, col. 1383.

2. PAUL VI, « Discours d'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II, le 29 septembre 1963 », dans DC n° 1410, col. 1348.

3. Il s'agit ici d'un discours qui n'est évident ni en lui-même, ni à plus forte raison pour ceux qui en ont connaissance. Cf. *Somme théologique*, 1a, question 2, article 1, corpus et 1a2æ, question 94, article 2, corpus : « Une proposition peut être dite évidente par elle-même de deux façons : d'abord, selon son contenu; puis, par rapport à nous. Toute proposition est dite connue en elle-même, si le prédicat fait partie de la définition du sujet; il arrive toutefois que, pour celui qui ignore la définition de ce sujet, une telle proposition ne soit pas évidente par elle-même. Ainsi cette proposition : *L'homme est doué de raison* est évidente en elle-même d'après la nature même de l'homme, car qui dit *homme* dit *raisonnable*; et cependant pour celui qui ignore ce qu'est l'homme, cette proposition n'est pas évidente par elle-même. Il s'ensuit, selon Boèce, qu'il y a certaines phrases ou propositions qui sont connues en elles-mêmes par tous les hommes, comme ces pro-

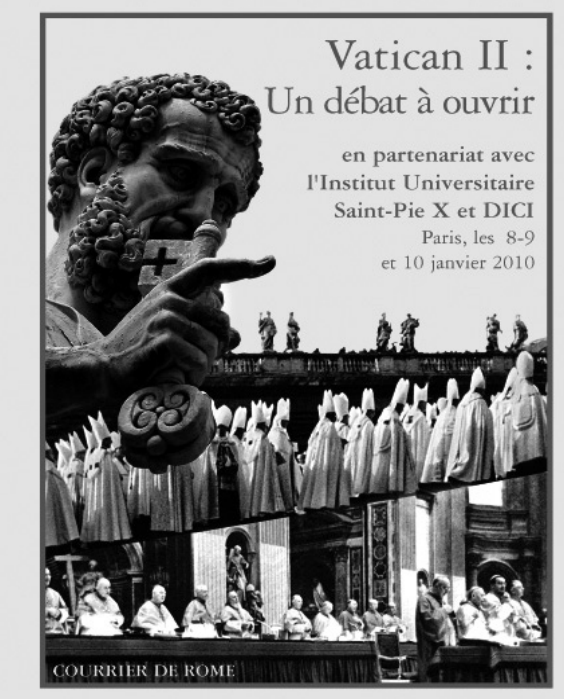
du père Feeney, cite et commente le passage de l'encyclique *Mystici corporis* de 1943, sur la question de l'appartenance à l'Église, l'intention du Saint-Siège n'est pas de se livrer à une quelconque « herméneutique » des enseignements de Pie XII. Un acte du magistère postérieur cite un acte du magistère antérieur à l'appui de ses dires, et pour attirer l'attention des fidèles sur une vérité qui leur a déjà été clairement et suffisamment proposée, mais sur laquelle il est nécessaire d'insister à nouveau à cause des circonstances. De la même manière, le primat de l'évêque de Rome a fait l'objet de plusieurs définitions successives : au 4^e concile de Constantinople en 870, au 2nd concile de Lyon en 1274, au concile de Florence en 1439, au concile du Vatican en 1870. Et lorsque la constitution *Pastor æternus* donne citation des conciles de Constantinople, Lyon et Florence, il s'agit simplement de faire état de la Tradition constante et unanime de l'Église, et de la réaffirmer avec éclat dans un contexte nouveau.

Eu égard à des textes conciliaires, il n'y a donc pas et il ne saurait y avoir une quelconque « herméneutique de la continuité ». Il y a tout simplement une continuité objective, qui s'impose comme telle et qui parle suffisamment d'elle-même. Du point de vue de la théologie catholique traditionnelle, parler d'une continuité équivaut à parler de l'ensemble des vérités révélées telles que le magistère de l'Église les conserve et les explique, tout en leur donnant la même signification, et sans que la prédication présente puisse jamais contredire la prédication passée. Et la rupture consisterait à porter atteinte au caractère immuable de cette Tradition objective et serait alors synonyme de contradiction logique entre deux énoncés dont les significations respectives ne sauraient être vraies ensemble.

Le magistère n'a pas besoin d'être interprété. Ce qui réclame une interprétation, ce ne sont pas les textes du magistère, ce sont les textes de la sainte Écriture. Car celle-ci est obscure, dans les deux sens indiqués plus haut. Elle est obscure au premier sens, parce que bien souvent les propositions qui s'y trouvent énoncées ne sont pas évidentes ni pour nous, ni en elles-mêmes. Elle est obscure au second sens parce que bien souvent aussi les expressions qui y figurent peuvent s'entendre dans des sens fort différents. Saint Vincent de Lérins en a fait le constat définitif : « Quelqu'un dira peut-être ici : "Puisque le canon des Écritures est parfait et qu'il se suffit amplement et surabondamment pour tous les cas, quel besoin y a-t-il d'y joindre l'interprétation de l'Église?...". Précisément la profondeur de l'Écriture sainte fait que tous ne l'entendent pas dans un seul et même sens. Les mêmes paroles sont interprétées par l'un d'une façon, par l'autre d'une autre, et on pourrait dire : autant il y a de commentateurs, autant d'opinions⁸. » En revanche, l'interprétation de l'Église qui clarifie le sens de l'Écriture, est toujours claire par elle-même, et il ne saurait y avoir une « interprétation de l'interprétation », sous peine de devoir remonter à l'infini, et de déboucher ainsi sur l'absurde.

8. SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* dans PL, 50/640.

ACTES DU IX^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME



rigoureusement dogmatiques permettront de dissiper la confusion pastorale que l'on constate d'une paroisse à l'autre, depuis plus de quarante ans. Ces précisions paraîtront inopportunes aux politiques et byzantines aux partisans d'une « pastorale de l'autruche » ; elles s'adressent à tous ceux qui savent que seul un diagnostic sérieux permet de trouver un remède efficace.

Ces actes montrent l'utilité et la nécessité du débat proposé par Mgr Gherardini qui, au moment de la parution de son livre, anticipait sans le savoir sur l'ouverture des entretiens théologiques entre le Saint-Siège et la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X.

Ce livre peut être commandé au prix de **20 € + 3 € de port** à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

2.4 - Trois conclusions

De tout ce qui précède nous pouvons légitimement conclure ce qui suit : dire que les textes du concile Vatican II doivent faire l'objet d'une herméneutique (quand bien même celle-ci aurait pour objet de manifester une continuité), c'est dire en d'autres termes que les textes de ce concile ont besoin d'être clarifiés, dans les deux sens que nous avons indiqués. Il en résulte (c'est notre première conclusion) que ces textes ne constituent pas l'enseignement objectif d'un magistère ecclésiastique proprement dit, puisque celui-ci, déjà suffisamment clair par lui-même, ne saurait se prêter à aucune clarification. Dans son maître livre *Iota Unum*, Romano Amerio écrivait déjà en 1987 ces lignes prémonitoires : « L'imprécision du Concile est admise même par les théologiens les plus fidèles au Saint-Siège, qui s'ingénient à disculper le Concile. Or, il est clair que le besoin de défendre l'univocité du Concile est déjà un indice de son équivocité⁹. » Nous ajouterions ici pour notre part, dans le même ordre d'idée, que l'équivocité du Concile est déjà un indice qui met sérieusement en doute la nature proprement magistérielles des enseignements conciliaires.

D'autre part, sur tous les points de la nouvelle ecclésiologie, indiqués par Mgr Pozzo à titre

Le IX^e congrès théologique du *Courrier de Rome* a emprunté son thème au titre de l'ouvrage paru peu auparavant sous la plume de Mgr Brunero Gherardini : *Vatican II, un débat à ouvrir*. Ce titre est une invitation à laquelle les conférenciers des précédents congrès s'étaient permis de répondre par avance.

La nouveauté est de voir un théologien romain de renom, ancien professeur à l'Université pontificale du Latran, directeur de la revue *Divinitas*, inviter à considérer Vatican II comme un objet de débat. En effet ce concile, bien qu'il se soit voulu seulement pastoral, requiert aujourd'hui encore de la part du clergé et des fidèles une adhésion intellectuelle et une soumission disciplinaire qui en font un cas unique : un concile *dogmatiquement* pastoral.

Les études réunies dans ce volume prouvent que seules des précisions

d'illustration, il semble plus que difficile d'établir la continuité des enseignements du concile Vatican II avec les enseignements antérieurs du magistère de l'Église¹⁰. La doctrine traditionnelle identifie purement et simplement l'Église catholique romaine et l'Église du Christ, puisque, comme le dit Pie XII dans *Mystici corporis*, l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique est l'Église romaine, à l'exclusion de toute autre société religieuse ; Vatican II n'identifie pas purement et simplement l'Église catholique romaine et l'Église du Christ, puisque dans le numéro 8 de *Lumen gentium* l'expression du « subsistit » signifie que l'Église catholique romaine est seulement la plénitude de l'Église du Christ, et qu'en dehors de ses limites visibles l'Église du Christ existe à l'état d'éléments : telle est la signification précise de l'enseignement du Concile, ainsi que l'a indiqué la *Réponse de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi* du 11 juillet 2007¹¹, en faisant d'ailleurs référence dans sa

10. Le lecteur peut se reporter à ce sujet à l'intervention de MONSIEUR L'ABBÉ PHILIPPE BOURRAT, « Entre vestiges et éléments, la définition de l'unicité de l'Église » parue dans les Actes du 8^e Congrès théologique Courrier de Rome, *L'Église d'aujourd'hui, continuité ou rupture?*, Publications du Courrier de Rome, 2009, p. 99-117.

11. « Réponse de la Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi », du 11 juillet 2007 dans DC, n° 2385 (5-19 août 2007), p. 717.

9 ROMANO AMERIO, *Iota Unum*, Nouvelles Éditions Latines, 1987, note 3 de la p. 91.

note 8 aux trois précédentes interventions de l'organe du Saint-Siège, de 1973¹², 1985¹³ et 2000¹⁴, qui allaient exactement dans le même sens. La doctrine traditionnelle (par exemple les propositions condamnées n° 16 et 17 du *Syllabus* de Pie IX) affirmait encore que les religions non catholiques en tant que telles ne conduisent pas à l'unité catholique et que Dieu ne se sert jamais comme d'un moyen de salut des religions non catholiques en tant que telles; dans le numéro 3 du décret *Unitatis redintegratio* Vatican II affirme que les religions non catholiques en tant que telles conduisent à l'unité catholique et que Dieu se sert comme d'un moyen de salut des religions non catholiques en tant que telles. On ne peut donc pas dire qu'il y ait sur ces deux points essentiels une véritable continuité entre l'enseignement traditionnel et la nouvelle ecclésiologie de Vatican II. Il en résulte (c'est notre deuxième conclusion) que la nouvelle ecclésiologie de Vatican II ne peut pas être considérée comme le développement homogène de l'enseignement traditionnel du magistère de l'Église.

De ces deux conclusions découle une troisième: il s'ensuit en effet que la question cruciale provient bel et bien, qu'on le veuille ou non, du concile Vatican II en tant que tel et de l'enseignement objectif contenu dans ses documents et que ces documents sont en eux-mêmes (et pas seulement dans la lecture qu'ont pu en donner les théologiens) « la source, ou le point vraiment déterminant du travail de désorientation et de confusion qui a caractérisé et caractérise encore notre époque » (Mgr Pozzo), et cela pour deux raisons. D'une part parce que ces textes, que l'on nous présente aujourd'hui comme matière à interprétation, ne véhiculent pas l'expression claire et nette du dogme et de la vérité, et se complaisent trop souvent dans l'indéterminé, le flou et le vague d'expressions prétendument adaptées au monde moderne; ce langage nouveau, qui ne veut plus rien définir, laisse la porte ouverte à toutes les lectures et ne présente quasiment plus les notes qui doivent caractériser la parole du véritable magistère. D'autre part parce que sur plus d'un point, les textes du Concile présentent des expressions qui ne sont pas en continuité avec l'enseignement du magistère antérieur (à l'exemple de la nouvelle ecclésiologie déjà indiqué, on pourrait ajouter la déclaration *Dignitatis humane* sur la liberté religieuse, qui contredit les enseignements de Pie IX dans *Quanta cura*)¹⁵.

12. Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, « Déclaration *Mysterium Ecclesie*, du 24 juin 1973, sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre des erreurs d'aujourd'hui » dans DC n° 1636 (15 juillet 1973), p. 664-665 et 670.

13. Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, « Notification du 11 mars 1985, à propos du livre *Église: charisme et pouvoir* du PÈRE LÉONARDO BOFF » dans DC n° 1895 (5 mai 1985), p. 484-486.

14. Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, « Déclaration *Dominus Jesus* sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église » dans DC n° 2233 (1^{er} octobre 2000), p. 812-822.

15. Le lecteur peut se reporter à ce sujet au numéro

3 - HERMÉNEUTIQUE ET MAGISTÈRE, DANS LA NOUVELLE OPTIQUE DU DISCOURS DE 2005

3.1 - L'intention fondamentale de la nouvelle herméneutique

Ceci dit, nous voyons bien que dans l'intention du pape Benoît XVI la notion d'herméneutique prend un sens tout différent. Ce nouveau sens est indiqué par le pape dès le début de son Discours de 2005, lorsqu'il fait référence « aux célèbres paroles de Jean XXIII, dans lesquelles cette herméneutique est exprimée sans équivoque ». Ces paroles sont celles du Discours d'ouverture au concile Vatican II, prononcé le 11 octobre 1962. Le pape Jean XXIII y déclare que le Concile « veut transmettre la doctrine de façon pure et intègre, sans atténuation ni déformation » et il poursuit: « Notre devoir ne consiste pas seulement à conserver ce trésor précieux, comme si nous nous préoccupions uniquement de l'antiquité, mais de nous consacrer avec une ferme volonté et sans peur à cette tâche, que notre époque exige. [...] Il est nécessaire que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être fidèlement respectée, soit approfondie et présentée d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet, il faut faire une distinction entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée¹⁶. » Benoît XVI résume cette intention, qui est au fondement de la nouvelle herméneutique, en disant qu'il y a là « un engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée ». Tout repose donc sur une distinction: la distinction qui existe entre la vérité et la façon dont la vérité est énoncée.

3.2 - Constance et approfondissement du dogme....

Cette distinction est fondée et pourrait s'entendre dans un sens traditionnel. L'une des tâches du magistère est en effet de proposer la même vérité en des termes toujours plus explicites, afin de rendre l'expression des mystères révélés plus précise. Dans l'encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928, parlant du magistère solennel des conciles œcuméniques, le pape Pie XI affirme que « cet usage extraordinaire du magistère [...] rend manifeste ce qui jusque-là pouvait peut-être paraître obscur à plusieurs ». Ce propos ne contredit en rien ce que nous avons dit plus haut en expliquant que les vérités révélées, qui sont l'objet de la prédication du magistère, ne présentent aucune obscurité et ne peuvent donc se prêter à une quelconque clarification. Ces vérités sont en effet parfaitement claires au sens où elles sont absolument évidentes en elles-mêmes¹⁷. Mais elles sont obscures en deux sens: premièrement au sens où elles ne sont pas évidentes pour l'intelligence des fidèles¹⁸; deuxièmement au

de juillet-août 2008 du Courrier de Rome.

16. JEAN XXIII, « Discours d'ouverture, 11 octobre 1962 » dans DC n° 1387, col. 1382-1383.

17. Elles prennent la forme d'une énonciation où l'on attribue à un sujet un prédicat qui fait partie de la définition de ce sujet.

18. L'intelligence est incapable de voir par elle

sens où elles ne sont pas encore proposées dans des termes suffisamment explicites. Le travail de clarification qui incombe au magistère ne consiste pas à rendre ces vérités évidentes en elles-mêmes; il ne consiste pas non plus à rendre ces vérités évidentes pour l'intelligence des fidèles, puisque, ici-bas, ces vérités demeurent toujours pour l'intelligence un objet de foi, donc un objet obscur, c'est-à-dire une énonciation où l'intelligence est incapable de voir le lien qui unit le prédicat au sujet. Le magistère exerce un travail de clarification dans la mesure où il donne du mystère, évident en lui-même, mais obscur pour l'intelligence des fidèles, une expression plus précise et plus distincte, l'expression toujours plus fidèle de la vérité révélée. Cette précision a lieu dans la mesure où pour exprimer le sujet ou le prédicat qui entrent en composition dans l'énonciation du mystère, le magistère utilise des mots plus appropriés, qui renvoient à des concepts plus distincts. Par exemple, comme l'ont remarqué saint Hilaire¹⁹ et saint Augustin²⁰, si l'on veut exprimer de façon précise le mystère de la Sainte-Trinité, seul le mot « consubstantiel » peut désigner suffisamment à la fois l'identité absolue des personnes et leur distinction réelle²¹.

De ce point de vue, et de ce point de vue seulement, dire que l'herméneutique répond à « un engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée », c'est tout simplement réaffirmer, à la suite de la constitution *Dei Filius* du concile Vatican I, le principe incontestable d'un progrès homogène du dogme, au sens le plus traditionnel du terme: « Eadem tamen quæ didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova », disait justement saint Vincent de Lérins²². La continuité doit alors s'entendre au niveau de l'objet, c'est-à-dire au niveau d'une vérité qui demeure absolument immuable, à travers une formulation qui peut gagner en précision.

3.3 ... ou renovatio accommodata?

Cependant, force est de reconnaître que Jean XXIII et Benoît XVI se placent à un point de vue bien différent. Dans la pensée de Benoît XVI, la continuité ou la rupture doivent s'entendre au niveau du sujet. Il ne s'agit pas de la continuité du dogme ou de la doctrine, au sens où le magistère de l'Église proposerait

même que le prédicat fait partie de la définition du sujet auquel on l'attribue.

19. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, n° 16 dans PL, 10/593-594.

20. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, traité 97, n° 4 dans PL, 35/1879-1880.

21. Cf. CARDINAL LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme*, n° 215 et 217, Courrier de Rome 2007, p. 133-134. « La vraie notion de consubstantialité n'a jamais été en cours dans les écoles philosophiques et on n'y rencontre pas non plus le terme grec correspondant d'*homousion*. C'est le concile de Nicée qui a définitivement consacré cette expression que quelques Pères du troisième siècle avaient commencé à employer pour parler des personnes divines; et le concile voulait ainsi se prémunir contre les ambiguïtés introduites par l'arianisme. »

22. SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* dans PL, 50/667. (« Enseigne les mêmes choses que tu as apprises; dis les choses d'une manière nouvelle sans dire pourtant des choses nouvelles. »)

aujourd'hui, en des termes plus précis, les mêmes vérités révélées que jadis, en leur donnant toujours le même sens. Il s'agit de la continuité de l'unique sujet Église. Mgr Pozzo nous indique d'ailleurs cette intention du pape, lorsqu'il cite un passage décisif du Discours de 2005 : « Il y a cette "herméneutique de la réforme", c'est-à-dire du nouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné ; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche. » On retrouve encore la même idée d'une continuité au niveau du sujet, lorsque Benoît XVI explique quel résultat le concile Vatican II a voulu atteindre : « L'Église est, aussi bien avant qu'après le Concile, la même Église une, sainte, catholique et apostolique, en chemin à travers les temps ; elle poursuit "son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu", annonçant la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne. » La continuité est d'abord et avant tout celle d'un même sujet qui demeure identique, avant et après le Concile. Et la rupture doit se situer elle aussi au même niveau : c'est une rupture entre deux sujets, au sens où l'Église, l'unique sujet du Peuple de Dieu, ne serait plus la même avant et après le Concile : « L'herméneutique de la discontinuité risque de finir par une rupture entre Église préconciliaire et Église post-conciliaire. »

L'expression nouvelle de la vérité importe donc ici dans la mesure où elle implique un renouvellement au niveau du sujet. Toujours selon le Discours de 2005, la question d'un nouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église se pose parce que « le Concile devait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et l'époque moderne ». Cette nouvelle définition constitue la réponse attendue par « trois cercles de questions » : en premier lieu, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre la foi et les sciences modernes ; en second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et l'État moderne ; en troisième lieu, se posait le problème de la tolérance religieuse, qui exigeait une nouvelle définition du rapport entre la foi chrétienne et les religions du monde, et en particulier il fallait évaluer et définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et la foi d'Israël. Ces trois questions n'en font en réalité qu'une : la question du rapport entre l'Église et l'époque moderne. Car ce rapport doit demeurer, au-delà des changements qui ont pu marquer l'avènement de la modernité. Benoît XVI résume parfaitement cette idée, en disant que « le pas accompli par le Concile vers l'époque moderne, qui de façon assez imprécise a été présenté comme une ouverture au monde », appartient en définitive au problème éternel du rapport entre foi et raison, qui se représente sous des formes toujours nouvelles ».

Précisément, toute la problématique du Concile doit se situer au niveau d'un rapport. Quand on dit que l'unique sujet-Église doit se renouveler dans la continuité, et qu'il doit se développer tout en restant toujours le même, cela signifie pour Benoît XVI que l'Église réajuste un rapport. Il ne s'agit pas (du moins dans l'intention du Concile et du pape) de changer la

foi ou l'Église. Il s'agit de situer la foi et l'Église dans un rapport renouvelé vis-à-vis de la raison, afin de réaliser l'adaptation rendue nécessaire par les changements survenus à l'époque moderne, une « *renovatio accommodata* »²³.

3.4 - La pensée moderne à la rescousse du nouveau dans la continuité

Ce rapport renouvelé s'avère possible, si l'on tient compte du fait qu'il s'agit là d'une question qui se pose en matière contingente, c'est-à-dire dans un domaine où les données qui entrent en jeu doivent s'entendre en fonction d'une réalité changeante. Loin d'être absolues, ces données sont relatives à des circonstances. Benoît XVI insiste d'ailleurs sur ce fait essentiel à ses yeux : « Les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. » Les trois questions auxquelles a voulu répondre le Concile se posent à propos de faits contingents : les sciences modernes, l'État moderne, les religions du monde sont en effet des phénomènes historiques, qui sont apparus à une date récente et qui sont le fruit des bouleversements introduits dans le contexte de l'époque moderne. À ces phénomènes nouveaux, l'Église se devait de donner une réponse nouvelle, en s'appuyant pour cela sur des principes de réflexion nouveaux. Voilà qui coïncide exactement avec l'idée déjà exprimée par Jean XXIII. Dans une allocution adressée au Sacré Collège le 23 décembre 1962, précisant la pensée exprimée dans le Discours d'ouverture au Concile, le pape indiquait quels devraient être ces nouveaux principes de réflexion : « L'objet essentiel – disions-nous dans ce discours d'ouverture solennelle du Concile – n'est donc pas une discussion sur tel ou tel article de la doctrine fondamentale de l'Église, discussion qui reprendrait largement l'enseignement des Pères et des théologiens anciens et modernes ; pour une pareille entreprise, en vérité, on n'avait pas besoin d'un concile. Mais cette [doctrine] doit être étudiée et exposée suivant **les modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne**, en se réglant, pour les formes et les proportions, sur les besoins d'un magistère dont le caractère est surtout pastoral »²⁴.

La « façon nouvelle de présenter la vérité » est donc celle qui recourt à ces « modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne ». Moyennant quoi, l'Église a pu redéfinir ses positions en tenant compte des changements survenus depuis l'époque de Galilée. « Le Concile Vatican II », conclut

Benoît XVI, « avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité. » Nous connaissons bien les résultats de cette nouvelle définition : ce sont les principaux points de la nouvelle ecclésiologie, cités comme illustration par Mgr Pozzo et ce sont aussi les enseignements de *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, impliquant l'incompétence de principe des États en matière de religion, cités en guise d'exemple par le Discours de 2005.

Or, qu'on le veuille ou non, sur ces points, comme sur quelques autres, Vatican II constitue le cas unique d'un enseignement dont la continuité vis-à-vis du magistère antérieur serait une curiosité aussi rare que la quadrature du cercle.

3.5 - Le sophisme démasqué

Dans la *Question disputée* n° 11 de la série *De veritate* saint Thomas montre à l'article 4 que l'acte d'enseigner concerne un double objet, une double matière. Il y a la vérité enseignée : par rapport à ce premier objet, l'enseignement du magistère porte sur une matière nécessaire, une matière qui ne peut pas changer, puisque la vérité révélée demeure toujours la même. Il y a aussi l'auditoire à enseigner : par rapport à ce deuxième objet, l'enseignement du magistère porte sur une matière contingente, puisqu'il y a du côté de l'auditoire à enseigner des circonstances variables, qui réclament une adaptation et un renouvellement continu de la pédagogie. La foi doit donc se maintenir dans un rapport toujours renouvelé vis-à-vis de la condition des fidèles qui reçoivent l'enseignement : il est vrai que l'Église ne prêche pas la même vérité de la même manière à toutes les époques. Mais la foi doit se maintenir dans un rapport toujours identique et sans changement possible vis-à-vis des idées et des principes qui les sous-tendent. Par conséquent, l'Église peut sans doute adopter une « façon nouvelle de présenter la vérité » vis-à-vis des personnes de l'époque moderne, vis-à-vis des scientifiques, des chefs d'État, des dignitaires religieux de ce temps. Mais l'Église ne peut pas adopter une « façon nouvelle de présenter la vérité » vis-à-vis des nouveaux postulats de la science, de la nouvelle conception de l'État, des principes des différentes religions de l'époque moderne. Vis-à-vis des idées fausses, l'Église observe toujours la même attitude, que ce soit en théorie, lorsqu'elle condamne des principes faux et opposés aux vérités révélées, ou que ce soit en pratique, lorsqu'elle empêche tout ce qui peut contribuer à répandre ces principes faux.

D'autre part, même si l'on voulait pousser la bienveillance jusqu'à la comprendre dans le sens traditionnel d'une explication purement verbale, on s'apercevrait vite que la distinction évoquée par Jean XXIII « entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées » n'est pas sans présenter de graves équivoques. S'il est vrai que l'Église a soin de préciser toujours mieux les formules dans lesquelles elle exprime la vérité révélée, les for-

23. Tel est l'intitulé du décret conciliaire *Perfectae caritatis* sur la vie religieuse (« De accommodata renovatione vitae religiosae »). Cette expression a été reprise et étendue à la toute Tradition par Jean-Paul II : « L'enseignement du Concile Vatican II est l'expression et le sceau de cette Tradition dans le sens d'un renouvellement adapté (*accommodata renovatio*). » (JEAN-PAUL II, « Lettre aux prêtres pour le Jeudi Saint, du 10 mars 1991 » dans DC n° 2026, col. 369).

24. DC n° 1391, col. 101.

mules qui ont atteint un certain degré de précision ne peuvent plus être remises en cause, sans que l'on courre le risque d'altérer la doctrine. Dans le cas du dogme, le contenant est en effet indissociable du contenu, car il en est la garantie et la sauvegarde: ce fait est d'ailleurs affirmé avec force par Pie XII, à l'encontre des faux postulats de la nouvelle théologie²⁵. Et dans les deux passages où il recommande à son disciple Timothée de conserver dans son intégrité substantielle le dépôt de la foi²⁶, saint Paul insiste sur l'importance des expressions dogmatiques qui sont la condition requise à l'intégrité substantielle de la vérité. On ne doit changer ni le sens des mots ni les mots eux-mêmes, car le dogme est à la révélation objective ce que les mots sont à la vérité. C'est pourquoi, la transmission intégrale du dépôt équivaut à la transmis-

sion des expressions définitives que le magistère de l'Église a mises au point dans un souci de précision. Comme on l'a fait justement remarquer, « le propos de Jean XXIII semble mettre en danger la pureté du dogme (de la notion même du dogme) car il implique l'idée d'une évolution du revêtement de l'ancienne doctrine. Le changement de revêtement peut-il arriver sans y toucher en rien à la doctrine pour ainsi dire sous-jacente, étant donné que, dans la doctrine, dans toute doctrine, la forme et le contenu sont liés d'une manière très étroite et presque indissoluble²⁷?... »

Ce qui achève de rendre inacceptable la distinction introduite par Jean XXIII, c'est que les modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne sont indissociables eux aussi de cette pensée. Or, celle-ci se prête bien mal à l'intelligence du dogme de la foi catholique. Dans l'encyclique *Humani generis* du 12 août 1950, le pape Pie XII a même condamné l'erreur du relativisme dogmatique, commise par ceux qui, voulant satisfaire aux nécessités de l'époque actuelle (« hodiernis necessitatibus satisfaciendo »), – Jean XXIII dira: « à cette tâche que notre époque exige »... – ont préparé le terrain « pour que l'on pût parvenir à enseigner le dogme même en fonction des notions de la philosophie contemporaine »²⁸. La remarque s'en trouve une fois de plus justifiée: « Les courants de la pensée que nous appelons en bloc *philosophie contemporaine* (hodierna philosophia), qui représentent le dernier degré du développement de la pensée moderne, ont dénié, ignoré ou défiguré la notion du surnaturel et ont dénié presque toutes l'existence du Dieu vivant qui a créé le monde à partir du néant. Elles ont par suite refusé ou ignoré l'existence d'une vérité révélée par Dieu, vérité qui ne change pas et ne peut changer jamais et qui constitue le dogme de la foi et le fondement de la morale. En même temps, elles ont fini par désavouer toutes les catégories fondamentales de la métaphysique adoptée par l'Église pendant tant de siècles pour enseigner sa doctrine. [...] Une pensée pour laquelle les vérités de la métaphysique enseignée par l'Église représentent en général des contre-vérités à combattre, comment pourrait-elle nous aider à mieux comprendre l'ancienne doctrine; à savoir, les vérités du dogme concernant la foi et les mœurs? Il y a bel et bien contradiction à vouloir comprendre une doctrine, de surcroît solidement établie sur tant de siècles, par une pensée qui, dès le commencement, s'y oppose systématiquement²⁹!... »

4 - EN CONCLUSION

IDÉOLOGIE PARA-CONCILIAIRE ET HERMÉNEUTIQUE

On peut se demander alors si la fameuse idéologie para-conciliaire, dont Mgr Pozzo voudrait se servir comme d'un bouc émissaire, est aussi étrangère qu'il le dit aux textes du Concile. Rien ne nous empêche en tout cas de préférer à

son explication le constat formulé en son temps par Romano Amerio: « L'époque post-conciliaire, au lieu d'être époque d'exécution du Concile fut celle de son interprétation. [...] Le caractère amphibologique des textes conciliaires fournit ainsi un fondement tant à l'herméneutique novatrice qu'à l'herméneutique traditionnelle³⁰. » Nous ajouterions simplement ici que l'herméneutique novatrice présente elle-même des degrés différents: l'innovation dans la continuité, telle que l'accrédite le Discours de 2005, restant en retrait par rapport à l'innovation dans la rupture, clairement dénoncée comme telle par le pape. Mais cette différence de simple degré au sein de l'innovation ne donne-t-elle pas à penser qu'un « ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux » dans lequel Benoît XVI voudrait voir « la nature de la véritable réforme » ne dépasse pas le simple niveau de l'illusion rhétorique?

Le propos de Mgr Pozzo n'est d'ailleurs pas exempt d'ambiguïté. « L'idéologie para-conciliaire », nous dit-il, « estime que le message chrétien doit être sécularisé et réinterprété en fonction des catégories de la culture moderne extra et anti ecclésiale. » Cela laisse entendre qu'il pourrait y avoir une culture moderne intra et pro-ecclésiale, et on est bien obligé de l'accorder, sous peine de se mettre en contradiction avec les différents discours de Jean XXIII et de Benoît XVI, que nous avons analysés. Mais l'encyclique *Humani generis* ne semble pas admettre cette distinction. Et depuis bientôt un demi-siècle, toutes les déclarations qu'ont tenues les successeurs de Jean XXIII en faveur de la laïcisation des États et d'un régime démocratique de liberté religieuse, tous les discours et toutes les initiatives œcuméniques allant dans le sens toujours plus croissant d'un latitudinarisme de fait nous donnent de solides raisons de penser que ces catégories de la pensée moderne, dans lesquelles le Concile a voulu traduire le message révélé, sont en tant que telles inconciliables avec une pensée sagement catholique, c'est-à-dire avec la philosophie pérenne qui doit rester au fondement du dogme divinement révélé.

On dira que la réflexion de Mgr Pozzo aboutit à des conclusions qui sont en grande partie justifiées; mais ces conclusions découlent d'un point de départ qui n'est pas juste. La critique d'une idéologie para-conciliaire ne peut se soutenir que si elle s'enracine dans la critique d'une idéologie conciliaire, proprement dite. Le mal ne vient pas de ce que l'on aurait imposé une mauvaise lecture à la place de la bonne. Le mal est que les textes du Concile autorisent en eux-mêmes cette mauvaise lecture. Le principe de la double herméneutique dont voudrait partir Mgr Pozzo pour justifier ses conclusions est donc faussé dès le départ. Car la mauvaise herméneutique est déjà en germe dans les textes du Concile. Et ce que Mgr Pozzo décrit comme correspondant à une idéologie para-conciliaire trouve en réalité sa justification dans le discours inaugural de Jean XXIII.

Abbé Jean-Michel Gleize

27. PAOLO PASQUALUCCI, « Vatican II et la pensée moderne. Considérations à partir d'un célèbre propos de Jean XXIII » dans *La religion de Vatican II. Études théologiques. 1^{er} Symposium de Paris (4-5-6 octobre 2002)*, Édition des Cercles de Tradition de Paris, 2003, p. 316.

28. DS 3878.

29. PASQUALUCCI, *Ibidem*, p. 315.

30. ROMANO AMERIO, *Iota Unum*, Nouvelles Éditions Latines, 1987, p. 91-92.

25. « Le propos de certains est d'affaiblir le plus possible la signification des dogmes et de **libérer le dogme de la formulation en usage dans l'Église depuis si longtemps** et des notions philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour faire retour, dans l'exposition de la doctrine catholique, à la façon de s'exprimer de la Sainte Écriture et des Pères. [...] Que cela puisse et doive même être fait ainsi, de plus audacieux l'affirment pour la bonne raison, disent-ils, que **les mystères de la foi ne peuvent pas être signifiés par des notions adéquatement vraies, mais par des notions, selon eux, approximatives et toujours changeables, par lesquelles la vérité est indiquée sans doute jusqu'à un certain point, mais fatalement déformée**. C'est pourquoi ils ne croient pas absurde, mais absolument nécessaire que la théologie qui a utilisé au cours des siècles différentes philosophies comme ses instruments propres substitue aux notions anciennes des notions nouvelles, de telle sorte que, sous des modes divers et souvent opposés, et pourtant présentés par eux comme équivalents, elle nous exprime les vérités divines, sous le mode qui sied à des êtres humains. Ils ajoutent que **l'histoire des dogmes consiste à exprimer les formes variées qu'a revêtues la vérité successivement selon les diverses doctrines et selon les systèmes qui ont vu le jour tout au long des siècles**. Or, il ressort, avec évidence, de ce que nous avons dit, que tant d'efforts non seulement conduisent à ce qu'on appelle le relativisme dogmatique, mais le comportent déjà en fait: le mépris de la doctrine communément enseignée et le mépris des termes par lesquels on le signifie le favorisent déjà trop. [...] Voilà pourquoi négliger, rejeter ou priver de leur valeur tant de biens précieux qui au cours d'un travail plusieurs fois séculaire des hommes d'un génie et d'une sainteté peu commune, sous la garde du magistère sacré et la conduite lumineuse de l'Esprit-Saint, ont conçus, exprimés et perfectionnés en vue d'une présentation de plus en plus exacte des vérités de la foi, et leur substituer des notions conjecturales et les expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle appelées à une existence éphémère, comme la fleur des champs, ce n'est pas seulement pécher par imprudence grave, mais c'est faire du dogme lui-même quelque chose comme un roseau agité par le vent. **Le mépris des mots et des notions dont ont coutume de se servir les théologiens scolastiques conduit très vite à énerver la théologie qu'ils appellent spéculative** et tiennent pour dénuée de toute véritable certitude, sous prétexte qu'elle s'appuie sur la raison théologique. » (PIE XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950).

26. 1 *Tim*, 6/20 (« Depositum custodi, devitans profanas **vocum novitates** »); 2 *Tim*, 1/13-14 (« Formam habe **sanorum verborum** quæ a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu »).

UN IMPORTANT DISCOURS DU CARDINAL NEWMAN... PLUS QUE JAMAIS ACTUEL

À l'occasion de la béatification John Henry Newman, il nous a semblé opportun de publier le discours qu'il prononça à Rome lors de son élévation au rang de cardinal, le 12 mai 1879.

Vi ringrazio, Monsignore, per la partecipazione che m'avete fatto, dell'alto onore che il Santo Padre si è degnato conferire sulla mia umile persona, (Je vous remercie, Monseigneur, de m'avoir fait part du grand honneur que le Saint-Père a daigné conférer à mon humble personne.)

et, si je vous demande la permission de continuer de m'adresser à vous, non pas dans votre langue musicale, mais dans ma chère langue maternelle, c'est qu'il m'est plus facile d'exprimer ainsi mes sentiments à l'annonce très aimable que vous m'avez faite, plutôt que de tenter ce qui me dépasse.

Laissez-moi tout d'abord exprimer l'étonnement et la profonde gratitude qui m'ont envahi, et que je ressens encore, devant la complaisance et l'affection que le Saint-Père m'a montrées, en me conférant un si grand honneur. Ce fut une grande surprise. Une telle élévation ne m'était jamais venue à l'esprit et s'harmonisait mal avec mon passé. J'avais traversé bien des épreuves, mais elles étaient finies; et maintenant je touchais presque au terme de ma vie, et j'étais en paix. Était-il possible qu'après tout, j'eusse vécu tant d'années pour cela?

Il n'est pas facile non plus de voir comment j'aurais pu supporter un pareil choc, si le Saint-Père n'avait décidé un second acte de condescendance envers moi, qui l'atténua, et fut, pour tous ceux qui l'apprirent, une preuve émouvante de son naturel bienveillant et généreux. Il a eu pitié de moi et m'a dit pour quelles raisons il m'élevait à cette haute dignité. Après des paroles d'encouragement, il a dit que son acte était la reconnaissance de mon zèle et de mes bons services, durant tant d'années, pour la cause catholique; de plus, il jugeait qu'il ferait plaisir aux catholiques anglais, et même à l'Angleterre protestante, en me prodiguant ses bonnes grâces. Après de telles paroles de bienveillance de Sa Sainteté, j'aurais été insensible et sans cœur si j'avais entretenu des scrupules.

Voilà ce qu'il eut la bonté de me dire; que pouvais-je désirer de plus? Au cours de longues années, j'ai commis bien des erreurs. Je n'ai rien de la haute perfection que possèdent les écrits des saints, c'est-à-dire qu'on n'y peut pas trouver d'erreur, mais ce que je crois pouvoir faire valoir à travers tout ce que j'ai écrit, c'est ceci: une intention droite, l'absence d'ambitions personnelles, un caractère obéissant et qui consent de bon cœur à être repris, la crainte très vive de l'erreur, le désir de servir la Sainte Église, et, grâce à la divine Miséricorde, une belle part de succès. Et je suis heureux de dire que je me suis opposé dès le début à un grand mal. Pendant trente, quarante, cinquante ans, j'ai résisté de toutes mes forces à l'esprit de libéralisme en religion. Jamais la Sainte Église n'a eu plus douloureusement besoin de

défenseurs contre lui que maintenant, puisque, hélas! c'est une erreur qui s'étend comme un filet sur toute la terre; et en cette occasion solennelle où il est naturel, pour quelqu'un qui occupe ma place, de regarder le monde, la Sainte Église actuelle ainsi que son avenir, on ne jugera pas déplacé, je l'espère, que je renouvelle la protestation que j'ai faite si souvent contre lui.

Le libéralisme en religion est la doctrine suivant laquelle il n'y a pas de vérité absolue en religion, mais qu'un credo en vaut un autre, et tel est l'enseignement qui gagne chaque jour en consistance et en force. Il n'admet pas qu'une religion quel qu'elle soit, puisse être considérée *comme vraie*. Il enseigne qu'il faut toutes les tolérer, parce qu'elles sont toutes affaires d'opinion, que la religion révélée n'est pas une vérité, mais une question de sentiment et de goût, qu'elle n'est ni un fait objectif, ni miraculeuse, et que chaque personne a le droit de lui faire dire seulement ce qui frappe son imagination. La dévotion n'est pas nécessairement fondée sur la foi. On peut fréquenter les églises protestantes et catholiques, et tirer profit de l'une et de l'autre, sans appartenir à aucune. On peut échanger fraternellement des pensées et des sentiments spirituels, sans avoir le moindre projet de doctrine commune, ni sans en voir la nécessité. Par conséquent, puisque la religion est une affaire tellement personnelle et privée, il ne faut absolument pas en tenir compte dans les relations humaines. Si un homme s'habille d'une nouvelle religion tous les matins, qu'importe? Il est aussi insolent de se mêler de la religion de quelqu'un qu'à la source de ses revenus ou au gouvernement de sa famille. La religion n'est en aucun sens le lien de la société.

Jusqu'ici, le pouvoir civil a été chrétien. Même dans les pays séparés de l'Église, comme dans le mien, quand j'étais jeune, le *dicton* selon lequel « le christianisme est la loi du pays », était valable. Aujourd'hui, partout, ce bel édifice qu'est la société, pourtant issue du christianisme, rejette le christianisme. Le *dicton* que j'ai cité, et cent autres de la même veine, ont disparu ou sont en train de disparaître partout, et d'ici la fin du siècle, à moins que le Tout-Puissant n'intervienne, on l'aura *oublié*. Jusqu'ici, on considérait que seule, la religion, avec ses commandements surnaturels, était assez forte pour assurer la soumission des masses populaires à la loi et à l'ordre; aujourd'hui, philosophes et politiciens sont déterminés à résoudre ce problème sans l'aide du christianisme. À l'autorité et à l'enseignement de l'Église, ils voudraient substituer avant tout une éducation universelle et complètement séculière, destinée à faire comprendre à chacun que son intérêt personnel est d'être discipliné, laborieux et sobre. Puis, en guise de grands principes moteurs pour remplacer la religion et à l'usage des masses ainsi soigneusement éduquées, cette éducation fournit les grandes vérités éthiques fondamentales de justice, bienveillance, sincérité et d'autres semblables, comme l'expérience vécue, et ces lois natu-

relles qui existent et agissent spontanément dans la société et les affaires sociales, qu'elles soient physiques ou psychologiques, par exemple dans le gouvernement, le commerce, la finance, les expériences dans le domaine de la santé, et les relations internationales. Quant à la religion, elle est un luxe privé, que l'on peut avoir si l'on veut, mais pour lequel il faut payer, et que l'on ne doit pas imposer aux autres, ni pratiquer si ça les importune.

Le caractère général de cette grande *apostasie* est partout le même; mais dans le détail et la façon de faire, il varie selon les différents pays. Pour moi, j'aime mieux parler de ce qui l'en est dans mon pays, que je connais. Là, je crois qu'il menace de remporter un redoutable succès, bien qu'il ne soit pas facile de voir quel sera son ultime aboutissement. À première vue, on pourrait penser que les Anglais sont trop religieux pour un mouvement qui, sur le continent, semble fondé sur l'infidélité; mais le malheur, pour nous, c'est que, bien qu'il finisse en infidélité comme ailleurs, il ne provient pas nécessairement de l'infidélité. Il faut se rappeler que les sectes religieuses qui naquirent en Angleterre il y a trois cents ans, et qui sont si puissantes maintenant, ont toujours été farouchement opposées à l'union de l'Église et de l'État, et soutiendraient la déchristianisation de la monarchie et de tout ce qui en fait partie, dans l'idée qu'une telle catastrophe rendrait le christianisme beaucoup plus pur et beaucoup plus puissant. Ensuite le principe libéral nous est imposé comme allant de soi. Considérez ce qui résulte du fait même de ces multiples sectes. Elles constituent, croit-on, la religion de la moitié de la population; or, rappelez-vous que notre mode de gouvernement est populaire. Prenez une douzaine d'hommes au hasard, dans la rue, ils participent tous au pouvoir politique: quand vous leur demandez leur croyance, ils représentent peut-être jusqu'à sept religions différentes. Comment peuvent-ils agir ensemble dans les affaires municipales ou nationales, si chacun insiste sur la reconnaissance de sa dénomination religieuse? Toute action serait au point mort, à moins d'ignorer la question religieuse. Nous n'y pouvons rien. Et troisièmement, il faut se rappeler qu'il y a beaucoup de bon et de vrai dans la théorie libérale; par exemple, pour ne pas dire plus, les préceptes de justice, loyauté, sobriété, maîtrise de soi, bienveillance, qui, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, comptent parmi ses principes avoués, ainsi que les lois naturelles de la société.

Ce n'est que lorsque nous découvrons que cet appareil de principes est destiné à remplacer, à supprimer la religion, que nous déclarons qu'il est mauvais. Il n'y a jamais eu de dessein de l'ennemi aussi habilement ourdi, et avec une telle chance de réussir. Et elle a déjà répondu aux espoirs que l'on fondait sur elle. Le libéralisme est en train d'entraîner dans ses rangs un grand nombre d'hommes vertueux, sérieux et capables, des hommes mûrs au passé élogieux et des jeunes gens d'avenir.

Telle est la situation en Angleterre, et il est

bon que nous en prenions tous conscience ; mais on ne doit pas supposer un instant que j'en ai peur. Je le déplore profondément, parce que je prévois qu'il peut être la ruine de beaucoup d'âmes ; mais je n'ai pas peur du tout qu'il puisse faire le moindre mal à la Parole de

Dieu, à la Sainte Église, à notre Roi tout-puisant, le Lion de la tribu de Juda, fidèle et vrai, ou à son Vicaire sur la terre. Le christianisme a semblé trop souvent être en danger de mort, pour que nous craignions pour lui, maintenant, quelque nouvelle épreuve. Jusque-là, tout est

certain. D'un autre côté, ce qui est incertain, ce qui est habituellement incertain et habituellement très surprenant dans ces grandes controverses – quand on en est témoin – c'est la manière particulière avec laquelle, en l'occurrence, la Providence délivre et sauve son héritage choisi. Quelquefois, notre ennemi devient notre ami ; quelquefois, il est dépouillé de cette virulence particulière du mal qui était si menaçante ; quelquefois, il tombe de lui-même en pièces ; quelquefois, il fait juste ce qui était utile, et puis il est écarté. Habituellement, l'Église n'a rien de plus à faire que de poursuivre son devoir dans la confiance et la paix ; à rester calme et à contempler le salut de Dieu. « Les humbles posséderont la terre, réjouis d'une grande paix » (Ps 37,11). (1)

Mansueti hereditabunt terram,

Et delectabuntur in multitudine pacis.

(1) Cette réponse fut télégraphiée à Londres par le correspondant du « Times » et parut dans sa totalité dans ce journal le lendemain matin. De plus, grâce à la diligence du Père Armellini, S.J., qui le traduisit en italien durant la nuit, il parut intégralement le lendemain dans « L'Osservatore Romano ».

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement
Secrétariat
B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,
- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
- C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,
- normal : 24 €,
- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

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

UN CATÉCHISME ROMAIN ET UNIVERSEL

En 1912, le Pape saint Pie X réalisait le projet préparé au Concile Vatican I : la rédaction d'un Catéchisme universel. Evêque de Mantoue, il avait exprimé ce vœu au Pape Léon XIII : « Que le Saint-Père ordonne la composition d'un Catéchisme facile, populaire, en questions-réponses brèves (...) et le prescrive comme obligatoire pour toute l'Église. »

Apprenons ou redécouvrons... les fondements de notre Foi



Le Pape du Catéchisme

L'enseignement du Catéchisme a été l'une des préoccupations majeures de saint Pie X.

Le 15 avril 1905, il écrit l'encyclique *Acerbo Nimis* et en juin 1905, il impose à l'Italie le *Grand Catéchisme de saint Pie X*.

Le 18 octobre 1912, il publie le *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* ainsi que les *Premiers éléments de la Doctrine chrétienne* (voir ci-contre) pour satisfaire à la demande d'un Catéchisme bref et susceptible d'être appris par cœur. Une commission nommée à cet effet élabore en trois ans dix versions qui sont corrigées par soixante-cinq experts, cardinaux, évêques, catéchistes, dont saint Pie X lui-même.

Le 18 juillet 1913, il approuve et bénit la méthode cyclique d'enseignement catéchistique élaborée pour les enfants (voir au dos).

Du Catéchisme dépend le triomphe de la Foi

Ce Catéchisme propose aux fidèles la doctrine commune à toute l'Église et, « malgré sa brièveté, il explique plus clairement et met davantage en relief les vérités qu'aujourd'hui, pour le plus grand dommage des âmes et de la société, on combat, on déforme ou oublie le plus. »

Parce qu'il alimente et consolide la Foi, ce Catéchisme dispose à vivre en soldat du Christ.

« Puissent les pages lumineuses de ce Catéchisme de la Doctrine chrétienne éclairer les âmes de bonne volonté, désireuses de connaître Dieu pour le mieux aimer, et daigne saint Pie X intercédier en leur faveur. »

Mgr Bernard Fellay

Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X
Menzingen, le 21 novembre 2009

Le manuel du catéchiste

Explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne

Par le Père Tomaso Dragone
prêtre de la Société Saint-Paul

Ce volume de 500 pages explique et développe chaque question du *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* par des réflexions théologiques simples, des exemples sagement choisis dans la Sainte Écriture, l'histoire de l'Église et la vie des Saints. Il met en valeur toute la richesse des réponses de saint Pie X.

Cet ouvrage destiné aux catéchistes n'est ni une leçon, ni un cours déjà préparé. C'est un guide grâce auquel le catéchiste pourra choisir quelque vérité ayant rapport à la foi ou aux mœurs, la mettre en lumière sous tous ses aspects, et faire toucher du doigt à ses élèves la règle selon laquelle ils doivent ordonner toute leur conduite.

Nous remercions tous les bienfaiteurs qui ont permis la réalisation de cette traduction onéreuse.

Avant d'envisager l'édition sous forme de livre, une version pilote, destinée à être améliorée par les remarques et propositions des utilisateurs, est actuellement disponible sur CD au format PDF. – 15 €

Offres spéciales

Lot des 5 Leçons de Doctrine chrétienne – 14 €

Lot complet – 40 €

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne
- Premiers éléments de la Doctrine chrétienne
- 5 Leçons de Doctrine chrétienne
- Explication du Catéchisme sur CD

Lot complet & coffret – 50 €

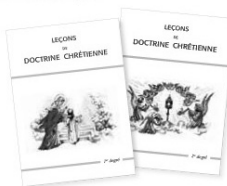


Le Catéchisme expliqué aux enfants

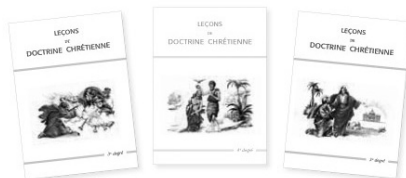
Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés CP, CE1, CE2, CM1 et CM2

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

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



1^{er} et 2^e degrés/CP et CE1, 6-7ans – 3 €
30 leçons comportant une ou deux questions extraites des *Premiers Éléments*.



3^e, 4^e et 5^e degrés/CE2-CM2, 8-10 ans – 4 €
30 leçons comportant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église. Les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie.

Règlement à l'ordre du Courrier de Rome (Chèque, CCP, mandat)
Courrier de Rome Secrétariat BP 156 78001 Versailles CEDEX

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Bon de commande

Mentionner :
Qualité, nom,
prénom,
adresse,
téléphone,
e-mail

Titre	Tarif	Quantité	Total
☐ Les 5 Leçons de Doctrine chrétienne Vente de livrets à l'unité	14 €		
Leçons 1 ^{er} degré (1 livret 36 pages couleur)	3 €		
- Leçons 2 ^e degré (Livret 10 pages couleur)	3 €		
- Leçons 3 ^e degré (Livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 4 ^e degré (Livret 72 pages couleur)	4 €		
- Leçons 5 ^e degré (Livret 72 pages couleur)	4 €		
☐ Premiers éléments de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné)	8 €		
☐ Catéchisme de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné avec tranche III)	12 €		

L'HERMÉNEUTIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE

Réflexions sur les implications et sur les conséquences ultimes de l'herméneutique de la continuité

Le pontificat de Benoît XVI a été marqué par certains moments fondamentaux qui ont provoqué des réactions qui n'étaient pas toujours pleinement prévisibles, ni facilement contrôlables : il suffit de penser aux polémiques qui ont suivi le *motu proprio Summorum Pontificum*. Cet acte, qui a été l'occasion d'une réaction généralisée ouvertement hostile, a aussi été l'occasion pour certains de découvrir le vrai patrimoine liturgique de l'Église et, à travers celui-ci, une incitation à découvrir une ecclésiologie et un système théologique non seulement différent, mais aussi incompatible avec celui forgé au cours de ces cinquante dernières années, et imposé de façon péremptoire au « Peuple de Dieu ».

Parmi ces choix caractérisant le pontificat de Benoît XVI, il nous semble pouvoir compter tout d'abord le principe de l'*herméneutique de la continuité*¹, qui trouve sa formulation programmatique dans le célèbre discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005. Ce discours n'a pas été suivi de réactions éclatantes et bruyantes comme dans d'autres cas, mais de lui est né un mouvement de pensée et de positions opposées encore en cours, qui mérite notre attention.

Dans les réflexions qui suivent, nous chercherons à analyser de façon très synthétique ce qu'affirme le principe de l'herméneutique de la continuité, et surtout nous chercherons à le replacer dans la situation historique que l'Église est en train de vivre, afin d'en déduire toutes les implications.

Un principe vrai à côté d'un présupposé non démontré

Quarante ans après la clôture du Concile, Benoît XVI reconnaît que des situations de profond malaise ont fait suite à cet événement historique. Il envisage tout de suite cette difficulté comme un problème de réception du Concile, lié à un problème d'interprétation

X^E CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME

PARIS 7, 8 ET 9 JANVIER 2011

LA TRADITION, UNE SOLUTION À LA CRISE DE L'ÉGLISE

VENDREDI MATIN

I. A-t-on le droit de poser cette question ?

La Tradition, une solution à la crise ? (Abbé Alain Lorans)

II. Exemples historiques

La crise arienne. (Abbé Laurent Biselx)

L'application du Concile de Trente. (Abbé Nicolas Portail)

VENDREDI APRÈS-MIDI

L'Église en France après la Révolution. (Professeur Jean de Viguerie).

Saint Pie X et le modernisme. (Abbé Claude Boivin)

Mgr Lefebvre et la crise post-conciliaire. (Abbé Niklaus Pfluger)

SAMEDI MATIN

III. Application à la crise actuelle

Le Filioque et la crise dans l'Église – en hommage à Romano Amerio.
(Abbé François Knittel)

Art et Tradition. (Dottor Francesco Colafemmina)

Autorité et collégialité. (Professeur Mario Palmaro)

SAMEDI APRÈS-MIDI

Une critique théologique du Concile Vatican II à l'intérieur du Vatican :

Mgr Brunero Gherardini. (Dottorissa Luisella Scrosati)

La Tradition face à la pensée moderne. (Abbé Jean-Michel Gleize)

Situation de l'Église aujourd'hui à Rome et dans le monde. (table ronde : abbé Emmanuel du Chalard, dottor Alessandro Gnocchi et professeur Mario Palmaro)

DIMANCHE APRÈS-MIDI

Deux témoignages : dont celui de la dottorissa Cristina Sicardi, auteur d'une vie de Mgr Lefebvre en italien

Qu'est-ce que la Fraternité Saint-Pie X peut apporter à l'Église ?

(Mgr Bernard Fellay)

1. C'est par commodité que nous utilisons l'expression « herméneutique de la continuité », dans la mesure où elle est certainement la plus répandue dans le langage commun pour désigner le type d'herméneutique indiqué par le Pape en opposition à l'herméneutique « de la discontinuité ou de la rupture ». Plus précisément, le Pape parle d'« herméneutique de la réforme ».

(herméneutique) des textes du Concile lui-même : trop souvent, le Concile aurait été interprété et donc appliqué en rupture avec la Tradition constante de l'Église, contre la signification objective de ses textes, et contre l'intention des Pères conciliaires eux-mêmes.

L'herméneutique de la continuité se présente donc comme le chemin à parcourir pour interpréter le Concile de façon authentique, selon sa véritable intention, et surtout en parfaite harmonie avec la Tradition.

L'intervention de Benoît XVI a avant tout le

mérite de mettre en évidence un principe fondamental, à savoir que dans l'enseignement magistériel de l'Église il ne peut y avoir de rupture mais seulement une continuité : ce que l'Église a toujours enseigné ne peut être dépassé ni mis de côté, mais constitue son patrimoine, auquel il est impossible de renoncer et qui ne peut pas changer dans ses contenus fondamentaux.

Notons tout de suite que la vérité rappelée par Benoît XVI est, en un certain sens, extrêmement simple, et qu'elle appartient aux rudiments de la foi et aux principes fondamentaux qui définissent la nature même de l'Église. Par conséquent, le fait qu'il ait jugé nécessaire de programmer son pontificat à la lumière de cette vérité constitue un premier aveu significatif de la crise doctrinale dans laquelle se trouve l'Église. En rappelant solennellement une vérité très simple et élémentaire, qui avait été mise de côté dans la pratique et dans l'enseignement communs, le Pape fournit inévitablement un indice objectif de la gravité de la situation actuelle.

Les habituels discours commémoratifs et grandiloquents sur le Concile sont ici remplacés par le rappel de principes élémentaires : ceci constitue un premier aveu que quelque chose n'a pas fonctionné.

Il faut de plus reconnaître que le fait d'avoir rappelé qu'il ne peut pas y avoir de rupture dans les enseignements de l'Église a provoqué chez certains sujets, surtout des prêtres, le désir de valoriser ce qui appartient au passé et à la Tradition de l'Église, ce qui s'est traduit dans de nombreux cas par la découverte progressive d'un patrimoine absolument nouveau, dont ces prêtres ont le sentiment d'avoir été frustrés : il s'agit indubitablement de l'effet le plus positif de l'herméneutique de la continuité.

Toutefois l'herméneutique de la continuité se profile, non pas tant dans sa valeur intrinsèque et abstraite que dans l'application concrète qui en est faite, comme une arme à double tranchant : elle affirme en effet que les textes du Concile sont en parfaite continuité avec la Tradition constante de l'Église, et lorsqu'elle met en évidence un problème grave et objectif de rupture, elle le restreint systématiquement à une question d'interprétation du Concile lui-même, à une déviation qui s'est produite dans l'après-Concile. La fidélité absolue du Concile au Magistère précédent semble demeurer un postulat indiscutable. De cette façon la « faute » retomberait sur un courant de pensée hétérodoxe incompatible avec la doctrine catholique et étranger au Concile, mais qui paradoxalement aurait réussi à en piloter en grande partie l'application et les résultats concrets ².

2. Mgr Guido Pozzo, actuel secrétaire de la commission Ecclesia Dei, dans une récente intervention du 2 juillet dernier à Wigratzbad (Allemagne), parle d'une idéologie « para-conciliaire », qui se serait « emparée du Concile dès le début, en se superposant à celui-ci. Par cette expression, on n'entend pas quelque chose qui regarde les textes du Concile, ni l'intention des sujets, mais le cadre d'interprétation global dans lequel le Concile a été placé, et qui a agi comme une espèce

En entrant à présent dans le vif de nos considérations, nous allons situer historiquement l'herméneutique de la continuité en cherchant à en saisir tous les aspects : sans entrer dans le détail des contenus spécifiques du Concile, déjà discutés à de nombreuses reprises, **nous nous rendrons compte que celui-ci postule une série d'éléments qui, au lieu de sauver le Concile, en démontrent indirectement l'échec.**

PREMIÈRE PARTIE : L'ÉCLIPSE DU MAGISTÈRE

Finalité du Magistère

Il est utile tout d'abord de focaliser notre attention sur la finalité spécifique du Magistère, et plus particulièrement d'un Concile qui s'auto-certifie « pastoral ».

La question est capitale, dans la mesure où la finalité représente la raison d'être d'une réalité, et de tous les éléments qui la spécifient et la caractérisent.

Nous ne devons pas oublier que le Magistère est par définition la règle prochaine de la foi, c'est-à-dire cette source qui, immédiatement, doit me dire et me faire comprendre ce que je dois croire et faire pour être un bon chrétien et sauver mon âme. En ce sens, le Magistère se distingue de la Sainte Écriture et de la Tradition qui, tout en étant des sources de la Révélation, sont des règles éloignées de la foi, c'est-à-dire qu'elles nécessitent des éclaircissements intermédiaires du Magistère pour une juste compréhension de leurs contenus. Or si le Magistère solennel d'un Concile ne parvient pas à se faire comprendre, au point qu'après quarante ans — le temps d'une génération biblique — un Pape en invoque la juste interprétation en cherchant à indiquer des critères herméneutiques de fond, cela ne peut signifier qu'une seule chose : ce Concile a échoué dans sa finalité spécifique.

Si ensuite nous ajoutons à cette considération générique le fait que Vatican II s'est présenté d'emblée comme « pastoral », qu'il a voulu mettre le plus possible en évidence sa finalité de se faire comprendre de tous à travers des formulations conformes à la sensibilité de l'homme moderne ; cela signifie que le Concile a voulu être lui-même explicitement et éminemment « herméneutique » par rapport aux points dont il voulait traiter, c'est-à-dire capable de fournir des réponses claires, sûres et accessibles. Mais si après quarante ans un Pape en invoque la juste interprétation, cela signifie que le Concile a échoué aussi dans la « pastoralité » qui aurait dû le caractériser.

Le Magistère est le seul interprète du Magistère

À supposer que le problème du Concile se réduise à un problème de juste interprétation, une question vient aussitôt à l'esprit : à qui le

de conditionnement intérieur dans la lecture successive des faits et des documents. Le Concile n'est pas l'idéologie para-conciliaire, mais dans l'histoire du fait ecclésial et des moyens de communication de masse, a opéré en grande partie la mystification du Concile, c'est-à-dire précisément l'idéologie para-conciliaire ». L'aveu est grave : bien évidemment accompagné de l'absolution contextuelle du Concile.

Pape demande-t-il de l'aide pour garantir l'herméneutique de la continuité ? Mais surtout : pourquoi demande-t-il de l'aide ?

Si l'on s'en tient à la teneur du discours, le Pape semble dénoncer certaines écoles théologiques, ainsi qu'un comportement répandu dans l'Église. Mais en même temps, il semble demander de l'aide aux théologiens plus qu'aux évêquats ou à d'autres organismes dépendant directement de lui.

Or si le Magistère doit être interprété, le seul organe compétent est le Magistère lui-même. Personne ne peut expliquer ce que l'autorité entend avec davantage de clarté que l'autorité elle-même, et surtout personne n'a l'autorité pour le faire, à part elle.

Nous nous demandons : pourquoi, dans l'après-Concile, le Magistère n'est-il pas intervenu dans le sens indiqué par le Pape ³ ? S'il l'a fait, pourquoi n'a-t-il pas réussi dans son intention de faire comprendre exactement ce que le Concile voulait dire ? En faisant abstraction de toute autre considération, peut-on qualifier de fiables un Concile dont l'interprétation n'est pas claire, et un Magistère qui n'a pas réussi à fournir cette clarté souhaitée au cours de la période inaugurée par ce Concile ?

Le dilemme semble plutôt simple : si le Concile n'a pas échoué, c'est le seul organe vraiment compétent pour faire la lumière sur lui qui semble avoir échoué : le Magistère de l'après-Concile.

Ou bien, plus simplement, les deux ont échoué.

L'herméneutique de la continuité, en entendant sauver *a priori* le Magistère du Concile, condamne indirectement, avec une intensité proportionnelle à cette intention, le Magistère qui aurait dû en garantir la juste interprétation, et en un certain sens, elle déclare son incapacité à intervenir efficacement. Ici apparaît une contradiction assez évidente, fruit de l'« intangibilité » du Concile. Par conséquent, une réponse satisfaisante ne pourra être fournie que lorsque l'on aura le courage de prendre sereinement en considération le Concile lui-même, en évaluant sa finalité, sa nature atypique, ses anomalies, en redéfinissant sa portée dogmatique et la teneur de ses contenus : **une interprétation authentique devrait avant tout commencer en prenant en considération ce qu'elle doit interpréter.** Ce jour ne semble pas être proche, et l'impasse

3. Hélas la seule intervention significative de Jean-Paul II en relation à la Tradition ne semble pas aller exactement dans le sens d'une valorisation de celle-ci. Il s'agit de la condamnation de la Fraternité Saint-Pie X, en 1988, accusée d'avoir une notion « incomplète et contradictoire » de la Tradition. Cette condamnation, avant même de frapper les personnes, a indubitablement frappé un type de comportement traditionnel. Il est intéressant de remarquer que Benoît XVI rapporte substantiellement tous les problèmes de l'après-Concile à une interprétation de rupture avec la Tradition, alors que son prédécesseur rapportait systématiquement ces problèmes à une application non pleine et incomplète du Concile. D'un côté émergerait l'erreur par excès, de l'autre l'erreur par défaut.

du moment présent et probablement destinée à se prolonger pendant un certain temps encore.

Jusqu'à présent, le Concile a été systématiquement expliqué à travers l'unique, autosuffisante, autoréférentielle et indiscutable autorité du Concile lui-même. Il est inévitable qu'avec de telles prémisses, le problème de la continuité avec la Tradition constante ne puisse pas être sérieusement abordé, et en dernière analyse qu'il ne puisse pas vraiment intéresser.

À ce propos mérite d'être mentionnée comme emblématique et extrêmement significative la réaction des évêquats aux « souhaits » de Benoît XVI. La levée de boucliers générale contre la prudente invitation à récupérer quelque chose de la Tradition — naturellement sans mettre en discussion le Concile — conjuguée à l'indifférence de nombreux évêques, montre hélas que c'est le collège épiscopal lui-même qui a assimilé une aversion humainement inguérissable pour le passé de l'Église, et qui incarne en lui-même et dans son propre comportement cette « rupture » dont Benoît XVI voudrait limiter les dégâts. Hélas, tel est le fruit le plus représentatif du Concile et de l'après-Concile, mûri lentement au cours de ces cinquante dernières années.

Quant aux théologiens, autre fruit mûr, il nous semble pouvoir constater que l'ambiguïté de fond du Concile, conjuguée à l'absence complémentaire de définitions dogmatiques précises, a produit et continue de produire un nombre considérable d'écoles théologiques, chacune étant caractérisée par sa propre originalité spécifique. Par conséquent, les théologiens les plus connus de l'après-Concile apparaissent comme un groupe varié de « gourous », chacun à la recherche de sa propre originalité, plutôt que comme des représentants d'une théologie systématique, cohérente et unitaire. Cette donnée est importante: le Concile n'ayant pas sa théologie officielle, mais étant soutenu par des écoles non homogènes, toute herméneutique théologique qui voudrait le relier à la Tradition ou à autre chose devrait tout d'abord justifier de son « école », pour s'attaquer ensuite à une jungle de thèses diverses et variées qui condamneraient dès le départ tout effort à l'inutilité.

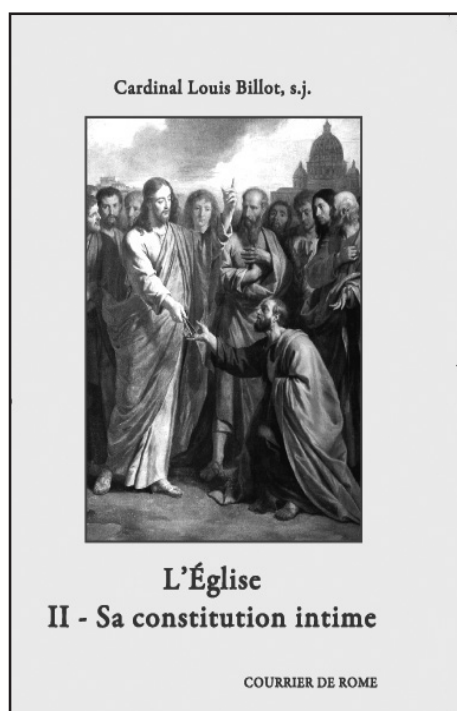
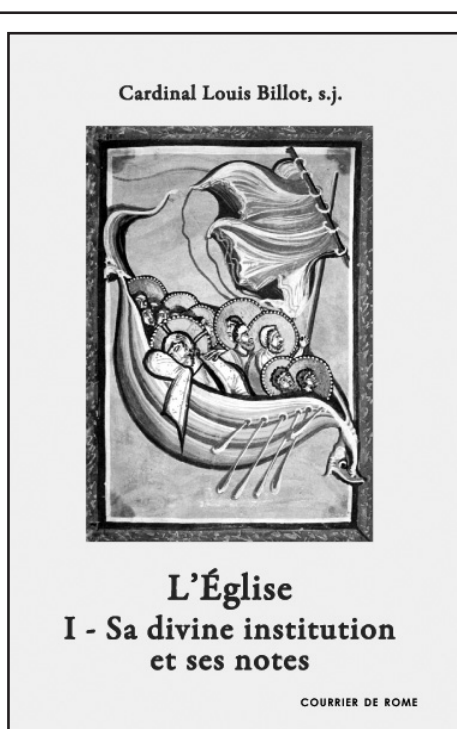
Dans cette situation, il ne semble pas que l'herméneutique de la continuité puisse beaucoup compter sur l'aide des évêques ni des théologiens.

Au fond, le Pape semble demander aux autres, en particulier aux théologiens, une réponse et une clarté que lui seul peut fournir.

Deux icônes significatives de l'après-Concile: la réforme liturgique et la réunion interreligieuse d'Assise

Illustrons ce que nous avons mis en évidence au sujet du rapport entre Concile et après-Concile par un exemple: la réforme liturgique. Il s'agit d'un domaine dans lequel a eu lieu dernièrement un certain débat et, à l'occasion du *motu proprio Summorum Pontificum*, s'est ouverte une certaine analyse critique, bien que très modérée, de la réforme de 1969.

C'est un fait acquis universellement que le missel de Paul VI est le premier fruit du Concile, et le plus évident. Ce « don » a été



le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles), (575 pages, 30 € + 4 € de port. (5 € de port pour une commande des deux volumes.)

La troisième partie, à paraître, aura pour objet le rapport de l'Église vis-à-vis de la société civile.

Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'élèvera au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion. Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église.

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

Le traité se compose de trois parties.

La première partie a pour objet l'aspect proprement apologétique de l'Église, avec la question de son institution divine et de ses notes, (l'institution de l'Église visible, les notes d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité) - 329 pages, 21 € + 3 € de port.

La seconde partie qui vient de paraître a pour objet l'aspect proprement théologique de l'Église, avec la question de sa constitution intime (Les membres de l'Église, les pouvoirs de l'Église, la forme du gouvernement de l'Église,

imposé au « Peuple de Dieu » en appliquant les principes du Concile en matière de liturgie, et il a été réalisé à peine quatre ans après la clôture du Concile.

Il est sans aucun doute légitime de se demander si la réforme liturgique n'est pas allée plus loin que les principes du Concile, comme une tentative herméneutique de la continuité pourrait le suggérer; mais en cas de réponse affirmative, il faudrait avoir le courage de se demander aussi qui en porte la responsabilité, s'agit-il d'écoles théologiques hétérodoxes et turbulentes, ou de ceux qui avaient l'autorité pour veiller sur l'application du Concile?

Nous nous limitons à remarquer que la promulgation des textes du Concile et du nouveau missel, porte hélas la signature de l'autorité,

agissant tant pendant le Concile que pendant l'après-Concile. Par conséquent, restreindre systématiquement les problèmes en question aux interprétations du Concile qui ont été données par la suite, en créant une césure entre Concile et après-Concile, ne semble pas être un schéma qui adhère parfaitement au réel⁴.

4. Le *motu proprio Summorum Pontificum*, qui voudrait être une application concrète et exemplaire de l'herméneutique de la continuité en matière de liturgie, s'est limité à rapprocher l'ancien et le nouveau pour en valoriser la continuité présumée et en favoriser l'enrichissement réciproque, excluant tout type de jugement ultérieur sur la qualité de la réforme liturgique. En ce sens, il ne met pas directement en discussion l'application du Concile réalisée par la réforme de Paul VI.

Une observation analogue pourrait être faite au sujet de la portée de la réunion interreligieuse d'Assise en 1986. Celle-ci représente l'apogée d'un long parcours œcuménique et interreligieux et le modèle historique de toute initiative de ce genre.

Elle représente aussi la journée la plus noire de l'Histoire de l'Église.

On peut dire que la réunion d'Assise a exagéré, qu'elle a dépassé les principes du Concile : on peut discuter, bien sûr, mais reste le fait que cette initiative porte hélas elle aussi, comme la promulgation du Concile, la signature d'un Pape.

En résumé, l'herméneutique de la continuité conduit nécessairement à admettre que quelque chose n'a pas fonctionné dans l'exercice de l'autorité.

Une récente observation de Mgr Guido Pozzo

En ce qui concerne les observations qui nous occupent, il nous semble intéressant de reprendre la récente intervention de Mgr Guido Pozzo, à laquelle nous avons déjà fait allusion. Le prélat considère comme première cause de l'herméneutique de la rupture la renonciation à l'anathème.

« Le premier facteur est la renonciation à l'anathème, c'est-à-dire à la nette opposition entre orthodoxie et hérésie. Au nom de ce que l'on appelle la "pastoralité" du Concile, on fait passer l'idée que l'Église renonce à la condamnation de l'erreur, à la définition de l'orthodoxie en opposition à l'hérésie. On oppose la condamnation des erreurs et l'anathème prononcé autrefois par l'Église sur tout ce qui est incompatible avec la vérité chrétienne au caractère pastoral de l'enseignement du Concile, qui désormais ne voudrait plus condamner ni censurer, mais seulement exhorter, illustrer ou témoigner.

En réalité, il n'y a aucune contradiction entre la ferme condamnation et réfutation des erreurs en matière doctrinale et morale, et l'amour envers celui qui tombe dans l'erreur et le respect de sa dignité personnelle. Au contraire, c'est justement parce que le chrétien a un grand respect pour la personne humaine qu'il s'engage au-delà de toute limite pour la libérer de l'erreur et des fausses interprétations de la réalité religieuse et morale.

L'adhésion à la personne de Jésus-Christ Fils de Dieu, à sa Parole et à son mystère de salut, exige une réponse de foi simple et claire, telle que celle qui se trouve dans les symboles de la foi et dans la *regula fidei*. La proclamation de la vérité de la foi implique toujours aussi la réfutation de l'erreur et la censure des positions ambiguës et dangereuses qui répandent l'incertitude et la confusion chez les fidèles.

Mais si le nouveau était déjà en parfaite continuité avec l'ancien, le rapprochement n'aurait pas vraiment de sens et serait tout simplement superflu, le nouveau rite étant en lui-même expression de continuité. Et surtout, on ne comprendrait pas pourquoi l'ancien rite n'aurait pas été ré-accueilli avec naturel et simplicité par l'Église universelle. Encore une fois, on veut valoriser une continuité dont on ne veut pas admettre qu'elle a été perdue.

Il serait donc erroné et infondé de considérer qu'après le Concile Vatican II, l'affirmation dogmatique du Magistère doit être abandonnée ou exclue, de même qu'il serait tout aussi erroné de considérer que la nature explicative et pastorale des Documents du Concile Vatican II n'implique pas aussi une doctrine qui exige le niveau d'assentiment de la part des fidèles selon les différents degrés d'autorité des doctrines proposées. »

Mgr Pozzo fait sienne une observation qui est exprimée depuis toujours par les « traditionalistes » sur le Concile ⁵ mais, en bon interprète de l'herméneutique de la continuité, il la restreint rigoureusement à l'après-Concile ou, pour employer la même expression que lui, à l'« idéologie para-conciliaire ». Naturellement, nous ne mettons pas en discussion les bonnes intentions de Monseigneur, mais cette façon de procéder met tout de suite en évidence la contradiction de fond : en toute honnêteté, il apparaît comme une interprétation forcée d'accuser l'après-Concile d'avoir renoncé aux anathèmes, quand le texte du Concile n'en contient pas un seul.

Sur ce point, il est évident que l'attitude de l'après-Concile est en parfaite continuité avec ce que le Concile exprime (ou plutôt *n'exprime pas*) : mais tous deux, Concile et après-Concile, représentent un comportement tout à fait nouveau par rapport au passé ; en somme, il ne nous semble pas honnête de continuer de ne chercher des boucs émissaires que chez ceux qui sont nés après 1965.

Surtout, nous ne pouvons pas ne pas souligner que l'anathème ne peut être formulé que par celui qui a autorité pour le faire : en pratique, par celui qui a aussi la responsabilité du Magistère. Si donc on a renoncé aux anathèmes, cela signifie que l'autorité mandatée pour les établir a été en quelque sorte défaillante.

En tenant compte de tous ces aspects, l'herméneutique de la continuité apparaît — dans l'utilisation spécifique qui en est faite — dangereuse pour le Magistère lui-même : plus on cherche à sauver le Concile, plus on risque de détruire définitivement l'autorité qui aurait dû en garantir la juste interprétation, et surtout, la seule autorité qui actuellement est appelée à porter remède aux maux qui affligent l'Église.

Un principe bon en soi risque, précisément à cause de sa bonté intrinsèque, d'être pernicieux s'il est appliqué sans le discernement nécessaire ; l'a priori selon lequel le Concile devrait nécessairement être en continuité avec la Tradition est un préjugé qui fausse tout le

5. Les anathèmes, c'est-à-dire les condamnations des erreurs opposées aux vérités qui étaient définies, ont toujours caractérisé le Magistère traditionnel, tant dans les Conciles qu'en-dehors de ceux-ci. Ils expriment la volonté de l'Église enseignante de « définir » et par conséquent d'« obliger ». Leur absence des textes de Vatican II a toujours été mise en évidence comme signe d'absence de cette volonté d'« imposer », et donc comme preuve de la non-infaillibilité de ces textes.

L'argument repose sur le fait que l'Église ne peut pas définir une vérité de Foi sans en même temps l'imposer aux intelligences comme vérité qui doit être crue.

status questionis et met en évidence — nous nous excusons auprès de Mgr Pozzo — une approche de type idéologique. La peur de discuter tranquillement sur le Concile, avec la sérénité et l'honnêteté intellectuelle nécessaires, n'est pas autre chose que le énième indice de sa faiblesse intrinsèque ⁶.

6. L'intervention de Mgr Pozzo mérite, en raison de l'autorité institutionnelle de l'auteur, quelques réflexions supplémentaires. Il identifie synthétiquement trois facteurs comme causes de l'herméneutique de la rupture. Le premier est la **renonciation à l'anathème**, dont nous avons déjà parlé ; le deuxième est la **traduction de la pensée catholique suivant les critères de la modernité** : « L'ouverture de l'Église aux instances et aux exigences posées par la modernité (voir *Gaudium et Spes*) est interprétée par l'idéologie para-conciliaire comme la nécessité d'une conciliation entre Christianisme et pensée philosophique et idéologique culturelle moderne. Il s'agit d'une opération théologique et intellectuelle qui repropose en substance l'idée du modernisme, condamné au début du XX^e siècle par saint Pie X. »

Il faut reconnaître que Mgr Pozzo dit une chose très juste lorsqu'il voit dans la crise actuelle une reposition du schéma moderniste condamné par saint Pie X. Mais le problème se trouve en amont, et il est beaucoup plus radical : hélas il pourrait dire librement le contraire, et il trouverait également droit de cité dans l'hémicycle de positions plus disparates qui en appellent au Concile. Comment est-ce possible ? Sur ce point non plus, on ne peut pas réduire le tout à un dysfonctionnement interprétatif. Le Concile a avant tout voulu se confronter à l'époque moderne, à l'anthropologie moderne, à la pensée moderne... comme Benoît XVI lui-même l'explique abondamment dans son discours du 22 décembre 2005 : « Le Concile devait déterminer d'une façon nouvelle le rapport entre Église et époque moderne ». Mais le Concile a choisi de le faire sans dénoncer ni condamner l'esprit apostat et immanentiste de la pensée moderne, mais en cherchant une approche nouvelle : ce qui a manqué, dans le Concile, ce sont justement ces anathèmes, ces « verrous » auxquels Mgr Pozzo fait référence. Il nous semble assez naturel que, sans définir et sans anathémiser de la façon classique, le Concile ait ouvert les voies aux interprétations différentes et divergentes. Vouloir imposer une interprétation plutôt qu'une autre, après 45 ans, tout en maintenant l'ambiguïté de fond du texte conciliaire, est tout simplement impossible. Mgr Pozzo a la liberté de s'exprimer comme ci-dessus, mais d'autres figures institutionnelles peuvent s'exprimer comme lui librement, comme des évêques..., qui peuvent avoir des nuances résolument différentes : la seule liberté qui n'est accordée à personne est celle de supprimer la cause première de l'ambiguïté, de l'amphibologie, du circuitisme (pour employer un terme cher à Amerio), qui permet la coexistence des positions les plus disparates.

Le troisième facteur auquel Mgr Pozzo se réfère est une **mauvaise interprétation de l'idée d'« aggiornamento »**. Ce thème apparaît lié au précédent, bien qu'il ait un caractère propre que nous mettrons en évidence par la suite : « Par le terme "aggiornamento", le Pape Jean XXIII a voulu indiquer le devoir prioritaire du Concile Vatican II. Mais dans la pensée du Pape et du Concile, ce terme n'exprimait pas ce qui est arrivé en son nom dans la réception idéologique de l'après-Concile. "Aggiornamento", dans le sens papal et conciliaire, voulait exprimer l'intention pastorale de l'Église de trouver des façons plus adéquates et opportunes pour conduire la conscience civile du monde actuel à reconnaître la vérité éternelle du message salvifique du Christ et de

DEUXIÈME PARTIE : CONSÉQUENCES ULTIMES DE L'HERMÉNEUTIQUE DE LA CONTINUITÉ

L'herméneutique de la continuité prouve la non-infaillibilité du Concile

Un texte infaillible par définition ne peut pas être interprété. Si en effet un texte infaillible nécessite une interprétation, c'est automatiquement le contenu de l'interprétation qui devient infaillible et non plus le texte originel, dans la mesure où c'est l'interprétation qui exprime la formulation catégorique et définitive, et donc capable d'être contraignante. Une définition concerne en effet nécessairement quelque chose de définitif : définir ce qui n'est pas définitif signifierait définir l'indéfinissable, prétendre rendre statique l'écoulement du devenir.

Par conséquent aucune autorité ne peut obliger quelqu'un à croire quelque chose avant même que l'on sache ce que c'est ou ce que cela exprime (de là vient l'absolue précision des formules dogmatiques classiques) : cela reviendrait à demander à quelqu'un de nager sans lui permettre de rentrer dans la piscine.

L'application de ce principe devient encore plus stricte si l'autorité responsable elle-même reconnaît une grave nécessité d'interprétation.

Or si après quarante ans, les textes du Conci-

la doctrine de l'Église. Amour de la vérité et zèle missionnaire pour le salut des hommes sont à la base les principes de l'action d'"aggiornamento" voulue et pensée par le Concile Vatican II et par le Magistère pontifical qui l'a suivi.

En revanche, par l'idéologie para-conciliaire, répandue surtout par les groupes intellectualistes catholiques néomodernistes et par les centres médiatiques du pouvoir mondain séculariste, le terme "aggiornamento" a été compris et proposé comme le renversement de l'Église face au monde moderne : de l'antagonisme à la réceptivité. La Modernité idéologique — qui ne doit pas être confondue avec l'autonomie légitime et positive de la science, de la politique, des arts, du progrès technique — s'est posée comme principe le refus du Dieu de la Révélation chrétienne et de la Grâce. Elle n'est donc pas neutre par rapport à la foi. Ce qui a fait penser à une conciliation de l'Église avec le monde moderne a ainsi porté paradoxalement à oublier que l'esprit antichrétien du monde continue à agir dans l'histoire et dans la culture [mais cela, le Concile ne semble pas l'avoir assez souligné — NDR]. La situation postconciliaire était déjà ainsi décrite par Paul VI en 1972 :

"Par quelque fissure la fumée de Satan est entrée dans le peuple de Dieu. Nous voyons le doute, l'incertitude, la problématique, l'inquiétude, l'insatisfaction, l'affrontement. Le doute est entré dans nos consciences, et il est entré par des fenêtres qui devraient être ouvertes à la lumière. Dans l'Église également règne cet état d'incertitude. On croyait qu'après le Concile le soleil aurait brillé sur l'histoire de l'Église. Mais au lieu de soleil, nous avons eu les nuages, la tempête, les ténèbres, la recherche, l'incertitude. Comment cela a-t-il pu se produire ? Une puissance adverse est intervenue dont le nom est le diable, cet être mystérieux auquel saint Pierre fait allusion dans sa lettre" (Paul VI, homélie du 29 juin 1972).

Hélas les effets de ce qui est identifié par Paul VI n'ont pas disparu. Une pensée étrangère est entrée dans le monde catholique, jetant la confusion, séduisant beaucoup d'âmes et désorientant les fidèles. Il

le nécessitent une correcte interprétation, c'est la preuve que le Concile ne peut pas contraindre la conscience catholique.

En revanche sur un plan purement théorique, c'est sa juste interprétation qui pourrait être ontrainte : mais nous savons qu'une juste interprétation, pour être authentique (dans le sens moderne du terme) doit continuellement être reformulée pour pouvoir exprimer quelque chose de toujours vivant et donc toujours vrai. Dans ce mécanisme herméneutique, il ne peut plus rien exister qui soit contraignant dogmatiquement, car il ne peut plus y avoir de formulations dogmatiques sémantiquement stables. Cet aspect du problème mérite quelques réflexions supplémentaires.

1965 — 2005 — 2010

Nous avons déjà fait allusion à certaines implications de la « pastoralité » du Concile, en mettant en évidence la façon dont celui-ci a voulu utiliser des expressions et des langages adaptés à la sensibilité de l'homme contemporain. Par conséquent le langage des textes conciliaires s'exprime en utilisant des nuances propres au climat culturel, aux appréhensions et aux enthousiasmes typiques des années soixante. Or le contexte social, culturel et religieux du troisième millénaire a subi une transformation telle que, dans une perspective loyale et réellement herméneutique, les textes pastoraux du Concile, plutôt que d'être réinterprétés, devraient être remplacés par d'autres textes conformes et adaptés à l'homme d'aujourd'hui. Si l'on voulait vraiment conti-

ner y a un "esprit d'autodémolition" qui envahit le modernisme, qui s'est emparé, entre autres, d'une grande partie de l'information catholique. »

Le discours de Mgr Pozzo est extrêmement significatif et reprend la célèbre description de Paul VI. Celui-ci parle d'une « fissure » qui toutefois ne semble pas encore identifiée dans l'analyse fournie par le prélat. Nous ne répétons pas ce que nous avons déjà observé, et qui nous semble évident quant à l'origine de cette « fissure ».

Notons simplement qu'"aggiornamento" signifie relation avec un aujourd'hui contingent qui demain sera déjà dépassé : il implique donc la relation complexe entre des éléments transcendants et des éléments changeants ; sur ce point aussi le Concile n'a pas voulu établir des points fixes et définitifs (et en un certain sens il ne pouvait pas les fournir à cause de la contingence de l'"aujourd'hui" auquel il a voulu se relier) mais il s'est risqué dans un mouvement d'adaptation qui n'est pas encore terminé et qui, à cause de l'écoulement de l'Histoire, ne sera jamais terminé. Il s'agit d'un aspect essentiel du problème herméneutique, que nous analyserons au cours de nos réflexions, et auquel nous renvoyons le lecteur.

Pour le moment il suffira de souligner que tout ce qui est contingent ne peut pas, par nature, être définitif ni objet de définitions irréfutables, mais concerne strictement la sphère du devenir historique. Or l'Église s'est toujours occupée d'adaptations à des situations nouvelles, et cela ne constitue pas une exceptionnalité du Concile ; mais le Concile semble superposer — sans les distinctions nécessaires — ce qui appartient à la sphère doctrinale et ce qui concerne la contingence historique. Cette carence de clarté et de distinction représente un facteur permanent de confusion et de dogmatisation de ce qui n'est pas dogmatisable. En général, les appels à l'autorité du Concile n'abordent pas ce problème très évident.

nuer de les utiliser comme base pour une interprétation authentique, il faudrait avoir le courage de reconnaître que chaque interprétation aurait une valeur contingente, conforme au moment historique au cours duquel elle a été formulée, et qu'elle devrait en même temps continuer de se confronter à la réalité, donc continuer à fournir des réponses toujours adéquates et donc toujours vraies.

L'herméneutique authentique, au sens moderne du terme, présuppose un effort continu capable de produire de nouvelles questions, de nouvelles réponses et de nouvelles expressions, parallèle et proportionnel à l'évolution de l'humanité, de ses problèmes, de ses attentes, de sa vie.

En épousant l'homme dans son être concret, dans son *être dans le monde* — ce que le Concile a voulu faire — il faut nécessairement épouser aussi le devenir continu⁷.

Le discours à la Curie de 2005 — pour donner un exemple récent — est l'expression d'une intention précise du Pape formulée et exprimée à un moment précis de son pontificat. Il reformulerait probablement différemment aujourd'hui ce qu'il a exprimé il y a cinq ans, compte tenu de ce qui s'est passé dans l'Église au cours de ces cinq ans, de la façon dont a évolué sa sensibilité et celle de son troupeau... et aussi de la façon dont ont été accueillis ses « signaux » par les évêques.

Pour revenir aux textes du Concile, si nous poussons à l'extrême la dynamique herméneutique décrite, ils finissent par signifier quelque chose d'indéfinissable, ou bien des affirmations changeantes et même, à la limite, contradictoires. En ce sens ces textes, pris à la lettre, se révèlent incapables de signifier un sens unique et définitif.

La conclusion peut sembler exagérée, mais la Babel théologique, doctrinale et morale qui envahit l'Église d'aujourd'hui est réellement comparable à un mélange de vrai et de faux, de bien et de mal, de beau et de laid, d'absolu et de relatif, d'être et de non-être,... résultat d'un comportement de fond qui n'est compréhensible que dans une perspective dans laquelle, en renonçant à définir, on a renoncé à enseigner. Si les choses en sont véritablement là, l'Église ne peut plus — humainement parlant — ni recevoir d'enseignement, ni être gouvernée.

Rien ne peut plus être enseigné parce que rien ne peut être défini au sens classique du terme. Aucun texte ni aucune formule dogmatique ne peuvent plus prétendre avoir un sens définitif, intrinsèque, universel et éternel.

En définitive, c'est là le piège dans lequel l'Église est tombée avec le Concile. C'est le piège dans lequel se retrouve enfermé le Magistère lui-même lorsqu'il s'obstine à sauver les textes du Concile. Dans ce tableau l'herméneutique de la continuité fournit un canal de communication avec la Tradition,

7. En résumé, l'herméneutique de la continuité se retrouve à devoir harmoniser des éléments qui apparaissent résolument inconciliables : la Tradition, les textes du Concile, l'évolution présente de l'humanité.

sans toutefois permettre de sortir de la cage dans laquelle le Concile a poussé les intelligences de l'élève et du professeur.

Une analogie inapplicable : le problème historique de la réception des conciles

Probablement dans l'intention d'adoucir un peu le drame actuel, on évoque souvent les difficultés que l'Église a rencontrées dans l'application des décisions des conciles précédents. Il suffit de penser au Concile de Nicée ou au Concile de Trente. En somme, en observant l'Histoire, il faut de la patience et il faut continuer d'espérer.

Tout en partageant pleinement cette confiance en la Providence, il nous semble voir dans ce raisonnement une certaine confusion de fond qui mérite notre attention. Il est vrai que le Concile de Trente — par exemple — a rencontré de nombreuses poches de résistance, et il n'a certainement pas été appliqué en un jour ; toutefois la cause fondamentale de ces difficultés semble être opposée aux problèmes de l'herméneutique de Vatican II. Le Concile de Trente, en effet, rencontra des obstacles précisément à cause de sa clarté dogmatique et disciplinaire : ses textes s'expliquaient et s'expliquent encore d'eux-mêmes, avec une telle clarté qu'ils effrayaient certainement ces parties de l'Église et du clergé réticents à la si nécessaire réforme catholique et aux sacrifices qu'elle impliquait.

Vatican II, au contraire, a été accueilli et appliqué dans un climat d'enthousiasme général, surtout par l'aile la plus moderniste du clergé, maintenant accusée de n'avoir pas bien compris ce que le Concile voulait dire.

Paradoxalement, la comparaison avec les conciles précédents montre une fois de plus le fait que les problèmes qui ont suivi Vatican II doivent être rapportés avant tout à sa déficience intrinsèque, absolument absente de tout autre concile dans l'Histoire.

Herméneutique de la continuité et « super-dogme » du Concile

Dans la réflexion qui nous occupe, il nous semble particulièrement éclairant de rappeler une expression de celui qui était alors le cardinal Ratzinger ⁸, expression devenue ensuite

8. L'expression fut utilisée pour la première fois par le cardinal Ratzinger, le 13 juillet 1988, lors d'une conférence aux évêques chiliens dans laquelle le cardinal, commentant le « cas Lefebvre », exposait certaines analyses et réflexions dans lesquelles nous trouvons en germe les principes fondamentaux de l'herméneutique de la continuité. Nous en citons un court passage : « Défendre la validité et le caractère obligatoire du Concile Vatican II, à l'encontre de Mgr Lefebvre, est et continuera d'être une nécessité. Cependant, il existe une attitude à courte vue qui isole Vatican II et qui a provoqué l'opposition. Nombre d'exposés donnent l'impression que, après Vatican II, tout a changé et que tout ce qui est antérieur ne peut plus avoir de validité, ou, dans le meilleur des cas, il ne doit l'avoir qu'à la lumière de Vatican II. Le deuxième concile du Vatican n'est pas traité comme partie de la totalité de la Tradition de l'Église, mais directement, comme la fin de la Tradition et comme un recommencement complet à partir de zéro. La vérité est que le Concile lui-même

canonique, et souvent réutilisée, pour illustrer le dysfonctionnement qui s'est produit dans l'interprétation du Concile qui poserait l'herméneutique de la continuité comme solution. Le Concile aurait été transformé en un « super-dogme », comme si tout était né avec lui, et que l'on ait abandonné toute référence à la Tradition éternelle de l'Église. L'expression est très claire et incisive, et elle a au fond le mérite de résumer en un mot le problème complexe de l'absolutisation du Concile. Mais cette expression, de même que l'herméneutique de la continuité, dont elle est complémentaire, risque d'éclipser la racine du problème. Elle voudrait en effet — encore une fois — redimensionner le Concile, trop « super-dogmatisé » dans son application et son interprétation, en le sauvant toutefois dans tous ses contenus. En somme tout se résumerait à une question de mesure mais non de substance.

Cette interprétation ne nous semble pas faire le tour de la question, surtout si nous appliquons — ce qui serait absurde — un schéma analogue aux autres Conciles de l'Église. Si par exemple on absolutisait dans l'Église les décisions dogmatiques du Concile de Trente, l'Église ne deviendrait pas « tridentine » au détriment d'autres vérités non traitées directement par le Concile de Trente, mais elle resterait parfaitement catholique. Si l'on « super-dogmatisait » les décisions de Nicée, l'Église resterait ce qu'elle est, même extrêmement fortifiée et confirmée dans la Foi de toujours. Ceci parce que la Foi est une vertu théologale qui, ayant Dieu pour objet, n'est jamais trop dogmatique en ce sens que l'erreur d'« excès de dogme » ou d'« excès d'un dogme » n'existe pas. Si par exemple on « super-dogmatisait » les dogmes de l'Incarnation, c'est-à-dire si l'on insistait énormément sur ce dogme, cette « super-dogmatisation » ne conduirait jamais, en tant que telle, à une erreur. Elle aug-

n'a défini aucun dogme. Il a voulu de manière consciente s'exprimer selon un registre plus modeste, comme un concile simplement pastoral ; cependant, beaucoup l'interprètent comme s'il était un « super-dogme » qui enlève à tout le reste son importance. Cette impression prend plus de force dans les faits de la vie courante. Ce qui auparavant était considéré comme le plus saint — la forme de transmission de la liturgie — devient tout d'un coup comme ce qu'il y a de plus interdit et la seule chose que, en toute assurance, il faut rejeter. On ne tolère pas les critiques à l'époque post-conciliaire ; mais là où l'on met en doute les règles antiques ou les grandes vérités de la foi — par exemple la virginité corporelle de Marie, la résurrection corporelle de Jésus, l'immortalité de l'âme, etc. — ou bien on ne réagit absolument pas, ou bien on le fait d'une manière extrêmement atténuée. Moi-même, j'ai pu voir, lorsque j'étais professeur, comment le même évêque qui, avant le Concile avait rejeté, à cause de sa manière de parler un peu grossière, un professeur irréprochable, n'était pas capable, après le Concile, de rejeter un autre professeur qui niait ouvertement quelques vérités de foi. Tout cela conduit beaucoup de personnes à se demander si l'Église d'aujourd'hui est réellement la même que celle d'hier, ou si on l'a changée contre une autre sans les en prévenir. La seule manière de rendre crédible Vatican II c'est de le présenter clairement comme ce qu'il est : une partie de l'entière et unique Tradition de l'Église et de sa foi.»

menterait simplement la connaissance explicite de ce dogme, et à travers elle tout le complexe dogmatique en sortirait renforcé. En effet la Foi est un *unicum* simple et intégral, et non pas le résultat d'équilibres interdépendants ou de composantes hétérogènes.

Par conséquent le fait que la « super-dogmatisation » du Concile Vatican II ait conduit à la très grave situation que nous connaissons et qu'un Pape reconnait, est un signe que le Concile lui-même contient intrinsèquement des éléments qui ne sont pas en accord avec la Tradition : son absolutisation apparaît comme une conséquence inévitable de son absence de lien avec le passé. Cette absolutisation n'a fait qu'amplifier les éléments novateurs déjà présents dans le Concile, sans les créer *ex novo* et indépendamment de lui.

On peut illustrer cela par l'absence d'anathèmes — déjà mentionnée — qui caractérise, dans une parfaite continuité, tant le Concile que l'après-Concile.

CONCLUSION

Il nous semble que toute l'affaire née de l'herméneutique de la continuité a le mérite d'avoir mis en évidence le problème fondamental du Concile : il s'agit d'un problème structurel, avant même d'être un problème de contenus.

- Le Concile n'enseigne pas au sens classique, mais rapproche des expressions et des contenus anciens et des contenus nouveaux, des éléments de nature dogmatique et des considérations de nature pastorale et contingente.

- Ce produit n'a pas une valeur définitive, mais constitue plutôt une plateforme de base d'où partir pour une constante et incessante réinterprétation, toujours vivante et actuelle, que l'on ne peut pas ancrer dans un moment historique particulier ni exprimer à travers des sentences irréformables.

Il s'agit d'un mouvement herméneutique irrépressible, qui ne pourra être arrêté que lorsque le Concile sera arrêté, c'est-à-dire lorsqu'aura pris fin le mouvement qu'il a commencé.

Probablement, pour arriver à ce résultat, il faudrait avant tout reconvertir les intelligences au fait qu'il existe une vérité absolue, qui peut être exprimée et décrite au travers d'affirmations dogmatiques définitives, qui ne postulent ni ne nécessitent aucune herméneutique supplémentaire.

Il s'agit des formules dogmatiques classiques de la Tradition éternelle et constante de l'Église : celles-ci, loin de constituer une notion de la Tradition « incomplète et contradictoire », loin de constituer une Tradition « pétrifiée », sont le seul véhicule possible pour transmettre la Foi apostolique jusqu'à la fin des temps.

Don Davide Pagliarani

(Tradizione Cattolica n°3, 2010)

RUPTURE DE LA LÉGALITÉ CONCILIAIRE (Iota Unum, Romano Amerio)

REJET DES TRAVAUX PRÉPARATOIRES DU CONCILE

Comme nous l'avons dit déjà, ce qui caractérise Vatican II, c'est l'*aboutissement paradoxal* à ce que tout le travail préparatoire, qui d'habitude guide les débats, donne son impulsion à l'orientation et préfigure les résultats d'un Concile, fut rendu inefficace et fut rejeté dès la première session, une nouvelle inspiration se substituant à l'ancienne, une autre tendance à la première¹. Or une pareille déviation de l'idée première est intervenue, non par un acte issu du Concile même, se déroulant selon sa régularité légale, mais par une *rupture de la légalité conciliaire*, peu apparente dans les comptes rendus répandus, mais désormais bien connue dans les traits qu'on ne peut mettre en doute.

Lorsque vint en discussion, à la 23^e Congrégation, le Schéma des « *Sources de la Révélation* », préparé par la Commission préparatoire, et déjà passé au crible par de nombreuses consultations d'évêques et d'experts, la doctrine qui y était exposée produisit un vif effet de contraste. Les Pères plus attachés à la formule du Concile de Trente disant que la Révélation est contenue « *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, (dans les livres écrits et dans les traditions non écrites), (Sess. IV, DB, 783, FC, 148) considérés comme deux sources, se trouvèrent en désaccord avec ceux qui étaient plus soucieux de réaffirmer la doctrine catholique en termes moins déplaisants pour les frères séparés qui refusent la Tradition. La dispute fort vive entre les deux partis aboutit à une proposition, déposée le 21 novembre, de couper court à la discussion et de remanier entièrement le schéma². Lorsqu'on eut fait le compte des voix, il se trouva que le projet de suspendre la discussion ne recueillait pas la majorité qualifiée des deux tiers, que le règlement du Concile exigeait pour toutes les questions de procédure. Le secrétaire général fit donc savoir : « Les résultats du vote ont été tels que l'examen de chaque chapitre du schéma en discussion se poursuivra les jours prochains. » Mais le lendemain, au début de la 24^e Congrégation, il fut annoncé, en latin et en quatre autres langues, qu'en considération de la discussion plutôt laborieuse et prolongée que l'on prévoyait, le Saint-Père avait décidé de faire refondre le schéma par une nouvelle commission pour le rendre plus bref et mettre mieux en relief les principes généraux définis à Trente et à Vatican I.

Par cette intervention, qui réformait d'un trait

de plume la décision du Concile et dérogeait au règlement de l'Assemblée, il s'est produit assurément une *rupture de la légalité* en passant du régime collégial au régime monarchique. Cette rupture de la légalité a entraîné aussi un *nouveau cours*, je ne dis pas doctrinal, mais d'orientation doctrinale. L'arrière-plan du brusque changement des intentions du Pape est connu aujourd'hui³, mais importe beaucoup moins que l'élément de puissance venu se superposer à la légalité conciliaire.

Le résultat du vote aurait pu être annulé par le Pape si l'on avait constaté un vice dans la légalité, ou si le vote avait été précédé d'une réforme de la loi comme celle qui est intervenue sous Paul VI et qui a rétabli la majorité simple. Mais dans les termes où elle s'est produite, l'intervention du Pape a constitué typiquement une superposition du Pape au Concile, d'autant plus notable que le Pape fut présenté alors comme protecteur de la liberté du Concile. Et cette superposition n'est pas intervenue *motu proprio*, imposée spontanément par le Pape, mais à la suite de remontrances et de sollicitations qui lui étaient adressées l'invitant à traiter la majorité qualifiée requise par le Règlement comme une « fiction juridique » et à passer outre pour faire reconnaître par le Pape le principe de la majorité simple.

Tout le travail de préparation fait pendant trois ans sous la présidence de Jean XXIII, fut donc rejeté, la volonté modernisante prédominant dans l'assemblée œcuménique : cette prédominance s'était d'ailleurs manifestée dès la toute première congrégation, dans l'incident du 13 octobre. C'est ce jour-là que l'assemblée aurait dû élire les 2/3 (16/24) des membres des 10 commissions chargées d'examiner les schémas de la commission préparatoire. Le secrétaire du Concile avait distribué les dix listes, chacune avec les espaces blancs où inscrire les noms voulus. En même temps il avait veillé à faire connaître la liste des membres des commissions préconciliaires qui avaient rédigé ces schémas. Ce procédé était évidemment destiné à mettre une continuité organique entre la phase des ébauches et celle de la rédaction définitive. C'était se conformer aux méthodes traditionnelles. C'était aussi répondre à un besoin presque impérieux, car nul ne peut mieux présenter un document que celui qui l'a étudié, passé au crible et rédigé. Et enfin, cela ne portait aucun préjudice à la liberté des électeurs, qui avaient la faculté de ne tenir aucun compte des commissions préconciliaires pour composer les commissions conciliaires. La

seule objection qu'il était possible de soulever était que, n'étant qu'au troisième jour depuis l'ouverture du synode, l'élection pouvait sembler viciée par précipitation, par insuffisance de délibération, puisque les membres de l'assemblée très nombreux et très hétérogènes ne se connaissaient guère entre eux.

À une partie importante des Pères, le procédé sembla être une tentative de contrainte et suscita un vif ressentiment. À l'ouverture de la congrégation, le cardinal Achille Liénart, l'un des neuf présidents de l'assemblée, se fit donc leur interprète. Ayant demandé au cardinal Tisserant, qui présidait, la permission de parler, et celle-ci lui ayant été refusée conformément au règlement, puisque la congrégation avait été convoquée pour voter et non pour délibérer sur la question de savoir si l'on voterait ou non, le prélat français, rompant la légalité (et cela aux applaudissements de l'assemblée) s'empara du microphone et lut une déclaration disant qu'il était impossible d'en venir aux votes sans information préalable sur la qualité des éligibles, sans concertation préalable entre les électeurs et sans consultation préalable des conférences épiscopales nationales. Le vote n'eut pas lieu, la congrégation se sépara, et les commissions furent formées plus tard avec un grand apport d'éléments qui n'avaient pas pris part aux travaux préconciliaires.

Le geste du cardinal Liénart fut regardé par la presse comme un coup de force par lequel l'évêque de Lille « infléchissait la marche du Concile et entraînait dans l'histoire »⁴. Mais tous les observateurs y reconnaissent un instant vraiment décisif qui fixa le sort du concile œcuménique, un de ces instants où se noue l'histoire qui ira ensuite en se développant. Dans les Mémoires cités, enfin, Liénart lui-même, conscient, au moins après coup, des effets de son intervention, et soucieux d'exclure qu'elle ait été préméditée et concertée, l'interprète comme une inspiration charismatique : « Je n'ai parlé que parce, que je me suis trouvé contraint de le faire par une force supérieure en laquelle je dois reconnaître celle de l'Esprit-Saint. » Le Concile aurait donc été commandé à Jean XXIII, selon son propre témoignage, par une suggestion de l'Esprit, et le Concile préparé par lui aurait bientôt subi une brusque volte-face par une impulsion que le même Esprit donna au cardinal français. Ce rejet de l'orientation du Concile tel qu'il était préparé, nous en trouvons maintenant, (dans *ICI*, n° 577, p. 41, 15 août 1982), l'aveu du P. Chenu, l'un des porte-parole du courant modernisant. Déconcertés à la lecture des textes de la Commission préparatoire qui apparaissaient abstraits, démodés, étrangers aux

1. Ce fait saillant de Vatican II est toujours passé sous silence. M. Giusti, préfet des Archives Secrètes du Vatican, n'y fait aucune allusion en rappelant, pour le vingtième anniversaire, le travail accompli par la Commission préparatoire.

2. On ne peut dissimuler la « saveur comique » du compte rendu officiel de l'OR quand il dit que « tous les Pères reconnaissent que ce schéma, fruit du travail de théologiens et évêques des nations les plus diverses, a été étudié avec le plus grand soin ». Mais alors, comment a-t-on pu conclure qu'il n'était pas *proposable* ?

3. Le compte rendu très objectif de cet épisode fait par Philippe Felhaye dans *l'Ami du Clergé* de 1964, pp. 534-535, nous apprend que, ce soir-là, vers 22 heures, le Pape reçut le cardinal Léger avec l'épiscopat canadien, et (ajoute, à tort l'auteur) qu'il y eut des entrevues entre le cardinal Ottaviani et le cardinal Bea, porte-parole des deux opinions qui s'étaient affrontées. (Les pages indiquées de *l'AdC* ne citent pas nommément les deux cardinaux à ce sujet.)

4. *Figaro*, 9 décembre 1976. Nous avons fait ce récit d'après les mémoires posthumes du cardinal lui-même, publiés en 1976, sous le titre de *Vatican II*, par la Faculté de Théologie de Lille. Il concorde avec celui du P. Wiltgen, du Verbe divin, dans *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Paris, 1975 (trad. de l'américain de 1966), p. 17, qui toutefois ne dit mot du geste illégal du français.

aspirations de l'humanité contemporaine, ils prirent l'initiative d'une action pour faire sortir le Concile de ce champ clos et l'ouvrir aux exigences du monde en amenant l'Assemblée à manifester l'inspiration nouvelle par un message à l'humanité. Ce message, dit le P. Chenu, « impliquait une critique sévère du contenu et de l'esprit du travail de la Commission officielle préparatoire ». Le texte à proposer au Concile fut approuvé par Jean XXIII, par les cardinaux Liénart et Garrone, Frings et Döpfner, Alfrink, Montini et Léger. Il développait les motifs suivants :

- le monde moderne aspire à l'Évangile ;
- toutes les civilisations contiennent une virtualité qui les pousse vers le Christ ;
- le genre humain est une unité fraternelle dépassant les frontières, les régimes et les religions ;
- l'Église lutte pour la paix, le développement et la dignité des hommes.

La rédaction, confiée au cardinal Liénart, fut ensuite modifiée en quelques parties, sans y perdre son caractère originel anthropocentrique et mondain, mais les modifications laissèrent insatisfaits leurs promoteurs. Au vote du 20 octobre, il fut approuvé par deux mille cinq cents Pères. Sur l'effet produit, la déclaration du P. Chenu est objective : « Le message saisit efficacement l'opinion publique par son existence même. Les pistes ouvertes furent presque toujours suivies par les délibérations et les orientations du Concile. »

CONSÉQUENCES DE L'INFRACTION À LA LÉGALITÉ. Y A-T-IL EU CONSPIRATION ?

Les événements découlant des incidents du 13 octobre et du 22 novembre ont produit des effets imposants : remaniement des dix Commissions conciliaires et élimination de tout le travail préparatoire ; des vingt schémas n'avança que celui de la Liturgie. Furent changés l'inspiration générale des textes et jusqu'au genre de style des documents, qui abandonnèrent la structure classique où toute partie doctrinale était suivie de son décret disciplinaire. Le Concile devenait, dans une certaine mesure, « autogène », atypique et improvisé [...]

L'ACTION DU PAPE À VATICAN II — LA « NOTA PRÆVIA »

L'autorité pontificale de Jean XXIII s'est seulement manifestée lorsqu'il a renoncé aux travaux préparatoires du Concile avec l'effet radical qui s'ensuivit et lorsqu'il a accepté le mouvement que le Concile, une fois rompu le lien avec cette préparation, tint à se donner lui-même. Certaines décisions particulières, prises par Jean XXIII sans en faire part à l'assemblée, présentent un caractère de singularité. Telle est l'introduction du nom de saint Joseph au canon de la messe, où rien n'avait changé depuis saint Grégoire le Grand. Cette introduction fut aussitôt vivement blâmée, tant pour les effets anti-œcuméniques qu'on pouvait en attendre que pour l'apparence qu'elle avait de provenir d'une pure préférence personnelle du Pape, quoiqu'elle eût été mijotée en réalité depuis longtemps dans de vastes milieux ecclésiastiques. Elle n'eut qu'une existence éphémère⁵ tombée elle-même dans l'oubli comme certains autres actes de ce Pape qui ont déplu à la majorité conciliaire.

Quant à Paul VI, bien qu'il suivît en général le mouvement du Concile dans le sens modernisant annoncé dans son allocution d'ouverture, il s'est cependant trouvé obligé, dans certains points du débat, à se séparer des sentiments qui y prédominaient et à faire usage de son autorité autonome de Pape.

Le premier point est le principe de la collégialité : il lui sembla qu'il fallait l'expliquer, puisqu'il était jusqu'alors implicite dans l'ecclésiologie catholique et qu'il devait devenir, depuis, l'un des caractères principaux de la réforme de l'Église. Que ce soit dû à la nouveauté de cette explication, à l'inattendu d'un thème dont la Commission préparatoire n'avait rien dit, ou à ce qu'ont de délicat les rapports entre le primat de Pierre et ladite solidarité collégiale, le texte conciliaire est resté incomplet. Alors Paul VI voulut que tout ce qu'avait dit la Constitution *Lumen gentium* fût éclairci et précisé dans une *Nota prævia* par la Commission théologique. Les termes de l'éclaircissement furent tels que le principe catholique de la primauté de pouvoir didactique du Pape sur toute l'Église et sur chacun de ses membres pris séparément fut préservé (*sartum tectum*) et hors de question. Comme l'avait statué Vatican I, les définitions promulguées par le Pape concernant les choses de la foi et de la morale sont irréformables par elles-mêmes et nullement à cause de leur acceptation par l'Église, ni donc à cause de leur acceptation par les évêques réunis en collège.

La « Note préalable » (*Nota prævia*) rejette l'interprétation classique de la collégialité, selon laquelle le sujet du pouvoir suprême dans l'Église est le Pape seul, qui le partage, lorsqu'il le veut, avec l'universalité des évêques réunis en Concile par lui. Le pouvoir suprême ne devient collégial que communiqué par le Pape à son gré (*ad nutum*). La « Note préalable » rejette pareillement le sentiment des novateurs selon lequel le sujet du pouvoir suprême dans l'Église est le collège épiscopal uni au Pape et non sans le Pape qui en est le chef, mais en telle sorte que lorsque le Pape exerce, même à lui seul, le pouvoir suprême, il le fait précisément en tant que chef dudit collège, et donc comme représentant ce collège qu'il est obligé de consulter pour en exprimer le sentiment. C'est la théorie calquée sur celle qui veut que toute autorité doive son pouvoir à la multitude : théorie difficile à concilier avec la constitution divine de l'Église. En réfutant les deux théories, la *Nota prævia* maintient fermement que le pouvoir suprême appartient en effet au collège des évêques unis à leur chef, mais que le Chef peut l'exercer indépendamment du collège, tandis que le Collège ne peut l'exercer indépendamment du chef.

Vatican II était donc enclin à se détacher de la stricte continuité avec la tradition et à se donner des formes, des modalités, des procédés hors série. On ne sait s'il faut attribuer cela à l'esprit modernisant qui l'a envahi et dirigé, ou à la mentalité et au caractère de Paul VI. Probablement l'un et l'autre y a eu sa juste part. Le résultat fut une rénovation ou plutôt une inno-

vation de la nature de l'Église, qui atteignit les structures, les rites, la langue, la discipline, les attitudes, les aspirations, en somme toute la façade de l'Église destinée à se présenter au monde nouveau. D'autre part, il ne faut pas laisser inaperçue ici la singularité, même formelle, de la « Note préliminaire ».

- En premier lieu, dans toute l'histoire des Conciles il n'est pas d'autre exemple qu'une glose de semblable facture ait été jointe à une Constitution dogmatique, comme l'est *Lumen gentium* et y ait été organiquement lié.

- En second lieu il semble inexplicable qu'après tant de consultations, de corrections, d'examen critiques, de « modifications » (*modi*) proposées, accueillies ou rejetées, le Concile promulgue un document doctrinal si imparfait qu'il faut y joindre dans l'acte même de la promulgation une note explicative.

- Enfin, curieuse singularité de cette « Note préliminaire » : elle serait, comme telle, à lire avant la Constitution, or elle est imprimée à la suite de celle-ci. [...]

Romano Amerio
Iota Unum

(Nouvelles Éditions Latines, pp. 75-84)

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

5. Ni plus ni moins que le Canon Romain de saint Grégoire, peut-être moins employé que certains autres, mais où saint Joseph se maintient.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLV n° 338 (528)

Mensuel - Nouvelle Série

Novembre 2010

Le numéro 3€

L'ÉGLISE, LE PAPE ET LES ÉVÊQUES : NOUVELLE ET ANCIENNE DOCTRINE

Face aux attaques envers le Pape et l'Église, le moment est peut-être venu de revoir certaines thèses, d'avoir l'humilité et l'honnêteté intellectuelle d'admettre que ce sont les nouvelles doctrines ecclésiologiques introduites par Vatican II qui ont ouvert les portes aux ennemis de l'Église pour chercher à détruire ce Roc voulu par le Christ pour la soutenir, et cette Autorité établie pour la gouverner.

Nous nous proposons, dans cette étude, d'aborder les problèmes posés par les nouvelles théories sur l'Église, telles qu'elles ressortent des documents officiels récents, en particulier la *Lettre aux Chinois*, et de l'ecclésiologie de *Domini-
nus Jesus*, qui correspond à celle de *Lumen gen-
tium*. Cette doctrine, nous le verrons, n'est pas en parfaite continuité avec la doctrine enseignée depuis toujours par l'Église romaine.

Quelques notions classiques d'ecclésiologie

Il sera bon, pour commencer, de rappeler certains points de l'enseignement de l'Église qui seront constamment repris dans cet article. Nous serons synthétiques, car nous avons déjà exposé tout ceci dans un précédent article¹.

Il existe deux pouvoirs dans l'Église, donnés par Notre Seigneur Jésus-Christ, et deux hiérarchies qui en découlent, qui se croisent et se superposent en partie, mais qui restent bien distinctes dans leurs attributions et dans leurs sources. Ces deux pouvoirs sont :

1. La **potestas sanctificandi**, qui est reçue et exercée par l'intermédiaire du Sacrement de l'Ordre dans ses différents degrés (ministères inférieurs, sacerdoce et épiscopat : ici on entend par Évêque celui qui a reçu la consécration épiscopale), et qui consiste essentiellement dans le pouvoir de consacrer l'Eucharistie et, au moyen de celle-ci et des autres sacrements, donner la grâce aux âmes. Puisque la source de ce pouvoir est un sacrement, son auteur direct est Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même *ex opere operato* : les ministres en sont seulement les instruments. L'acte le plus élevé de ce pouvoir est la consécration du Corps et du Sang du Christ. En ceci, Évêque et prêtre sont égaux.

2. La **potestas regendi**, ou pouvoir de juridiction, qui comprend en soi le pouvoir spirituel de gouverner et d'enseigner (en effet on n'enseigne

légitimement et avec autorité qu'à ses sujets). L'Église étant une société, elle doit avoir une autorité capable de légiférer et de guider, comme de punir et corriger. Ce pouvoir, que Notre-Seigneur possède au suprême degré, est transmis par Lui directement au Pape seulement, au moment de l'acceptation de l'élection, et il est transmis par le Pape de différentes façons au reste de l'Église. Il n'a en soi aucun lien avec le pouvoir d'ordre, bien que généralement les deux pouvoirs cohabitent chez les mêmes personnes, et qu'il y ait même, comme pour le Pape et les Évêques diocésains, obligation morale de réunir en soi les deux pouvoirs. Mais obligation morale ne signifie pas nécessité métaphysique : on peut avoir l'un sans avoir l'autre, les deux pouvoirs ayant des origines et des finalités différentes. Dans ce sens, l'Évêque est celui qui a reçu du Pape le pouvoir de gouverner un diocèse, indépendamment du fait de sa consécration épiscopale.

Cette doctrine sur la distinction d'origine des deux pouvoirs est enseignée sans ambiguïté possible dans une quantité impressionnante de documents magistériels, dont le dernier est l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII (1943), reprise ensuite dans *Ad Sinarum gentes* (1954) et *Ad Apostolorum Principis* (1958) : les Évêques gouvernent leur diocèse au nom du Christ, « *id tamen dum faciunt, non plane sui juris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria jurisdictionis potestate fruuntur, immediate sibi ad eodem Pontifice impertita* » (« Pourtant, dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife de Rome, et s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est **immédiatement communiqué par le Souverain Pontife** ») (DS 3804). La seule personne au monde qui reçoit ce pouvoir de juridiction directement de Dieu est le Pontife Romain, comme l'affirmait le Code de Droit Canonique (can. 109) : « *Qui in ecclesiastica hierarchica cooptantur [...] in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; in supremo pontificatu, ipsomet jure divino, adimpleta conditione legitimæ electionis ejusdemque acceptationis; in reliquis gradibus jurisdictionis, canonica missione* » (« Ceux qui sont admis dans la hiérarchie ecclésiastique [...] sont constitués dans les degrés du pouvoir d'ordre par la sainte ordination; dans le souverain pontificat, directement par droit divin, moyennant élection légitime et acceptation de

l'élection; dans les autres degrés de juridiction, par la mission canonique ») : le Pape lui-même ne reçoit donc pas ce pouvoir de la consécration épiscopale, mais indépendamment de celle-ci.

Pour donner d'autres sources magistérielles, nous citerons Pie II dans la Bulle des Rétractations (1463)²; Pie VI qui dans la Constitution Apostolique *Super soliditate* (1786) affirme du Pape que « les Évêques reçoivent de lui leur autorité, comme lui reçoit le pouvoir suprême de Dieu, etc. »³; Pie VI dans l'encyclique *Charitas* (1791) contre les Évêques nommés par le gouvernement révolutionnaire en France : « le pouvoir de conférer la juridiction réside uniquement dans le Siège Apostolique »⁴; et encore plus clairement dans la Lettre *Deessemus* (1788) : « la dignité épiscopale [...] quant à l'ordre vient immédiatement de Dieu, et quant à la juridiction, du Siège Apostolique »⁵; Léon XIII dans la fondamentale encyclique *Satis cognitum* (1896); jusqu'aux textes de Pie XII et à l'allocution consistoriale de Jean XXIII (15 déc. 1958) qui affirme : « de la consécration épiscopale sans mandat apostolique ne peut découler absolument aucune juridiction »⁶. Le futur cardinal Staffa publia en plein Concile un opuscule à l'intention des Pères (qui débattaient de ces questions dans le schéma sur l'Église) rapportant à l'appui de cette vérité non seulement des textes magistérielles mais aussi de nombreuses citations des Pères et des Docteurs, ainsi que l'enseignement unanime de plus de cent trente importants théologiens de différentes époques.

La nouvelle doctrine dans *Lumen gentium*

En gardant à l'esprit cette vérité enseignée par l'Église et donc révélée par Dieu, nous pouvons à présent examiner ce que soutiennent au contraire *Lumen gentium* et les textes plus récents déjà mentionnés. Sur *Lumen gentium*, nous nous limiterons à un rappel, ayant étudié le texte de façon complète dans l'article déjà cité.

Au chapitre III (nn. 18-23) et dans la *Nota prævia*, on soutient que la consécration épiscopale est

2. « *A Jesu Christi Vicario, tamquam Capite omnis in subiecta membra potestas et auctoritas derivatur.* » (*Bullarium Romanorum*, T. V, p. 174 : cf. *Ibid.* p. 180).

3. Fontes CIC, vol. II, pp. 664, 668-669.

4. Fontes CIC, vol. II, p. 678.

5. Archives Vat., *Epistolæ ad principes*, vol. 184, pp. 130-135.

6. A.A.S., 50 (1958), pp. 610-611.

1 Voir *Épiscopat et collégialité*, in « La Tradizione Cattolica », année XVII n. 1 (61), 2006.

la source du pouvoir de gouvernement et non pas seulement du pouvoir d'ordre, en s'appuyant sur la sacramentalité de l'épiscopat, question discutée et en réalité bien peu utile pour démontrer la thèse des novateurs. Pour le Concile de Trente, en effet, le sacerdoce conféré par le Christ aux Apôtres et à leurs successeurs est appelé « pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés » (DS 1764); en particulier les Évêques « qui ont succédé aux apôtres [...] sont supérieurs aux presbytres, peuvent conférer le sacrement de la confirmation, ordonner les ministres de l'Église et accomplir plusieurs autres choses » (DS 1768). Voilà donc les effets de l'Ordination tels qu'ils sont décrits par le Concile de Trente: un pouvoir lié au Corps physique du Christ et à l'administration des sacrements, et absolument pas au gouvernement extérieur de l'Église. Au contraire, *Lumen gentium* affirme que « la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres ». Tout évêque validement consacré posséderait donc, selon *Lumen gentium*, les deux pouvoirs; le Pape n'interviendrait que pour déterminer l'exercice du pouvoir de gouvernement, non pour le conférer (en l'absence de cette intervention du Pape, nous ne savons pas si l'exercice de la juridiction serait invalide ou seulement illicite, comme pour le pouvoir d'ordre). De plus, selon le n. 22, la consécration épiscopale aurait aussi pour effet l'entrée dans le Collège épiscopal, corps qui, selon *Lumen gentium*, posséderait le pouvoir suprême à côté de celui du Pape seul: la *Nota prœvia* précise que ce sujet du pouvoir universel existe toujours, mais qu'il n'entre en action que lorsque le Pape le suscite. Le même n. 22 affirme qu'il faut aussi un lien hiérarchique pour appartenir au Collège, toutefois on ne sait pas s'il s'agit d'une véritable cause d'appartenance au Collège ou d'une simple condition. Le pouvoir de gouvernement, qui est étranger à l'ordre sacramentel, serait l'effet du sacrement *ex opere operato*, donc du Christ directement, de même que l'appartenance au Collège, qui tout en étant sujet du pouvoir suprême *cum Petro* et *sub Petro*, resterait un sujet distinct de Pierre seulement et recevrait le pouvoir qu'il exerce non pas *ex Petro* mais *ex Christo*, comme il ressort clairement de la *Nota prœvia*.

Cet enseignement de *Lumen gentium* a de graves conséquences. La première est la nouvelle doctrine sur le Collège épiscopal, qui serait constitué de tous les évêques consacrés du monde, comme nous l'avons vu ci-dessus, et dont le Pape serait cause motrice interne (et non pas moteur extérieur); mais en première instance, dit la *Nota prœvia*, le Collège existerait toujours et serait toujours sujet du pouvoir suprême. Le pouvoir du Pape seul ne serait donc pas diminué ni entamé, mais il ne serait plus unique, et c'est là le problème. Cela contredit ce qui a été défini par Vatican I: « C'est au seul Simon Pierre que, après sa Résurrection, Jésus conféra la juridiction de pasteur et de guide suprême sur tout son troupeau en disant: "Pais mes agneaux, pais mes brebis." À cette doctrine si claire des saintes Écritures, telle qu'elle a toujours été comprise par l'Église catholique, s'opposent ouvertement les

opinions fausses de ceux qui, pervertissant la forme du gouvernement institué par le Christ Notre-Seigneur, nient que, de préférence aux autres apôtres, pris soit isolément soit tous ensemble, Pierre seul se soit vu doté par le Christ d'une primauté de juridiction véritable et proprement dite, ou de ceux qui affirment que cette primauté n'a pas été conférée directement et immédiatement à saint Pierre mais à l'Église et, par celle-ci, à Pierre comme à son ministre. » (*Pastor æternus*, DS 3053-3054). Selon la doctrine traditionnelle, le Pape peut bel et bien s'unir au corps des évêques pour accomplir un acte avec eux (dans le Concile ou dans le Magistère ordinaire universel), mais c'est de lui que les autres reçoivent le pouvoir d'accomplir un acte de gouvernement de l'Église universelle, et il n'y a donc pas de second sujet permanent de l'autorité suprême.

On a l'habitude aujourd'hui d'affirmer que cette collégialité n'est plus à la mode, que Jean-Paul II gouvernait de façon personnelle et que Benoît XVI n'hésite pas à agir contre l'opinion de l'épiscopat. Mais notons que le sujet ne concerne pas l'exercice concret de ce prétendu pouvoir du Collège au cours des dernières décennies, mais la vision doctrinale générale, en particulier parce qu'elle constitue aujourd'hui la base des rapports œcuméniques, surtout avec le monde orthodoxe.

L'évolution de la théologie dans les années conciliaires

En 1961 paraissait un livre signé par Karl Rahner et Joseph Ratzinger, intitulé *Episkopat und Primat*. Dans le chapitre *Über das Jus divinum des Episkopats*, les auteurs soutenaient que l'unique sujet du pouvoir suprême est le Collège épiscopal, et que le Pape qui agit seul le fait en tant que représentant du Collège; Collège qui précéderait chronologiquement et logiquement le Primat. Notons que, pour Rahner, la preuve de cette thèse (substantiellement partagée par Congar) est qu'un pouvoir suprême soumis à Pierre serait nécessairement délégué par lui, puisque Pierre l'a reçu du Christ; or dans ce cas les Apôtres ne seraient plus les Apôtres du Christ mais les Apôtres de Pierre; on doit donc admettre que le Christ donne au collège le rôle suprême, et que Pierre en est le délégué. Tout ceci parce que, dit Rahner, une société ne peut avoir qu'une autorité suprême, ou alors il y aurait deux sociétés, ce qui équivaudrait à nier l'unité de l'Église. Le Pape est donc tenu par des règles morales mais non juridiques de se comporter comme représentant du Collège, et de ne pas agir suivant son propre arbitre.

Il est manifestement difficile de concilier cette thèse avec l'affirmation de Vatican II, qui condamne « ceux qui affirment que cette primauté n'a pas été conférée directement et immédiatement à saint Pierre mais à l'Église et, par celle-ci, à Pierre comme à son ministre » (cf. *supra*). Notons en outre que cette thèse est légèrement différente de celle qui a ensuite prévalu dans *Lumen gentium*: ici le sujet du pouvoir suprême est un, le Collège, bien que l'on n'exclue pas que le Pape puisse agir seul, et même qu'il soit de fait le seul interprète et porte-parole du Collège. Il doit bien remplir son rôle en se comportant comme représentant, sinon le Collège pourra se plaindre. Toute considération juridique sur ce point n'aurait pas lieu d'être: pour eux l'Église est « communion », et non pas une

société parfaite et ordonnée.

Toutefois l'écho de cette thèse se fait entendre aussi au n. 22 de *Lumen gentium*, quand on affirme que le Pape exerce le pouvoir à deux titres: en vertu de son office et en tant que Chef du Collège. On admet donc qu'au moins dans certains cas, le Pape est seulement le représentant du Collège.

Cette doctrine est-elle encore vivante aujourd'hui? Quelles traces en trouve-t-on dans les documents récents sur le sujet?

La déclaration *Dominus Jesus* et d'autres documents de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi

En 2000 était publiée la fameuse déclaration *Dominus Jesus* sur l'Église comme unique voie de salut, qui donnait une interprétation officielle du célèbre passage de *Lumen gentium* selon lequel « l'Église du Christ *subsiste* dans l'Église catholique ».

Le document s'exprime ainsi aux nn. 16 et 17: « Les fidèles sont *tenus de professer* qu'il existe une continuité historique — fondée sur la succession apostolique — entre l'Église instituée par le Christ et l'Église catholique: "C'est là l'unique Église du Christ [...] que notre sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (cf. Jn 21,17), qu'il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. Mt 28,18ss.), et dont il a fait pour toujours la colonne et le fondement de la vérité (1 Tm 3,15). Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve [*subsistit in*], gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques qui sont en communion avec lui." Par l'expression *subsistit in*, le Concile Vatican II a voulu proclamer deux affirmations doctrinales: d'une part, que malgré les divisions entre chrétiens, l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique; d'autre part, "que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures", c'est-à-dire dans les Églises et Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique. Mais il faut affirmer de ces dernières que leur "force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique". Il existe donc une unique Église du Christ, qui subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui. Les Églises qui, quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par des liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, sont de véritables Églises particulières. Par conséquent, l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises, malgré l'absence de la pleine communion avec l'Église catholique, provoquée par leur non-acceptation de la doctrine catholique du Primat, que l'Évêque de Rome, d'une façon objective, possède et exerce sur toute l'Église conformément à la volonté divine. En revanche, les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre. »

La thèse, soutenue également dans la *Note* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur l'expression « Églises sœurs » parue peu de temps auparavant, est très claire. L'Église est une, c'est l'Église catholique, mais en même temps

l'Église existe aussi en-dehors du pouvoir du Pape. Une « Église » locale avec un Évêque, par exemple en Orient, serait une vraie Église avec un pouvoir de gouvernement interne provenant de la consécration épiscopale valide, qui entre autres rendrait membre du Collège qui gouverne l'Église universelle. Les « Églises » qui ne sont pas en communion avec le Pape ne cesseraient pas d'être Églises. Une Église, plusieurs églises dans lesquelles agit l'Église du Christ, super-sujet. Inutile de répéter et crier que l'unique Église du Christ est l'Église catholique, pour se contredire quelques lignes plus loin, en parlant de communautés non catholiques comme de vraies « Églises » seulement parce qu'elles ont un Évêque: ceci suppose la doctrine déjà exposée pour laquelle le Christ n'a pas besoin du Pape pour conférer le pouvoir qui constitue l'Église. Si l'on supprime cette unité de gouvernement invisible, tout Évêque capable d'ordonner devient source de pouvoir de gouvernement: une possibilité de multiplication infinie.

Cette thèse revient dans le document de la même Congrégation sorti le 29 juin 2007, en réponse à certaines questions sur le terme *subsistit in* et sur le chapitre VIII de *Lumen gentium*: de nombreux éléments de l'Église catholique se trouvent aussi à l'extérieur de celle-ci et mènent à elle. Les « Églises » orientales séparées sont de vraies Églises locales, bien qu'elles souffrent d'une « carence », le rôle du Successeur de Pierre étant l'un des « principes constitutifs internes » de l'Église locale. Il reste à comprendre comment une chose qui manque d'un principe constitutif interne peut souffrir seulement d'une « carence », et non changer de nature: mais la contradiction dans ces textes accompagne l'ambiguïté des termes; de même que l'on n'explique pas pourquoi le Successeur de Pierre est si nécessaire à l'intérieur de ces communautés, étant donné qu'elles ont déjà le pouvoir de gouvernement de la consécration épiscopale. En effet on ne sait pas ce que le Pape confère de plus aux Évêques ou aux « Églises locales » catholiques, car Eucharistie et Épiscopat valides suffisent à constituer des « Églises », toujours d'après le même document, qui justifie ainsi le refus de l'appellation d'« Église » aux « communautés chrétiennes nées de la Réforme du XVI^e siècle ».

Si dans ce texte aussi, on proclame haut et fort que l'Église est une, on nous avertit toutefois que « par ailleurs, la plénitude de la catholicité propre à l'Église [*plenitudo catholicitatis Ecclesiae propriae*], gouvernée par le Successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui, est entravée [dans le texte latin: *impeditur, est empêchée*] dans sa pleine réalisation historique par la division des chrétiens ». Donc si rien ne manque de fait aux « Églises » schismatiques, ce sont plutôt les « Églises » schismatiques qui manquent à l'unique Église pour atteindre la plénitude de la catholicité. C'est normal, puisque dans ce Collège qui constitue et gouverne cette unique Église, des membres de droit divin ne veulent pas y siéger, des Évêques ordonnés et donc dotés de pouvoir de gouvernement sur l'Église universelle en vertu de leur consécration épiscopale, comme nous l'avons vu: le sacrement de l'ordre au degré de l'épiscopat est un élément essentiel constitutif et suffisant, puisque l'on considère qu'il donne aussi ce que de fait il ne donne pas, la succession apostolique mal comprise, selon la doctrine de *Lumen gentium*.

En pratique, deux éléments essentiels pour

faire partie de l'Église sont ignorés: la juridiction provenant du Pape comme source unique, et la foi. On ne fait jamais allusion au fait que ces Évêques schismatiques, ne professant pas la vraie foi, ne peuvent en aucune façon faire partie de l'Église. On ne parle pas non plus du fait que le Pape n'est pas un élément indéfini pour constituer l'Église, mais la source de toute autorité et le lien d'appartenance à cette unité, qui est réduite à une pure mécanique sacramentelle (baptême et ordre valides: l'adhésion personnelle par la profession de la vraie foi ou le désir de se considérer partie du tout dont le Pape est le Chef ne comptent plus).

La Lettre aux Chinois (27 mai 2007)

Dans ce document, nous ne considérerons pas les questions politiques ni les questions d'actualité, mais simplement les principes doctrinaux qui y sont largement exposés précisément sur le sujet que nous traitons, en les comparant à ceux que Pie XII avait enseignés dans les deux lettres publiées à l'occasion du schisme chinois.

Au n. 5 de cette lettre, nous lisons ceci: « La doctrine catholique enseigne que l'Évêque est le principe et le fondement visible de l'unité dans l'Église particulière confiée à son ministère pastoral. Mais, dans chaque Église particulière, pour qu'elle soit pleinement Église, la suprême autorité de l'Église doit être présente, à savoir le Collège épiscopal avec son Chef, le Pontife romain, et jamais sans lui. Par conséquent, le ministère du Successeur de Pierre appartient à l'essence de toute Église particulière, de l'intérieur ». Ici se trouve une affirmation surprenante: dans chaque Église particulière on doit retrouver l'autorité suprême, constitutive de celle-ci *ab intrinseco*, ce que disait justement aussi Vatican I (qui est explicitement cité) autorité suprême? Non pas le Pape, mais le Collège des Évêques (qui a le Pape pour chef) et lui seul: il n'y a ici qu'un seul sujet de l'autorité suprême, à la différence du double sujet de *Lumen gentium*.

Et ce n'est que le début. Au n. 8, dans un pays comme la Chine où sont continuellement consacrés des Évêques sans mandat du Pape, citant un discours du même Benoît XVI aux Évêques nouvellement ordonnés du 21 septembre 2006, on affirme sans hésitation: « Pour pouvoir accomplir cette mission, vous avez reçu, avec la consécration épiscopale, trois charges particulières: le *munus docendi*, le *munus sanctificandi* et le *munus regendi*, qui, dans leur ensemble, constituent le *munus pascendi*»; et plus loin, on répète cette notion pour les Évêques chinois: « en Chine aussi l'Église est gouvernée par des Évêques qui, par l'ordination épiscopale qui leur est conférée par d'autres Évêques validement ordonnés, ont reçu, avec la charge de sanctifier, également les charges d'enseigner et de gouverner le peuple qui leur est confié dans les différentes Églises particulières, avec un pouvoir qui est conféré par Dieu, par la grâce du sacrement de l'Ordre. » On affirme donc ici très clairement que tout Évêque validement ordonné a non seulement le pouvoir de gouvernement directement de Dieu, mais aussi sur un diocèse (« Église particulière ») déterminé! Mais alors à quoi sert le Pape, ou plutôt le « Collège »? Poursuivons la lecture de la lettre, où nous est donnée l'explication avec une citation du n. 21 de *Lumen gentium*: « Les charges d'enseigner et de gouverner "ne peuvent cependant, de par leur nature, être exercées que

dans la communion hiérarchique avec la Tête et les membres du Collège" » comme nous l'avons vu. Il reste maintenant à se demander ce que concède le Pape (comme représentant du Collège): l'exercice licite ou l'exercice valide des actes de juridiction? Rappelons que si la *Nota praevia* avait refusé de répondre à cette question, nous trouvons la solution un peu plus loin dans le texte: en parlant des Évêques consacrés illégalement, et qui ont ensuite demandé à Rome d'être admis à la communion avec le reste de l'épiscopat, on dit qu'« en vertu de sa responsabilité de Pasteur universel de l'Église, [le Pape] leur a concédé le *plein et légitime exercice* de la juridiction épiscopale ».

Cette doctrine est diamétralement opposée à ce que Pie XII écrivait lui aussi aux Chinois dans la lettre *Ad Apostolorum Principis* de 1958: « il s'ensuit que les évêques qui n'ont été ni nommés ni confirmés par le Saint-Siège, qui ont même été choisis et consacrés contre ses dispositions explicites, **ne peuvent jouir d'aucun pouvoir de magistère ni de juridiction**; car la juridiction ne parvient aux évêques que par l'intermédiaire du Pontife romain »⁷, distinguant ensuite clairement entre possession et exercice: l'exercice du pouvoir d'ordre est en effet valide mais gravement illicite et sacrilège; quant au pouvoir de juridiction, on nie également sa simple possession.

Nous sommes donc en présence d'une contradiction doctrinale explicite et inévitable: d'un côté on nous dit que les Évêques ont juridiction par leur consécration, de l'autre on nous dit qu'ils ne l'ont en aucune façon sans l'intermédiaire du Pape; d'un côté on nous dit que le Pape accorde le légitime exercice de la juridiction déjà possédée, de l'autre on nous dit qu'il en confère *tout court* la possession. La *Nota praevia* avait déjà posé ce problème des textes de Pie XII, si proches dans le temps, qui disaient le contraire de ce qui est affirmé par le texte conciliaire, mais elle l'avait résolu de façon expéditive en affirmant contre toute évidence qu'ils parlaient seulement de la concession de l'exercice et non de la possession de la juridiction. Ce qui ne se vérifie vraiment pas dans les textes.

Une conclusion

À la lecture de ces textes, il apparaît que l'Église est à la fois « une » et « multiple », mais aussi qu'elle « n'est pas encore », du moins dans sa plénitude.

Une, disent et répètent ces textes à satiété, est l'Église du Christ, qui subsiste sans l'Église catholique, nous assurant que *subsiste* a la même valeur que *est*. Mais cette Église unique, dont les documents de la Congrégation nous assurent qu'elle s'identifie avec l'Église catholique, est en même temps *multiple*, car en dehors de l'Église, là où il y a un Évêque validement ordonné, il y a l'Église. Mais cette Église n'est pas « complète », tant que tous les Évêques qui, par droit divin, ont le pouvoir de la gouverner en siégeant au Collège, ne sont pas en communion entre eux et avec le Pontife. À ce propos, nous devons également rappeler de quelle manière le card. Ratzinger (dans la présentation de *Dominus Jesus* au public) critiquait Boff, le théologien de la libération, qui croyait à différentes communautés chrétiennes simplement juxtaposées sans fondement commun: « Cette division [celle décrite par

7 A.A.S., 50 (1958) pp. 610-611.

Dominus Jesus] est une chose totalement différente de la dialectique relativiste décrite ci-dessus [delle de Boff — ndr], dans laquelle la division des chrétiens perd son aspect douloureux, et en réalité elle n'est pas une fracture, mais seulement la manifestation de multiples variations d'un unique thème, dans lequel toutes les variations ont en quelque sorte à la fois raison et tort. Dans ces conditions, une **nécessité intrinsèque** pour la recherche de l'unité n'existe pas, parce qu'en vérité, l'Église est partout et nulle part [...] et tous ne seraient que des fragments de la réalité chrétienne. L'œcuménisme serait donc la résignation à une dialectique relativiste⁸. » Nous ne parlons donc pas de l'œcuménisme du « chacun sa vérité » ou du « aimons-nous les uns les autres », ce n'est pas une simple attitude pratique, ce n'est même pas une forme du relativisme tant critiqué, et il ne doit pas être confondu avec celui-ci. L'œcuménisme serait urgent et métaphysiquement nécessaire non pour les baptisés qui se trouvent en dehors de l'Église, et qui doivent y retourner pour se sauver; ce ne sont pas eux qui ont besoin de l'Église, c'est l'Église qui a besoin d'eux, et en particulier des Évêques pour être complète dans sa plénitude.

On voit donc apparaître une thèse qui semble être en contradiction avec elle-même: comment un sujet peut-il être à la fois unique et multiple? Comment l'Église peut-elle être une et en même temps manquer d'éléments constitutifs intrinsèques et essentiels? Est-ce nous qui avons mal compris ces textes, qui ont en fait une cohérence qui nous échappe?

En réalité ce n'est pas nous qui affirmons que cette thèse est contradictoire, mais le card. Rat-

zinger lui-même, dans la suite du texte cité ci-dessus: « Puisque le péché est une contradiction, cette **contradiction**, cette différence **entre subsistit et est ne peut pas être résolue** du point de vue logique. Dans le **paradoxe** de la différence entre singularité et caractère concret de l'Église d'une part, et existence d'une réalité ecclésiale en-dehors de l'unique sujet de l'autre, se reflète le caractère contradictoire du péché humain, le caractère contradictoire de la division⁹. »

Sur quelles bases peut bien se fonder cette théorie? Comment peut-on défier le principe de base de la pensée humaine, pour lequel une chose ne peut pas être et ne pas être, en même temps et sous le même rapport? Il est clair que tout le système repose non seulement sur une philosophie fallacieuse, mais aussi sur la déformation de la Papauté. Si à une autorité suprême visible unique, source de tout autre pouvoir de gouvernement, correspond une Église visible unique, sans « morceaux » extérieurs, nettement définissable et identifiable même au sens juridique, à une autorité multiple (car de fait tout Évêque validement ordonné devient source d'autorité) correspond une Église multiple. *Lumen gentium* donne la possibilité de continuer à affirmer que l'Église est une, parce que le Pape est la suprême autorité, mais aussi qu'elle est multiple, parce qu'il y a un second sujet de l'autorité suprême, un Collège dont certains membres sont en-dehors de l'unique Église et du Pape; et à des membres constitutifs non encore en communion correspond un caractère incomplet qui fait de l'Église

9 *Ibidem*. Cf. également ABBÉ MICHEL SIMOULIN et DON DAVIDE PAGLIARANI, *Dominus Jesus: tanto rumore per nulla* (*Dominus Jesus: beaucoup de bruit pour rien*), in *La Tradizione Cattolica*, année IX n. 4 (45).

une institution qui tend à être elle-même mais qui, en quelque sorte, ne l'est pas encore, ou ne l'est plus, et qui est dans une urgente et continue tension œcuménique. À la lumière de tout ceci, on comprend entre autres le nouveau rapport aux orthodoxes.

Il est bon de terminer par la très célèbre et prophétique citation de Boniface VIII, qui démolit par elle-même tout l'édifice construit par les novateurs:

« Celui donc qui dirige l'Église Romaine est Successeur de Pierre, et par conséquent jouit de son pouvoir, autrement le Dieu et Homme Jésus-Christ, qui siège à la droite du Père, aurait laissé son Église **ou bien acéphale**, c'est-à-dire sans personne qui le représente sur la terre, **ou alors comme un monstre à plusieurs têtes**: ce qu'il ne faudrait pas seulement considérer comme contraire à la raison même naturelle, mais aussi comme **hérétique**. C'est pourquoi le Siège Romain est Mère de la foi, **la seule autorité qu'on accorde aux Conciles est celle reçue de lui**, et il établit les droits et fait les lois¹⁰. »

Don Mauro Tranquillo
(*Tradizione Cattolica*, n°2, 2010)

10. *Qui igitur Romanae... Ecclesiae praeest, successor est Petri et ipsius propterea fungitur potestate, alias Deus et homo Christus Jesus, ad dexteram Patris sedens, suam universalem, unam et militantem Ecclesiam acephalam, id est sine aliquo qui super omnes vices ejus in terris gereret, vel habentem, quasi monstrum, plura capita, reliquisset: quod non tam rationi contrarium etiam in natura, quam haereticum censeretur. Et hoc Romana Sedes Mater est fidei, sola auctoritatem ab ipsis exceptam praestat Conciliis, jura statuit et leges ponit;* (Acta Bonifatii VIII, 11 oct. 1298, C.I.C.O. Fontes pp. 203-204).

8 *L'Osservatore Romano*, 4 mars 2000, p.8.

L'HISTOIRE SELON PHILIPPE LEVILLAIN : ENTRE SCIENCE ET FICTION

« Le grand malheur de l'historien serait de prendre pour règle d'appréciation les idées du jour, et de les transposer dans ses jugements sur le passé¹. »

La rentrée littéraire semblait bien s'annoncer, pour une fois, avec l'étonnant portrait romancé de saint Ignace de Loyola² dû à la plume de François Sureau et l'histoire, politiquement peu correcte, des intellectuels du controversé Alain Minc³. Outre les productions qui ne font que passer, il nous manquait cependant la plaisanterie de la rentrée. Elle était pourtant annoncée dans la presse, on pouvait même en lire quelques extraits sur le site de la grande maison d'édition Perrin. La sortie était prévue pour le 23 septembre.

Dès que je l'ai entre les mains, je m'empresse de la lire. La réaction ne se fait pas attendre, j'achète un stylo rouge, mes habitudes d'enseignant ont pris le dessus... Je me trouve devant la mauvaise copie d'un lycéen révolté et boutonneux. Le problème c'est que le « lycéen » est docteur ès lettres, agrégé d'histoire,

professeur émérite d'université, officier de la Légion d'honneur, des Palmes académiques et des Arts et des Lettres, commandeur de l'ordre du Mérite de la République italienne et de l'ordre équestre de Saint Sylvestre ainsi que membre du Comité pontifical des sciences historiques.

La mauvaise copie couverte de rouge traite de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X et de son fondateur; elle arbore un titre tiré tout droit du Grand Siècle: « Rome n'est plus dans Rome – Mgr Lefebvre et son Église. » Analyse.

L'ouvrage de Philippe Levillain comporte 451 pages réparties en deux livres (*Une vocation romaine et missionnaire* et *Église particulière, Église universelle*), encadrés par une introduction (*D'une affaire à un scandale*) et d'une synthèse (*Le fléau et la balance*). De longues annexes terminent l'ouvrage (136 pages).

Le plus long chapitre est celui qui traite du passage de Mgr Lefebvre au Séminaire français de Rome (45 pages).

Une méthode bien particulière

L'auteur, historien reconnu, a écrit, collaboré ou dirigé un bon nombre d'études, essentiellement sur l'histoire de l'Église⁴. Nous serions tentés de

croire qu'il est rompu à l'histoire et à ses méthodes. Il semble que cela ne soit pas le cas.

Comme le soulignait Charles Samaran, l'histoire est une « connaissance du passé humain

unanimité dans un concile, Paris, Beauchesne, 1975; *Le Palais Farnèse* (dir.), 3 vol., Rome, École française de Rome, BEFAR, 1980; *Boulanger, fossoyeur de la République*, Paris, Flammarion, 1981; *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement*, Rome, BEFAR, 1982; *Le Vatican ou les frontières de la grâce* (en coll.), Paris, Calmann-Lévy, 1984; *Paul VI et la modernité dans l'Église* (dir.), Rome, BEFAR, 1984; *Les Lieutenants de Dieu. Les évêques français et la République* (en coll.), Paris, Fayard, 1986; *Le deuxième Concile du Vatican* (dir.), Rome, BEFAR, 1989; *Dictionnaire historique de la papauté* (dir.), Paris, Fayard, 1994; *Achille Ratti, pape Pie XI* (dir.), Rome, BEFAR, 1996; *Rerum Novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique* (dir.), Rome, BEFAR, 1997; *Une politique étrangère. Saint-John Perse et le Quai d'Orsay* (en coll.), Paris, Viviane Hamy, 2000; *Nations et Saint-Siège au XX^e siècle* (en coll.), Paris, Fayard, 2002; *La France et l'Italie depuis le Second Guerre mondiale. Regards croisés*, Fondations Singer-Polignac/Association France-Italie, 2005; *Le Pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, Rome, École française de Rome, 2006; *Le Moment Benoît XVI*, Paris, Fayard, 2008.

1. DOM GUÉRANGER, *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, Paris, 1945, p. 54.

2. FRANÇOIS SUREAU, *Inigo*, Gallimard, Paris, 2010.

3. ALAIN MINC, *Une histoire politique des intellectuels*, Grasset, Paris, 2010.

4. *La mécanique politique de Vatican II. Majorité et*

fondé sur le témoignage »⁵, de plus il n'y a « pas d'histoire sans documents, le mot *document* étant pris au sens le plus large: document écrit, figuré, transmis par le son, l'image ou toute autre manière »⁶. Pour finir, « il n'y a pas d'histoire sans érudition, c'est-à-dire sans critique préalable des témoignages »⁷.

Il suffit donc de rassembler tous les documents, de les évaluer pour établir finalement un certain jugement qui sera de certitude sur certains points, d'incertitude sur d'autres. Telle est la méthode historique courante à laquelle on ne trouve rien à redire.

Voyons maintenant comment notre auteur applique cette démarche en étudiant la vie de Mgr Lefebvre.

À première vue, il semble avoir consulté les archives du séminaire d'Écône qu'il cite plus ou moins abondamment dans les premiers chapitres et beaucoup moins dans la suite de son « étude ». Il a aussi consulté d'autres fonds d'Archives comme ceux de la Congrégation du Saint-Esprit, du Séminaire pontifical français de Rome, et de l'Église de France à Issy-les-Moulineaux.

Il appert que M. Levillain n'a jamais eu contact avec les archives du séminaire d'Écône. De plus, quand il cite les dites archives, il utilise les mêmes citations que celles employées par Mgr Tissier de Mallerai dans sa biographie de Mgr Lefebvre⁸:

Levillain	Tissier de M.	Levillain	Tissier de M.
p. 32/note 3	p. 13/note 1	p. 66/note 36	p. 52/note 4
p. 43/note 22	p. 29/note 4	p. 69/note 40	p. 46/note 1
p. 43/note 24	p. 30/note 4	p. 97/note 5	p. 87/note 2
p. 46/note 28	p. 35/note 2	p. 99/note 9	p. 88/note 1
p. 61/note 25	p. 55/note 2	p. 110/note 11	p. 92/note 6
p. 64/note 32	p. 47/note 1	p. 101/note 13	p. 92/note 1
p. 65/note 35	p. 53/note 6	p. 172/note 75	p. 285/note 1

Quand il ne trouve pas les références de Mgr Tissier de Mallerai, notre « auteur » cite directement le biographe de Mgr Lefebvre⁹.

Tissier de Mallerai, Levillain, p. 65 p. 53

« Au cours de théologie fondamentale du père Fabro, il nota que “les non-catholiques ne font pas partie de l'Église, puisque chez eux – chez les adultes – le lien social de l'unité de foi est ‘empêché’ par l'hérésie même matérielle”. » Le cours insistait sur l'existence d'un magistère visible et vivant (à l'encontre de la <i>Sola Scriptura</i> de Luther),	« Le cours de théologie fondamentale du père Fabro apprenait aux séminaristes l'unicité de l'Église: “Les non-catholiques ne font pas partie de l'Église, puisque chez eux – chez les adultes – le lien social de l'unité de foi est ‘empêché’ par l'hérésie même matérielle”. » Le cours professait l'existence d'un magistère visible et vivant empreint de Tradition en opposition au
---	--

5. « L'histoire et ses méthodes » in *Recueil d'études de Charles Samaran*, Hautes études médiévales et modernes 31 (1978), p. 764.

6. *Idem*.

7. *Idem*.

8. BERNARD TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre – une vie*, Clovis, Étampes, 2002.

9. Cf. p. 68/note 38, p. 70/note 42, p. 97/note 5, p. 172/note 75.

sur l'infailibilité du pape parlant *ex cathedra* et sur celle des conciles œcuméniques « qui participent à l'infailibilité ordinaire du Souverain Pontife ».

Cette théologie de l'Église était donc, comme l'exprime admirablement l'abbé Berto, « la théologie de la romanité » ou la « romanité théologique »: non seulement une théologie apprise à Rome, mais « théologie formellement romaine ».

Et la première thèse de cette théologie, dit encore l'abbé, est précisément que « le Pontife romain n'est pas seulement le Docteur infailible du dogme chrétien, mais le premier théologien dans l'Église théologique. »

Il est encore plus intéressant de constater que M. Levillain plagie littéralement la biographie officielle de Mgr Lefebvre:

À force de plagier, surtout si l'on ne maîtrise pas son sujet, on commet des contresens et des erreurs. Le cours du Père Fabro ne s'intitule pas *Pour la sainte Église romaine*, il s'agit d'un recueil d'articles de l'abbé Berto publié en 1976 aux éditions *Le Cèdre*. On appréciera, au passage, la citation tronquée du même ouvrage de l'abbé Berto.

En ce qui concerne la fondation de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X, M. Levillain aurait pu utiliser le témoignage du premier directeur du séminaire d'Écône, Mgr Jacques Masson, qui est en ligne sur le site *www.hermas.info*¹⁰. Bien qu'il n'en fasse pas de cas, il le cite discrètement en note, en ne mentionnant pas l'auteur, sous le titre du site internet mal orthographié¹¹.

Un manque de connaissances élémentaires

De plus, notre auteur ne semble pas maîtriser le domaine de l'histoire religieuse contemporaine. On peut relever un nombre élevé d'erreurs dignes d'un bachelier mais non d'un universitaire membre du Comité pontifical des

Sola scriptura de Luther. Les enseignements du père Fabro portaient, inéluctablement, sur l'infailibilité pontificale *ex cathedra* et sur celle des conciles œcuméniques, « qui participent à l'infailibilité ordinaire du souverain pontife », nota particulièrement le séminariste Lefebvre dans ses résumés manuscrits.

La théologie fondamentale, telle qu'enseignée par le père Fabro, relevait de la « théologie de la romanité » ou « romanité théologique », selon le commentaire du père Berto. Il s'agissait pour l'abbé Fabro d'inculquer une théologie de géographie et de culture romaines: le cours *Pour la sainte Église romaine* apprenait aux séminaristes que la thèse fondamentale de la théologie romaine considère le pontife romain comme le premier des théologiens dans l'« Église théologique », en plus d'être le seul « docteur infailible du dogme chrétien » [...].

sciences historiques.

En parcourant l'ouvrage on peut apprendre, entre autres qu'une excommunication *latae sententiae* est prononcée¹², que la constitution dogmatique *Dei Verbum* traite d'ecclésiologie et tandis que *Lumen Gentium* concerne la Révélation¹³, que le schisme des Vieux-catholiques a pris fin en 1878¹⁴, que le Concile Vatican II a été annoncé par Jean XXIII du vivant de Pie XII¹⁵, qu'il s'est ouvert avec un mois d'avance sur la date officielle¹⁶, que saint Pie X serait mort désespéré¹⁷, que Mgr de Castro Meyer est le fondateur du *Cœtus Internationalis Patrum*¹⁸, que M. Gratien Rausis est devenu chanoine lors de l'achat du domaine d'Écône pour la somme de fr. 1 500 000. –¹⁹, que M. Bernard Faÿ donnait un cours d'ecclésiologie plutôt conservatrice au séminaire d'Écône²⁰. Au rang des erreurs et des propos gratuits, on trouve encore l'affirmation que Mgr Ducaud-Bourget a ordonné des prêtres le 28 juin 1976²¹ et que le cardinal Charles Journet est un « jésuite et acteur majeur de Vatican II en particulier à propos de la liturgie eucharistique »²².

12. Cf. p. 11: « excommunications *latae sententiae* (sentence sans réserve) qui avaient été prononcées ipso facto » et p. 14: « la prononciation d'une excommunication *latae sententiae*. »

13. Cf. p. 19: « Le grand malheur de Vatican II est double, quel que soit l'éclat de certains textes sur la Révélation (*Lumen Gentium*) ou sur la nature intime de l'Église (*Dei Verbum*). » Il s'agit simplement du contraire!

14. Cf. p. 15/note 5: « Il s'agit du schisme des vieux-catholiques qui prit fin en 1878 par le ralliement de ceux-ci à l'Église romaine. »

15. Cf. p. 31: « Au moment de l'annonce d'un projet de concile par Jean XXIII le 25 janvier 1958 [...] ». En fait, le projet de Concile a été annoncé une année plus tard, le 25 janvier 1959.

16. Cf. p. 16: « [...] réuni en première session le 11 septembre 1962 [...] ». Le Concile s'est ouvert un mois plus tard.

17. Cf. p. 34: « [...] la mort du souverain pontife, désespéré [...] ».

18. Cf. p. 214: « [...] fondé par Mgr Antonio de Castro Mayer (sic), évêque de Campos au Brésil [...] ». Comme le rappelle G. Alberigo: « Geraldo de Proença Sigaud, archevêque de Diamantina (Brésil), de la Société du Verbe divin, fut le fondateur et l'âme du groupe. » (G. ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II*, Tome II, Paris, Le Cerf 2000, p. 238.)

19. Cf. p. 255: « Le 31 mai 1968, le chanoine Gratien Rausis, Alphonse Pedroni et son frère Marcel, Roger Lovey ainsi que Guy Genoud signaient le contrat d'achat du domaine d'Écône. Afin de rembourser l'emprunt d'un montant de 1500 000 francs suisses [...] ». M. Gratien Rausis est marié et père de famille, quant au domaine d'Écône, il a été acquis pour la somme de fr. 400 000.

20. Cf. p. 271: « [...] l'ecclésiologie d'esprit conservateur par le professeur Faÿ. » Le professeur Faÿ enseignait un cours sur les phases successives de la contre-Église, depuis la kabbale et les sectes ésotériques. L'auteur prouve une fois de plus sa méconnaissance du sujet puisqu'il fait ici un contresens assez conséquent.

21. Cf. p. 285: « [...] Mgr Ducaud-Bourget ordonna illicitement des prêtres le 29 juin 1976 [...] ». Rappelons que Mgr Ducaud-Bourget n'a jamais été sacré évêque, il était simplement Prélat d'Honneur de Sa Sainteté et ne pouvait donc pas ordonner de prêtres.

22. p. 279. Charles Journet était prêtre du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg, il participa à la dernière session du Concile où il intervint sur la liberté reli-

10. « Monseigneur Lefebvre? On le poussera au schisme! » sur *www.hermas.info/20-categorie-11008970.html*.

11. Cf. p. 280/note 7: « Documents publiés le 29 septembre 2009 par Heimas (sic) et qui complètent par des extraits de lettres les archives du CNAEF. »

Je passe sous silence les nombreuses fautes d'orthographe en ce qui concerne les noms propres ainsi que les nombreuses erreurs de dates.

Un sujet mal maîtrisé

Outre ce manque de connaissances élémentaires, M. Levillain ne connaît pas la Fraternité et ses structures. Il n'hésite pas à écrire qu'après la mort de Mgr Lefebvre « le fonctionnement de la Fraternité allait être mis à l'épreuve; les apparences furent sauvées. L'abbé Frantz Schmidberger (sic), vicaire général depuis juin 1982, succéda comme prévu à Mgr Lefebvre et devint supérieur général. Mgr Fellay lui succéda en 1994, selon une périodicité de six ans liée à l'exercice de toutes charges ²³. »

L'abbé Franz Schmidberger succéda à Mgr Lefebvre en 1982, il ne fut que quelques mois vicaire général afin d'assurer une bonne transition. De plus le Supérieur général de la Fraternité est élu pour un mandat de douze ans ²⁴.

Les chiffres concernant la Fraternité sont des plus fantaisistes : « L'Église de Mgr Lefebvre est à l'heure actuelle forte de 491 prêtres, 115 séminaristes répartis en 6 séminaires, de 117 moines, 164 religieuses, 88 écoles et 2 instituts universitaires ²⁵. » Il faudrait plutôt lire 529 prêtres, 239 séminaristes et pré-séminaristes, 104 frères, 74 oblates, 88 écoles et 1 institut universitaire ²⁶.

Le chapitre « Mettre fin au schisme ? » ²⁷ relève du mauvais polar à la Dan Brown, où la Fraternité est vue à travers le prisme de blogs sédévacantistes ²⁸.

« En cet été 2006, le débat portait sur l'inflexion de l'une ou l'autre des deux orientations qui divisaient la FSSPX, le temps faisant son œuvre : la voie dite conciliatrice et la voie dite "sédévacantiste". La première voie était représentée, entre autres, par l'abbé Paul Aulagnier. [...] L'autre voix se réclamait du "sédévacantisme", littéralement : d'un Siège apostolique vacant, c'est-à-dire d'un pape non-pape; Mgr Williamson en était le porte-drapeau, clé d'explication dans les complications ultérieures en janvier 2009.

L'élection configura une nouvelle direction de la Fraternité Saint-Pie X, avec les choix opérés en faveur des abbés Niklaus Pfluger et Alain-Marc Nely en remplacement de l'abbé Schmidberger (en note : l'abbé Schmidberger dut son éviction au fait qu'il incarnait la tendance conciliatrice.) et Mgr de Gallareta aux fonctions de premier et deuxième assistants. Elle confirmait, après une dure confrontation, la tendance "conciliatrice" face à la tendance "sédévacantiste". Mgr Fellay était réélu pour un mandat de quatorze ans (sic). » ²⁹

« L'élection eut pour corollaire d'élargir la scission de la mouvance traditionaliste. Pour les tenants du "sédévacantisme", donc de

l'effacement total du successeur de Pierre, l'abbé Pfluger était membre du "réseau allemand" considéré comme l'"alliance libérale de Schmidberger", laquelle soutenait la politique de Mgr Fellay. L'opposition à la mouvance "conciliatrice" conforta son *a priori* sur le P. Schmidberger suite à l'introduction au sein de la Fraternité de l'ex-pasteur luthérien et réputé ancien franc-maçon, Sandmark, au cours d'une investiture solennelle à Saint-Nicolas-du-Chardonnet.

Le père Nely était considéré par les "sédévacantistes" comme le "candidat du Nouveau Vatican". Aux dires des traditionalistes ultras, "la Nouvelle Rome considérait déjà Nely comme un confédéré".

La direction de la Fraternité serait comme phagocytée par la mouvance « conciliatrice » de tendance libérale, œuvrant au sabotage de la Tradition à travers une politique de ralliement à la "Nouvelle Rome". Qu'entendaient les sédévacantistes par "Nouvelle Rome"? N'apportant pas une réponse explicite, il est à penser que la "Rome conciliaire" leur apparaissait simplement comme la capitale d'une nouvelle hérésie.

Cependant, l'élection se termina pour la mouvance « conciliatrice » en une victoire à la Pyrrhus : l'opposition "sédévacantiste" s'en trouva renforcée. La chute de Schmidberger, victime de la campagne de presse fomentée par l'opposition "sédévacantiste", témoignait de la prise de conscience parmi les fidèles des errements et des flous dans la direction de la Fraternité. Elle était également gage, aux yeux de l'opposition, du développement de son influence et d'un retournement possible de la situation. La détermination du pape allait bouleverser la donne ³⁰. »

On pourrait presque en faire un film !

De la malhonnêteté intellectuelle

Selon Philippe Levillain, « Mgr Lefebvre n'intervint pas, ni directement ni indirectement (par voie de conférence, ou d'articles), dans la discussion sur le schéma préparatoire (de la constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la liturgie), qui fut matière à des débats très aigus entre les pères conciliaires » ³¹.

En consultant les différents *Acta et documenta de Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, on peut constater que Mgr Lefebvre est intervenu plusieurs fois dans l'élaboration du schéma *De Sacra Liturgia* qui aboutira à la constitution *Sacrosanctum Concilium* :

« Il semble que la définition de la Liturgie soit incomplète, en ce qu'elle affirme plus l'aspect sacramentel et sanctifiant, sans le faire assez pour l'aspect de la prière. Or cet aspect est fondamental dans la liturgie : le culte rendu à Dieu est un acte de la vertu de religion. Il serait opportun d'affirmer la nécessité de la liturgie comme prière, qui est source de l'efficacité surnaturelle et de grâce.

Il semble que les facultés données aux Ordinaires [...] soient si larges que tous les efforts du Saint-Siège au cours des dernières décennies pour unifier la liturgie ne soient ruinés. Les liturgies nationales pourront ressurgir et cela sous la motion des commissions

liturgiques nationales [...].

[...]

Certes, il est affirmé que c'est le fait de la hiérarchie de changer quelque chose à la liturgie; mais si cela se fait "ad normam iuris", c'est-à-dire du nouveau droit proposé dans ce schéma, les évêques ont les plus grandes facultés et nous savons par expérience que ce ne sont pas les évêques qui demandent les changements, mais certains prêtres des commissions pastorales liturgiques qui n'ont d'autre activité que de modifier la liturgie ³². »

« En ces jours, on nous propose des schémas de modifications et d'innovations dans la liturgie et les rites sacramentels.

En faveur de ces modifications on avance surtout une raison pastorale et certes certains changements apparaissent utiles et non contraires à l'unité, comme le sont le rite d'initiation chrétienne pour nos régions de missions, quelques modifications pour le rite du baptême, la confirmation, etc. Mais, à mon humble avis, il me semble que ces modifications, si elles sont admises, doivent l'être pour toutes les Églises de rite latin, étant saufs les cas particuliers dans les régions de mission. Ainsi l'unité liturgique du rite latin serait conservée.

Cette unité, visible et si sensible de l'Église catholique est le plus grand argument de la foi pour nos fidèles dans les régions missionnaires. Devant la diversité des rites protestants, devant leurs signes de division, la preuve de l'unité de la liturgie et des rites de l'Église catholique est montrée par les sermons, le catéchisme.

Cette unité visible apparaît non seulement pour les incultes, mais aussi pour ceux qui ont une grande culture.

C'est pourquoi, lorsque la Sacrée Congrégation de la Propagande de la Foi nous a donné la faculté de traduire en langue vernaculaire les chants de la messe solennelle comme le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Credo*, tous les prêtres et surtout les prêtres indigènes ont nié avec force l'utilité de cette traduction, car eux-mêmes ainsi que leurs fidèles connaissent parfaitement leurs chants et savent que le chant latin est le signe de l'unité dans la foi.

À l'occasion du congrès panafricain à Dakar, les présidents du gouvernement civil : Senghor pour le Sénégal, Tsiranana pour Madagascar, Moga pour le Dahomey, Yameogo pour la Haute-Volta, étaient assemblés dans la cathédrale pour la messe solennelle. D'une voix unanime et même quelque peu bruyante, tous chantaient les cantiques latins, même le graduel. Ils nous dirent expressément après la messe leur joie d'une telle unanimité. Pour les catholiques présents, quel grand exemple de l'unité de l'Église et de la fraternité dans la prière et le culte !

C'est pourquoi, si le principe selon lequel les Conférences épiscopales peuvent poser des actes et décrets sur la liturgie et les rites sacramentels, même avec l'assentiment du Saint-Siège, il se fera un véritable retour aux liturgies et aux rites nationaux : tous les efforts

gieuse, l'indissolubilité du mariage et l'élaboration de la Constitution *Gaudium et Spes*.
23. p. 356.

24. M. Levillain affirme aussi que le mandat de Supérieur général est de quatorze ans : « Mgr Fellay était réélu pour un mandat de quatorze ans. » (p. 371-372)

25. p. 385

26. Cf. FSSPX.org (état 2010)

27. Cf. p. 357-384.

28. comme www.virgo-maria.org

29. p. 371-372.

30 p. 373.

31 p. 226.

32. *Acta et documenta Conc. Œcum. Vat. II apparando s. II v. II pars III (Præparatoria), Acta Pontificie Commissionis Centralis Præparatoriæ Concilii Œcumenici Vaticani II*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1968, p. 98-99. (trad. Abbé Ph. Lovey)

accomplis depuis deux siècles pour favoriser l'unité de l'Église s'évanouiront.

C'est pourquoi, pour des raisons pastorales, il est très dangereux de laisser aux conférences épiscopales le soin d'opérer ces changements.

[...]

Lorsque, dans les schémas, il est constamment fait mention des conférences épiscopales pour la perfection de ces actes ou décrets, il me semble qu'on s'appuie sur un faux principe, car cela n'est pas de la compétence des conférences épiscopales.

Elles n'ont cette compétence ni par juridiction ni par leur nature.

Ainsi lorsque l'on dit "que l'adaptation se fasse par les conférences épiscopales", on ne donne aucune solution. Que l'on dise "que l'adaptation se fasse par des conciles provinciaux ou régionaux" ou "que les conférences épiscopales fassent leurs propositions au Saint-Siège".

Ce point me paraît de la plus grande importance. C'est la plus grande innovation qui comporte le danger d'anarchie³³. »

De plus, Mgr Lefebvre a déposé au secrétariat du Concile un message concernant le schéma sur la liturgie le 29 octobre 1962³⁴. Le texte pointait du doigt l'hégémonie du Centre de pastorale liturgique. Ce texte, qui n'a pas été lu dans l'aula conciliaire, a été connu de la commission chargée des amendements.

Contrairement à ce que laisse sous-entendre M. Levillain, nous pouvons constater que Mgr Lefebvre a participé au débat concernant la liturgie et force est de le constater, avec une clairvoyance certaine. Comment et surtout pourquoi ne pas avoir pris en compte ces interventions?

Entre analyse psychologique et calomnie

Philippe Levillain essaie aussi le genre « portrait psychologique ». Nous savons bien que ce genre a droit de cité en histoire, mais nous savons surtout qu'il est périlleux et que, trop souvent, la subjectivité de l'auteur se plaque sur le personnage historique.

On ne peut que citer l'exemple de l'abbé Henri Bremond et sa monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux*³⁵ ou sa biographie psychologique de John Henry Newman³⁶. Bien souvent le prêtre académicien prête ses propres angoisses et ses propres sentiments aux grandes figures spirituelles³⁷. La critique du Père Joseph de Guibert, s.j., à son encontre, est assez éclairante, *mutatis mutandis*, pour notre propos. L'érudit jésuite souligne que « chez lui cette sensation de vie réelle [...] est plutôt une reconstitution de la vie telle qu'il la voit à travers quelques traits plus révélateurs, ou du moins jugés

tels; c'est le fruit d'un don de reconstruction psychologique, précieux autant que dangereux. [...] pour celui qui met au-dessus de tout en histoire l'exactitude et l'objectivité dans la narration des faits, la lecture des livres d'H. Bremond sera fréquemment une occasion de mauvaise humeur et d'étonnement si surtout on entreprend un contrôle tant soit peu serré de ses affirmations et une confrontation tant soit peu étendue des sources [...] »³⁸.

L'approche psychologique ouvre donc la porte à une infinité d'interprétations diverses, confuses et contradictoires.

Voici le portrait de Mgr Lefebvre brossé par M. Levillain:

« Hormis ses proches, ses collaborateurs, ses fidèles et les admirateurs indirects, Marcel Lefebvre tout au long de sa vie a toujours été considéré comme une personne peu fiable et même plutôt antipathique. Or, après son ordination en 1929 et avant son entrée dans la Congrégation du Saint-Esprit, on constate que le jugement porté par les aspirants clercs concernant Mgr Lefebvre énumère les qualités suivantes: sanguin de tempérament, l'abbé Lefebvre faisait preuve d'un caractère jugé excellent en raison de la douceur qui émanait de sa personne. Cette douceur sera relevée tout au long de sa vie en contraste avec la détermination entêtée manifestée à l'occasion de toutes les confrontations soit avec la hiérarchie de l'Église de France, soit avec Rome. Sa douceur cachait donc un caractère très secret, nourrissant une étrange aptitude à la palinodie. Visiblement, les interlocuteurs de Mgr Lefebvre étaient abusés par son affabilité naturelle. Il a semblé à plusieurs reprises qu'il était victime d'une sorte de dédoublement de la personnalité, peut-être parce que, impressionnable, il se ressaisissait ensuite dans l'exercice de son jugement pratique. La fiche personnelle le concernant signale la droiture de son jugement pratique, la perfection de son esprit de foi et la confiance qu'il inspirait à ses supérieurs et qu'il semblait leur rendre³⁹. »

« Mgr Lefebvre aimait se surendettre de confiance comme un consommateur frénétique de considération, un assoiffé de satisfaction d'amour-propre⁴⁰. »

On sera attentif à l'interprétation partielle et orientée de la fiche personnelle de Mgr Lefebvre qui est plutôt très positive, sauf pour M. Levillain...

L'auteur tente de montrer que Mgr Lefebvre porte en lui le germe de la désobéissance à l'autorité, qu'il est « un rebelle acharné, méthodique et sourd »⁴¹. Il relate pour ce faire l'épisode de sa nomination à Mortain:

« Le 19 mars 1945, l'expérience de Lambaréné s'acheva. Le journal de la communauté montre que celle-ci accusa le coup: « le père Lefebvre reçoit la nouvelle de son rappel en France, à l'instigation du père Laurent, Provincial de France, qui le veut pour Mortain! Désolation! [...] pour lui du moins! ». Mais Mgr Lefebvre montra déjà que

l'obéissance n'était pas le trait principal de son caractère. Il fallut attendre le 30 mai pour que « le père Marcel Lefebvre s'embarque sur le *Dimboko* pour Port-Gentil, d'où il ira (it) à Libreville et de là en France⁴². »

En fait, Mgr Lefebvre apprend sa nomination par une simple carte en octobre 1945. Même si cette missive lui « a déchiré le cœur »⁴³, il se ressaisit et part immédiatement. Il arrive à Mortain le 1^{er} novembre après avoir passé un mois de repos en famille⁴⁴. Contrairement aux allégations de Philippe Levillain l'obéissance de Mgr Lefebvre fut prompte. Il l'a d'ailleurs souligné dans une conférence spirituelle:

« L'obéissance est toujours une bonne chose, je suis revenu content de penser que je n'accomplissais que mon devoir.

J'avais pris la résolution de ne jamais essayer de savoir pourquoi mes supérieurs m'affectaient ici ou là (...) et, où que ce soit, de me remettre au travail, sans complexe, sans grands regrets du poste que je venais de quitter. D'ailleurs, à la grâce de Dieu! On vit avec son tempérament, son caractère, selon sa formation, et le bon Dieu donne la grâce d'état pour accomplir la tâche qui vous est confiée. On travaille sous le regard de Dieu, [...] non pour réussir son parcours mais pour parvenir à sauver les âmes, pour faire du bien⁴⁵. »

Le sommet de la malhonnêteté est atteint quand l'auteur décrit la « campagne électorale » de Mgr Lefebvre pour être élu Supérieur général des Spiritains:

« Le candidat visita les provinces d'Allemagne, d'Italie, de Belgique afin de solliciter le soutien de l'électorat. Pour ce faire il avait rodé une approche qui connut un succès mitigé: à chaque arrivée, en automobile, le candidat sortait de sa voiture et se mettait à réparer la mécanique... cherchant ainsi à produire l'effet d'un homme de terrain propice à la gestion d'un ordre religieux important et en déclin. Si la démarche porta ses fruits auprès des frères allemands, impressionnés par le sens pratique du candidat, les Français furent plus circonspects⁴⁶. »

Outre l'esprit détestable de ce passage, on aimerait connaître la source de cette anecdote. L'auteur n'en donne aucune. Étrange! Quand il s'agit de faire passer Mgr Lefebvre pour un manipulateur et un être faux, tous les moyens semblent bons... même la calomnie.

Pour rester dans le domaine de l'histoire psychologique, l'auteur semble tout ramener « au père humilié »⁴⁷ représenté par le Père Le Floch, recteur du Séminaire français au temps où le jeune Marcel Lefebvre étudiait la théologie à Rome.

Le Père Le Floch s'inscrivait ouvertement, selon lui, « dans l'esprit du nationalisme français » en adhérant « aux thèses politiques de

33. *Idem* p. 384-385. (trad. Abbé Ph. Lovey)

34. *Acta synodalia, V. I, p. I, Sessio publica I. Congregationes generales I – IX*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1970, p. 633. Cf. BERNARD TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre – une vie*, Clovis, Étampes, 2002, p. 338.

35. HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Bloud et Gay, Paris, 1916-1933.

36. HENRI BREMOND, *Newman – Essai de biographie psychologique*, Bloud et Gay, Paris, 1906.

37. Cf. ÉMILE GOICHOT, *Henri Bremond, historien de la « faim de Dieu »*, Éditions Jérôme Millon, Lyon, 2006.

38. JOSEPH GUIBERT, « Bremond Henri » in DS I, col. 1932.

39. p. 177-178.

40. p. 283.

41. p. 23.

42. p. 118.

43. BERNARD TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre – une vie*, Clovis, Étampes, 2002, p. 146: « Cette petite carte m'a déchiré le cœur. À ce moment-là, j'ai eu les larmes aux yeux. Les indigènes s'en aperçurent, mais pas trop quand même. »

44. *Idem* p. 152.

45. COSPEC 109 B, 24 mai 1984 cité par BERNARD TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre – une vie*, Clovis, Étampes, 2002, p. 147.

46. p. 181.

47. p. 77.

l'Action française »⁴⁸. Après la condamnation de l'Action française et surtout suite à des intrigues internes, il sera contraint par le pape Pie XI de quitter sa charge de recteur en juillet 1927. Cela aurait causé un traumatisme au séminariste Lefebvre qui « retint de la crise de 1926-1927 l'esprit de rébellion du recteur humilié. La condamnation de l'Action française et la démission du père Le Floch incendièrent sa docile innocence. Il en resterait constamment le goût de s'imposer auprès de Rome, et pour Rome, en conquérant visionnaire plutôt qu'en simple serviteur de la transmission de la foi et du rayonnement de son Église »⁴⁹.

Conclusion pour le moins saugrenue et à l'emporte-pièce. Peut-être que M. Levillain a des comptes à régler avec la figure du père !

Un étrange patchwork

En parcourant cet ouvrage, on ne peut qu'être frappé par la disparité et le manque d'unité entre les différents chapitres. On se trouve en fait devant une sorte de patchwork. Chaque chapitre semble se suffire à lui-même. Une même main semble avoir rédigé l'introduction et la conclusion.

La manière de traiter les notes de bas de page est différente d'un chapitre à l'autre : abondantes dans certains chapitres (notamment dans les chapitres « La vocation à la prêtrise » et « Le Séminaire français de Rome ») et beaucoup moins dans d'autres qui en mériteraient bien. Dans le chapitre « Mgr Lefebvre face à Paul VI » nous nous trouvons en face d'un recueil de textes expliqués. Le chapitre sur la messe « De saint Pie V à Paul VI : la messe » ressemble à un cours d'initiation à l'histoire de la liturgie pour clercs en stage de recyclage.

On serait en mesure de se poser la question de savoir si M. Levillain n'aurait pas utilisé des « nègres » ou simplement des étudiants ayant peu de connaissances religieuses pour écrire les différents chapitres de « son » livre. Si tel était le cas, nous nous excusons pour les critiques que nous avons pu formuler et le prions de les transmettre à qui de droit.

Levillain n'est plus dans l'histoire

M. Levillain oublie que pour bien connaître Mgr Lefebvre, il faut connaître l'œuvre d'Église qu'il a fondée, la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X. Qu'est-ce que la Fraternité ? C'est une congrégation, une présence au sein de l'Église catholique. Cela suppose un échange afin de la connaître. De la même manière qu'un ami est une présence pour celui qui le rencontre sur le chemin et que l'échange entre eux fait grandir l'amitié et la connaissance. Cet échange, cette découverte, se réalise dans la lecture et l'étude attentives de tous les documents de et sur Mgr Lefebvre et la Fraternité.

Comme l'objet impose la méthode de sa connaissance. On pourrait aussi parler de « rencontre » avec la Fraternité. Afin de bien comprendre sa mission, il est nécessaire de rencontrer, au sens propre du terme, la Fraternité et ses membres.

Avec le livre de M. Levillain, il n'y a ni échange, ni rencontre. Il n'y a pas de compréhension entre Mgr Lefebvre, la Fraternité et lui-même. Il n'y a qu'idées préconçues et

jugements hâtifs en l'absence de la totalité des documents⁵⁰. Il serait bon que Philippe Levillain se rappelle des sages conseils de Marc Bloch :

« Un mot pour tout dire domine et illumine nos études : "comprendre". Ne disons pas que le bon historien est étranger aux passions ; il a du moins celle-là. Mot, ne nous le dissimulons pas, lourd de difficultés, mais aussi d'espoirs. Mot surtout chargé d'amitié. Jusque dans l'action, nous jugeons beaucoup trop. Il est si commode de crier "au poteau" ! Nous ne comprenons jamais assez. Qui diffère de nous – étranger, adversaire politique – passe, presque nécessairement, pour un méchant. Même pour conduire les inévitables luttes, un peu d'intelligence des âmes serait nécessaire, à plus forte raison pour les éviter, quand il en est temps encore. L'histoire à condition de renoncer elle-même à ses faux airs d'archange, doit nous aider à guérir ce travers. Elle est vaste expérience des variétés humaines, une longue rencontre des hommes. La vie, comme la science, a tout à gagner à ce que cette rencontre soit fraternelle⁵¹. »

Cette « rencontre fraternelle » est loin de supprimer ou de censurer l'enquête historique⁵². Elle permet, au contraire, de pouvoir mener cette enquête de façon adéquate. En effet, l'objectivité de la connaissance historique est authentique si on participe réellement à l'expérience qui est la source des documents étudiés, dans notre cas la vie de la grâce tout d'abord et ensuite l'esprit de Mgr Lefebvre continué par la Fraternité, qui n'est autre que l'esprit de l'Église⁵³.

Finalement, le livre de M. Levillain ressemble à l'une de ses nombreuses phrases fumeuses qui ne veulent rien dire mais qui sonnent bien :

50. On pense notamment au grenier d'abondance que représentent les conférences spirituelles, les sermons et les retraites prêchés par Mgr Lefebvre dont la plus grande partie est encore inédite et que Mgr Tissier de Mallerai a pu exploiter dans sa biographie de Monseigneur.

51. MARC BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Collin, Paris, 2010, p. 127.

52. Le bienheureux John Henry Newman illustre à merveille cette approche de l'histoire, notamment dans les *Esquisses patristiques — Le siècle d'or* (Ad Solem, Genève, 2007).

53. DOM GUÉRANGER, *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, Paris, 1945, p. 28 : « Mais ce qui rend toujours plus ferme et plus calme le coup d'œil de l'historien chrétien, c'est l'assurance que lui donne l'Église qui marche sans cesse devant lui comme une colonne lumineuse, et éclaire divinement toutes ses appréciations. Il sait quel lien étroit unit cette Église à l'Homme-Dieu, comment elle est garantie par Sa promesse contre toute erreur dans l'enseignement et dans la conduite générale de la société chrétienne, comment l'Esprit-Saint l'anime et la conduit ; c'est donc en elle qu'il va chercher la règle de ses jugements. Les faiblesses des hommes d'Église, les abus temporaires ne l'étonnent pas, car il sait que le Père de famille a résolu de tolérer l'ivraie dans son champ jusqu'à la moisson. S'il doit raconter, il se gardera d'omettre les tristes récits qui témoignent des passions de l'humanité et attestent en même temps la force du bras de Dieu qui soutient Son œuvre ; mais il sait où se manifeste la direction, l'esprit de l'Église, son instinct divin. Il les reçoit, il les accepte, il les confesse courageusement ; il les applique dans ses récits. Aussi, jamais il ne trahit, jamais il ne sacrifie ; il appelle bon ce que l'Église juge bon, mauvais ce que l'Église juge mauvais. Que lui importent les sarcasmes, les clameurs des lâches à courte vue ? Il sait

« C'est sur les à-peu-près, les brouillards, les ésotérismes produits par ce transfert d'une pensée moderne dans les véhicules d'une langue consubstantielle à l'Église latine que Mgr Lefebvre conduisit la bataille du maintien de la Tradition⁵⁴. »

Nous savions que la Légion d'honneur n'était pas un brevet de vertu. Nous ignorions cependant que l'ordre équestre de Saint-Sylvestre et que le Comité pontifical des sciences historiques pouvait tolérer un tel manque de vertus chrétiennes les plus élémentaires, bien plus encore un tel manque de simple politesse et d'honnêteté intellectuelle⁵⁵.

Abbé Yannick Escher

qu'il est dans la vérité puisqu'il est avec l'Église et que l'Église est avec le Christ. D'autres s'obstineront à ne voir que le côté politique des événements, ils redescendront au point de vue païen ; lui tient ferme, car il est sûr à l'avance de ne pas se tromper. »

54. p. 24.

55. M. Levillain pourrait lire avec profit les *Cours d'histoire ecclésiastique et de théologie de l'Histoire de l'Eglise* du PÈRE JEAN-BAPTISTE AUBRY (2 Tomes, Desclée de Brouwer, Paris, 1899), surtout les *Réflexions préliminaires sur le domaine et le rôle de l'Histoire ecclésiastique* (Tome 1, p. 21-44).

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

48. p. 55.

49. p. 94.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



Année XLV n° 339 (529)

Mensuel - Nouvelle Série

Décembre 2010

Le numéro 3€

LA NOUVELLE ECCLÉSIOLOGIE, AU FONDEMENT DE L'ŒCUMÉNISME

Le mystère de l'Église fait l'objet du 9^e article du Credo, avec lequel la foi catholique professe « la sainte Église catholique et la communion des saints ». Cet objet est complexe, car deux réalités différentes, l'Église catholique et la communion des saints, sont connues et énoncées dans un seul et même article. Comme l'explique saint Thomas ¹, chaque article du Credo correspond à un seul et même objet de connaissance, à une seule vérité particulière de notre foi ². Si la sainte Église catholique et la communion des saints, qui sont réellement distinctes, font l'objet d'un seul et même article, cela signifie donc qu'il n'y a pas là deux mystères (ou deux objets de connaissance) distincts, mais qu'il y a plus exactement deux aspects différents mais inséparables d'un seul et même mystère ³. Une conséquence importante en résulte : si l'objet de connaissance est com-

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 1, article 6.

2. Le *Catéchisme du concile de Trente* confirme cette explication de saint Thomas, lorsqu'il affirme que « l'on a donné avec beaucoup de justesse et de raison le nom d'articles aux vérités que nous devons croire en particulier » (*Catéchisme du concile de Trente*, 1^{ère} partie (« Du symbole des apôtres »), chapitre I, § 3).

3. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 85, article 4, corpus, ad 3 et ad 4. Dans l'ordre de la connaissance, l'Église et la communion des saints sont comme les deux parties d'un tout, qui est le neuvième article du Credo : elles sont connues simultanément, sous l'aspect même de leur différence et de leur rapport, dans et par ce tout. Mais la connaissance des parties dans le tout reste une connaissance encore confuse ; si l'on veut passer à une connaissance distincte, on est obligé d'étudier l'Église et la communion des saints chacune pour elle-même et l'une à part de l'autre, sans pour autant nier le rapport qui relie l'une à l'autre. Cette étude est le propre de la théologie, qui a justement pour but de passer de la connaissance confuse du Catéchisme à la connaissance distincte de la science dans l'ordre surnaturel. Il serait facile de reprocher à la théologie du *De Ecclesia* de défigurer le mystère en n'en donnant que des vues successives et partielles, et de

X^E CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME
en partenariat avec l'INSTITUT UNIVERSITAIRE SAINT-PIE X et DICI

« LA TRADITION,

UNE SOLUTION À LA CRISE DE L'ÉGLISE »

Sous la présidence de S.E. Mgr Bernard FELLAY
Supérieur de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X

PARIS 7, 8 ET 9 JANVIER 2011

à la Maison de la Chimie

28, rue Saint-Dominique, Paris V^e

(Métro Invalides - Assemblée Nationale, RER C Invalides,
Bus 63 (Maubert Mutualité - Solférino ou Assemblée Nationale))

VENDREDI MATIN

I. A-t-on le droit de poser cette question ?

9 h. *La Tradition, une solution à la crise ?* (Abbé Alain Lorans)

II. Exemples historiques

10 h. *La crise arienne.* (Abbé Laurent Biselx)

11 h. *L'application du Concile de Trente.* (Abbé Nicolas Portail)

VENDREDI APRÈS-MIDI

15 h. *L'Église en France après la Révolution.* (Professeur Jean de Viguerie).

16 h. *Saint Pie X et le modernisme.* (Abbé Claude Boivin)

17 h. *Mgr Lefebvre et la crise post-conciliaire.* (Abbé Niklaus Pfluger)

SAMEDI MATIN

III. Application à la crise actuelle

9 h. *Art et Tradition.* (Dottor Francesco Colafranceschi)

10 h. *Le Filioque et la crise dans l'Église – en hommage à Romano Amerio.*

(Abbé François Knittel)

11 h. *Autorité et collégialité.* (Prof. Mario Palmaro)

SAMEDI APRÈS-MIDI

15 h. *La place du Concile Vatican II dans le Magistère de l'Église.*

(Don Davide Pagliarani)

16 h. *La Tradition face à la pensée moderne.* (Abbé Jean-Michel Gleize)

Situation de l'Église aujourd'hui à Rome et dans le monde (table ronde)

(Abbé Emmanuel du Chalard, Dottor Alessandro Gnocchi et Prof. Mario Palmaro)

DIMANCHE

Matin: 10h30 - Messe pontificale à Saint Nicolas du Chardonnet

(23 rue des Bernardins, V^e)

Après-Midi :

15 h. : *Deux témoignages dont celui de la Dottoressa Cristina Siccardi, auteur d'une vie de Mgr Lefebvre en italien.*

16 h 30 : *Que peut apporter la Fraternité Saint-Pie X à l'Église ?*

(Allocution de S.E. Mgr Bernard Fellay)

Inscriptions possibles avant chaque conférence

Participation aux frais : 3 jours 25 €, 2 jours 20 €, 1 jour 10 €, étudiants 8 €

Pour toute correspondance spécifier :

Secrétariat du Congrès : 15 rue Pierre Corneille 78000 Versailles

Tél : 01 39 51 08 73 - courrierderome@wanadoo.fr

plexe, parce qu'il correspond à deux aspects, on va retrouver la même complexité au niveau des expressions que l'on utilise pour désigner cet objet de connaissance. On va parler d'« Église » dans des sens et selon des aspects qui pourront être différents, même s'ils font tous référence à un seul et même objet, un même mystère. Et l'une des tâches essentielle à l'ecclésiologie sera de préciser la nature des rapports qui rattachent entre eux les deux aspects différents que recouvre ce même terme.

À cet égard, on observe une différence assez nette entre l'ecclésiologie antérieure au dernier Concile et ce que l'on pourrait appeler une nouvelle ecclésiologie, qui prend pour point de départ l'énoncé du n° 8 de *Lumen gentium* : « L'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique. » Après avoir rappelé les grandes lignes de l'ecclésiologie traditionnelle, nous essaierons d'analyser les tenants et les aboutissants de cette nouvelle démarche, qui reste encore aujourd'hui l'un des thèmes les plus lourds de conséquences parmi les enseignements conciliaires.

1) L'ÉGLISE DANS LA TRADITION MAGISTÉRIELLE ET THÉOLOGIQUE ANTÉRIEURE AU CONCILE VATICAN II

1.1) Les explications du magistère

Le magistère a restreint l'usage courant du mot « Église » au sens de la société visible et hiérarchique, animée de la vie surnaturelle. L'Église du Christ, ou le Corps mystique du Christ, est l'Église militante, et celle-ci est identique à l'Église catholique romaine. Dans la Bulle *Unam sanctam* du 18 novembre 1302 (DS 870) le pape Boniface VIII enseigne les points suivants : le Corps mystique dont le Christ est le chef est identique à l'Église hiérarchique catholique romaine ; les membres en sont ceux qui ont reçu le baptême, professent la même foi et le même culte et sont unis entre eux dans la même communion ; ces membres sont unis de plus par la soumission à un même chef visible qui est le successeur de saint Pierre et vicaire du Christ, le Pontife de Rome. Le concile de Florence, dans la Bulle *Exsultate Deo* du 22 novembre 1439

négliger par exemple tout l'aspect mystique et spirituel de l'Église, au profit d'une vision étroitement juridique et sociétaire. L'on pourrait formuler le même reproche en sens inverse et ironiser sur les tendances pneumatologiques de la fameuse théologie du Corps mystique, qui fut, au cours du siècle écoulé, l'ancêtre de la nouvelle ecclésiologie. Mais pareille dialectique restera toujours prisonnière de ses limites, qui sont celles de l'argument *ad hominem* ; la réponse définitive à ces vues unilatérales a été donnée une fois pour toutes par saint Thomas, dans l'article déjà cité. Dieu voit tout à la fois, et de façon distincte, parce qu'il voit tout dans l'éminence de son essence infinie ; en revanche, la condition naturelle de l'homme (et donc du théologien) implique une contradiction foncière entre la connaissance distincte et la connaissance totale. Il n'est pas possible que la même intelligence d'un même homme soit déterminée à la fois par plusieurs espèces intelligibles distinctes, pour connaître en acte et de manière distincte différents objets à la fois. La seule connaissance totale (ou globale) qui soit possible à l'homme est la connaissance confuse. La théologie ne défigure pas le Catéchisme ; elle donne la connaissance distincte des vérités de foi dont le Catéchisme ne peut donner qu'une connaissance confuse.

(DS 1314) affirme que l'Église hiérarchique catholique romaine est identique au Corps mystique du Christ et que l'on en devient membre par le baptême. Le pape Pie XI, dans l'Encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928 enseigne que l'on devient membre du Corps mystique qui est l'Église catholique romaine par le baptême ; ce Corps mystique est défini par l'unité de communion et l'unité de soumission à une même autorité hiérarchique, celle du légitime successeur de saint Pierre. Le pape Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 déclare que le Corps mystique du Christ ici-bas est identique à l'Église catholique romaine (n° 13 et n° 90), que les membres du Corps mystique du Christ sont constitués tels par le sacrement de baptême (n° 18 ; n° 26 ; n° 29) et qu'il faut pour être membre du Corps mystique trois conditions : la profession de la vraie foi, le baptême, l'unité sociale de foi, de communion et de gouvernement (n° 21) ; les baptisés pécheurs sont membres du Corps mystique (n° 22) tandis que les apostats, les hérétiques et les schismatiques ne sont pas membres du Corps mystique (n° 22). Enfin, dans l'Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950, le même pape Pie XII réaffirme l'enseignement de *Mystici corporis*, en dénonçant les erreurs de la nouvelle théologie : « Certains estiment qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que Nous avons exposée il y a peu d'années dans notre lettre Encyclique et qui est fondée sur les sources de la révélation, selon laquelle le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose. »

Le mystère de l'Église, tel que l'énonce le 9^e article du Credo, compose donc les deux aspects essentiels d'une seule et même économie salutaire. L'Église catholique « parce qu'elle conserve le vrai culte, est le temple de Dieu en dehors duquel, sauf l'excuse d'une ignorance invincible, il n'y a point de vie ni de salut à espérer »⁴. Elle donne accès à la communion des saints, où se réalise définitivement le salut. S'il est vrai de dire que la charité est la cause finale de l'Église, sa cause formelle est, non la charité⁵, mais l'ordre social dans le cadre duquel les fidèles professent publiquement la foi et le culte catholiques, dans la dépendance de l'autorité divinement instituée. L'Église se définit essentiellement par ce triple lien de l'unité de foi, de culte et de gouvernement. La grâce surnaturelle et la

charité sont dans le pouvoir d'ordre et dans les sacrements de l'Église comme dans leur cause⁶, mais elles se trouvent comme un principe formel d'unité dans la communion des saints, dont les membres sont en tant que tels les sujets de la charité et de l'état de grâce. Les membres de l'Église sont en tant que tels ceux qui professent extérieurement la foi et le culte dans la dépendance de l'autorité divinement instituée, et le principe formel de l'unité de l'Église est précisément l'ordre social qui découle de ce triple lien⁷. Sans ce triple lien, l'Église ne subsiste plus, elle n'est plus. Ce triple lien qui fait l'Église a été désigné par le Saint-Esprit dans les Évangiles sous l'expression d'une métaphore révélée : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (Mt, 16/18). L'Église repose essentiellement sur la pierre, et cela veut dire qu'elle dépend de l'exercice d'une autorité (celle de saint Pierre et de ses successeurs) qui doit faire régner l'ordre dans la société ecclésiastique : l'unité de gouvernement est la cause motrice de l'unité de l'Église, qui est l'unité de la foi et du culte.

Il existe donc une distinction réelle entre l'Église et la communion des saints, même si l'une et l'autre sont inséparables dans le cadre d'un seul et même objet complexe de notre foi. Mais il n'y a aucune distinction, sinon purement verbale, entre l'Église du Christ et l'Église catholique romaine. Nous pouvons nous appuyer à cet égard sur l'énergique formule de Pie XII, dans *Humani generis* : « Le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose. »

1.2) Les différentes explications théologiques

Le magistère n'a rien dit pour indiquer où doit se placer l'étude de l'Église dans l'ensemble de la théologie, en la coordonnant avec ce qui la précède et ce qui la suit. Les théologiens restent libres de construire logiquement leur synthèse théologique comme ils l'entendent. Comme la synthèse théologique de saint Thomas a cependant valeur de référence, c'est-à-dire de norme la plus sûre, nous devons nous poser la question de savoir où aurait dû prendre place l'étude de l'Église dans la *Somme théologique*, si elle eût été achevée.

a) Différentes approches légitimes mais partielles

Les grands commentateurs de la *Somme*⁸ ont

4. PIE IX, Lettre *Singulari quidem* du 17 mars 1856 dans *Enseignements pontificaux de Solesmes*, L'Église, T.I, n° 223.

5. Voir à ce sujet les deux articles du PÈRE PENA, O.P., « Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia ? » [Est-ce que la charité peut être la cause formelle de l'Église ?] dans *Angelicum*, 1947, p. 231-260 et 1948, p. 110-152. Comme le montre ce théologien, et contrairement à ce que prétend CHARLES JOURNET (*L'Église du Verbe incarné*, T. II : *La structure interne et son unité catholique*, Desclée, 1951, p. 692-705), la charité ne peut pas être la cause formelle de l'Église et il est difficile d'éviter le concept protestant d'Église si on le dit. Il y a plus grave : c'est l'opposition de cette thèse avec le dogme de l'appartenance des pécheurs à l'Église, défini par le pape CLÉMENT XI dans la bulle *Unigenitus* de 1713 (DS 2478). Voir LOUIS BILLOT, S.J., *L'Église – II Sa constitution intime*, Courrier de Rom, 2010, n° 464-478, p. 80-93.

6. PIE XII fait allusion à ce point lorsqu'il dit, dans *Mystici corporis*, qu'« Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des Pasteurs et des Docteurs ; car – comme en nous le corps et l'âme – elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un seul et même Sauveur » (*Enseignements pontificaux de Solesmes*, L'Église, T.II, n° 1064).

7. « Si nous regardons en elle le but dernier qu'elle poursuit, et les causes immédiates par lesquelles elle produit la sainteté dans les âmes, assurément l'Église est spirituelle ; mais si nous considérons les membres dont elle se compose, et les moyens mêmes par lesquels les dons spirituels arrivent jusqu'à nous, l'Église est extérieure et nécessairement visible. » (LÉON XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896 dans DS 3300).

8. Par exemple, DOMINIQUE BANNEZ, JEAN DE SAINT THOMAS, CHARLES-RENÉ BILLUART.

développé leur ecclésiologie en annexe au commentaire suivi de la 2a2æ, question 1, article 10, donc dans le cadre du traité *de fide* et à l'endroit où saint Thomas explique quelles sont les conditions requises à la visibilité de l'objet de la foi. Quant aux auteurs qui ont développé un traité *De Ecclesia* distinct de la *Somme*⁹, ils l'ont fait avec le souci de présenter l'Église comme la maîtresse et la gardienne de la parole divine révélée, donc en tant que règle de la foi, ce qui revient encore à faire de ce traité un prolongement du traité *de fide*. Cependant, d'autres auteurs¹⁰ estiment que saint Thomas traite du Corps mystique et de l'Église dans la 3a pars, avec le traité sur la grâce capitale du Christ, qui est le chef de l'Église. Cette optique n'est pas fautive, à condition de ne pas perdre de vue d'une part que la notion de Corps mystique ou d'Église correspond ici¹¹ à des points de vue différents, et d'autre part que ces différents points de vue restent de toutes façons beaucoup plus larges que le point de vue de l'Église militante, société visible: en effet, saint Thomas étudie ici d'abord et avant tout la grâce capitale du Christ. Les articles 1 et 2 montrent qu'en raison de sa grâce capitale le Christ est le principe d'un corps, qui regroupe tous les justes et tous les prédestinés à partir d'Abel, exclut les pécheurs et les réprouvés, transcende les médiations sociales et visibles. L'article 3 explique en quoi il est vrai de dire que les hommes dépendent de cette grâce capitale du Christ: c'est le point de vue précis non plus du corps mais de ses membres, en acte ou en puissance. En acte, les hommes sont membres du Christ selon la gloire (dans l'Église triomphante) selon la charité (dans la communion des saints) ou selon la foi (dans l'Église militante). En puissance, les hommes sont membres du Christ selon qu'ils sont prédestinés (ce sont les pécheurs chez lesquels cette puissance sera amenée à l'acte) ou non (ce sont les pécheurs chez lesquels cette puissance ne sera jamais amenée à l'acte). Le point de vue précis de l'Église militante est plus restreint que le point de vue très différencié étudié par saint Thomas dans cette question: l'Église militante est l'unique société visible fondée par Dieu pour être la gardienne et la maîtresse de la foi, à laquelle il est nécessaire d'appartenir pour obtenir le salut éternel, et qui regroupe aussi bien les pécheurs que les justes, les réprouvés que les prédestinés; en ce sens, l'Église se définit essentiellement comme un ordre hiérarchique de médiations sociales et visibles, indispensable pour transmettre la vie surnaturelle.

Nous retrouvons ici, sur le plan de l'analyse théologique, la même ambivalence déjà observée dans l'énoncé du 9^e article du Credo. Le mystère de l'Église relie dans l'unité formel-

le d'un même objet de connaissance deux réalités distinctes. Le mystère correspond tantôt à la société visible et hiérarchique fondée de son vivant par le Christ et dont l'évêque de Rome, le successeur de saint Pierre, est le chef suprême, tantôt à la communion mystique qui rassemble tous les justes d'ici-bas et tous les élus de l'au-delà, dans une même dépendance vis-à-vis du Christ, fondée sur la vie intime de la grâce sanctifiante. Ces deux réalités ne sont jamais séparées, avant la fin du monde, car il existe entre elles jusqu'à la fin du monde une relation nécessaire, l'une étant la fin de l'autre: voilà pourquoi elles font l'objet d'un seul et même mystère. Mais ces deux réalités restent formellement distinctes jusqu'à la fin du monde, et après la fin du monde, elles seront même définitivement séparées puisque la société visible cessera d'exister: voilà pourquoi le même mystère comporte deux aspects différents.

b) La conception thomiste de l'Église

Le passage de ses œuvres où le docteur angélique évoque de la manière la plus explicite cette complexité du mystère de l'Église, se trouve dans la *Somme théologique*, à la 1a2æ pars, dans le traité sur la loi nouvelle, à la question 106. Saint Thomas se demande ici si la loi nouvelle est une loi écrite. La distinction entre loi écrite et loi innée correspond à la distinction entre économie visible et économie invisible. L'article 1 indique le fait; l'article 2 indique le comment de ce fait.

À l'article 1, nous trouvons la mention du fait. La loi nouvelle annoncée par le Christ est principalement une économie invisible, parce qu'elle donne avant tout les moyens de la vie spirituelle de la grâce. Mais elle consiste aussi accessoirement dans une économie visible, parce qu'elle donne aussi des conditions requises à l'usage de ces moyens de la vie de la grâce, qui sont des conditions visibles. Si on part du principe qu'une chose doit se définir selon ce qui est principal en elle, la loi nouvelle doit se définir comme une loi innée ou immanente. C'est ainsi qu'il faut entendre l'affirmation de saint Paul dans l'épître aux Hébreux, 8/8-10, citant la prophétie de Jérémie, 31/31-33: « Voici, dit le Seigneur, que les jours viennent où je contracterai une alliance nouvelle avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda. Non pas une alliance comme celle que je fis avec leurs pères, au jour où je les pris par la main pour les faire sortir de la terre d'Égypte: puisqu'ils n'ont pas persévéré dans mon alliance, moi aussi je les ai délaissés, dit le Seigneur. Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël après ces jours-là, dit le Seigneur: Je mettrai mes lois dans leur esprit et je les écrirai dans leur cœur; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. » Cependant, si on considère toute l'intégrité de cette nouvelle économie, elle comporte aussi une part importante d'éléments visibles.

Reste à montrer comment les deux aspects s'articulent. C'est l'objet de l'article 2, qui donne l'explication du fait. La loi nouvelle comporte deux éléments: un élément principal et un élément accessoire. L'élément principal est la vie de la grâce qui est une vie intérieure et invisible; c'est cette vie qui rend juste aux yeux de Dieu. L'élément accessoire correspond à toutes les conditions requises pour que l'homme puisse se disposer à cette vie de la grâce: ces conditions sont au nombre de deux. Il y a une causa-

lité proprement dite: la vie de la grâce est causée par l'exercice d'un instrument visible, c'est-à-dire par l'activité du pouvoir d'ordre qui confère les sacrements, sources de la grâce. Il y a ensuite des dispositions: du côté de l'intellect, c'est l'enseignement des vérités de foi; du côté de la volonté, ce sont les préceptes d'un gouvernement. De ce point de vue, la loi nouvelle ne justifie pas comme le font les sacrements, mais dispose à la justification. On trouve déjà ce qui va correspondre aux deux pouvoirs qui définissent l'Église: le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Le premier cause physiquement la grâce dans l'âme. Le second (magistère et gouvernement) dispose moralement l'intellect et la volonté à recevoir la grâce et à vivre selon la grâce. Le point important est le rapport entre ces deux éléments: l'accessoire est en vue du principal comme le moyen est pour la fin. L'économie annoncée par le Christ est une économie visible qui est nécessaire pour disposer à la vie de la grâce et la causer, et la vie de la grâce une fois causée dans les âmes est le salut, d'abord commencé ici-bas avant d'être définitif dans l'au-delà¹². Il y a donc deux vérités: le royaume prêché par le Christ est essentiellement et principalement intérieur et invisible (c'est le salut surnaturel, formellement accompli par la vie de la grâce, dans la communion des saints, et qui se trouve à l'état parfait et définitif dans l'Église triomphante du ciel); le royaume prêché par le Christ est aussi essentiellement, bien qu'accessoirement¹³, extérieur et visible (c'est l'Église militante, société visible et hiérarchique,

12. Cf JACQUES RAMIREZ, *De fide*, sur 2a2æ, question 2, article 3, n° 246, p. 209-210. Dans l'ordre physique naturel, le mot « salus » se traduit par santé, et c'est une notion qui s'oppose d'une part à la maladie et d'autre part à la mort. Par analogie, dans l'ordre spirituel surnaturel, le mot s'oppose d'une part à la maladie du péché mortel et d'autre part à la mort de la damnation éternelle. En tant que le salut s'oppose au péché mortel, on parle plus précisément de justification ou de justice; mais en tant qu'il s'oppose à la damnation éternelle, on parle plus précisément de vie éternelle, de béatitude surnaturelle ou de glorification. Le terme de salut est donc ambivalent et les théologiens distinguent entre deux sens: un sens premier qui équivaut à la justification ou à l'état de grâce ici-bas; un terme second et qui équivaut à la vie éternelle dans l'au-delà. Le premier sens désigne quelque chose d'imparfait et en commencement tandis que le deuxième sens désigne le salut parfait et dans son état achevé. La sainte Écriture parle du salut dans les deux sens: au premier sens par exemple dans Eph, 2/8: « Gratia enim salvati estis per fidem »; au deuxième sens par exemple dans Mt, 10/22: « Qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit. » L'explication du dogme « Hors de l'Église point de salut » doit faire elle aussi appel à ces nuances. Quant on dit que l'Église est « l'unique arche du salut » cela peut s'entendre en trois sens: 1) au sens où le salut est dans les pouvoirs de l'Église comme dans ses causes; 2) au sens où le salut initial est en acte dans certains membres de l'Église qui sont les justes; 3) au sens où le salut achevé est en puissance chez tous les membres de l'Église, en puissance prochaine chez les justes et en puissance éloignée chez les pécheurs.

13. « Accessoire » ne signifie pas « accidentel » ou « extra essentiel ». « Accessoire » signifie étymologiquement: « qui s'ajoute à ». Un élément accessoire est un élément qui vient s'ajouter dans un deuxième temps logique à un premier élément, lequel est principal. Mais les deux sont requis à l'intégrité essentielle de la réalité qu'ils composent.

9. Par exemple, JEAN DE TORQUEMADA, CAJETAN, SAINT ROBERT BELLARMIN, DOMINIQUE PALMIERI, LOUIS BILLOT.

10. Par exemple, ÉMILE MERSCH, ERNEST MURA, le PÈRE CLÉRISSAC, l'ABBÉ JOSEPH ANGER.

11. Nous disons bien: « ici », c'est-à-dire chez saint Thomas. Comme nous l'avons vu plus haut, il en va différemment dans les textes du magistère, qui restreignent l'expression de « Corps mystique » pour désigner d'abord et avant tout (voire exclusivement) la société visible et hiérarchique de l'Église militante, la sainte Église catholique romaine.

qui contient les sources de la grâce). L'objet de l'institution divine du Christ dans le Nouveau Testament est donc plus large que l'Église. En établissant la loi nouvelle, le Christ annonce en même temps et le salut surnaturel et le moyen¹⁴ requis pour obtenir ce salut, c'est-à-dire l'Église.

Nous retrouvons ici la même idée : dans l'unité d'un même dessein providentiel (la loi nouvelle), qui fait l'objet d'une seule et même article du Credo, Dieu a voulu établir une distinction réelle entre l'Église et la communion des saints. Mais il n'y a aucune distinction entre Église et Église.

2) L'ÉGLISE DANS LA NOUVELLE TRADITION MAGISTÉRIELLE ET THÉOLOGIQUE DEPUIS LE CONCILE VATICAN II

2.1) Les textes du Concile et leur interprétation authentique

Telle qu'elle figure littéralement dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*, l'expression du « subsistit » signifie en revanche qu'il existe une distinction entre l'Église du Christ et l'Église catholique. En effet, dire qu'une chose subsiste dans une autre suppose la distinction de ces deux choses. Par exemple, lorsque le Concile affirme qu'« en toutes les nations de la terre subsiste l'unique Peuple de Dieu » (LG 13), il présuppose une distinction entre les nations de la terre et le Peuple de Dieu ; de même lorsqu'il affirme que toutes choses « subsistent » dans le Christ (LG 7). Or, le texte de LG 8 énonce que « l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique ». Ce texte affirme donc qu'il existe une distinction sur cette terre entre l'Église du Christ et l'Église catholique.

a) De la subsistance...

Quel est le sens de cette distinction ? Nous disposons d'une réponse autorisée avec les *Réponses aux dubia sur certaines questions ecclésiologiques*, publiées par la sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, en 2007¹⁵. Voici ce qui y est dit en réponse au 2nd dubium : « Le fait que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, comme cela est affirmé par la constitution *Lumen gentium* au n° 8, équivaut à la continuation historique incessante et à la permanence dans l'Église catholique de tous les

éléments institués par le Christ, Église catholique dans laquelle se trouve ici-bas l'Église du Christ de manière concrète. » Cette réponse autorisée du Saint-Siège correspond exactement aux explications qu'ont pu donner de leur côté des théologiens de compétence reconnue. Sept ans avant la publication de ces *Réponses*, le cardinal Ratzinger, préfet de la sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, s'exprimait ainsi : « Le Concile veut nous dire que l'Église de Jésus-Christ, comme sujet concret en ce monde, peut être rencontrée dans l'Église catholique. Cela ne peut se vérifier qu'une seule fois, et la conception selon laquelle le *subsistit* serait à multiplier ne saisit pas précisément ce que l'on voulait dire. Par le mot *subsistit*, le Concile a voulu exprimer la singularité et non la multiplicité de l'Église catholique : l'Église existe comme sujet dans la réalité historique¹⁶. » Le père Karl-Joseph Becker, s.j., professeur émérite à l'Université pontificale Grégorienne, donnait la même exégèse dans une étude parue en 2005 : « Le *Subsistit in* veut non seulement réaffirmer le sens de l'*est*, c'est-à-dire de l'identité entre l'Église du Christ et l'Église catholique, mais surtout insister sur le fait que l'Église du Christ, avec la plénitude de tous les moyens institués par le Christ, perdure (continue, demeure) pour toujours dans l'Église catholique¹⁷. » Enfin, tout récemment, Mgr Pozzo, secrétaire de la commission pontificale *Ecclesia Dei*, faisait en ces termes référence aux *Réponses* de 2007 : « L'expression *Subsistit* dans *Lumen Gentium* 8 signifie que l'Église du Christ ne s'est pas perdue dans les vicissitudes de l'histoire, mais continue d'exister comme un sujet unique et indivisible par l'Église catholique. L'Église du Christ subsiste, se retrouve et se reconnaît dans l'Église catholique¹⁸. »

Il résulte de cette explication que l'Église catholique est la subsistance ou le mode d'être concret et historique de l'Église du Christ. C'est d'ailleurs ce que veut dire le cardinal Ratzinger dans la conférence déjà citée : « Par le mot *subsistit*, le Concile a voulu exprimer la singularité et non la multiplicité de l'Église catholique : l'Église existe comme sujet dans la réalité historique¹⁹. » Pour le cardinal Ratzinger, l'expression nouvelle du *subsistit* ne saurait légitimer le pluralisme ecclésial. Il n'y a pas de multiples Églises, il n'y a qu'une seule Église : l'Église du Christ. L'expression du « subsistit » doit s'entendre au sens où l'unique Église du Christ doit correspondre concrètement à un sujet singulier, qui existe dans le devenir de l'histoire : un sujet vivant. Cette idée se retrouve dans le Discours du 22 décembre 2005 : « L'Église est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche²⁰. »

16. CARDINAL JOSEPH RATZINGER, « Conférence lors du congrès du 25 au 27 février 2000 sur l'ecclésiologie de la constitution conciliaire *Lumen gentium* » dans DC n° 2223 (2 avril 2000), p. 311.

17. RP KARL-JOSEPH BECKER, « Subsistit in (*Lumen gentium*, n° 8) » dans *L'Osservatore romano*, édition de langue française, n° 49 du 6 décembre 2005, p. 13.

18. MGR GUIDO POZZO, *Conférence du 2 juillet 2010 à Wigratzbad*.

19. RATZINGER, *Ibidem*.

20. BENOÎT XVI, « Discours à la Curie le 22 décembre 2005 » dans DC n° 2350 du 15 janvier 2006, p. 59.

L'expression du « subsistit » signifie donc en toutes rigueurs de termes, et selon l'interprétation la plus fiable parce qu'authentique du texte qu'il existe entre l'Église du Christ et l'Église catholique une distinction réelle, telle qu'elle a lieu entre une réalité et sa manière d'être singulière, concrète et historique²¹. Même si les deux ne sont jamais séparées, la distinction réelle demeure²². L'entreprise théologique qui se donnerait alors pour but de concilier un pareil énoncé avec les enseignements de Pie XII²³ ne relèverait-elle pas de la gageure ? Car il y a ici beaucoup plus qu'une simple question de mots. Le problème lié à ce qu'on appelle aujourd'hui l'herméneutique du « subsistit » se serait éclairci lui-même depuis longtemps déjà, bien avant le Discours du 22 décembre, ou plutôt il ne se serait jamais posé, si l'affirmation centrale de LG 8 n'avait opéré entre l'Église du Christ et l'Église catholique une distinction à laquelle nulle division du réel ne correspond.

b) ... à l'œcuménisme

Le cardinal Ratzinger ajoute cependant une autre précision importante qui retiendra ici davantage notre attention : « Par cette expression [du *subsistit in*], le Concile se différencie de la formule de Pie XII, qui avait dit dans son encyclique *Mystici corporis* : l'Église catholique "est" (*est*, en latin) l'unique Corps mystique du Christ. Dans la différence entre *subsistit* et *est* se cache tout le problème œcuménique²⁴. » Cela signifie que la nouvelle expression rend possible l'œcuménisme.

L'œcuménisme est défini par le décret *Unitatis redintegratio* comme la volonté de surmonter les obstacles qui empêchent encore la pleine communion ecclésiale chez les chrétiens non-catholiques²⁵. Le présupposé fondamental de

21. Il nous semble que cette distinction réelle entre l'Église et son mode concret d'existence équivaut à une distinction réelle modale. Sur cette question, le lecteur peut se reporter aux explications que donne JACQUES RAMIREZ, O.P., *De analogia*, T. 2, n° 467, Instituto de filosofía Luis Vives, Madrid, 1971, p. 821-823.

22. On trouvera une explication théologique fort pertinente de ce point chez les deux auteurs suivants : YVES CONGAR, O.P., « Ecclesia et populus fidelis dans l'ecclésiologie de saint Thomas » dans *Église et papauté*, Cerf, 1994, p. 212 et 224-227 ; BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLLE, O.P., *Le Sacrement de la communion - Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Cerf, 1998, p. 138-139.

23. Dans *Mystici corporis* (*Enseignements pontificaux de Solesmes*, L'Église, T. 2, n° 1064), PIE XII dénonce en effet cette distinction entre Église et Église : « Nous déplorons et Nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Église, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle, – non sans mépris – ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. » Ce que Pie XII condamne ici, ce n'est pas une opposition entre deux réalités exclusives l'une de l'autre, mais bien la distinction réelle entre deux réalités, qu'elles soient concrètement séparées ou non. Cette idée a été reprise dans le tout premier schéma *De Ecclesia* présenté en 1962 par la Commission préparatoire au concile Vatican II : « Falso Ecclesia hierarchica seu juris ab Ecclesia charismatica vel amoris, quas vocant, re differre dicuntur. »

24. RATZINGER, *Ibidem*, p. 310.

25. UR n° 3 : « Dans cette seule et unique Église de Dieu appaurent dès l'origine certaines scissions, que

14. Le texte du Saint-Office de 1949 condamnant les erreurs du père Feeney (DS 3866-3872) et reprenant *Mystici corporis* parle bien de l'Église comme du « moyen général du salut ». Cette expression se retrouve dans le décret *Unitatis redintegratio* du concile Vatican II sur l'œcuménisme au n° 3 : « C'est par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le moyen général de salut, que peut s'obtenir toute plénitude des moyens de salut. » Mais il est clair que cette expression n'a pas le même sens dans les deux passages. Pour Pie XII, « moyen général » signifie « moyen nécessaire d'une nécessité de précepte » ou « moyen ordinaire » par opposition au « moyen extraordinaire » que peut représenter le baptême de désir. Tandis que pour Vatican II, « moyen général » signifie « moyen qui comprend la totalité, universel » et se dit par opposition à « moyen qui comprend une partie et non la totalité ». Pour Vatican II, l'Église catholique est le premier analogué de la réalité « moyen du salut », qui se constitue dans l'être de façons diverses dans les différentes communautés chrétiennes non catholiques.

15. « Réponse de la Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi », du 11 juillet 2007 dans DC, n° 2385 (5-19 août 2007), p. 717.

cette attitude est que « ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique ». Une certaine appartenance imparfaite à l'Église du Christ serait donc le propre des chrétiens non catholiques et justifierait les efforts déployés dans le cadre de l'œcuménisme pour réaliser une appartenance parfaite. Or, la nouvelle expression du « subsistit » exprime la vérité de ce présupposé et c'est pourquoi, à la différence de l'expression utilisée par Pie XII, la formule de *Lumen gentium* rend possible l'œcuménisme.

En effet, l'affirmation du « subsistit » est immédiatement suivie d'une autre, qui en précise la portée: « Cette Église du Christ, telle qu'elle existe en tant que société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors des structures de l'Église catholique, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique. » L'interprétation autorisée du Saint-Siège, dans les *Réponses aux dubia* de 2007 déjà citées (réponse au 3^e dubium) nous confirme dans l'idée que la signification et la portée profondes de cette expression du « subsistit » est de servir de justification à l'œcuménisme. « Le recours à cette expression », est-il dit, « affirme toujours la pleine identité de l'Église du Christ et de l'Église catholique, et c'est pourquoi il ne modifie pas l'ecclésiologie. Cependant, il correspond à quelque chose de vrai, et signifie plus ouvertement que se trouvent en dehors de la structure sociale de l'Église plusieurs éléments de sanctification et de vérité, qui sont des dons propres à l'Église du Christ et poussent en tant que tels vers l'unité catholique. » Voilà pour le principe d'ordre proprement ecclésiologique. Vient ensuite la conséquence d'ordre proprement œcuménique: c'est tout simplement la reprise textuelle du passage bien connu de *Unitatis redintegratio*, au n° 3: « En conséquence, ces églises et communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la

plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. » La réponse au 2nd dubium affirme d'ailleurs déjà que « l'Église du Christ est présente et agissante dans les églises et communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique » et que cette présence et cette action se justifient en raison « des éléments de sanctification et de vérité qui se trouvent en elles »²⁶. Cette présence et cette action de l'Église du Christ dans les communautés chrétiennes non catholiques est le motif qui réalise la communion imparfaite de ces communautés avec l'Église catholique et qui rend donc possible l'œcuménisme²⁷. Celui-ci n'était possible qu'à la condition de reconnaître une certaine « ecclésialité » aux partenaires du dialogue: c'est chose faire avec les deux textes majeurs du concile Vatican II, *Lumen gentium* n° 8 et *Unitatis redintegratio* n° 3. Ces deux passages inaugurent en même temps la nouvelle ecclésiologie et l'œcuménisme, celle-là étant au principe de celui-ci.

26. Dans l'article déjà cité (p. 13), le PÈRE BECKER estime que cette présence et cette action doivent s'entendre non au sens propre mais au sens figuré, c'est-à-dire au sens où c'est précisément le Christ qui est présent et qui agit en ces communautés séparées, mais le Christ présent et agissant en tant que tête, non en tant que corps, de l'Église, à travers l'Esprit Saint âme, et non corps de celle-ci. Outre que le langage métaphorique n'est jamais exempt d'une certaine part d'illusion, on peut reprocher à cette explication de ne pas rendre suffisamment compte de la distinction qu'elle suppose entre un sens propre et un sens figuré. En effet, si l'on veut conserver à ces métaphores toute leur portée intelligible, la tête en tant que telle se dit toujours par relation au corps dont elle est le principe moteur; de manière semblable, l'âme en tant que telle se dit toujours par relation au corps, dont elle est le principe vivificateur. Si, dans les communautés séparées, le Christ est présent et agissant en tant que tête, et si l'Esprit Saint l'est aussi en tant qu'âme, comme la tête et l'âme appellent chacune le corps, de deux choses l'une. Soit c'est bien l'Église du Christ qui est elle-même présente et agissante, au sens le plus propre du terme, à travers le Christ et l'Esprit Saint, dans les communautés séparées. Soit, dans les communautés séparées, le Christ est le chef d'un autre corps que le sien, et l'Esprit Saint l'âme d'un autre corps que celui du Christ. Mais dans l'une et l'autre de ces deux conséquences, on retrouve la théorie des différents rameaux de l'unique Église du Christ, condamnée par Pie IX dans la Lettre *Ad omnes episcopos Angliæ* du 16 septembre 1864 (DS 2885-2888).

27. Dans la conférence déjà citée, MGR POZZO l'affirme sans détours: « Le mérite du Concile est d'une part d'avoir exprimé l'unité, l'indivisibilité et la non-multiplicité de l'Église catholique, et d'autre part d'avoir reconnu que, même chez les confessions chrétiennes non-catholiques existent des dons et des éléments qui ont le caractère ecclésial, et qui justifient et poussent à travailler pour le rétablissement de l'unité de tous les disciples du Christ. L'affirmation d'être l'unique Église du Christ ne saurait être interprétée en effet au point de ne pas reconnaître la différence essentielle entre les fidèles du Christ baptisés non-catholiques, et les non-baptisés. On ne peut en effet mettre sur le même plan quant à la question de l'appartenance à l'Église, les chrétiens non-catholiques, et ceux qui n'ont pas reçu le baptême. L'Église catholique et les églises et communautés ecclésiales non catholiques ne sont pas dans un rapport de rien à tout, mais de communion partielle et pleine communion. »

2.2) Les textes du Concile et leur justification théologique

Parmi les différentes explications théologiques qui ont pu voir le jour depuis le Concile, nous pouvons en retenir deux, qui se signalent par leur plus grand souci de rester en conformité vis-à-vis de l'interprétation authentique des textes. Nous nous y arrêtons ici dans la mesure où les éclaircissements qu'elles apportent peuvent nous aider à mieux cerner les présupposés de la nouvelle ecclésiologie.

a) La gradation de l'ecclésialité

La première explication figure sous la plume du père de La Soujeole, o.p., actuellement professeur de théologie à la faculté de Fribourg (Suisse). D'après cet auteur, deux interprétations sont à rejeter: dans la première, l'une et unique Église serait formée par la réunion de toutes les communautés et n'existerait pas encore; dans la seconde, l'unique et unique Église aurait existé mais n'existerait plus depuis les séparations et serait à reformer grâce à l'œcuménisme. La bonne explication consiste à dire que l'une et unique Église existe dans l'Église catholique, mais il s'agit là d'une existence en plénitude qui n'exclut pas l'ecclésialité plus ou moins achevée des autres communautés²⁸. On peut alors dire que l'Église catholique romaine est en acte l'une et unique Église du Christ, tandis que les communautés séparées sont en puissance l'une et unique Église du Christ, non pas une pure puissance mais une puissance qui peut être progressivement actualisée, si ces communautés suivent le dynamisme des éléments ecclésiaux conservés en leur sein²⁹. Ce schéma de gradualité a été appliqué par le Concile pour l'incorporation individuelle à l'Église, puisque *Lumen gentium*, aux n° 14-15, distingue entre une incorporation pleine chez les catholiques et une incorporation imparfaite chez les frères séparés³⁰.

Cette explication présente l'intérêt de formuler en langage scolastique l'idée maîtresse des textes conciliaires et d'écarter les fausses interprétations du « subsistit ». Mais pour être plus précise dans son langage, elle ne dit pas davantage que les textes du Saint-Siège, analysés plus haut.

b) L'influence salvifique de la grâce capitale du Christ

La deuxième explication va plus au fond des choses. Nous la devons au père Morerod, o.p., actuellement recteur de l'Université pontificale

l'apôtre réprouve avec vigueur comme condamnables; au cours des siècles suivants naquirent des dissensions plus graves, et des communautés considérables furent séparées de la pleine communion de l'Église catholique, parfois par la faute des personnes de l'une ou de l'autre partie. Ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés et qui vivent de la foi au Christ, ne peuvent être accusés de péché de division, et l'Église catholique les entoure de respect fraternel et de charité. En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. Assurément, des divergences variées entre eux et l'Église catholique sur des questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Église, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale. Le mouvement œcuménique tend à les surmonter. »

28. « Une relation d'identité (Corps mystique – Église catholique romaine) peut être conçue de deux façons: d'une façon exclusive (cf *Mystici corporis*; *Humani generis*) ou d'une façon non exclusive, et c'est tout le sens du progrès de Vatican II. L'identité Corps mystique-Église catholique demeure, et cela souligne une plénitude présente en elle seule, mais les autres communautés sont aussi des communautés ecclésiales. L'unicité de l'Église est ainsi bien affirmée: l'une et unique Église du Christ est pleinement formée dans l'Église catholique romaine, elle et elle seule détient l'ensemble des moyens de salut institués par le Christ et, bien sûr, dans la réalité de grâce, et c'est cette même Église qui est plus ou moins formée dans les autres communautés. » (BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, o.p., *Introduction au mystère de l'Église*, Parole et silence, 2006, p. 129).

29. *Ibidem*, p. 130.

30. *Ibidem*, p. 130-131.

de l'Angelicum, professeur en cette même Université ainsi qu'à l'Université pontificale du Latran. Cette explication prend place dans la contribution apportée par l'auteur au colloque organisé par la *Revue thomiste* et l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin, sous la direction du père Serge-Thomas Bonino, o.p., et qui s'est déroulé à Toulouse au mois de mai 2009. Ce colloque avait pour thème : « Vatican II - Rupture ou continuité. Les herméneutiques en présence. » La première livraison de janvier-mars 2010 de la *Revue thomiste* publie la première partie des Actes de ce colloque. L'étude du père Morerod y figure en bonne place (p. 25-71); elle est intitulée : « *Unitatis redintegratio*. Entre deux herméneutiques. »

L'un des points centraux de cette réflexion concerne le fait de la division des chrétiens, qui semble incompatible avec la conception graduelle de l'ecclésialité, telle que la supposent les textes du concile Vatican II relatifs à la nouvelle ecclésiologie et à l'œcuménisme. D'après ces textes, les communautés chrétiennes non catholiques sont en communion imparfaite avec l'Église du Christ, puisque l'on trouve en elles des éléments de sanctification et de vérité propres à cette Église; et cela implique une certaine appartenance, graduelle et imparfaite, des chrétiens non catholiques à l'Église du Christ. « L'appartenance à l'Église du Christ est le propre des chrétiens non catholiques » : comment justifier une telle affirmation, compte tenu du fait que ces chrétiens restent séparés de l'Église catholique ?

Le père Morerod montre à juste titre que cette problématique met en jeu la définition même de l'Église : « Deux options se présentent. Ou l'on tient pour acquise la définition bellarminienne³¹, passée dans la mentalité commune, qui identifie l'Église au groupe des catholiques baptisés, ou l'on suit saint Thomas et considère comme membre de l'Église qui se tient sous l'influence salvifique du Christ³². » Ces deux positions sont exclusives l'une de l'autre, sur le point précis qui nous intéresse : la définition de l'Église société, où l'unité du Corps mystique du Christ s'identifie au triple lien visible et juridique de l'unité de foi, de culte et de gouvernement s'oppose à une autre définition, où l'on regarde l'Église sous l'aspect formel des relations qui résultent de l'influence de la grâce. Cette opposition a lieu parce qu'avec la première définition il n'est pas possible de sauvegarder à la fois une certaine appartenance des chrétiens non catholiques à l'Église du Christ et le fait de la division des chrétiens, tandis que cela est possible avec la seconde définition. « Pouvoir confesser que l'Église est une, malgré la division des chrétiens n'a aucun sens dans une approche de type bellarminien. La logique de celle-ci mène soit à l'exclusion des non catholiques, soit à diverses

théories de l'Église désormais divisée³³. » [...] « Une certaine appartenance des non catholiques à l'Église catholique est en revanche facilement compréhensible dans une ecclésiologie de la grâce capitale du Christ comme celle de l'abbé Journet³⁴. »

Pour comprendre, il suffit de faire intervenir cette ecclésiologie de la grâce capitale comme moyen terme dans le raisonnement théologique suivant : « L'appartenance à l'Église du Christ est le fait de prendre part à l'influence salvifique de la grâce capitale du Christ; or, ce fait est le propre des chrétiens non catholiques; c'est pourquoi, l'appartenance à l'Église du Christ est le propre des chrétiens non catholiques. »

La première prémisse se justifie si l'on s'en tient à l'ecclésiologie du cardinal Journet. Dans un article paru dans la *Revue thomiste* en 1949³⁵, le théologien suisse établit ce principe que le corps et l'âme créée de l'Église doivent être coextensifs, de la même manière que dans un composé physique, et de sorte que là où est le corps là est l'âme et réciproquement. Il en résulte deux conséquences, caractéristiques de l'ecclésiologie de Journet, telle qu'elle apparaîtra dans le Tome II de son maître ouvrage, *L'Église du Verbe Incarné*, et qui sont des éléments décisifs pour la nouvelle ecclésiologie. Première conséquence : là où est le corps, là est l'âme; la charité est cause formelle de l'Église et les pécheurs ne sont membres de l'Église que dans un sens équivoque ou diminué; et dans le cadre même de l'organisation sociale et hiérarchique, Journet pense que l'Église n'est vraiment telle que dans les justes, qui appartiennent à la fois au corps et à l'âme. Deuxième conséquence : là où est l'âme, là est le corps : tous les justes qui sont hors de l'organisation sociale et hiérarchique de l'Église visible et qui l'ignorent invinciblement font quand même partie du corps de l'Église, car en eux l'Église est latente, en devenir, en acte tendanciel³⁶.

La deuxième prémisse se justifie du fait que

33. Morerod, *article cité*, p. 60.

34. Morerod, *article cité*, p. 57.

35. CHARLES JOURNET, « Coextensivité de l'âme et du corps de l'Église » dans *Revue thomiste* n° 49 (1949), p. 197-205. Voir aussi l'étude de CHARLES MOREROD, « La coexistence de l'âme et du corps en philosophie et en ecclésiologie » dans *Nova et vetera* de juillet-septembre 1998, p. 31-33. Journet s'était attiré la critique d'ERNEST MURA, « L'âme du Corps mystique » dans *Revue thomiste*, 1936 p. 233-252.

36. « Partout où la charité du Christ est présente, le message du Christ sous la forme authentique où le Christ a daigné l'instituer et promis de l'assister, c'est-à-dire pour autant qu'il a pour hérauts suprêmes les successeurs de Pierre, est présent lui aussi en quelque manière. Ou bien comme connu à découvert et pleinement possédé (*re*) : voilà le cas de l'Église catholique. Ou bien comme connu dans la nuit, très imparfaitement et possédé seulement en désir (*voto*) et ce désir peut être authentique même chez ceux qui, victimes d'une ignorance invincible et non coupable, acceptent implicitement mais rejettent expressément la primauté de Pierre. [...] Partout où l'Église, en raison de la charité sacramentelle qui réside en elle commence d'être *una*, elle commence déjà pour autant d'être *sub uno*, à savoir sous le Christ et de ce fait, sans qu'elle en soit sans doute toujours consciente, sous le vicaire qu'il a voulu se choisir sur la terre, le souverain pontife » — CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, T. II : *Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée, 1951, p. 689-690.

les sacrements administrés en dehors de l'Église catholiques sont valides et fructueux à certaines conditions. La doctrine catholique affirme simplement ce fait, en précisant toutefois que cette administration fructueuse a lieu de manière extraordinaire, en raison de l'ignorance invincible des membres des communautés séparées; on ne saurait s'appuyer sur ce cas d'exception³⁷ pour reconnaître une quelconque ecclésialité, même graduelle, aux communautés séparées³⁸. Vatican II va plus loin en affirmant que les sacrements ainsi administrés en dehors de l'Église sont des éléments de sanctification propre à l'Église du Christ (LG n° 8), et que l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir des communautés séparées comme de moyens de salut (UR n° 3).

L'appartenance graduelle des chrétiens séparés à l'Église du Christ, présumé nécessaire de l'œcuménisme, ne peut s'expliquer à moins de recourir à une définition très particulière de l'Église. Il y a donc bien un lien étroit entre la nouvelle ecclésiologie et l'œcuménisme. Si les textes du magistère conciliaire et postconciliaire affirment déjà ce lien, le mérite de la recherche théologique récente est d'avoir proposé une explication de la nature de ce lien.

Voyons à présent ce qu'il faut en penser, à la lumière du magistère traditionnel.

2.3) Bref examen critique des tenants et des aboutissants de la nouvelle ecclésiologie

a) L'ecclésiologie de Journet

Chez le théologien suisse, les expressions métaphoriques de « l'âme créée de l'Église » et de « l'appartenance à l'âme créée de l'Église » sont lourdes d'équivoques. On peut parler de l'âme **incrée** de l'Église, pour désigner l'action du Saint-Esprit qui d'une part unit les membres du corps de l'Église, et d'autre part y ordonne ceux qui n'y appartiennent pas encore mais qui désirent en faire partie implicitement, en vertu d'un désir surnaturel³⁹. Mais si l'on parle d'une

37. Ce fait particulier et accidentel relève du for purement interne et l'Église n'en juge pas; elle ne considère que l'état extérieur et juridique de schisme ou d'hérésie et présume la mauvaise foi. Elle ne pourra jamais affirmer comme une règle générale que les membres des communautés séparées profitent de la grâce des sacrements valides. Du reste, comme le dit PIE IX dans l'encyclique *Singulari quadam* du 9 décembre 1854, « qui donc aurait la présomption de fixer les limites de cette ignorance, suivant le caractère et la diversité des peuples des pays, des esprits et de tant d'autres choses?... »

38. « Les actes relatifs au pouvoir d'ordre, posés par ces ecclésiastiques, même s'ils sont valides — à supposer que la consécration qu'ils ont reçue ait été valide — sont gravement illicites, c'est-à-dire peccamineux et sacrilèges. On se rappelle à ce propos les paroles de sévère avertissement du divin Maître : « Qui n'entre pas dans le bercail par la porte, mais y entre par ailleurs, est un voleur et un brigand » (Jn, 10/1) » (PIE XII, Encyclique *Ad apostolorum principis* du 29 juin 1958). Voir SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 3a pars, question 82, article 7, corpus et ad 3 »; LOUIS BILLOT, S.J., *L'Église. II — Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, question 9, n° 502-504, p. 123-125.

39. Dans la 1^{re} Épître aux Corinthiens, 12/12-13, et dans l'Épître aux Éphésiens, 4/2-5, SAINT PAUL parle de l'âme de l'Église en disant que c'est le Saint-

31. Ce que le père Morerod ne précise pas, c'est que cette définition de l'Église qu'il qualifie un peu vite de « bellarminienne » est en réalité celle qui s'impose à la lecture des textes du magistère, que nous avons évoqués plus haut (cf 1.1). En face de l'explication théologique avancée par Charles Journet on trouve non pas une autre explication théologique imputable à saint Robert Bellarmin, mais l'enseignement le plus autorisé du magistère constant.

32. Morerod, *article cité*, p. 53.

âme créée de l'Église, pour désigner la communion des saints, par opposition au corps de l'Église qui désigne la société visible de l'Église militante, il n'y a pas de principe de « coextensivité » de l'âme créée et du corps de l'Église. Il y a seulement des expressions métaphoriques, dont l'utilisation s'avère périlleuse si on les fait sortir de leurs limites. D'une part en effet, on peut parler d'une appartenance au corps de l'Église indépendamment d'une appartenance à l'âme **créée** de l'Église, puisque les pécheurs qui sont membres de l'Église ne sont pas membres de la communion des saints. D'autre part, on peut parler d'une appartenance à l'âme **créée** de l'Église, indépendamment d'une appartenance au corps de l'Église, puisque, à supposer qu'il y ait des âmes de bonne volonté dans le schisme ou l'hérésie, celles-ci appartiennent à la communion des saints sans pour autant faire partie de l'Église militante⁴⁰.

Comme le remarque le cardinal Billot⁴¹ : « Le Corps mystique de l'Église est établi dans son être de corps indépendamment de son âme, puisque, même si on fait abstraction des dons intérieurs de la grâce et des vertus, on conçoit déjà l'union sociale des membres, dans la dépendance d'une hiérarchie pourvue d'un double pouvoir, le pouvoir de juridiction ou de gouvernement et le pouvoir d'ordre ou pouvoir de dispenser les sacrements et c'est pourquoi lorsqu'on a affaire à l'Église, le corps existe déjà purement et simplement avant l'âme et il possède même déjà en lui les éléments susceptibles de causer de façon ministérielle et instrumentale l'être de l'âme. » C'est pourquoi, les causes nécessaires et suffisantes de l'appartenance à l'Église sont le caractère du sacrement de baptême et le triple lien extérieur de la profession de foi, de culte et de soumission hiérarchique. Si l'on parle du cas extraordinaire des âmes de bonne volonté, qui sont égarées sans faute de leur part dans le schisme ou l'hérésie, il est vrai que ces âmes peuvent posséder la charité et

appartenir à la communion des saints ; mais Pie XII⁴² dit que ces âmes ne font pas partie du Corps mystique du Rédempteur, qui est la société visible de l'Église militante, et qu'elles y sont seulement ordonnées, par le désir implicite surnaturel. Cette expression « être ordonné » a été choisie à dessein pour éviter de parler d'une appartenance proprement dite⁴³.

Il est donc nécessaire de faire quelques distinctions si l'on veut comprendre en quel sens il est vrai de dire que « l'appartenance à l'Église du Christ est le fait de prendre part à l'influence salvifique de la grâce capitale du Christ ». Sans autre précision, cette affirmation introduit une confusion dans la définition de l'Église, faute de délimiter d'une part l'Église militante, société

42. Pie XII, Encyclique *Mystici corporis* dans DS 3821.

43. L'idée d'appartenance est exprimée par le verbe latin « pertinere ad », qui est employé sans autre détermination dans les textes du magistère pour désigner une appartenance juridique à la société visible de l'Église militante, appartenance réelle un sens strict, qui se fonde sur le caractère du sacrement de baptême et le triple lien de la profession extérieure de la foi catholique, de la dépendance extérieure vis-à-vis du gouvernement hiérarchique, de la communion extérieure des membres entre eux. Par exemple, le concile de Trente (session 21 du 15 juillet 1562), dans le décret sur le saint sacrifice de la messe, au chapitre VI, parle en ces termes des fidèles qui font partie du corps du Christ, qui est le corps visible de l'Église : « qui ad Corpus Christ pertinent » (DS 1747) ; le PAPE PIE VI, dans la constitution apostolique *Auctorem fidei* (28 août 1794) condamne la proposition où on dit que seuls font partie du corps de l'Église les fidèles qui sont de parfaits adorateurs : « Intellect hoc sensu, ut ad corpus Ecclesia non pertinent nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate » (DS 2615) ; le PAPE PIE XII, dans l'encyclique *Mystici corporis* (29 juin 1943) parle très précisément des âmes de bonne volonté qui ne font pas partie de l'organisme social de l'Église catholique, quand bien même ils y seraient ordonnés par un désir et un vœu inconscient : « eos ad unitatem invitans, qui ad Ecclesiam catholicam compagem non pertinent, illos commemorat, "qui inscio quodam desiderio ac voto ad Mysticum Redemptoris Corpus ordinentur". » (Passage de l'encyclique *Mystici corporis* dans DS 3821, cité par la *Lettre du Saint-Office* à l'archevêque de Boston du 8 août 1949 dans DS 3871). Ce sont les théologiens (par exemple le PÈRE JOACHIM SALAVERRI, S.J., « De Ecclesia », n° 1100 dans *Sacrae theologiae summa*, T. I, 1962, p. 886) qui ont employé cette expression latine du « pertinere ad » en la faisant suivre d'une détermination à l'ablatif : « pertinere re » et « pertinere voto », pour distinguer entre une appartenance juridique au corps visible de l'Église et ce qui serait d'après eux une appartenance en désir. Mais les enseignements du pape Pie XII laissent clairement entendre qu'il n'y a qu'une seule appartenance possible, au sens strict et univoque d'appartenance juridique au corps visible de la société ecclésiastique. Pie XII précise en effet que les âmes de bonne foi animées d'un désir surnaturel qui les oriente vers l'Église **ne font pas partie** de l'Église (« ad Ecclesiam catholicam compagem **non pertinent** ») mais y sont seulement **ordonnées** par leur désir (« **voto** ad Mysticum Redemptoris Corpus **ordinentur** »). Cet enseignement du pape Pie XII doit nous conduire à abandonner l'expression théologique de l'appartenance de désir (pertinere voto ad) et à utiliser l'expression latine « pertinere ad », sans autre détermination, dans le sens exclusif d'une appartenance strictement juridique.

visible et juridique, et d'autre part la communion mystique des saints. Nous distinguons dans cette énonciation « le fait de prendre part » : si c'est en acte, l'énonciation est fautive, car elle exclut les pécheurs de l'Église⁴⁴ ; si c'est en puissance, une nouvelle distinction s'impose, entre trois situations possibles. Première situation : si cette puissance se justifie par la nature rationnelle de l'âme humaine, l'énonciation est encore fautive ; il est vrai que tout homme ici-bas, en tant que doué d'une âme rationnelle, est capable de recevoir l'influence salvifique de la grâce du Christ⁴⁵, indépendamment des sacrements⁴⁶ ; mais cette simple capacité ne réalise pas l'appartenance à l'Église militante. Deuxième situation : si cette puissance se justifie par le simple caractère du baptême, indépendamment du triple lien qui définit l'unité juridique de l'Église militante, et tel qu'il se trouve chez tous les chrétiens, qu'ils soient membres de l'Église ou séparés de celle-ci, l'énonciation est encore fautive ; il est vrai que tout baptisé (même schismatique ou hérétique, s'il est de bonne foi) est capable de recevoir l'influence salvifique de la grâce du Christ telle qu'elle est donnée par les sacrements valides, indépendamment du pouvoir de juridiction, mais cette simple capacité ne réalise pas l'appartenance à l'Église militante. Troisième situation : si cette puissance se justifie par le caractère du baptême, tel qu'il se rencontre avec le triple lien qui définit l'unité juridique de l'Église militante, et tel qu'il se trouve chez tous les catholiques, l'énonciation est vraie et elle concerne aussi bien les justes que les pécheurs. L'appartenance à l'Église n'est pas le simple fait de prendre part à l'action salvifique de la grâce du Christ ; elle est la capacité ou la puissance de prendre part à cette action, telle qu'elle résulte de la présence du caractère baptismal et du triple lien de l'unité sociale et externe de foi, de gouvernement et de culte.

b) Les sacrements administrés hors de l'Église

Le fait de prendre part à l'influence salvifique de la grâce capitale du Christ est-il le propre des chrétiens non catholiques ? Nous venons de dire que tout baptisé (même schismatique ou hérétique) est capable de recevoir l'influence salvifique de la grâce du Christ telle qu'elle est donnée en dehors de l'Église, par les sacrements valides, indépendamment du pouvoir de juridiction. Mais nous avons mentionné une précision

44. L'appartenance des pécheurs à l'Église a été définie par le PAPE CLÉMENT XI dans la bulle *Unigenitus* de 1713 (DS 2478). Voir LOUIS BILLOT, S.J., *L'Église – II Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 464-478, p. 80-93.

45. Dans la *Somme théologique*, 1a2æ pars, q 113, article 10, SAINT THOMAS le dit en citant saint Augustin : « L'âme, par nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque saint Augustin : *Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce*. ». Et comme l'explique le PÈRE RAMIREZ dans son commentaire sur ce passage (*De gratia Dei*, T. II, n° 515, p. 943-944), saint Thomas et saint Augustin font ici allusion à la capacité obédientielle de l'âme vis-à-vis du surnaturel.

46. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 3a pars, q 64, art 3 : « Il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'il ait pu produire l'effet des sacrements sans accomplir le rite sacramentel extérieur. »

Esprit. Les Pères parlent comme saint Paul : saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, Hugues de Saint-Victor, saint Albert le Grand. SAINT THOMAS parle du Saint-Esprit comme de l'âme (3 Sent, dist 13, q 2, art. 2, sol 2 ; 2a2æ, q 183, art 2, ad 3 ; Commentaire sur l'Épître aux Colossiens, chapitre I, leçon 5, n° 46) ou du cœur (3a, q 8, art 1, ad 3) de l'Église. Mais ce sont surtout les papes qui ont fixé le sens de l'expression. D'abord LÉON XIII dans l'encyclique *Divinum illud* du 9 mai 1897 (DS 3328) : « Hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius Anima. Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in Corpore Christi quod est Ecclesia. » Puis PIE XII dans l'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 : Pie XII ne parle de l'âme de l'Église qu'à deux reprises, et pour désigner seulement l'âme créée de l'Église, qui est le Saint-Esprit. Dans un premier passage (DS 3808), Pie XII reprend explicitement l'enseignement de son prédécesseur Léon XIII ; dans un deuxième passage il dit : « Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des Pasteurs et des Docteurs ; car – comme en nous le corps et l'âme – elles se complètent et s'achèvent mutuellement. »

40. LOUIS BILLOT, S.J., *L'Église. II – Sa constitution intime*, Courrier de Rome, 2010, n° 479-482, p. 94-95.

41. Id., *Ibid.*, p. 25-26.

importante : cette capacité a lieu si et seulement si le baptisé est resté de bonne foi et n'adhère pas à l'intention coupable véhiculée par le schisme ou l'hérésie dont il fait partie. Cela signifie que cette capacité concerne précisément les baptisés non catholiques non en tant que tels, mais en tant qu'ils sont de bonne foi. Le fait de prendre part à l'influence salvifique de la grâce capitale du Christ n'est donc pas le propre (au sens d'un prédicable 4, c'est-à-dire d'un attribut nécessaire à l'espèce) du baptisé non catholique ; c'en est plutôt un accident (au sens d'un prédicable 5, c'est-à-dire d'un attribut purement individuel et contingent). Il se peut que cette capacité se produise souvent, en proportion de l'invincibilité de l'ignorance des âmes qui sont en dehors de l'Église. Mais cette capacité reste de toutes façons un fait accidentel, et l'administration des sacrements, telle qu'elle a lieu en dehors de l'Église doit être présumée infructueuse, à cause de l'obstacle objectif que constitue l'état de séparation d'avec l'Église.

Pour les mêmes raisons, les sacrements administrés en dehors de l'Église ne peuvent être considérés ni comme des éléments de sanctification ni comme le motif suffisant pour pouvoir parler d'une ecclésialité graduelle des communautés chrétiennes non catholiques. Parler d'éléments de sanctification et d'ecclésialité graduelle suppose en effet que l'on se place au point de vue du for externe de la communauté chrétienne catholique, envisagée comme telle et non dans tel ou tel de ses membres. Or, le fait que l'administration des sacrements soit fructueuse en dehors de l'Église dépend d'une condition qui se réalise seulement au niveau du for interne de la conscience. Car cette condition est la bonne foi de celui qui reçoit les sacrements, dont Dieu seul peut juger.

c) Conclusion

Le raisonnement théologique, dans les termes duquel nous avons tâché de résumer l'argumentation du père Morerod, n'est pas concluant, puisque dans la deuxième prémisse le sujet de la conclusion se voit attribuer le moyen terme du raisonnement selon un mode de prédication accidentel. La conclusion de ce raisonnement est fautive, puisque l'appartenance, même supposée « graduelle », à l'Église n'est pas propre aux baptisés non catholiques en tant que tels. Elle ne saurait même pas leur être accidentelle, en tant qu'ils seraient de bonne foi.

Ceci dit, si l'explication du père Morerod ne se soutient pas, c'est précisément parce qu'elle ne fait que développer jusqu'au bout les présupposés de *Lumen gentium*. La nouvelle ecclésiologie du Concile a voulu traiter par principe d'une Église du Christ distincte de l'Église catholique, d'une Église du Christ à laquelle appartiendraient plus ou moins les baptisés des confessions non catholiques. Mais n'y avait-il pas là, dès l'origine et comme dans la racine, l'illusion fatale d'un enseignement magistériel fondé sur la suppression préalable de son objet?....

La vérité qui devrait plutôt guider la réflexion de toute ecclésiologie respectueuse d'elle-même est celle déjà indiquée en 1943 par Pie XII dans l'encyclique *Mystici corporis*, et que cite le décret du Saint-Office de 1949 : « Vers la fin de cette même encyclique cependant, invitant très affectueusement à l'unité ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église catho-

lique, il mentionne « ceux qui, par un certain désir et vœu inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur », qu'il n'exclut aucunement du salut éternel, mais dont il dit cependant d'autre part qu'ils sont dans un état « où nul ne peut être sûr de son salut éternel, puisqu'ils sont privés de si nombreux et si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique ». » (DS 3821). Et ce propos de Pie XII doit s'entendre en fonction de ce que le même Pontife dira, à peine un an plus tard, dans l'encyclique *Humani generis* : « Le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose. »

3) ÉPILOGUE

La nouvelle ecclésiologie remet en cause sur ces points essentiels l'enseignement constant de la doctrine traditionnelle, synthétisée juste avant le dernier concile par Pie XII. Cette remise en cause était inévitable à cause de l'œcuménisme ; en effet, on ne peut pas parler d'œcuménisme à moins de reconnaître une existence ecclésiale valide aux organisations qui interviennent dans le cadre de cette démarche et donc aussi à moins de redéfinir la notion d'Église. À cet égard, le constat effectué en 2000 par le futur Benoît XVI garde toute son actualité : « Dans la différence entre *subsistit* et *est* », disait-il, « se cache tout le problème œcuménique ⁴⁷. »

Cette nouvelle ecclésiologie œcuméniste de Vatican II suppose que toute part des moyens salutaires conservée par les communautés séparées équivaut à un élément formel d'Église et que l'Église du Christ est l'Église catholique dans la mesure où celle-ci est seulement la plénitude quantitative et matérielle des moyens du salut. Cela est faux, car les parcelles de moyens de salut ne sont jamais que matérielles, tandis que le salut réclame une appartenance formelle à l'unité de l'Église, et non pas une composition matérielle de plus ou moins d'éléments.

Le principe formel qui manquera toujours à toutes les communautés séparées de l'Église, quelle que soit leur part matérielle de prétendus « éléments d'Église », est un principe surnaturel, parce que divinement institué : c'est le primat de l'évêque de Rome, qui s'explique lui-même en raison de la fin surnaturelle de l'Église. Nous le voyons bien là où la quantité matérielle de prétendus « éléments » est la plus grande, c'est-à-dire chez les schismatiques. Même là, il n'y a pas d'églises particulières, parce qu'il n'y a pas le principe formel de l'Église, qui est le pape, successeur de saint Pierre. La pseudo-unité œcuménique prônée par Vatican II ne pourra jamais atteindre à l'unité ecclésiale, c'est-à-dire à l'unité sociale de partie à partie sous la direction d'une même autorité ⁴⁸, unité de l'unique société surnaturelle divinement instituée par Notre Seigneur Jésus-Christ pour donner le salut. *Ubi Petrus ibi et Ecclesia*. « Quiconque ne rassemble pas avec vous dissipe », écrivait saint

Jérôme au pape saint Damase ⁴⁹. Il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun Père de l'Église d'opérer une quelconque distinction entre l'Église du Christ et l'Église catholique de Rome ni de reconnaître chez les schismatiques ou les hérétiques une quelconque part d'éléments de sanctification, moyennant laquelle le Saint-Esprit se servirait des sectes dissidentes pour accomplir le salut. Tous, comme saint Irénée, saint Cyprien, saint Augustin, ont réaffirmé sans cesse la nécessité d'appartenir à l'unique Église, en dehors de laquelle nul n'est assuré de son salut éternel.

C'est à cette Tradition solide et immuable de l'*ecclesiologia perennis* qu'il nous faut demeurer attachés, si nous voulons conserver le véritable esprit missionnaire de l'Église, loin de toutes les illusions mortelles de l'œcuménisme.

Abbé Jean-Michel Gleize

49. SAINT JÉRÔME, *Lettre 15 au pape saint Damase*, n° 2 dans PL, 22/355-356.

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalarde de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

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.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR

47. CARDINAL JOSEPH RATZINGER, « Conférence lors du congrès du 25 au 27 février 2000 sur l'ecclésiologie de la constitution conciliaire *Lumen gentium* » dans DC n° 2223 (2 avril 2000), p. 310.

48. Voir THOMAS DE VIO CAJETAN (1469-1534), *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, 2a2æ pars, question 39, article 1, n° II.