

Courrier de Rome

ANNÉE 2012

• Janvier, n° 351

- P. Stefano Ianzetta* Une « année de la foi » cinquante ans après le Concile. Des herméneutiques en conflit.
Mgr Bruno Gherardini « Anglicanorum cœtibus » : conversion ou déménagement ? Observations.
Don Davide Pagliarani La dislocation entre la doctrine et la vie.

• Février, n° 352

- Abbé Gleize* Magistère ou tradition vivante ?
1.- Quelques rappels chronologiques.
2.- L'analyse de Mgr Ocariz.
3.- La réponse de la Fraternité.
4.- Les objections à cette réponse.
5.- Les faits parlent d'eux-mêmes.
6.- La leçon des faits.
7.- La foi : un saut dans l'inconnu ?
8.- Le fond du problème (ou les cornes du dilemme).
9.- La solution du faux dilemme.
10.- À la racine du sophisme.
11.- Conclusion.
- Francesco Colafemmina* Décadence de l'art sacré catholique : les raisons d'une crise désormais irréversible
La prémissse anti-historiciste.
Redécouvrir la notion de « beau ».
Dans ce scénario, comment se pose la question de l'art sacré ?
Mot d'ordre : se moderniser.
Le concours de la gnose iconoclaste.
Conclusions.

• Mars, n° 353

- Cristina Siccardi* Le poison des philosophies modernes dans la réforme liturgique.

- Don B. Maréchaux* Révélations de la bienheureuse Élisabeth Canori Mora (1774-1825)
Sur l'État de l'Église ; Les châtiments et le triomphe de l'Église.

• Avril, n° 354

- Matteo d'Amico* La mort à l'âge de la technique
Mariage et mort ; La mort et la stratégie maçonnique ; La mort durant *Christianitas* ; L'*ethos* chrétien et le problème de la mort ; Mort et finitude ; La mort à l'âge de la sécularisation ; Médicalisation et mort ; Nier la mort ; L'euthanasie comme destin.

Alipio de Monte Est-ce vraiment cela l'Église catholique ?

• **Mai, n° 355**

Abbaye de Buckfast L'office divin.

Introduction.

La formation de l'Office divin.

De saint Grégoire le Grand à saint Pie X.

L'Heure la plus importante : les Matines.

• **Juin, n° 356**

Père Calmel De l'Église et du pape.

Mgr Bruno Gherardini L'Église et sa continuité. L'herméneutique et l'instance dogmatique après Vatican II.

• **Juillet-août, n° 357**

Y. L.

Le moyen voulu par Dieu pour redresser la situation actuelle (Fatima)

Introduction ; Un message méconnu ; L'étonnante attitude des papes ; La désolante position du Saint-Siège ; Le rejet de Fatima par Vatican II ; Une conclusion pleine d'espérance.

Roberto de Mattei Liberté religieuse ou liberté des chrétiens ?

• **Septembre, n° 358**

Abbé Gleize

À propos d'un article récent.

1.- Une théologie restaurée.

2.- Les données du débat.

3.- Un premier point de divergence : les degrés de l'autorité engagée par Vatican II.

4. Un second point de divergence : les domaines où Vatican II a voulu donner une « nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne ».

5.- Pour une lecture convergente.

• **Octobre, n° 359**

Maria Pia Ghislieri Aimons l'Église.

Roberto de Mattei Interrogations sur le Concile œcuménique Vatican II.

Une prémissse nécessaire : la crise contemporaine de la foi.

La crise de la foi et le Concile Vatican II.

Problème herméneutique ou problème historique ?

Le Concile Vatican II : intentions et expectatives.

Les résultats du Concile.

La thèse officielle.

La thèse progressiste : le Concile trahi.

La thèse traditionaliste.

Ma position.

Des questions sur le tapis.

Première question : les documents du Concile Vatican II.
Deuxième question : les autorités qui ont gouverné l'Église.
Troisième question : l'événement historique.
Questions légitimes.

Père Calmel

Le Concile et le Père Calmel
Le langage honnête de la Tradition.
Exemple.
Le langage de Vatican II.
Textes de compromis.
Une objection.
Une pastorale digne de ce nom.

Cristina Siccardi

La Tradition est la réponse, depuis toujours, aux problèmes de l'Église.

• Novembre, n° 360

Roberto de Mattei **Quand la Tradition fut opacifiée.** Continuité ou rupture ?

Roberto de Mattei **La première vraie Croisade ?** Ce fut celle de Constantin.

Don P. Petrucci

Concile Vatican II et communion avec les non catholiques.

Don L. Moncalero

Internet et liberté.
Instrument.
Tout n'est pas permis.
Censure.
L'Index des livres interdits.
Pour le bien.
O tempora ! O mores !

• Décembre, n° 361

Abbé Gleize

De l'Orient à l'Occident.
1. Un aphorisme trop vite répandu.
2. Pour une juste vue des choses.
3. La liberté religieuse sous bénéfice d'inventaire.
4. L'inventaire de Benoît XVI.
 4.1. La liberté religieuse, droit fondamental de l'homme.
 4.2. La saine laïcité.
 4.3. Liberté religieuse et relativisme.
 4.4. Au fondement du relativisme.
5. Nous accusons le Concile.

Roberto de Mattei **La genèse historique de l'idée de liberté religieuse.**

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 351 (541)

Mensuel - Nouvelle Série

Janvier 2012

Le numéro 3€

UNE « ANNÉE DE LA FOI » CINQUANTE ANS APRÈS LE CONCILE DES HERMÉNEUTIQUES EN CONFLIT

Le Courrier de Rome offre à ses lecteurs la traduction d'un article paru en Italie au sujet de l'interprétation du Concile. L'auteur n'est pas un collaborateur de la revue et a une approche différente de celles dont nous sommes habituées mais cela permet de mieux se rendre compte d'une part de l'importance du débat ouvert sur le Concile, et d'autre part que ce débat dépasse les frontières des dits « traditionalistes ».

La rédaction

Le 11 octobre 2012, cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile œcuménique Vatican II, et vingtième anniversaire de la promulgation du Catéchisme de l'Église Catholique, a marqué le début de l'« Année de la Foi », voulue par Benoît XVI pour montrer à tous les hommes de bonne volonté que la « porte de la foi » reste encore accessible dans notre monde sécularisé et oublieux de Dieu : « La “porte de la foi” (cf. Ac 14, 27) qui introduit à la vie de communion avec Dieu et permet l'entrée dans son Église est toujours ouverte pour nous¹. » Le motif principal qui a poussé notre Pontife à ouvrir cette célébration est certainement le grand vide de foi que l'on peut observer, en particulier dans la société occidentale. En effet, Benoît XVI écrit :

« Alors que dans le passé il était possible de reconnaître un tissu culturel unitaire, largement admis dans son renvoi aux contenus de la foi et aux valeurs inspirées par elle, aujourd'hui il ne semble plus en être ainsi dans de grands secteurs de la société, en raison d'une profonde crise de la foi qui a touché de nombreuses personnes². »

1. BENOÎT XVI, Motu Proprio *Porta Fidei* par lequel est promulguée l'Année de la Foi, dans « L'Osservatore Romano » du 17-18 octobre 2011, p. 4.

2. Ibid. En Allemagne aussi le Saint Père, s'adressant au Comité Central des Catholiques Alle-

Comment sortir de cette crise profonde ? Comment montrer aux nouvelles générations que seul le Christ est Sauveur et que le problème de Dieu n'est pas insignifiant pour l'homme ? Des questions qui depuis toujours tiennent à cœur au Saint Père, et auxquelles il veut répondre en invitant les catholiques à célébrer, à comprendre et à témoigner de la beauté de leur foi. Un autre aspect intéressant à relever est une correspondance de dates : l'Année de la Foi commence avec l'anniversaire de l'ouverture solennelle de Vatican II, quand, depuis l'Église de Saint Paul Hors les Murs, Jean XXIII s'adressa aux Pères et au monde avec le discours *Gaudet Mater Ecclesia*. Il y a un rapport entre les deux événements. Assurément, nous ne pouvons pas dire que nous avons redécouvert la foi cinquante ans après le Concile, ni que nous pouvons saisir, comme par un instinct surnaturel renouvelé, tous ces « signes » dont le Concile était annonciateur. Un souhait intense de renouveau de la foi n'a pas été suivi, hélas, d'une foi concrètement vécue. Animée par l'idée du dialogue, devenu rapidement une idéologie, une dimension indispensable de la vie de la foi, recherché souvent pour lui-même et non pour amener les peuples au Christ, notre foi s'est affaiblie. Nous n'étions plus capables de la donner; nous en avons souvent eu publiquement honte, frôlant des demandes de pardon dans lesquelles on s'autoflagellait d'avoir été disciple du Christ. Petit à petit nous avons perdu cette saveur de la foi. Aujourd'hui la foi ne nous dit plus rien. Elle est devenue un beau catalogue d'un passé qui ne nous appartient pas. D'où une nouvelle intransigeance et une fermeture exacerbées à l'égard d'une foi considérée désormais comme dépassée, une Église méprisée, un catholicisme d'autres temps qui ne sont plus envisageables : nous avons tout simplement perdu le sens de

mands, le 24 décembre 2011, affirmait que la véritable crise de l'Église dans notre occident est une crise de la Foi.

cette foi, d'hier comme d'aujourd'hui, et nous ne savons plus ce qu'est l'Église. Avec une sagacité mêlée de pédanterie, nous avons voulu nous défaire de tout. Mais nous nous sommes défait de la foi. Voilà pourquoi il est nécessaire de redécouvrir la foi catholique. Ce n'est pas un produit social, ni un compromis politique, mais cette authentique adhésion à la vérité que Dieu nous a révélée et que l'Église nous enseigne, dans un approfondissement continual et renouvelé. L'Église est donc appelée à retrouver la foi, selon le canon du Symbole chrétien. L'audace des nouveautés nous a hélas fait perdre ce sens authentiquement chrétien de la vie et de l'Église elle-même. Il est nécessaire de retrouver la foi authentique.

Benoît XVI a exprimé, en outre, bien que très rapidement, un lien entre l'Année de la Foi et Vatican II. En citant Jean-Paul II, il dit :

« J'ai considéré que faire commencer l'Année de la foi en coïncidence avec le cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile Vatican II peut être une occasion propice pour comprendre que les textes laissés en héritage par les Pères conciliaires, selon les paroles du bienheureux Jean Paul II, “ne perdent rien de leur valeur ni de leur éclat”. Il est nécessaire qu'ils soient lus de manière appropriée, qu'ils soient connus et assimilés, comme des textes qualifiés et normatifs du Magistère, à l'intérieur de la Tradition de l'Église...³. »

Et aussitôt après, avec moins d'exubérance que son prédécesseur, il ajoute, avec un accent sur la « juste herméneutique » :

« Moi aussi j'entends redire avec force tout ce que j'ai eu à dire à propos du Concile quelques mois après mon élection comme Successeur de Pierre : “Si nous le lisons et le recevons guidés par une juste herméneutique, il peut être et devenir toujours davantage une grande force pour le renouveau, toujours

3. Ibid.

nécessaire, de l'Église”⁴. »

Le véritable problème est peut-être le fait qu'en l'absence d'une herméneutique officielle ou magistérielle, les théologiens s'orientent souvent avec peine, seuls, dans ce désir de préciser comment comprendre et tenir compte de Vatican II. L'Année de la Foi pourrait alors être propice aussi pour aider les théologiens et surtout les fidèles à redécouvrir les trésors de Vatican II, en indiquant de façon définitivement dirimante la juste interprétation des doctrines conciliaires.

Quoi qu'il en soit, un grand pas en avant dans ce sens a déjà été fait. Le récent « Préambule doctrinal » (tenu secret mais brièvement commenté dans un communiqué de presse), remis à la FSSPX, en est témoin : on laisse à l'étude et à la légitime discussion l'explication d'expressions ou formulations présentes dans les textes de Vatican II et dans le magistère postérieur.

Le discours désormais célèbre de Benoît XVI à la Curie Romaine du 22 décembre 2005 marqua le vrai virage. Il engagea une nouvelle discussion autour du Concile ; une confrontation non plus à sens unique avec le monopole d'une certaine herméneutique, mais un dialogue à plusieurs voix, dont beaucoup étaient nouvelles et exemptes de ressentiment ou de rancœurs d'aucune sorte. La juste herméneutique, aux dires de Benoît XVI dans ce discours, est la « réforme », ou « l'herméneutique du renouvellement dans la continuité ». Une telle réforme comporte continuité et discontinuité selon des niveaux différents : « C'est précisément en cet ensemble de continuité et discontinuité à des niveaux différents que consiste la nature de la vraie réforme »⁵, écrit le Pontife. Continuité dans les principes doctrinaux et discontinuité des formes historico-contingentes, qui seraient de support à ces principes. Benoît XVI écrit :

« Le Concile Vatican II, avec la nouvelle définition du rapport entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revu et même corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparen- te discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa vraie identité⁶. »

Mais en regardant Vatican II de plus près et de façon globale, on note une réforme non seulement des formes historiques et sociales, comme pouvait l'être par exemple la nouvelle conception de l'État moderne, qui poussa l'Église à repenser la doctrine de la liberté religieuse, renonçant à une religion d'État, mais aussi une certaine réforme de la doctrine elle-même⁷ : la liberté religieuse, par exemple,

d'aspect subjectif tel que l'incoercibilité de la conscience dans son ouverture à la vérité, devient invocation objective de la même plausibilité de toutes les religions à l'intérieur d'un État, en raison du droit à la liberté religieuse, qui doit devenir liberté de culte (cf. DH 1 en relation à DH 3 et 4) : le niveau subjectif de la liberté de conscience devient aussi et surtout égalité sociale objective de toutes les religions. Liberté religieuse et liberté de culte sont, en vérité, deux éléments distincts. Si on ne les distingue pas, en prenant argument de leur fondement réciproque dans la vérité, il arrive facilement que la première soit niée et absorbée par la seconde. La nature est niée au profit du droit. Que l'on pense à l'Islam. Et la réponse catholique ne peut être simplement l'assurance des deux libertés, mais seulement la subordination de la liberté de culte à la liberté religieuse, en enracinant cette dernière dans la conscience morale en tant qu'ouverte à la vérité.

Une réforme a donc concerné aussi les doctrines, et ce en commençant non pas par les doctrines mais par la *façon* de les enseigner, par les formes historiques contingentes, *in primis*, par la forme explicative et linguistique, c'est-à-dire par une nouvelle méthodologie, plus pastorale et œcuménique⁸. De fait la doctrine — certaines doctrines — est (sont) ainsi « nouvelles ». Le chevauchement du subjectif et de l'objectif dans la liberté religieuse est un paradigme. Mais les exemples concernent aussi d'autres domaines comme l'inspiration des livres saints, le rapport entre Écriture et Tradition, la collégialité épiscopale, la notion d'œcuménisme, qui s'appuie presque exclusivement sur le sacrement du Baptême. On se trouve indubitablement face à un enseignement nouveau. Qu'il soit ou non en pleine continuité avec l'enseignement précédent est un autre problème, une autre donnée à analyser. Dans Vatican II, ce qu'il faut vérifier avant tout, c'est que la continuité et la discontinuité, selon des niveaux différents, se placent sur le plan du sujet enseignant et de la doctrine enseignée, sinon on risque d'affirmer la continuité des

immuables et « formes de leur application », historico-contingentes, voir l'intéressante analyse de B. DUMONT, *Rupture, réforme, renouveau* (Éditorial) dans « Catholica » 113 (2011) 4-11.

8. On peut lire à ce propos l'intervention conciliaire de M^{GR} DE SMEDT, pendant la discussion sur le *De fontibus revelationis*, pour se convaincre de l'importance de l'enjeu dans un concile pastoral et œcuménique, qui a conduit à renoncer au schéma préparatoire précisément en raison d'une doctrine à « dire » d'une façon nouvelle. La nouvelle nature de la méthode était le « dialogue œcuménique » (cf. AS I/3, pp. 184-186). Ici au tout début du Concile, sera généré ce que Ruggieri définira comme « le premier conflit doctrinal » : que signifiait « Concile pastoral » ? Comment conjuguer la doctrine immuable et la façon changeante de la présenter ? Toujours selon Ruggieri, on observe ici le passage de l'Église de Pie XII à celle de Vatican II, cf. G. RUGGIERI, *Il primo conflitto dottrinale*, in G. ALBERIGO (sous la direction de), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 259-281.

doctrines, mais sans jamais la vérifier. On risque de vouloir conserver avec Vatican II un statu quo dans l'Église. Si ce n'était pas le cas, c'est-à-dire si la difficulté herméneutique ne remontait pas jusqu'aux affirmations magistérielles, si la question ne se posait pas de savoir si ces affirmations sont un simple développement ou plutôt une nouvelle forme, une réforme de la doctrine catholique, toute la difficulté herméneutique serait déjà résolue, alors qu'elle est en fait un véritable casse-tête pour qui veut juger correctement Vatican II. Si la difficulté herméneutique ne concerne pas la doctrine d'avant et celle d'après, la nécessité d'une juste herméneutique pour en vérifier la continuité disparaît : celle-ci serait simplement manifeste.

À notre avis, il y a une nouvelle forme de la doctrine catholique, qui naît d'un binôme caractéristique du Concile, mais qui n'est pas toujours aussi claire (d'où la difficulté) : son caractère doctrinal et son caractère pastoral. Ces deux faces tantôt se superposent, tantôt s'échangent. Un seul exemple éclatant : au nom du dialogue œcuménique, on a voulu une doctrine sur la Révélation Divine qui laisse non résolu le problème de l'insuffisance matérielle des Écritures ; d'après Florit, on ne l'affirmait pas, mais on ne la niait pas non plus⁹, bien que le magistère ordinaire des catéchismes avait établi définitivement que toutes les vérités, outre le canon sacré, ne sont pas contenues dans l'Écriture¹⁰.

Le problème herméneutique de Vatican II implique trois aspects distincts :

- 1) il y a dans le Concile des doctrines nouvelles ;
- 2) celles-ci sont un développement et/ou une ré-forme des doctrines classiques ;
- 3) le degré de l'affirmation magistérielle des doctrines conciliaires.

Comment coordonner continuité et discontinuité ? La question, de façon rapide, est aussi formulée ainsi : Vatican II est-il ou non en continuité avec le magistère précédent ? La question, toutefois, va plus loin que la simple affirmation de l'authenticité du XXI^e Concile de l'Église par rapport aux vingt précédents. Si cela n'était pas présupposé, la question serait inutile. On doit donc la placer dans un substrat théologique beaucoup plus fin, là où se cache le vrai problème : *de quelle façon* le magistère de Vatican II se place-t-il en continuité avec le magistère précédent ? Où observe-t-on la continuité ? Jusqu'à aujourd'hui, à cinquante ans de Vatican II, une des solutions qui trouve le plus de faveur, peut-être parce que le vrai problème n'a jamais été pris en considération de façon scientifique, si ce n'est grâce au cri d'alarme de Gherardini, est celle selon laquelle la continuité

4. *Ibid.*

5. *Enseignements de Benoît XVI*, I (2005) 1028.

6. *Ibid.*, pp. 1029-1030.

7. Sur cette distinction entre « décisions de fond »

9. Cf. AS III/3, pp. 137-140.

10. Cf. H. SCHAUF, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Driewer, Essen 1963.

est garantie par le magistère lui-même : du fait même que nous sommes face à une affirmation de Vatican II, donc du magistère solennel, il y a continuité. Telle est fondamentalement la position du P. Giovanni Cavalcoli¹¹ et, récemment de don Pietro Cantoni¹². Le magistère devient ainsi sa propre justification.

Mais de cette façon, on ne rend pas compte des « réformes » effectives de Vatican II, que l'on constate pour la liberté religieuse, en comparant la vision ecclésiologique de Pie XII et celle de Vatican II, et pour la collégialité de Vatican II comme « perfectionnement » du primat de Pierre dans Vatican I. Comment comprendre ce perfectionnement ? Suffit-il d'*exposer* une nouvelle doctrine, ou bien est-il nécessaire de l'*enraciner* dans la Tradition de l'Église ?

Le problème central, donc, est de coordonner continuité et discontinuité selon des niveaux différents, de façon à lire une *nouvelle* doctrine enseignée par le *même* sujet. Là se trouve le nœud : la continuité est assurée par le seul sujet qui enseigne, le magistère, lequel toutefois ne s'identifie pas avec l'Église et avec l'inaffabilité totale de celle-ci, cette infaillibilité restant plus large et incluant par exemple le *sensus fidei* du Peuple croyant, donc une infaillibilité *in credendo* qui précède et fonde l'inaffibilité *in docendo*. Il est nécessaire d'enraciner de façon absolue, aujourd'hui plus que jamais, l'inaffibilité du magistère dans les vérités crues infailliblement par la foi, pour éviter de tomber dans une vision purement « bureaucratique », dans laquelle le sujet enseignant deviendrait l'ultime raison d'être de la vérité elle-même. Il y aura toujours un Küng pour s'insurger contre le monopole du « pouvoir romain », en oubliant que la hiérarchie a une origine sainte, elle descend d'en haut comme *munus*, ministère, au service de la Vérité.

La discontinuité, en revanche, concerne fondamentalement deux choses :

1) La nouvelle forme que prend le magistère dans le dernier Concile : un magistère fondamentalement pastoral. Quand est-il infaillible ? Toujours, ou plutôt seulement quand il répète la donnée de foi définitive ? Un magistère solennel/extraordinaire quant à la forme, mais ordinaire authentique quant à l'exercice effectif ;

2) Les nouveaux contenus, les nouvelles doctrines. Nier en effet qu'il y ait des doctrines nouvelles et quelles soient une réforme par rapport à celles d'avant, signifie ne pas voir Vatican II. Le magistère peut enseigner des doctrines nouvelles, mais le fait qu'il les enseigne

ne les rend pas (automatiquement) infaillibles. Par ailleurs non infaillibles ne signifie pas en soi erronées, mais seulement non définitives. La non-infaillibilité est un jugement de valeur sur le degré magistériel dont est revêtue (par le magistère) la doctrine enseignée. L'erreur est un jugement logique que l'on porte sur une proposition quant à sa conformité ou non au vrai. Confondre erreur (souvent traduite par faillibilité) et non infaillibilité est une opération contraire à la logique et à la théologie.

Or quand la continuité n'est pas enracinée dans la réitération/développement *eodem sensu eademque sententia* de la doctrine déjà reçue ou déjà définie, donc dans l'inaffibilité magistérielle, elle est enracinée *seulement* dans l'identité su sujet qui enseigne, avant comme après. Mais la discontinuité demeure sur le problème des doctrines. En appliquant les règles classiques de la théologie (répétées aussi par la *Nota previa* de LG : tenir compte de la matière traitée et de la manière dont s'exprime le Concile), on doit reconnaître l'identité du magistère non seulement à l'identité du sujet qui enseigne, mais aussi et substantiellement aux contenus doctrinaux et à la façon de s'exprimer, qui admet à son tour une certaine gradation.

Le problème posé par Gherardini n'est pas l'identité du sujet, mais la divergence qu'il note entre celui-ci et la substance de l'enseignement, par rapport à la doctrine fournie *constamment* par la Tradition. On pourrait lui reprocher de s'être raidî sur les positions classiques (mais non de les trahir !), et de ne pas voir le nouveau du Concile, qui est tel dans la substance parce qu'exposé sous une nouvelle forme. Dans *L'Osservatore Romano*, on ne lui disait pas que le débat n'était pas à ouvrir, mais que sa façon de s'exprimer n'était pas respectueuse. Mais le Concile tout entier est traversé par le problème de la façon de s'exprimer. Quand on délaisse le discours métaphysique de censeur et qu'on lui préfère un discours plus familier, il est clair que le problème demeure.

Le problème existe, et c'est surtout un problème d'herméneutique du magistère conciliaire en tant que tel, et donc des doctrines. Ainsi se présente, à notre avis, dans l'ensemble du cadre herméneutique, un autre aspect qu'il ne faut pas négliger : quelle *herméneutique théologique* est nécessaire pour le magistère de Vatican II ? Hélas nous n'avons pas de catégorie pour une herméneutique de l'*aggiornamento* magistériel. Le Concile a voulu être un *aggiornamento*, mais comment comprendre l'*aggiornamento* ? Suffit-il de répondre : avec le magistère ? Il faut tenir grand compte la proposition avancée récemment par F. Kolfhaus, qui voit dans Vatican II (au moins dans ses documents concernant l'écuménisme, le dialogue interreligieux et la liberté religieuse, les sujets les plus discutés) l'exercice d'un *munus praedicandi* plus que *docendi strictu sensu*¹³.

13. Cf. F. KOLFHaus, *Pastorale Lehrverkündigung*

C'est de là que viennent les oppositions herméneutiques entre infaillibilistes et faillibilistes du Concile. Pour les premiers, il est nécessaire de garantir l'inaffibilité *in toto* pour comprendre et accueillir l'*aggiornamento*. Pour les seconds, il est nécessaire de l'écartier *in toto* pour ne pas compromettre la doctrine catholique. En réalité, Vatican II inaugure un nouveau modèle conciliaire qui, en conséquence, demande une herméneutique conforme. L'un des premiers à avoir compris la nécessité d'une nouvelle méthodologie à appliquer à Vatican II est précisément Mgr Gherardini, qui voit dans Vatican II différents niveaux magistériels, *qualitativement* distincts, permettant de comprendre et juger le nouveau apporté par Vatican II¹⁴ :

- 1) le niveau **générique**, du Concile œcuménique en tant que Concile œcuménique ;
- 2) le niveau **spécifique** de l'aspect pastoral ;
- 3) le niveau du **renvoi** aux autres Conciles ;
- 4) le niveau des **innovations**.

Gherardini a reçu une réponse enflammée et sur un ton quasi comminatoire d'excommunication de la part de don Pietro Cantoni. L'analyse de Cantoni, à notre avis, survole le vrai problème, et nous laisse attristés par la façon dont tout le livre est organisé : un éreintement d'une personne, alors qu'il aurait pu offrir, tout en montrant ses réticences, une contribution valable à la recherche herméneutique sur Vatican II. On condamne avec la personne non seulement une solution, mais le problème lui-même. Nous nous concentrerons sur des passages marquants du livre de Cantoni en objection à Gherardini, afin de distinguer les points les plus délicats de ce débat utile.

Tout le raisonnement de Cantoni est en substance fondé sur cette notion : Gherardini discredite le magistère conciliaire ; au lieu de montrer sa continuité avec le magistère précédent, il adopte une attitude lefebvriste en en montrant la rupture, attitude en opposition avec l'École Romaine, du reste, son héritage théologique. Gherardini serait tombé dans une sorte de « manualisme », et le véritable argument pour conjurer cela est l'acceptation du magistère, vu comme *sujet* enseignant plus que comme *doctrine* enseignée. Cantoni écrit :

« Si le Concile œcuménique Vatican II apparaît à certains problématique, erroné, du moins confus, c'est précisément parce qu'il est lu

— *Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu « Unitatis Redintegratio », « Dignitatis Humanæ » und « Nostra Æstate »,* Lit, Berlin 2010; Id., *Un enseignement pastoral : motif fondamental de Vatican II*, in S. MANELLI — S. LANZETTA, *Concilio Ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2011, pp. 231-242.

14. Cf. B. GHERARDINI, *Indole pastorale del Vaticano II : una valutazione*, in *Ibid.*, cit. pp. 161-162.

11. G. CAVALCOLI, *Progresso nella continuità. La questione del Concilio Vaticano II e del post-concilio*, Fede & Cultura, Vérone 2011, pp. 68-95 (spéc. p. 81).

12. P. CANTONI, *Riforma nella continuità. Vatican II e anticonciliarismo*, Sugarco, Milan 2011. Nous reviendrons plus longuement sur ce livre ultérieurement.

dans une mauvaise optique. Il s'agit de cette "théologie manualiste" qui — au contact du concile — n'a pas tenu, mais a volé en éclats. Ce n'est pas le concile qui est peu clair, mais la théologie avec laquelle il est interprété¹⁵. »

Mais c'est précisément avec les grands manuels des théologiens romains que Cantoni cherche à faire voir les contradictions de Gherardini dans sa critique du magistère du Concile¹⁶. Et c'est à ces mêmes théologiens romains, avec leurs manuels, que se réfère Gherardini quand il explique la notion de Tradition : ce *quod ubique quod semper quod ab omnibus creditum est*, qui tel une règle d'or, est principe de tout développement homogène de la doctrine catholique, quant à sa compréhension croisante, où Écriture et Tradition sont la règle éloignée de la foi, tandis que le Magistère est la règle proche¹⁷.

Le problème des manuels qui ne tiennent pas la confrontation avec Vatican II est corrigé par Cantoni en faisant appel à l'autorité magistérielle, qui, de son point de vue,

« est de caractère charismatique, non “épistémique”, c'est sa proposition elle-même qui garantit sa continuité avec la Tradition, parce qu'elle est elle-même composante et composante constitutive et formelle de cette même Tradition, et qu'elle constitue pour le théologien un fait à partir duquel conduire son enquête »¹⁸.

Cette affirmation est totalement nouvelle. Elle signifie séparer dans l'organe magistériel le sujet enseignant de l'objet de l'enseignement, tant matériel que formel. En poussant cette affirmation jusqu'au bout on pourra arriver à tirer du magistère n'importe quelle conclusion possible. Le magistère même ne sera plus lié par *res fidei et morum* et pourrait même devenir porteur d'une nouvelle Révélation. Ce qui est impossible. Dans le magistère ecclésiastique, il faut considérer ensemble et distinctement : le sujet actif qui enseigne (le Pape et le Collège des évêques), l'objet matériel (la vérité révélée) et l'objet formel (l'autorité du magistère, qui admet différents degrés). *Dei Verbum*, au n° 9, précise les limites du magistère, qui ne sont pas données par celui-ci, mais par l'Écriture et la Tradition :

« Le [...] magistère n'est pas supérieur à la parole de Dieu mais il la sert, enseignant seulement ce qui a été transmis, parce que par mandat divin et avec l'assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement, garde saintement et expose fidèlement cette parole, et il puise dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme révélé par Dieu. »

15. P. CANTONI, *op. cit.*, p. 114.

16. Cf. *Ibid.*, pp. 99-103.

17. Cf. B. GHERARDINI, *Quod et tradidi vobis. La Tradizione vita et giovinezza della Chiesa*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2010, pp. 188-190. ID., *Quaecumque dixerit vobis. Parlo di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia*, Lindau, Turin 2011, pp. 177-124.

18. P. CANTONI, *op. cit.*, p. 103.

Cette vision « charismatique » du magistère favorise aussi chez Cantoni la tentative de tirer de Vatican II, comme des théologiens privés ou des fidèles, des conclusions sans appel (infaillibles), ou au moins une doctrine « devant laquelle on ne peut absolument pas exclure *a priori* que quelque chose soit infaillible »¹⁹. Cantoni ne dit pas ce qui est infaillible. Il dit toutefois, avec l'appui du père U. Betti que,

*« tandis qu'à Trente et à Vatican I les chapitres trouvaient au plus (mais pas toujours...) dans les canons la conclusion absolue de leur discours, ici cette formulation — qui serait infaillible en elle-même dans sa propre formulation — manque d'autorité par choix délibéré. Mais rien n'empêche qu'une telle conclusion soit tirée par le théologien et par le fidèle »*²⁰.

Laissons de côté l'allusion aux fidèles, surchargés d'un travail vraiment énorme. Est-ce au théologien de tirer les conclusions dogmatiques des documents de Vatican II ? Et ainsi en vérifier l'infaillibilité, au moins dans certaines de ses parties ? Ici Cantoni échange ce qui revient proprement au magistère, c'est-à-dire déclarer qu'une doctrine est définitive, avec l'œuvre de la théologie, en ce qui concerne les « notes théologiques ». Que peut faire le théologien ou, mieux, que peuvent faire les théologiens ? La voix isolée ne fait pas autorité, l'unanimité est nécessaire, comme pour les Pères.

Il est bon de revoir à ce propos le *Commentarius* du chap. VII « De Ecclesiæ Magisterio », du schéma préparatoire *De Ecclesia*, qui à son tour tient compte du *Votum Universitatis Lateranensis de necessitudine inter Magisterium Ecclesiæ et sacram theologiam*. On y distinguait deux classes, ou deux catégories doctrinales théologiques, dont l'autorité était ainsi respectivement déclarée :

a) « sunt enim doctrinæ vel sententiae theologicæ, quab ab omnibus theologis proponuntur ut “doctrina certa” sed absque peculiari censura, circa quas Ecclesiæ magisterium non requirit omnimodam adhaesionem, sed potius obsequiosum respectum tamquam probatae et venerandæ theologicæ traditioni, usquedum solida argumenta aliam probaverint esse veritatem (puta de interpretatione primi capituli Genesos per longa sæcula);

b) sunt vero doctrinæ vel sententiae theologicæ quæ a theologis proponuntur “communi et costanti censu” tamquam tali modo connexæ cum deposito fidei ut sine temeritate vel errore in fide negari nequeant. Istæ sententiæ, eo ipso quod in vigilante magisterio authentico tali modo proponuntur a theologis, proponuntur indirecte etiam ab ipso magisterio, quod theologis committit ut suo nomine doctrinaliter Ecclesiam doceant²¹. »

19. *Ibid.*, p. 91.

20. *Ibid.*, p. 86.

21. AS I/4, p. 55 (54-56). Dans ce schéma, sur le

Dans les deux cas, tant pour la « doctrina certa » que pour les « sententiae theologicæ », est requise la participation des théologiens, ainsi que l'ancienneté et la réitération de la doctrine : un « *communi costanti consensu* » et les « *venerandæ theologicæ traditioni* ». Trouve-t-on tout cela chez les théologiens en ce qui concerne les doctrines (nouvelles) de Vatican II ? Jusqu'à présent cela ne semble pas être le cas.

Cantoni justifie le travail du théologien par l'infaillibilité du magistère ordinaire et universel, selon ce que dit Vatican I²².

Au sujet du magistère ordinaire universel, il semble que Cantoni fasse allusion à une universalité seulement *de facto*, qui suffirait à rendre infaillible l'affirmation magistérielle de Vatican II, ou à la rendre au moins intouchable et à accepter sans discussion. Gherardini violetrait cette infaillibilité/indiscutabilité de doctrines que Cantoni, avec Scheeben, qualifie de « doctrines catholiques »²³. Nous relevons ici deux éléments. La qualification de « doctrine catholique », comprise au sens générique, nous semble un peu excessive pour Vatican II. L'attribue-t-on au Concile comme *unicum* magistériel, ou à chacune des doctrines ? À tous les documents, ou seulement aux Constitutions dogmatiques ? Cantoni tient-il vraiment compte de l'intention des Pères dans la rédaction des documents, à partir de laquelle il est possible de vérifier la qualification de la doctrine de chaque document ? Si l'on considère le Concile comme *unicum*, cette qualification est insuffisante, parce que Vatican II, dans certains contextes, enseigne de façon solennelle et définitive, par exemple quand le Concile emploie l'expression « *docet Sacra Synodus* » (LG 20), ou « *docet autem Sancta Synodus* » (LG 21), ou dans d'autres enseignements introduits par le mot « *credimus* » ou encore « *creditur* » (cf. LG 39 ; UR 3 et 4). Si l'on considère au contraire chaque doctrine nouvelle, on voit clairement que cette qualification est excessive : comment peut-on attribuer *sic et simpliciter* une telle qualification théologique à des doctrines qui sont encore en grande partie discutées par les théologiens (nous pensons en particulier à la collégialité épiscopale : le Pape et le Collège sont-ils deux sujets *inadequatae-distinctum* ?²⁴), et qui parfois demandent une

magistère de l'Église, ont tenait compte des vœux des Évêques, des Congrégations Romaines et des Facultés ecclésiastiques. C'est pourquoi tant le chapitre VII que son commentaire fournissaient le *status questionis* le plus récent en matière de magistère ecclésiastique. Cf. aussi F. GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Sinopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen gentium*, LEV, Tome 1995, p. 631. Mais le schéma fut par la suite refusé par les Pères au cours d'une longue discussion conciliaire qui dura six Congrégations.

22. Cf. P. CANTONI, *op. cit.*, p. 86.

23. Cf. *Ibid.*, pp. 84-85, 91.

24. Le fait que cette doctrine soit encore discutée est attesté, entre autres, par le rédacteur de *Lumen gentium* (G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaka Book,

intervention clarificatrice supplémentaire du Magistère (que l'on pense à la question du *subsistit in*)? C'est-à-dire à des doctrines enseignées par le magistère ordinaire et universel (improprement appelé « ordinaire universel » parce qu'il s'agit ici d'un rassemblement dans un concile, donc d'un magistère extraordinaire ou solennel), sans que soit déclaré leur caractère définitif? En effet il n'est pas suffisant qu'il y ait un magistère ordinaire et universel (le collège des Évêques répandu dans le monde, en accord avec son Chef), pour que la doctrine soit *doctrina catholica (certa)*, c'est-à-dire définitivement enseignée par l'Église, allant vers le *proximae fidei* (c'est dans cette direction que va la qualification de Scheeben) : il est en revanche indispensable qu'elle soit aussi enseignée *tamquam definitive tenendam*.

Le texte de la Constitution dogmatique *Dei Filius*, de Vatican I, affirme :

« On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel. » (cf. DH 3011, auquel faisait déjà référence le bienheureux Pie IX dans *Tuas libenter*, du 21 décembre 1863).

Dit-on ici que le magistère ordinaire universel est infaillible en soi? Certainement pas explicitement, mais on dit qu'il est nécessaire de proposer à l'Église les vérités comme *divinement révélées*. Quoi qu'il en soit pour répondre à cette question il est nécessaire de lire le texte de Vatican I à la lumière de *Lumen Gentium*, qui dit :

« Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment. »

Milan 1982, pp. 262-263). Le Concile lui-même renonça à se prononcer définitivement sur certaines doctrines, comme l'Église corps Mystique du Christ, l'incorporation à l'Église *reapte* ou seulement *in voto*, l'insuffisance matérielle des Écritures, et d'autres encore, parce que considérées comme encore discutées par les théologiens, cf. par ex. AS 4, pp. 132-133; AS I/3, p. 35.

Ce « s'impose de manière absolue », qui sonne « pauvre », théologiquement, en français, exprime au contraire en latin la juste qualification théologique de la doctrine ordinaire universelle et non réformable : « [...] in unam sententiam tamquam definitive tenendum convenient, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant²⁵. »

Une telle explication était déjà donnée par un des manuels les plus importants dans la préparation immédiate de Vatican II, celui du jésuite J. Salaverri, qui expliquait le caractère définitif du magistère ordinaire universel de cette façon :

« Les évêques enseignent une doctrine qui doit être considérée comme définitive quand, avec le degré suprême de leur autorité, ils obligent les fidèles à donner à cette doctrine un assentiment irrévocable²⁶. »

Nous croyons que le vrai problème de l'analyse de Cantoni réside dans le fait qu'elle s'appuie sur Scheeben qui, bien qu'étant un auteur très sûr et très valable, n'a pas connu Vatican II, concile dont la nature et la fin sont différentes de celles de Trente et de Vatican II, et sur le P. Betti, substantiellement isolé dans sa vision maximaliste des documents (de la Constitution *Lumen gentium*) de Vatican II²⁷.

La thèse du « magistère charismatique » ne résout pas le problème d'un magistère à plusieurs niveaux à l'intérieur du corps conciliaire,

25. Ce passage ne figurait pas dans le premier schéma, il fut ajouté ultérieurement, et est justifié par le texte en note avec les renvois suivants : Conc. Vat. I, Const dogm. *Dei Filius*, 3 : Denz. 1792 (3011). Cf. nota adiecta ad Schema I *De Eccl.* (desumpta ex S. Rob. Bellarmino) : Mansi 51, 579C ; necnon Schema reformatum Const. II *De Ecclesia Christi*, cum commentario Kleugten : Mansi 53, 313 Ab. Pius IX, Epist *Tuas libenter* : Denz 1683 (2879).

26. J. SALAVERRI, *De Ecclesia*, BAC, Madrid 1955, n. 543, p. 674. Rahner, dans son commentaire de ce texte, dit lui aussi que l'on a infaillibilité du magistère ordinaire universel seulement quand l'enseignement unanime de l'épiscopat propose une vérité de foi ou de morale qu'il faut considérer comme définitive. Donc toute doctrine enseignée par l'épiscopat en union avec le Pontife n'est pas en soi infaillible. Cf. K. RAHNER, *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 1, New York 1955, pp. 210-211. Cf. aussi pour une vision d'ensemble F. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assise 1986, pp. 140-145; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiastico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 208-209.

27. Cf. O. SEMMELROTH, *Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils*, in « e » 42 (1967) 236-246.

d'une nouvelle forme de l'enseignement conciliaire, de nouvelles doctrines dont le degré d'autorité n'est pas une recette fixe, mais doit être distingué par un travail de recherche de la *mens conciliaire* dans les intentions des Pères. La complexité du problème avait été perçue par le perspicace K. Barth qui, parmi les diverses questions posées à Rome, remarquablement analysées par Gherardini, demandait :

« Vatican II a-t-il été un Concile de réforme (la chose est discutée!) ? Que signifie aggiornamento ? Aggiornamento sur la base et en vue de quoi ? S'est-il agi : a) du renouveau, théorétique et pratique, de l'autoconscience de l'Église à la lumière de la Révélation qui en constitue le fondement ? ou bien b) du renouveau de sa pensée, de sa prédication, de son action aujourd'hui à la lumière du monde moderne²⁸ ? »

Et ainsi de suite, dans un crescendo toujours plus intéressant, comme par exemple :

« Sur lequel de ces deux types de renouveau l'accent sera-t-il mis dans le développement post-conciliaire²⁹ ? »

Il n'est pas si facile de répondre. À cinquante ans du Concile, nous pouvons dire que les paroles de Mgr Carli, pendant le Concile, se sont révélées prophétiques. Carli exhortait les Pères à déclarer ouvertement les intentions du Concile :

« [...] s'il entend définir quelque chose ou seulement proposer de façon solennelle. Ceci, dans notre schéma et dans d'autres, est peu explicite. Il est nécessaire que cette question soit résolue par les Pères, pour que les théologiens, après le Concile, n'instaurent pas une dispute sans fin³⁰. »

Une intervention de l'Autorité suprême pour résoudre une dispute qui pourrait être sans fin ne serait pas superflue. Une *Année de la foi* pourrait être une occasion propice.

Padre Serafino lanzetta, FI

Traduction de l'éditorial de « Fides Catholica » n°2, 2011³¹.

28. K. BARTH, *Domande a Roma — Ad limina Apostolorum*, Claudio, Turin 1967, cit. par B. GHERARDINI, *A domanda risponde. In dialogo con Karl Barth sulle sue "Domande a Roma"*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2011, p. 26.

29. *Ibid.*

30. AS I/4, p. 161.

31. *Fides Catholica*, Casa Mariana Editrice, via dell'Immacolata, 83040 Frigento (AV).

« ANGLICANORUM CŒTIBUS » : CONVERSION OU DÉMÉNAGEMENT ? OBSERVATIONS

« Anglicanorum cœtibus »¹.

Aujourd'hui les zones d'ombres se sont

estompées, mais les problèmes demeurent, signe qu'il ne s'agissait pas seulement de premières impressions. La conversion au catholicisme, quand il s'agit de vraie conversion, ne laisse pas indifférents les bons catholiques, auxquels elle procure une joie compréhensible, et libère de leur cœur la plus vive gratitude envers Dieu, et des sentiments d'accueil fraternel envers les convertis. Hélas, dans la Constitution en question et dans le cas qu'elle entend résoudre et réglementer, les éléments doctrinaux et pratiques de la conversion sont presque totalement absents.

Comme on le sait, la Constitution protège et réglemente le passage — dont la nouvelle a frappé il y a quelques années l'opinion publique ainsi que les moyens de communication sociale, mais auquel plus personne aujourd'hui ne semble s'intéresser — de communautés anglicanes tout entières au catholicisme. Ce passage trouve son origine, même si ce n'est pas la seule raison, dans la rébellion de plus de deux cents évêques de la communion anglicane, qui désertèrent la « Conférence de Lambeth » réunie à Canterbury du 16 juillet au 3 août 2006, en raison de l'ordination d'un évêque officiellement gay (Gene Robinson) et de la préparation de rites spéciaux pour la bénédiction de couples homosexuels. À Lambeth, le vide laissé par les « rebelles » ne pouvait certainement pas être comblé par la présence de trois cardinaux catholiques (W. Kasper, I. Dias et Murphy O'Connor), qui avaient simplement et courtoisement répondu à une invitation officielle. Il est toutefois probable que leur présence ait dans une certaine mesure contribué à créer l'atmosphère d'une réunion de famille, à la satisfaction des uns et à la déception des autres. Il est certain que l'absence des « rebelles » et les discussions de ces journées mirent en relief une situation de crise très grave au sein de la communion anglicane, déjà secouée tant par le sacerdoce des femmes et par leur possible accession à l'épiscopat que par le choc entre anglicans traditionalistes et libéraux. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que de nombreux anglicans aient alors considéré le passage à l'Église de Rome comme la meilleure solution.

Les rencontres répétées de l'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, avec le Saint Père sont certainement dues à cette crise, aux nouvelles difficultés de dialogue et à la demande croissante d'entrées dans l'Église catholique. Lors de la rencontre du 23 novembre 2006, une « Déclaration commune » souligna, entre autres, « l'émergence de facteurs ecclésiologiques et éthiques, qui rendent plus difficile et ardue la marche » commune. L'allusion à la crise anglicane et aux difficultés à peu près insurmontables que certaines décisions anglicanes avaient créées pour l'interlocuteur catholique est évidente. Deux ans plus tard, bien que sans recourir à une « Déclaration commune », les catholiques d'une part, et un grand nombre d'anglicans d'autre part furent encore secoués par un événement inouï : l'approbation par le

Synode Anglican Anglais, le 7 juillet 2008, de possibles candidatures féminines à l'épiscopat. La réaction anglicane se concrétisa dans la décision officielle de plus de 1300 pasteurs de passer au catholicisme ; la réaction catholique fut exprimée par le Saint Père, le 12 juillet 2008, en termes de prudence et de respect, avec le souhait que soient évitées de nouvelles scissions et que soit trouvée une solution, attentive aux exigences nouvelles et fidèle à l'Évangile. Voilà, extrêmement résumées, les prémisses qu'il faut avoir à l'esprit pour lire, comprendre et juger la Constitution Apostolique « Anglicanorum cœtibus ».

Ses affirmations ne peuvent pas être toutes examinées ici : une courte note telle que celle-ci n'est pas une analyse critique. Mais même une courte note entend exprimer des jugements qui découlent nécessairement d'une analyse pensée, bien que non encore rédigée. La Constitution commence par des affirmations relatives à l'Église, à son mystère et à sa structure. Affirmations synthétiques mais valables, et donc louables. Mais il y a tout de même quelques motifs de perplexité, comme par exemple la notion non spécifiée de « communion visible et pleine »; l'unité *élargie*, introduite par le « subsistit in » de LG 8, objet de discussion ; l'allusion absolument acritique à la tradition anglicane, qui est celle d'une église hétérodoxe et schismatique, laquelle ne peut aucunement « s'incorporer » en tant que telle dans l'Église catholique, avec peut-être même l'intention de l'enrichir.

L'absence de sens critique se manifeste aussi dans les paroles relatives à la question de fond. On parle en effet de la « demande répétée et insistante » de nombreux anglicans « d'être *reçus* (to be received) dans la pleine communion catholique à titre individuel mais aussi collectivement (corporately) »; un peu plus loin on parle tant du « désir d'entrer (to enter) » dans cette communion que de ceux qui y « entrent (entering) ». Dans des cas de ce genre, il y a un seul mot à utiliser et auquel se référer : **conversion**. On n'« entre » pas et on n'est pas « reçu » si ce n'est sur la base d'un changement de cap radical (*metanoia*), manifesté par une abjuration publique des erreurs partagées jusque-là avec les hérétiques et les schismatiques², ou contenu au moins implicitement dans le comportement du sujet au cas où, pour des motifs graves et impérieux, c'est-à-dire dans des conditions d'extrême nécessité, il se trouverait empêché d'appliquer la praxis régulière. C'est seulement sur la base de la *metanoia*, c'est-à-dire du « pécheur converti » qu'il y aura « une grande joie dans le ciel » (*Lc* 15, 7), le baiser du père ému, la plus belle robe, l'anneau au doigt, les souliers aux pieds et l'allégresse de toute la famille (cf. *Lc* 15, 22-24). Mais la Constitution non seulement est réticente, comme je l'ai observé plus haut, sur le point de la conversion, mais elle accorde aux

2. Cf. VERMEERSCH A. « *Periodica de re morali et canonica* » 1929, 143.

anglicans « reçus » par l'Église catholique le maintien de leur tradition (« ... the liturgical books proper to Anglican tradition... so as to maintain the liturgical, spiritual and pastoral traditions of the Anglican Communion »), comme s'il s'agissait de purs et simples invités dans la maison catholique et non de convertis.

La raison pour laquelle la Constitution ne parle pas de conversion n'est pas un mystère : l'œcuménisme ne le permet pas. Depuis que O. Cullmann, en parfait accord avec le Mouvement Mondial des Églises, a affirmé que l'œcuménisme n'exige de personne le « *sacrificium fidei* », chacun devra rester ce qu'il est — catholique, luthérien, calviniste, anglican, etc. — tout en faisant de l'œcuménisme. L'éventuelle conversion au catholicisme désavouerait en effet la « *ratio Ecclesiæ* » des différentes dénominations chrétiennes non catholiques. Le cardinal Kasper en était si bien convaincu que, dès le commencement des tractations, il promit aux anglicans toute l'aide possible de la part des catholiques, pour qu'ils n'abandonnent pas leur religion.

Quelque temps après³, ce même prélat rappela que jamais il n'avait exhorté quelqu'un à se convertir et que, l'entrée d'un groupe d'anglicans dans l'Église catholique étant une décision libre de leur part, la chose ne dépendait pas de lui, et ne pouvait être empêchée ni par lui ni par d'autres. Afin que le maintien de la « tradition anglicane » ne semble pas être une promesse de gascon ou une phrase de circonstance, générique, dépourvue de références objectives, la Constitution s'empresse de signaler les instruments qui devront concrètement la sauvegarder.

Le premier, et de loin le plus important, est l'institution d'**« Ordinariats personnels**⁴ pour les Anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique » ; « *ipso iure* » est assurée à ces Ordinariats, qu'il faut considérer juridiquement comme de vrais diocèses, la personnalité publique et juridique. Il leur est déférée la faculté de :

- suivre, s'ils le veulent, leur liturgie;
- ouvrir leurs séminaires et en établir les programmes ; maintenir dans l'état matrimonial prêtres et évêques mariés ;
- demander au Pape, après un examen attentif des cas particuliers, l'admission au presbytérat de candidats mariés ;
- ériger des paroisses personnelles en accord avec le Saint-Siège et l'évêque du lieu ;
- accueillir des Instituts de vie consacrée de provenance anglicane, ou en instituer de nouveaux ;

3. « *L'Osservatore Romano* » du 15 nov. 2009, p. 1.

4. Il s'agit d'une figure juridique non expressément prévue par le Code de Droit Canonique (à moins qu'elle ne soit assimilée à ce que prévoient les can. 132/3 et 134/1 et 42), d'institution papale, et constitutionnellement proche de la « Prélature personnelle » comme celle de l'*Opus Dei*, ainsi que des vicariats ou ordinariats de camp.

- nommer un Conseil directif d'au moins six membres, avec des fonctions comparables à celles des conseils presbytéraux catholiques;
- présenter au Pape trois candidats, choisis par l'édit Conseil directif, pour la nomination d'un Ordinaire.

Il n'est pas besoin de beaucoup d'intelligence pour comprendre l'énorme confusion qui sera inévitablement causée par ces facultés, dont le rôle semble être de légitimer un absurde *catholicisme anglican*, ou un non moins absurde *anglicanisme catholique* : absurde parce que la présence et la sauvegarde de la tradition anglicane dans la maison catholique, loin des justifications canoniques et théologiques, est le triomphe de la logique (?) œcuménique et l'affaissement non seulement de la Tradition catholique véritable et ininterrompue, mais aussi de la raison droite : les réalités contradictoires ne cohabitent pas et ne s'assimilent pas, elles se repoussent réciproquement. Pensons au scandale que provoquera chez les fidèles catholiques la « relaxatio » du célibat ecclésiastique. Mais aussi à la possible opposition à une demande directe de « relaxatio », pour empêcher le recours à « deux poids et deux mesures »⁵. Et ce sans compter les divergences sur le plan doctrinal. Il est vrai qu'aujourd'hui,

5. Certains se sont empressés de dire qu'il ne s'agit de « relaxatio » et que « la Constitution ne change pas le célibat dans l'Église latine » (ZENIT 13 novembre 2009); assurément, la « relaxatio » n'est pas voulue par la Constitution, mais celle-ci ne pourra en aucune façon empêcher la comparaison et le trouble des « deux poids et deux mesures ».

6. BLAKENEY R. P., *Manual of the Romish (?) Controversy; being a complete refutation of the Creed of Pope Pius IX*, Londres 1901, et *Popery in its social aspect; being a complete exposure of the immorality and intolerance of Romanism*, Londres 1902.

7. PALMER J. R., *Truth or Error*, Londres 1907.

il n'y a plus un seul anglican qui soit prêt à souscrire aux invectives anti-romaines d'un Blakeney⁶ ou d'un Palmer⁷; de ce point de vue aussi beaucoup d'eau a coulé sous les ponts. Et pourtant il y a encore une divergence abyssale entre la communion anglicane et la communion catholique :

- sur le Primat de Pierre et de ses successeurs;
- sur l'infâbilité du Pontife Romain;
- sur les indulgences;
- sur certains aspects de la mariologie et sur certains priviléges de la Sainte Vierge.

À quoi il faut ajouter « la re-définition de l'office sacerdotal » sur la base de laquelle « le prêtre anglican est un presbyte, mais pas un prêtre sacrificateur... L'Église anglicane, depuis 1550, n'a plus voulu ordonner des prêtres au sens romain, et ceci devrait simplement être admis de tous ». Mais il y a plus : les développements actuels semblent proposer cette *Via media* dans laquelle le grand Newman voyait l'Anglicanisme comme quelque chose à mi-chemin entre le catholicisme et la réforme luthérienne, mais une route à parcourir entièrement pour revenir au sein de la vraie Église, en affirmant contre le protestantisme l'exigence de ne pas renoncer à la Tradition, et contre Rome la nécessité de renoncer à toutes les innovations et les corruptions médiévales. Il n'y a aucun doute sur la sincérité de la proposition relative à la *Via media*, ni de celle concernant la *Branch Theory* comme des passages obligés pour le retour des anglicans à Rome, **en demeurant dans la pleine possession de leurs particularités anglicanes**. Un beau rêve, bien vite effacé par Léon XIII avec la Bulle « Apostolicæ curæ et caritatis », du 13 septembre 1896. Aujourd'hui ce rêve, du moins dans certains de ses contenus, réapparaît dans les rapports entre anglicans et catholiques. Il est permis de se demander si, substantiellement, quelque chose

a changé, et ce qui a changé depuis 1896.

Peu de temps après la béatification d'un grand converti de l'anglicanisme, le cardinal John Henry Newman que je viens de citer ci-dessus, je reproduis certains passages d'un de ses écrits, page aussi frappante qu'éclairante : « [l'Église anglicane] est un aspect de l'État, une forme du gouvernement civil. Elle n'est responsable de rien... La raison pour laquelle elle n'a pas une identité propre... est la même que celle pour laquelle la présente législature et les cours ne descendent pas des précédentes... son Prayer Book est un acte du parlement d'il y a deux siècles, ses cathédrales et ses chapitres sont de simples restes de catholicisme... L'existence même de l'Église nationale est un acte du Parlement. Si l'État l'appuie, elle résistera à l'hérésie ; mais pas si l'État l'abandonne... Comme la Nation peut changer de politique, de même elle pourra changer sa position religieuse ; ces mêmes causes qui introduisirent le Bill de la Réforme (1832), ou la liberté du commerce, pourront interférer aussi sur l'orthodoxie et la doctrine⁸. » C'est la photographie d'une Église en antithèse avec l'Église catholique. Si l'on regarde la photographie dans son ensemble et sans ses détails, on se pose cette question : **Est-il possible, et si c'est possible est-il juste de décréter la cohabitation de la communion anglicane avec la communion catholique ?**

Monseigneur Brunero Gherardini

Traduction avec l'autorisation de l'auteur d'un article publié sur le site : Concilio e post Concilio.

8. HARRISON D. E. W., *The Book of Common Prayer with the additions and deviations proposed in 1928*, Londres 1946, p. 123.

LA DISSOCIATION ENTRE LA DOCTRINE ET LA VIE

Le drame d'une génération qui a voulu redonner vie à l'Église, en cherchant à éloigner 1 500 ans de vie de l'Église. La doctrine a été dissociée de la vie. L'époque conciliaire a réussi à réduire le catholicisme à un ensemble de masses décolorées et insignifiantes, sans influence sur la vie des chrétiens.

Parmi les paradoxes les plus manifestes et les plus intéressants qui caractérisent la vie de l'Église d'aujourd'hui, il y a la recherche radicale d'un catholicisme vivant, libre, dynamique, créatif, libéré pour toujours de ces formes statiques et stéréotypées qui l'auraient cristallisé pendant environ 1 500 ans, une période qui va de l'ère constantinienne jusqu'à 1962 : il est nécessaire que cette « vie » soit recherchée en remontant aux origines, avec une référence particulière aux textes

bibliques et à tout ce que — suppose-t-on — l'on faisait dans les tout premiers siècles, avant que l'Église ne se pétrifie dans ces formules dont elle est restée prisonnière pendant des siècles.

Le paradoxe tient dans le fait qu'en mettant entre parenthèses « l'ère des formules », le modernisme retire à l'Église cette continuité historique qui est synonyme de vie : en effet il n'y a pas de vie sans continuité ; nous pouvons arrêter de penser et recommencer à le faire, arrêter de travailler et recommencer, mais nous ne pouvons pas arrêter de vivre et recommencer à vivre.

De la même façon, il n'y aurait pas de vie de l'Église sans continuité, et cette continuité s'appelle Tradition.

Dans cette perspective la Tradition se pré-

sente donc non seulement comme le véhicule d'un contenu doctrinal, mais aussi d'une vie qui dépend de ce contenu.

Le paradoxe est extrêmement intéressant parce qu'il trahit l'attitude erronée la plus universelle, à laquelle on peut en quelque sorte relier toute erreur : la dissociation entre la doctrine et la vie et — par conséquent — la prétention d'avoir la vie sans la doctrine ou la doctrine sans la vie.

L'erreur mentionnée a une dimension universelle dans la mesure où elle frappe le catholicisme dans son essence et dans son principe de base. C'est sur ce sujet que nous voudrions réfléchir.

Notre-Seigneur, en s'incarnant, est venu enseigner une doctrine (*Jn 7, 16*), et dans le même temps il a donné les règles dont

l'observance est strictement nécessaire pour l'aimer et pour le rejoindre : « Celui qui m'aime observe mes commandements. » (*Jn* 14, 21).

Il est donc à la fois Maître et Législateur, et ce n'est pas un hasard s'il s'est lui-même défini comme « la Vérité » (*Jn* 14, 16) à croire à travers la foi, et « la Voie » à suivre à travers l'observance des règles morales : c'est seulement à travers ces deux opérations combinées qu'il peut être réellement « la Vie », c'est-à-dire remplir intégralement l'espace spirituel dont chaque âme dispose, être « tout en tous », « omnia in omnibus » (*Col* 3, 11). Cette vie dont le Christ lui-même vit et qu'il veut communiquer n'est autre que la sainteté.

La vraie Connaissance du Christ, celle dont parle Notre-Seigneur lui-même à plusieurs reprises dans l'Évangile, n'est telle que quand elle est accompagnée de l'amour, et donc de l'imitation du Christ : elle est vraie et efficace seulement si elle unit l'âme au Christ et la transforme en la rendant progressivement et en tout ressemblante au Christ : c'est cela et seulement cela le catholicisme de toujours, celui des apôtres, de tous les papes, de toutes les époques, sans solution de continuité. C'est cela, la Tradition, considérée dans ses contenus et dans ses effets.

La connaissance et l'imitation du Christ sont — bien que distinctes — tellement liées qu'à partir du moment où l'une des deux a un défaut, la vie elle-même ne peut pas se développer et n'est plus possible : ce principe vaut pour l'âme individuelle et également pour l'Église universelle.

Pour donner un exemple, l'histoire de l'apparition des hérésies démontre que c'est souvent de problèmes moraux irrésolus et du désordre affectif de certains religieux que sont nées les plus insidieuses transgressions à l'orthodoxie catholique. Autrement dit, la déviation morale, cherchant à se justifier et à se légitimer, attaque la doctrine de vérité qui, si elle était intégralement acceptée, la condamnerait. Ceci est valable également pour le modernisme et pour le néomodernisme.

On ne peut pas avoir la vie en dissociant foi et morale, c'est-à-dire qu'on ne peut pas avoir la prétention d'atteindre le salut à travers la foi seule, ou simplement en suivant avec la plus grande générosité le code moral.

Par conséquent, de même que la sola fides de Luther est de facto mortifère en tant qu'elle n'est pas intégrée par les œuvres, de même l'observance de saines règles morales séparée de l'adhésion à Notre-Seigneur à travers la voie dogmatique ne sert à rien, si ce n'est à créer l'illusion d'avoir tout en étant privé de tout.

Chaque erreur et chaque comportement erroné peuvent être reliés au choix de quelque chose de Notre-Seigneur qui ne correspond plus au choix intégral et inconditionnel de sa Personne : c'est le choix de quelque chose qui nous plaît, et peut-être nous satisfait. Cette

Courrier de Rome

Janvier 2012

erreur peut s'appliquer à tout, même aux choses les plus saintes, si elles ne font pas partie du Tout qu'est Notre-Seigneur. À ce propos nous pouvons souligner que l'attitude consistant à choisir une partie de la Révélation en excluant le reste, et surtout l'attitude intérieure correspondante qui consiste à n'accepter de la foi que ce qui nous semble bon, même contre ce qu'enseigne l'Église, constitue la racine de toutes les positions hérétiques.

On déduit clairement de ces présupposés que la racine de toute crise, à commencer par celle qui frappe actuellement l'Église, est avant tout spirituelle, avant d'être dogmatique, philosophique ou liturgique ; par conséquent c'est seulement dans une perspective spirituelle, dans laquelle le Christ est à nouveau « tout en tous », que toutes choses peuvent être restaurées : dogme, morale, philosophie, liturgie...

C'est le primat oublié de la vie spirituelle, c'est-à-dire le primat de la vie de la grâce (et de son reflet extérieur : une vie de piété non pharisaïque) en tant que force qui conjugue et harmonise le rapport avec la doctrine et avec la règle morale, qui sinon restent une lettre qui tue et ne vivifie pas.

En dernière analyse c'est précisément la perte du sens de ce primat qui a produit la crise visible par tous, à travers un climat spirituel comparable au climat mortifère que Notre-Seigneur avait trouvé chez les pharisiens de son temps : des hommes pleins de science mais qui ne connaissaient plus son Père, des hommes pleins de lois mais qui n'observaient plus la loi. Des hommes privés de Dieu et pleins d'eux-mêmes et de haine.

Celui qui ne cherche pas le Christ dans l'Église et dans la Tradition de l'Église en pensant que celle-ci puisse l'avoir perdu au cours des siècles, ne croit pas en l'Église, ne l'aime pas et ne trouvera jamais le Christ.

Celui qui considère que l'Église a trahi sa mission malgré les saints engendrés sans interruption, dans lesquels l'Évangile n'a jamais cessé de s'incarner et de se réaliser, hait l'Église et sa sainteté.

Celui qui prétend pénétrer le sens profond de l'Évangile uniquement à travers une minutieuse exégèse philologique, en méprisant l'Évangile incarné et transmis dans l'Église et par l'Église, ne pourra que proférer au vent des paroles inutiles.

Celui qui pense trouver le Christ simplement en retrouvant les formules dogmatiques trouvera seulement des textes écrits.

Celui qui pense trouver le Christ simplement « en aimant », finira par n'aimer que lui-même, sans connaître personne d'autre que lui-même.

Celui qui pense trouver le Christ simplement dans les formules liturgiques finira par étouffer son âme dans les dentelles et dans l'encens.

Celui qui pense trouver le Christ simplement dans le latin finira par préférer Catulle à Saint Thomas d'Aquin.

Celui qui pense trouver le Christ simplement dans les grandes expressions artistiques finira par préférer le portrait de Vénus à celui de la très sainte Vierge Marie.

Tout est formule, ou finit par se réduire à une formule, si on le dissocie de la Personne de Notre-Seigneur et de la vie qu'il est venu communiquer sans interruption à travers l'Église.

C'est l'erreur la plus grave et la plus radicale d'une génération d'hommes d'Église qui n'a pas reconnu dans les formules de la Tradition le lien avec la Personne de Notre-Seigneur, parce qu'en réalité elle méconnaissait Notre-Seigneur. Ces formules apparaissaient dépourvues de sens parce que désormais ceux qui auraient dû les garder et les transmettre n'en aimaient plus la signification.

C'est le drame d'une génération à laquelle il n'est resté que d'évaluer l'Église et ses trésors de façon humaine, sur un plan humain, dans une perspective humaine.

C'est hélas l'erreur que chacun d'entre nous peut aussi commettre.

Don Davide Pagliarani

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 352 (542)

Mensuel — Nouvelle Série

Février 2012

Le numéro 3€

MAGISTÈRE OU TRADITION VIVANTE ?

1 — QUELQUES RAPPELS CHRONOLOGIQUES

D'octobre 2009 à avril 2011 ont eu lieu les discussions doctrinales, entre les représentants du Saint-Siège et ceux de la Fraternité Saint-Pie X. Le 14 septembre 2011, le Supérieur Général de la Fraternité est convoqué à Rome et le cardinal Levada, préfet de la CDF (Congrégation pour la doctrine de la foi) lui remet le texte d'un *Préambule doctrinal*, à accepter en vue d'une régularisation canonique de la Fraternité. Le 7 octobre, M^{gr} Fellay réunit les supérieurs majeurs de la Fraternité pour leur faire prendre connaissance de ce texte et obtenir leur conseil. La réponse est envoyée à Rome fin novembre. Le contenu de cette réponse est désormais public : à deux reprises, le 8 décembre 2011 à Écône, puis le 2 février 2012 au Séminaire de Winona, M^{gr} Fellay a déclaré que la Fraternité ne peut accepter les propositions romaines, telles qu'elles sont exprimées dans les termes de ce *Préambule doctrinal*.

Les échanges, qu'ils soient doctrinaux ou diplomatiques, ne semblent pas avoir beaucoup progressé. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi. D'un côté, Rome exige toujours l'acceptation du concile Vatican II, en se contentant tout au plus de réduire ses exigences sur les autres points¹. De l'autre, la Fraternité Saint-Pie X se refuse à accepter le Concile, pour des raisons sérieuses, maintes fois alléguées, et récemment cernées avec toute la précision requise, lors des discussions doctrinales². Et avec cela, la Fraternité entend profiter de l'écoute dont elle peut encore bénéficier à Rome, pour rappeler inlassablement la doctrine traditionnelle, à temps et à contretemps (2 Tm, 4, 2).

Deux attitudes opposées seraient en soi possibles, mais concrètement désastreuses : écouter

Rome et accepter Vatican II pour pouvoir enfin bénéficier de la légalité et « faire plus de bien » (ecclésiadéisme); refuser Vatican II et refuser même de se faire écouter de Rome, car « ce sont des apostats » (sédévacantisme). Les deux attitudes sont illusoires et égoïstes, car elles ne visent que le seul bien (apparent et immédiat) de la Fraternité : jouir de la légalité ou de la sécurité, mais d'abord pour la Fraternité. La vraie solution est de rechercher le bien de l'Église, la vraie légalité et la vraie sécurité de tous et de chacun : légalité réelle qui découle de la profession de foi (la légalité que nous proposent les autorités actuelles n'est qu'apparente) et sécurité réelle qui est la sécurité et la protection de la foi de toute l'Église (vouloir protéger la Fraternité sans vouloir protéger Rome contre elle-même serait illusoire à long terme et manquerait à un devoir grave de charité).

Du côté de Rome, le dernier épisode date du 2 décembre dernier. Un article paru dans le journal du Vatican, *L'Osservatore romano*, sous la plume de M^{gr} Ocariz a été lu entre les lignes par tout le monde comme un avertissement de Rome à l'adresse de la Fraternité Saint-Pie X. Le hasard est d'autant moins probable que l'auteur de ce texte est justement l'un des quatre représentants de Rome qui prirent part aux dernières discussions, face aux représentants de la Fraternité.

Sans revenir en détail sur ce texte, dont l'analyse a fait l'objet d'un précédent numéro, relevons cependant quelques points névralsiques.

2 — L'ANALYSE DE M^{GR} OCARIZ

La question posée est de savoir quelle est la valeur de Vatican II. Est-ce un enseignement possédant en tout et pour tout l'autorité d'un véritable magistère et si oui quel est le degré de son autorité?

L'exposé de M^{gr} Ocariz est séduisant à cause des nuances et des distinctions qu'il apporte. Il distingue soigneusement différents degrés d'autorité et montre que Vatican II ne possède pas le degré supérieur et absolu (maximum) de l'autorité magistérielle, qui réclame

une adhésion de foi, puisque c'est un concile qui n'est pas infaillible. Mais Vatican II possède tout de même l'autorité d'un magistère ordinaire non-infaillible et réclame l'adhésion de l'obéissance (l'assentiment religieux interne)³. Il conclut en reconnaissant que ce concile a abordé des questions difficiles, comme celle de la liberté religieuse, et que sur ce point ses enseignements n'apparaissent pas avec évidence en continuité avec la Tradition. C'est pourquoi, Rome accorde aux catholiques une liberté de recherche théologique, afin qu'ils puissent établir cette continuité. Mais cela suppose par principe que cette continuité existe. On doit commencer par accepter le concile comme un acte d'autorité du magistère réclamant l'obéissance. Et on doit partir du postulat nécessaire que tous les enseignements de Vatican II sont en continuité avec la Tradition. La liberté qui est laissée aux fidèles a seulement pour but de leur permettre de trouver une explication qui puisse rendre le meilleur compte possible de cette continuité. Bref, c'est une liberté légitimement impartie dans les justes limites de la théologie, qui se règle sur le magistère.

3 — LA RÉPONSE DE LA FRATERNITÉ

La réponse de la Fraternité consiste à nier le postulat, et à dire que la continuité ne peut pas exister. Il y a des textes de Vatican II (la déclaration sur la liberté religieuse, la constitution

3. Sur ce point, les commentaires des journalistes n'ont pas toujours été à la hauteur de la tenue théologique du texte. M^{gr} Ocariz s'exprime avec une précision qui devrait exclure à elle seule les objections simplistes. Il écrit : « Le fait qu'un acte du magistère de l'Église ne soit pas garanti par le charisme de l'infaillibilité, propre aux définitions solennelles, ne signifie pas qu'il puisse être considéré comme faillible, **au sens où** il transmettrait une doctrine provisoire ou encore des opinions autorisées ». « Au sens où » : lorsqu'un auteur décide lui-même du sens des mots qu'il emploie, on doit s'en tenir à ce qu'il a voulu exprimer. En l'occurrence, il n'est pas contradictoire de dire que Vatican II ne fut pas infaillible, au sens strict et dogmatique du terme, et qu'il ne saurait non plus être considéré comme faillible, au sens indiqué.

1. Cf. BENOÎT XVI, « Lettre du 10 mars 2009 aux évêques de l'Église catholique » dans DC n° 2421, p. 319-320.

2. Voir le numéro de décembre du *Courrier de Rome*.

sur l'Église avec l'idée que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, ainsi que l'idée de la collégialité, le décret sur l'œcuménisme) qui sont inconciliables avec la Tradition. Nous disons que sur ces points Vatican II ne possède par l'autorité d'un vrai magistère. Et nous nous appuyons sur les enseignements de la Tradition que contredisent ces textes de Vatican II. Le magistère ne peut pas se contredire. Donc, là où il s'avère que Vatican II contredit le magistère, sa valeur magistérielle est plus que douteuse.

4 – LES OBJECTIONS À CETTE RÉPONSE

À beaucoup, cette attitude semble injustifiable. La Fraternité n'échapperait pas à une forme inconsciente de protestantisme. Le protestantisme met la conscience individuelle du croyant au-dessus de l'autorité du magistère. C'est ce que nous faisons, semble-t-il, lorsque nous jugeons Vatican II au nom de la Tradition. En effet, la seule autorité est celle du magistère vivant, c'est-à-dire du magistère qui s'exerce actuellement, dans le présent et c'est l'autorité du pape Benoît XVI. Nous disons qu'il y a une contradiction évidente entre Vatican II et la Tradition. On nous répond que cette évidence n'en est pas une. Précisément, elle ne peut pas en être une, tant que le magistère n'aura donné l'interprétation légitime de ces points controversés. Ce qui serait évident c'est que « nous devons solliciter instantanément des clarifications du magistère sur ces questions disputées, mais qu'en attendant, nous sommes obligés de nous contenter d'un libre débat entre interprétations aussi respectueuses que possible de la Tradition et du magistère, et néanmoins différentes, sinon contradictoires. Dès l'instant que l'on considère la question tranchée, parce qu'il serait évidemment prouvé que certains textes conciliaires sont contraires à la Tradition, on s'arrogue indûment une autorité magistérielle ».

5 – LES FAITS PARLENT D'EUX-MÊMES

Il est bien connu que, contre les faits, il n'y a pas de raisonnement qui tienne. La protestantisation généralisée de l'Église, depuis le concile Vatican II, est un fait avéré : les initiatives œcuméniques expriment une conception latitudinariste de l'Église, contraire à l'esprit missionnaire qui inspirait jusqu'ici l'apostolat de la hiérarchie; un gouvernement à tendance collégiale et une orientation démocratique se différencient notablement d'une conception monarchique de l'Église en vigueur jusqu'à Pie XII; la promotion des droits de l'homme, de la liberté religieuse et de l'indifférentisme des États, encouragée par le Saint-Siège, ne correspond plus à la discipline toujours observée jusqu'ici par la hiérarchie en conformité avec la doctrine sociale de l'Église; le nouveau rite liturgique réformé par Paul VI en 1969, non seulement engendre une diminution de la vertu de religion ainsi qu'une perte du sens du sacré, mais exprime une conception de la messe et des sacrements éloignée du

catholicisme et proche du protestantisme⁴. Cette protestantisation s'est accompagnée de la diminution, voire de la perte de la foi chez la grande majorité des fidèles catholiques. Même s'il y a divergence quant à l'explication, ces faits sont, à des degrés et sous des formes diverses, reconnus de tous : non seulement la Fraternité Saint-Pie X, mais toutes les tendances dans l'Église, et même le Saint-Siège⁵.

Ces faits ont une cause. Or, ils apparaissent facilement aux yeux de la droite raison non comme les abus mais comme les fruits du concile Vatican II. D'une part, en effet, un abus doit rester exceptionnel et donc rare. Or, les conséquences néfastes du Concile n'ont pas cessé de se faire sentir à grande échelle, depuis bientôt cinquante ans. Si le Concile engendre partout et toujours des abus, ce ne sont pas des abus mais ce sont les effets nécessaires du Concile. D'autre part, les abus se définissent par rapport à des effets bons. Or, on est bien obligé de reconnaître que l'application du concile Vatican II n'a rien produit, en dehors de la protestantisation de l'Église et de la déchristianisation religieuse signalées plus haut. Sans doute, l'après-concile a pu connaître ici ou là un certain maintien de l'intégrité de la foi et de la Tradition, mais cela s'explique en dépit de l'application du concile Vatican II et en raison d'initiatives opposées aux enseignements de ce concile⁶.

4. C'est en résumé le constat fait par M^{GR} LEFEBVRE et M^{GR} DE CASTRO-MAYER dans la *Lettre ouverte à Jean-Paul II* du 21 novembre 1983 (reproduite dans *Fideliter* n° 36 de novembre-décembre 1983, p. 3-12).

5. PAUL VI a parlé des « fumées de Satan »; JEAN-PAUL II a évoqué la perte généralisée de la foi; le CARDINAL JOSEPH RATZINGER a constaté à maintes reprises la crise de l'après Vatican II et, devenu pape BENOÎT XVI, dénonce une certaine « rupture ». Dans une conférence donnée à Écône en septembre 1988 (« La visibilité de l'Église et la situation actuelle » dans *Fideliter* n° 66 de novembre-décembre 1988, p. 27-31), M^{GR} LEFEBVRE rattache ces faits à l'obscurcissement des notes de l'Église, qui sont normalement la quadruple manifestation de la foi catholique : selon l'unité sociale, le temps, l'espace et les fruits de sainteté.

6. Bien entendu, nous nous plaçons ici à un point de vue précis. À voir les choses de façon superficielle, on pourrait objecter que, même chez ceux qui appliquent les enseignements du Concile, on rencontre ce genre d'initiatives qui neutralisent les effets mauvais du Concile. Cela montre tout au plus qu'en pratique les choses sont complexes. Les personnes ne se rangent pas dans les mêmes catégories pures que les causes et les effets. Plusieurs causes opposées peuvent s'exercer au niveau d'une même personne pour produire plusieurs effets différents, dont les uns vont neutraliser les autres. Notre argument procède du point de vue précis des effets et des causes, non du point de vue des personnes. Nous admettons volontiers que dans la pratique il y ait des personnes, qui (parce que, pour des raisons diverses, elles n'appliquent pas complètement le Concile) gardent plus ou moins la Tradition. Cela signifie ni plus ni moins qu'il y a dans la pratique des personnes qui, par accident (ou si on préfère par

Si le Concile n'engendre que des abus, ce ne sont pas des abus mais ce sont les effets nécessaires du Concile. On est donc bien obligé de juger l'arbre à ses fruits et de conclure qu'un magistère digne de ce nom ne saurait avoir produit de tels résultats. Si l'effet est déficient, la cause l'est aussi. Il y a donc un doute légitime quant à la nature magistérielle de la cause des effets observés. Ce doute rend à son tour légitime et même nécessaire un examen approfondi de la cause, afin de vérifier si le concile Vatican II peut s'imposer comme l'expression d'un véritable magistère, obligeant comme tel tous les fidèles catholiques.

6 – LA LEÇON DES FAITS

Il est vrai qu'il appartient normalement à l'autorité hiérarchique de dissiper les doutes éventuels. Mais les doutes en question sont ceux qui peuvent s'élever au niveau de la critique interne des textes, et par rapport au sens d'un passage particulier. La situation que nous décrivons est différente et absolument inédite, puisque le doute porte sur le principe même de la valeur magistérielle de tout l'ensemble de l'enseignement d'un concile. Doute sérieusement fondé sur des faits graves et avérés. Pourtant, en dépit de tous les avertissements respectueusement réitérés, l'autorité a toujours refusé de reconnaître ces doutes comme légitimes et refuse encore aujourd'hui, à l'issue des discussions doctrinales avec la Fraternité Saint-Pie X, de remonter aux véritables causes du problème. Et ce, alors que ces discussions ont bel et bien confirmé ce que l'on avait déjà fait observer depuis longtemps, à savoir que les enseignements du Concile contredisent sur les différents points signalés l'objet même du magistère ordinaire suprême et authentique, tel qu'il fut constamment défini jusqu'ici. Sans compter que la démarche même du nouveau mode pastoral indiquée par Jean XXIII⁷, et rappelée par Benoît XVI dans son Discours du 22 décembre 2005⁸, apparaît étrangère aux finalités du magistère divinement institué. À quoi peuvent s'ajouter les différentes formes d'illégalité qui ont faussé dès le départ le déroulement du Concile⁹. Tous ces motifs autorisent à douter sérieusement de l'authenticité magistérielle de Vatican II, malgré les injonctions purement légalistes qui ont suivi et suivent encore. Et si tous les problèmes provenaient réellement de la

chance), n'appliquent pas complètement Vatican II. Mais cela ne veut pas dire que Vatican II produit des bons fruits.

7. *Discours d'ouverture du 11 octobre 1962* dans DC n° 1387 du 4 novembre 1962, col. 1382-1383; *Allocution au Sacré Collège du 23 décembre 1962* dans DC n° 1391 du 6 janvier 1963, col. 101.

8. DC n° 2350 du 15 janvier 2006, col. 59-63.

9. On peut par exemple s'interroger sur la valeur d'une procédure qui commence par rejeter en bloc tous les schémas mûrement élaborés sous la direction de l'autorité légitime en vue de la discussion, pour leur substituer d'autres textes déjà tenus en réserve par des instances parallèles.

fameuse « herméneutique de la rupture », qui représente une école de pensée relativement isolée, il y a longtemps que le Saint-Siège aurait dû reprendre le dessus et mettre un terme à des abus. Ou du moins, la mise en application du Concile n'aurait pas engendré que des abus, et ceux-ci seraient restés minoritaires.

Mais les abus et la rupture sont des notions très relatives. De fait, le Saint-Siège voit des effets bons et observe une continuité traditionnelle là où il est impossible de les trouver. Autant dire qu'en réalité, le doute est levé, mais dans le mauvais sens. On nous répond ainsi que les faits observés, quand ils ne sont pas des abus, représentent la conséquence normale et légitime du « renouveau dans la continuité » : la liturgie réformée de Paul VI est l'expression ordinaire de la *lex orandi*¹⁰, tandis que la messe de saint Pie V bénéficie d'un simple régime de tolérance, dans un but pastoral¹¹; le décret de Vatican II sur la liberté religieuse a repris à nouveau le patrimoine plus profond de l'Église¹²; le dialogue Inter-religieux et interculturel est une nécessité pour bâtir ensemble le monde de paix et de fraternité ardemment souhaité par tous les hommes de bonne volonté¹³. La solution qu'on nous indique, pour mettre un terme à nos doutes, serait donc d'envisager les faits avérés sous un regard nouveau, autrement dit d'en nier la vraie signification, et de chausser pour cela les lunettes volontaristes de l'herméneutique de la réforme.

Qu'on le veuille ou non, l'examen des textes du Concile a été fait, avec l'aval explicite du Saint-Siège, dans le cadre des discussions doctrinales. Même si Rome refuse de voir l'évidence, celle-ci s'impose doublement, non seulement au niveau des faits mais encore au niveau des textes qui rendent compte de ces faits. Les contradictions ont été solidement établies et les arguments que l'on nous a opposés pour les nier restent impuissants. En tant que déjà proposée par le magistère constant et infaillible, la vérité nous apparaît indubitablement comme vraie, comme objet nécessaire de notre adhésion intellectuelle. Et par conséquent, l'énonciation contraire à cette vérité apparaît indubitablement comme fausse et comme contraire à l'objet de notre adhésion. Il ne faut pas confondre l'obscurité et l'intelligibilité de la vérité. La vérité que propose le magistère étant **obscure**, le fidèle ne peut pas en juger, indépendamment de la proposition du magistère. Mais cette vérité étant **intelligible**, le fidèle peut juger qu'une énon-

ciation proposée aujourd'hui par l'autorité contredit celle déjà proposée jusqu'ici et conclure à la fausseté et donc à l'ilégitimité de cet enseignement actuel. « Nous sommes fondés à affirmer, par des arguments tant de critique interne que de critique externe, que l'esprit qui a dominé au Concile et en a inspiré tant de textes ambigus et équivoques et même franchement erronés, n'est pas l'Esprit Saint, mais l'esprit du monde moderne, esprit libéral, teilhardien, moderniste, opposé au règne de Notre Seigneur Jésus-Christ¹⁴. » La règle absolument première de la foi de l'Église reste toujours la Tradition objective intelligible, telle que déjà infailliblement définie par le magistère vivant : tout fidèle peut y recourir et s'y appuyer en ayant la certitude d'y trouver une garantie infaillible, quand bien même la Providence autoriserait par exception une certaine carence dans la prédication actuelle du magistère¹⁵.

7 — LA FOI :

UN SAUT DANS L'INCONNU ?

Si l'on pousse jusqu'au bout de sa logique l'objection qui est faite à la Fraternité, il en résulte que l'objet de foi n'est pas intelligible. S'il ne l'est pas avant les clarifications du magistère présent, il ne le sera jamais, pas même après ces clarifications. C'est pourquoi, pour être conséquent avec lui-même, l'objectant doit vérifier l'une ou l'autre des deux hypothèses suivantes. Dans la première, il doit maintenir que l'adhésion de foi est celle de l'intelligence, mais il est obligé de dire que le principe de non-contradiction (qui est le principe de l'intelligibilité de l'objet de l'intellect) n'est plus la loi nécessaire de l'intelligence, du moins dans l'ordre surnaturel. Dans une deuxième hypothèse, il maintient à l'inverse que le principe de non-contradiction est la loi nécessaire de l'intelligence, même dans l'ordre surnaturel, mais il est obligé de dire que l'adhésion de foi n'est pas celle de l'intelligence. Cette adhésion ne saurait être que celle de la volonté ou celle du sentiment. Mais aucune de ces deux hypothèses ne peut se vérifier. La première contredit la philosophie pérenne du sens commun¹⁶. La seconde contredit l'enseignement de l'Église¹⁷.

14. MGR LEFEBVRE, Conférence des 18 et 27 août 1976 dans *Vu de haut* n° 13, p. 37-38.

15. Le fait historique des catholiques japonais, qui vécurent des siècles, après la mort de saint François-Xavier, sans pouvoir bénéficier de la prédication actuelle d'un magistère infaillible et qui gardèrent pourtant la foi, constitue de ce point de vue un argument intéressant. Cette situation est sans doute celle d'un cas limite imprévisible et seule la divine Providence pouvait la susciter. Mais comme tout cas limite, celui-ci donne l'occasion de discerner la signification exacte des principes.

16. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, livre IV, leçon 6, n° 566 et 605-607 de l'édition Marietti.

17. SAINT PIE X, Motu proprio *Sacrorum antistitum* (DS 3542) : « La foi n'est pas un sentiment religieux aveugle qui émerge des ténèbres du subconscient

La question est de savoir si l'intelligence du fidèle catholique, en tant que telle (et non pas chez telle ou telle personne plus ou moins perspicace), peut juger¹⁸ Vatican II, à la lumière de la Tradition. La réponse est oui, même si ce discernement peut s'avérer plus ou moins facile, et échapper dans certains cas à ceux dont l'intelligence n'est pas suffisamment rompue à la théologie. Bien souvent dans l'Église, ceux dont l'intelligence est capable de discerner discernent pour les autres¹⁹. Nous voyons que, dans le contexte de Vatican II, ce sont des pasteurs et des théologiens, qui ont préservé dès le début la foi des simples fidèles. Mais même ceux-ci ne restèrent pas totalement inertes, et l'on ne saurait passer sous silence les réactions décisives d'une certaine élite de laïcs cultivés, qui a pu s'exprimer dans de nombreuses publications, comme *Itinéraires* ou *La pensée catholique*. Déjà au moment même du Concile, les pères conciliaires du *Cætus* ont dénoncé les erreurs et les ambiguïtés présentes dans les textes et par la suite plusieurs prêtres se sont opposés dès le début à la mise en pratique des réformes dans leurs paroisses.

Il ne suffit donc pas d'affirmer de façon volontariste la continuité des enseignements. Il faut l'établir aux yeux de l'intelligence, car la foi est une vertu intellectuelle et recherche comme telle l'intelligence de son objet. *Fides quaerens intellectum* disaient les anciens. Avant même que la théologie s'empare des déclarations magistérielles pour en donner une explication plus élaborée, le magistère doit déjà manifester lui-même la cohérence de ses propres enseignements. Jamais aucun magistère n'a engagé le poids de son autorité pour proposer des textes dont la continuité objective avec le donné dogmatique précédent n'eût pas été évidente. Au contraire, la coutume suivie par tous les papes, jusqu'à Vatican II, fut de toujours donner aux fidèles catholiques l'intelligence de leur foi, en manifestant avec la plus grande clarté possible la constance objective de leurs enseignements et en s'appuyant pour cela, avec une grande richesse de citations, sur les enseignements de leurs

sous la pression du cœur et l'inclination de la volonté moralement informée, mais qu'elle est un véritable assentiment de l'intelligence à la vérité reçue du dehors, de l'écoute, par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu souverainement vérifique, ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre Créateur et notre Seigneur. »

18. Nous entendons bien sûr ici le jugement au sens précis de la deuxième opération de l'esprit, aussi bien dans l'ordre spéculatif que pratique, et non pas au sens où cette opération, telle qu'exercée par un supérieur, dans l'ordre pratique, équivaut à l'acte du commandement (*imperium*).

19. SAINT THOMAS fait une distinction semblable, lorsqu'il parle des « majores » et des « minores » à propos de la notoriété du Messie chez les Juifs (*Somme théologique*, 3a pars, question 47, article 5). Les premiers avaient une connaissance explicite, tandis que les seconds n'avaient qu'une connaissance implicite, tributaire de la connaissance explicite des « majores ».

10. BENOÎT XVI, Motu proprio *Summorum pontificum* dans DC n° 2385, p. 703.

11. BENOÎT XVI, « Entretien accordé aux journalistes pendant le vol vers la France le 12 septembre 2008 » dans DC n° 2409, p. 873-874.

12. BENOÎT XVI, « Discours du 22 décembre 2005 » dans DC n° 2350, p. 62.

13. BENOÎT XVI, « Discours lors de la rencontre avec les ambassadeurs des pays musulmans, le 25 septembre 2006 » dans DC n° 2366, p. 885.

prédecesseurs et les témoignages de la Tradition. Ces citations n'étaient pas un vain déploiement d'érudition stérile. Elles manifestaient la cohérence du dogme, moyennant « les liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme »²⁰.

8 — LE FOND DU PROBLÈME (OU LES CORNES DU DILEMME)

Plus profondément, l'objection suppose que le seul magistère vivant digne de ce nom est le magistère **d'aujourd'hui**, non celui d'hier. Seul le magistère d'aujourd'hui est capable de dire ce qui est conforme à la Tradition et ce qui lui est contraire, car seul il représente le magistère vivant, interprète de la Tradition. Et donc de deux choses l'une : soit nous refusons Vatican II en jugeant qu'il est contraire à la Tradition, mais en contredisant le seul magistère possible, le magistère vivant, qui est celui d'aujourd'hui (celui de Benoît XVI) et nous ne sommes pas catholiques mais protestants ; soit nous décidons de ne pas être protestants et nous sommes obligés d'accepter Vatican II pour obéir au magistère vivant, qui est celui d'aujourd'hui, déclarant que le Concile est conforme à la Tradition. C'est un dilemme, c'est-à-dire un problème sans solution apparente, en dehors des deux indiquées : si on veut échapper à l'une des deux cornes, on n'échappe pas à l'autre. Mais en réalité ce dilemme est faux. Car il y a des faux dilemmes.

Une personnalité politique a déclaré au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 : « Ou bien vous êtes avec les États-Unis, ou bien vous êtes avec les terroristes. » Ce propos est **un sophisme**, appelé sophisme du **faux dilemme**. Un sophisme est un raisonnement faux mais apparemment vrai. Celui du faux dilemme est une alternative dont les deux possibilités présentées comme inévitables (« ou bien les États-Unis ou bien les terroristes ») ne s'imposent pas, étant donné qu'en réalité une troisième solution reste possible (« ni les uns, ni les autres »). Il en va de même ici : on nous oppose ce sophisme du faux dilemme. Les deux alternatives sont évitables, toutes les deux à la fois, car il y a une troisième solution. Il est possible de refuser Vatican II sans être protestant et en obéissant au magistère ; il est possible de ne pas être protestant et d'obéir au magistère sans accepter Vatican II.

9 — LA SOLUTION DU FAUX DILEMME

Le sophisme repose sur une confusion. Le dilemme est faux parce qu'on omet une distinction indispensable. Si on distingue, on trouve le moyen de sortir du dilemme, parce qu'on montre qu'il existe une troisième alternative. Notre réponse consiste donc à distinguer. La distinction s'impose à propos du

magistère « vivant ». Vivant se dit ici par opposition à posthume. Seul le magistère vivant se dit au sens propre, tandis que le magistère posthume se dit au sens métaphorique²¹. Cependant, ces deux expressions peuvent s'entendre à deux points de vue différents, et c'est ici que la distinction s'impose. On peut parler de magistère vivant ou posthume par rapport à la fonction du magistère. On peut en parler aussi par rapport à un sujet donné et distinct qui remplit cette fonction.

a) **Par rapport à la fonction**, le magistère posthume est la répétition de l'enseignement jadis donné avec autorité dans le cadre du magistère authentique, après la cessation de celui-ci (et non pas seulement après la mort de l'un de ses titulaires). Le magistère vivant est l'enseignement tel qu'il s'impose en raison d'un magistère authentique dont l'autorité demeure encore (quel que soit son titulaire). Le magistère posthume n'est donc pas seulement l'acte passé d'enseignement d'une personne présentement défunte (par exemple celui de Pie XII après 1958) ; c'est l'acte passé d'une fonction à présent révolue (par exemple l'enseignement des prophètes de l'ancienne loi, depuis la fondation de l'Église). En ce sens, tout magistère posthume est passé, mais tout magistère passé n'est pas posthume ; et le magistère vivant est tantôt passé et tantôt présent.

b) **Par rapport au sujet**, le magistère vivant équivaut à un acte exercé dans le présent, par des personnes vivantes (au sens physique du terme), qui agissent comme des instruments animés et intelligents, pour exercer leur fonction. Le magistère posthume est celui qu'une personne continue à exercer après sa mort, par le moyen de ses écrits. En ce sens, le magistère posthume est un magistère passé, tandis que le magistère vivant est un magistère présent.

Ces deux points de vue restent conciliables, à condition de les ordonner. Le point de vue de la fonction est premier par rapport à celui du sujet. Il y a bien sûr un magistère vivant qui est celui des autorités présentes. Mais ce magistère vivant d'aujourd'hui ne résume pas à lui seul **tout** le magistère vivant. Celui-ci se définit d'abord comme une fonction divinement instituée. Comme tel, il n'est pas « vivant » au sens exclusif d'un magistère présent et par opposition à un magistère passé. Ce magistère vivant est celui du présent, mais aussi celui du passé. L'un et l'autre sont règle de la foi²². Dans l'Encyclique *Qui pluribus* de

1878, le pape Pie IX parle à deux reprises de l'autorité vivante pour désigner le magistère de l'Église catholique tel qu'il s'exerce avec constance à travers tous les siècles pour proposer le même sens de la même doctrine²³. Dans *Humani generis*, Pie XII parle aussi du magistère vivant comme d'un organe de soi intemporel²⁴. « L'histoire », dit-il, « nous apprend que bien des choses laissées d'abord à la libre discussion ne peuvent plus **dans la suite** souffrir aucune discussion²⁵. » « Dans la suite » : c'est bien la preuve que le magistère passé reste toujours vivant.

L'objection assimile magistère vivant et

FRANZELIN, *La Tradition divine*, Courrier de Rome, 2008, thèses 3, n° 23-26 et 5, n° 41-66 ; MARIE-ALBERT MICHEL, article « Tradition » du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1343 et 1347. Les théologiens parlent toujours du magistère comme de l'organe **vivant** de la Tradition, et comme règle de la foi, au sens où il se distingue de la lettre de l'Écriture, ou des écrits des Pères et des théologiens, qui réclament l'explication claire et précise d'une prédication autorisée. Mais celle-ci embrasse tous les temps, depuis le Christ. La distinction entre une règle éloignée (le magistère passé) et une règle prochaine (le magistère actuel) ne figure pas dans les textes du magistère ; élaborée par les théologiens, elle doit s'entendre du seul point de vue du sujet, et sans préjudice de l'autre point de vue de la fonction.

23. « Or **cette autorité vivante** et infaillible n'existe que dans l'Église qui a été édifiée par le Christ, le Seigneur, sur Pierre, tête de toute l'Église, son prince et son pasteur, dont il a promis que la foi ne défaillira jamais, et qui a toujours ses pontifes légitimes qui tiennent leur origine de Pierre lui-même, qui sont établis sur sa chaire, et sont aussi les héritiers et les garants de sa doctrine, de son honneur et de son pouvoir. Et parce que là où est Pierre, là est l'Église, et que Pierre parle par le pontife romain, vit toujours dans ses successeurs, exerce le jugement et présente la vérité de la foi à ceux qui cherchent, pour cette raison les paroles divines doivent être reçues **dans le même sens qu'a tenu et que tient** cette chaire romaine du très bienheureux Pierre qui, mère et maîtresse de toutes les Églises, **a toujours gardé intègre et inviolée** la foi reçue du Christ Seigneur, et **l'a enseignée fidèlement** en montrant à tous le chemin du salut et la doctrine de la vérité non corrompue. » (DS 2781).

24. « Car Dieu a donné à son Église, en même temps que les sources sacrées, **un magistère vivant** pour éclairer et pour dégager ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement dans le dépôt de la foi. Et ce dépôt, ce n'est ni à chaque fidèle, ni même aux théologiens que le Christ l'a confié pour en assurer l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Église. Or si l'Église exerce sa charge, **comme cela est arrivé tant de fois au cours des siècles**, par la voie ordinaire ou par la voie extraordinaire, il est évident qu'il est d'une méthode absolument fausse d'expliquer le clair par l'obscur, disons bien qu'il est nécessaire que tous s'astreignent à suivre l'ordre inverse. Aussi notre Prédécesseur, d'immortelle mémoire, Pie IX, lorsqu'il enseigne que la théologie a la si noble tâche de démontrer comment une doctrine définie par l'Église est contenue dans les sources, ajoute ces mots, non sans de graves raisons : « dans le sens même où l'Église l'a définie ». » (Les Enseignements pontificaux de Solesmes, *L'Église*, t. 2, n° 1281).

25. PIE XII, *ibidem*, n° 1279.

20. Concile Vatican I, constitution *Dei Filius*, DS 3016.

21. Parler d'un magistère au sens propre, c'est parler pour désigner ce qui est réellement le magistère, tandis que parler d'un magistère au sens métaphorique, c'est parler pour désigner ce qui n'est pas réellement le magistère mais qui lui ressemble en partie. Il est souvent plus commode d'utiliser les mots au sens métaphorique, en jouant sur les ressemblances.

22. Cf. LOUIS BILLOT, *Tradition et modernisme*, Courrier de Rome, 2007, n° 48-50 ; JEAN-BAPTISTE

magistère présent, et à opposer ce magistère vivant au magistère passé. Cette assimilation a lieu parce qu'on se place au point de vue **exclusif** du sujet. On ne distingue plus la fonction (où le magistère vivant est à la fois présent et passé) et le sujet (où le magistère vivant n'est que présent) et l'on réduit ainsi le magistère vivant au magistère actuel du temps présent. Cette objection est donc un sophisme et il consiste à confondre les deux sens de l'adjectif « vivant » attribué au magistère. Nous disons que le magistère vivant recouvre **tout le magistère**, passé et présent, et nous nous plaçons ainsi au juste point de vue qui est celui de la constance d'une fonction toujours en vigueur, dont l'acte est défini par l'objet. Nous n'excluons pas le point de vue du sujet, mais nous le maintenons dans ses limites. L'objectant se place au point de vue absolu du sujet et prétend que le magistère vivant coïncide exclusivement avec le magistère d'un individu présentement en vie²⁶.

10 – À LA RACINE DU SOPHISME

Pourquoi cette confusion? Pourquoi réduire le magistère vivant au magistère du présent? Parce que l'on a voulu inventer, depuis Vatican II, un nouveau magistère. Le magistère est redéfini, parce qu'il a pour tâche d'exprimer la continuité d'un sujet et non plus celle d'un objet. Continuité d'un sujet, nous dit Benoît XVI dans le Discours de 2005, « qui

26. « Ils disent : « Mais il n'y a pas deux magistères, il n'y a qu'un magistère, c'est celui d'aujourd'hui. Il ne faut pas vous référer au passé ». C'est absolument contraire à la définition même du magistère de l'Église. Le magistère de l'Église est essentiellement un magistère traditionnel, qui porte une Tradition, qui transmet une Tradition. C'est le rôle propre de l'Église, de transmettre le dépôt de la foi. Le dépôt de la foi étant terminé à partir de la mort du dernier des apôtres. Ils ne font que transmettre, expliquer, c'est entendu; donc ça ne peut jamais être en opposition avec ce qui s'est dit précédemment. [...] Alors ils nous disent : « Vous n'acceptez pas ce Concile, vous n'acceptez pas ce magistère ». Oui, parce que ce magistère est un magistère infidèle. Si le magistère était fidèle à la Tradition, il n'y aurait pas de problème. Et c'est parce qu'il n'est pas fidèle au magistère pour lequel nous avons justement une estime profonde que

grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ». Pour Rome, le magistère vivant est le magistère de Benoît XVI, par opposition au magistère de saint Pie X ou de Pie XII. Et ce magistère est **actuel** parce qu'il est **subjectif**, parce qu'il exprime la continuité d'un sujet – ou d'une conscience. C'est un des présupposés de la Tradition vivante, dans le Discours de 2005.

Le magistère ne se définit plus en fonction de la vérité éternelle et intemporelle de la révélation (qui demeure la même, qu'elle soit passée, présente ou future). Ce nouveau magistère se redéfinit en fonction du sujet présent de l'autorité, lui-même organe d'un autre sujet plus fondamental qui est l'unique Peuple de Dieu en marche à travers le temps. Le magistère vivant est toujours celui de **ce temps présent**, parce qu'il se situe en référence au Peuple de Dieu tel qu'il vit dans **ce temps présent**. Le rôle du magistère est d'assurer la continuité d'une expérience, il est l'instrument de l'Esprit qui alimente la communion « en assurant la liaison entre l'expérience de la foi apostolique, vécue dans la communauté originelle des disciples, et l'expérience actuelle du Christ dans son Eglise »²⁷. Ce postulat s'harmonise assez bien avec la fausse conception décrite dans l'Encyclique *Pascendi*, où l'acte de foi est l'expression consciente d'une expérience (comprise comme un sentiment religieux) et où le magistère se fait le porte-parole de

nous nous disons : ce n'est pas possible, un magistère qui a été proclamé et défini pendant des siècles ne peut pas se tromper. Alors nous sommes fidèles à ce magistère, et si un magistère nouveau vient dire quelque chose qui est contraire à ce qui a été enseigné primitivement, il est anathème. C'est saint Paul qui le dit, il ne faut pas l'accepter. C'est tout. La question n'est pas difficile. Alors il ne faut pas qu'ils nous accusent d'être contre le magistère de l'Église, quand ils vont contre le magistère des papes, contre le magistère des conciles. Ce n'est pas vrai, c'est le contraire. » (M^{GR} LEFEBVRE, Conférence du 10 avril 1981 dans *Vu de haut* n° 13, p. 55-56).

27. BENOÎT XVI, « La communion dans le temps : la Tradition », Allocution du 26 avril 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 18 du 2 mai 2006, p. 12.

l'expérience collective, en établissant les formules requises à l'expression **actuelle** de cette expérience commune. En tout état de cause, réduire le magistère vivant de l'Église au magistère actuel d'un pape présentement en vie revient à protestantiser la fonction papale elle-même. Compris en ce sens, le nouveau magistère de Vatican II est le libre examen de la conscience commune du Peuple de Dieu, actuellement en charge de « définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et l'époque moderne »²⁸.

11 – CONCLUSION

Dans son allocution du 2 février dernier, M^{gr} Fellay a redit, au nom de toute la Fraternité Saint-Pie X, son opposition entière à l'œcuménisme et à la liberté religieuse. Le Vatican, ajoute-t-il, soutient à tort que sur ces points la doctrine de Vatican II est « en pleine cohérence » avec la Tradition. Ces deux erreurs principales présupposent en effet, chez les autorités romaines, une conception nouvelle du magistère et de la foi. Cette divergence de fond représente la difficulté essentielle. Entre la Fraternité et le Saint-Siège, au-delà d'une certaine communauté apparente de vocabulaire, les définitions ne sont pas les mêmes. Les discussions auront eu, jusqu'ici, le mérite de sortir de cette équivoque verbale et de circonscrire le point fondamental du désaccord. Mais celui-ci demeure, et il indique où se trouve le vrai problème, qui met obstacle au bien commun de toute l'Église. Nous redisons donc ici, et avec de plus nombreuses et fortes raisons, ce que nous écrivions dans un précédent numéro du *Courrier de Rome* : la Fraternité Saint Pie X souhaite plus que jamais une authentique réforme, afin que l'Église puisse enfin parer aux graves déficiences qui paralysent l'exercice de son magistère depuis le dernier Concile.

Abbé Jean-Michel GLEIZE

DÉCADENCE DE L'ART SACRÉ CATHOLIQUE : LES RAISONS D'UNE CRISE DÉSORMAIS IRRÉVERSIBLE

Le fait que l'art sacré soit désormais arrivé à son terminus est une constatation, plus qu'une opinion. Depuis au moins un siècle, en effet, tous les arts liés au sacré ont été progressivement atteints d'une détérioration et d'une stérilité qui ont laissé la place à une alternative qui n'a rien d'enthousiasmant : d'un côté la reproduction fatiguée de modèles du passé, de l'autre la reddition aux esthétiques des avant-gardes du XX^e siècle, et plus récemment à celles de ce que l'on appelle « l'art contemporain ». Les raisons de ce déclin sont multiples, et souvent difficiles à cer-

ner. Nous chercherons toutefois à pénétrer le processus de détérioration des arts sacrés en envisageant la question d'un point de vue pour ainsi dire philosophique.

La prémissse anti-historiciste

Pour plus de clarté sur certaines notions fondamentales, il faut préciser que l'auteur de ces lignes refuse fermement une conception historiciste du développement artistique. L'art n'obéit pas aux règles de fer d'une idéologie vouée à justifier le présumé progrès humain. Il ne part donc pas d'un

état primitif pour évoluer vers une dimension figurative et passer ensuite à une phase intellectualiste. L'art, en tant que résultat d'un acte créatif, est toujours afférent à la sphère du don, de la gratuité, de la fête et de la relation. En effet la création artistique sort du domaine des nécessités vitales pour l'homme. Il se trouve au-delà du nécessaire, est c'est ce qui explique sa nature de *donum*, d'offrande. Et en même temps, l'offrande et la gratuité impliquent déjà la fête et la relation, c'est-à-dire le partage social de l'acte créatif. Néanmoins l'art ne coïncide pas avec la créativité, mais

28. BENOÎT XVI, « *Discours du 22 décembre 2005* » dans DC n° 2350 du 15 janvier 2006, col. 59-63.

il en est un résultat discipliné. Il serait donc opportun d'envisager la notion d'art selon ses deux perspectives : art comme technique vouée à l'exécution correcte d'une œuvre créative, et art communément compris comme le produit final et largement apprécié de cette technique.

On a l'habitude d'affirmer, d'un autre côté, que chaque époque a son art, et que chaque « période artistique » suit la précédente et en dépend. C'est ce qui est enseigné dans les écoles et dans les universités. C'est une méthode facile et efficace pour justifier les changements progressifs de l'expression artistique, mais c'est aussi une méthode fallacieuse. Les périodisations stylistiques sont des simplifications schématiques de processus complexes, transversaux et jamais conclus. Nous pensons à l'art de la Renaissance, à la redécouverte des éléments de l'architecture et de l'art classique : on retrouvera ces mêmes éléments, réélaborés sous différentes formes, dans l'art baroque et dans l'art néoclassique. La durée et la vitalité du chapiteau corinthien, par exemple, dépassent de loin toute périodisation. Et pourtant il s'agit d'un élément artistique né à une époque bien précise, et avec une fonction propre. De la même façon, la combinaison de thèmes et de formes expressives n'a pas de date de péremption, elle ne meurt pas avec une époque, mais il n'y a potentiellement pas de limites temporelles à sa vitalité.

Ceci ne doit toutefois pas être considéré comme une sorte d'alibi pour la stérilité créative. Dans le domaine de l'art sacré, on a souvent opéré au cours de ces cent cinquante dernières années en recourant à la pure imitation d'œuvres créées à des époques précédentes. Mais le problème n'est certainement pas le recours à des « styles » préexistants, mais plutôt la pauvreté de l'apport créatif. À la Renaissance, les peintres grotesques se plongeaient dans les ruines des villas romaines pour en tirer des sujets de création, pour donner une nouvelle vie à la peinture à travers la récupération de modèles nobles et anciens. Mais on ne s'arrêtait pas à la simple reproduction, commode, mais toujours stérile.

Refuser l'historicisme dans l'art signifie, d'un autre côté, renoncer à une approche évolutionniste du développement artistique, marquée par un préjugé progressiste, aussi bien qu'indifférentiste. L'évolutionnisme artistique opère en effet en suivant deux chemins : d'un côté il célèbre le progrès d'un style, d'un courant, d'une méthode artistique sur les précédentes, de l'autre il affirme la séparation systématique entre des époques et des styles différents, bien qu'en n'exprimant pas de jugement de valeur spécifique sur ceux-ci. Dans le premier cas on affirmera que l'art contemporain est une évolution des arts traditionnels, que l'art abstrait est un progrès par rapport à l'art figuratif, dans le second cas on affirmera l'impossibilité de juxtaposer ou comparer art abstrait et art figuratif, Caravage et Picasso. Au nom de quoi ? Bien sûr, au nom de la vision hégelienne de l'art qui, réduit à la notion de produit de « l'esprit de l'artiste », devient miroir de la condition sociale, historique, spirituelle de son auteur. Cette vision fait des accidents la substance de l'art. Et puisque dans une dimension

Courrier de Rome

strictement évolutionniste, société, mentalité, spiritualité sont des adaptations de l'homme dans l'histoire, il serait scientifiquement inconvenant de comparer un stade évolutif à un autre, mettre sur le même plan le baroque et le brutalisme, le pointillisme et l'art pauvre.

Si, en dernière analyse, nous chassons ces théories stupides, si nous nous libérons de la chape idéologique qui semble depuis des décennies émousser notre liberté de jugement, si enfin nous recommençons à croire que l'homme est le même depuis toujours et que les accidents de son vécu social, historiquement déterminés, ne peuvent pas se substituer à la substance de sa nature, nous aurons fait un pas en avant fondamental pour pouvoir de nouveau regarder l'art avec lucidité et vérité.

Redécouvrir la notion de « beau »

L'art et le beau sont nécessairement liés par un rapport symbiotique. Il n'y a pas d'art dont la fin ne soit pas de représenter et de faire ressentir le beau, et il n'y a pas de beau qui ne soit pas aussi « artistique », c'est-à-dire ordonné aux critères et aux rapports propres de la *techné*. Mais qu'est-ce que le beau ? En restant pour un instant en dehors d'une lecture catholique de la beauté, nous avons deux possibilités de compréhension du beau. Il peut être une donnée objective ou une donnée subjective. Si dans la tradition occidentale, dans le sillage de la spéculation philosophique grecque, l'homme a toujours cherché à pénétrer l'objectivité du beau, il est également vrai que dès les premiers développements de l'illuminisme le beau a commencé à être vu comme une donnée purement subjective, c'est-à-dire comme le propre du jugement humain et non pas de l'objet dont il est l'attribut. Cette dernière vision du beau, fondée sur le relativisme esthétique, est indubitablement la vision dominante dans notre société et plus généralement dans la culture occidentale depuis les premières avant-gardes de la fin du dix-neuvième. Mais il est clair toutefois que dans la vision relativiste, le beau, privé de son objectif, c'est-à-dire de sa tension idéale, se réduit à une simple articulation du plaisir esthétique, à une donnée matérialiste. Si l'œuvre suscite dans mon individualité une jouissance esthétique ou intellectuelle, elle est belle. Et le même mécanisme de la jouissance esthétique n'est plus marqué par la jouissance d'une œuvre d'art selon un critère idéal objectif, mais selon des dynamiques liées au marché ou aux idéologies dominantes. Il peut donc y avoir dans la société contemporaine une sorte d'alignement du public sur des formes de beauté nouvelles et perpétuellement changeantes. Parce que le beau en soi ne coïncide plus avec une valeur idéale objective, mais avec un instrument matériel relativisé.

Dans ce scénario, comment se pose la question de l'art sacré ?

Tout d'abord, une prémissse sur le rapport entre art sacré et art religieux est nécessaire. Je crois personnellement que la division entre art sacré et art religieux est un prétexte, et qu'en dernière analyse elle est dangereuse. Elle naît en effet d'une confusion de fond, de caractère « communicatif ». Si l'art sacré communique l'histoire sainte et qu'il

Février 2012

est fonctionnel à la liturgie, donc théologiquement et liturgiquement constitué, l'art religieux n'est pas autre chose qu'un « art contemporain », donc un art fondé sur le relativisme esthétique, qui s'exprime au travers de thématiques vaguement religieuses. Dans ce dernier cas, par « sujet religieux » nous pouvons comprendre un vaste univers thématique, formel, idéal. « Religieux », c'est tout ce qui, *lato sensu*, exprime le rapport entre l'homme et le surnaturel ou, dans certains cas, entre l'homme et ses questions non résolues sur l'existence potentielle du surnaturel. Ainsi, de l'art religieux cela peut être le portrait d'un Pape, mais aussi une étendue jaune et désertique avec quelques personnages stylisés, image qui dans l'esprit de l'artiste devrait être identifiée à un « paysage angélique ». Ceci démontre l'ambiguïté de fond de cette séparation, souvent employée pour justifier des incursions de l'esthétique relativiste au sein de l'art sacré, qui se fonde au contraire sur le primat du beau et du vrai, donc sur une reconnaissance objective de la beauté et de la vérité.

Le caractère équivoque de la séparation entre art religieux et art sacré étant précisé, reprenons notre cheminement. Pourquoi l'art sacré est-il l'expression d'un esthétique absolutiste ? Pourquoi est-il incompatible avec une dimension subjective du beau ?

Tout d'abord parce que l'art sacré a un but, un objectif clair : élever les âmes des fidèles vers le Seigneur et leur narrer l'histoire sainte. Narration et élévation spirituelle sont naturellement deux éléments qui se fondent. Cet objectif de l'art sacré rend donc fondamentale non seulement l'adhésion du sujet artistique à l'histoire sainte, mais aussi à un principe d'élévation spirituelle, d'anabase vers le ciel. Ce processus ne peut avoir lieu que si l'artiste est en mesure de produire son œuvre en se servant de cet art (*techné*) fondé sur des critères esthétiques objectifs capables de susciter chez le spectateur les effets espérés.

D'un point de vue aristotélicien, la bonté de l'œuvre dépend de l'intention droite de l'artiste et du commanditaire de l'œuvre, et de la juste capacité de l'artiste à la réaliser. Intention droite, juste capacité et bonté du produit final sont liées entre elles et dépendent d'une vision esthétique organique fondée sur l'objectivisme. Le beau, autrement dit, doit être présent dans l'esprit de l'artiste en tant qu'idéal, dans l'art en tant qu'objet et dans l'œuvre en tant qu'objectif de sa « consommation ».

Cette vision exclusiviste du beau coïncide avec l'effort ancien du Christianisme d'unir contemplation esthétique et mystique dans l'aspiration unique au Seigneur. Art et mystique représentent donc deux voies sœurs pour atteindre ce beau qui coïncide avec Dieu et qui en est sur cette terre le reflet obscurci par la caducité de la matière et des sens. L'art sacré n'est pas seulement descriptif et évocateur, à travers les scènes de l'histoire sainte, de sentiments de piété, il peut aussi avoir une fonction d'élévation vers Dieu à travers la contemplation du beau, la *via pulchritudinis* que de nombreux hommes d'Église évoquent aujourd'hui sans en comprendre les implications ultimes.

Celles-ci coïncident en effet avec une perspective sur l'art qui ne peut absolument pas faire abstraction de la foi. Art et foi finissent par avoir une fin unique : la contemplation et l'adoration de Dieu, Beau et Vrai.

Mais essayons un instant de démêler ce nœud fondamental. Commençons par dire que l'art doit être autonome par rapport à la foi. Qu'il ne peut pas être asservi aux exigences de l'Église parce que l'artiste doit être libre, et qu'en réalité l'art des siècles d'avant n'était qu'un simple instrument de propagande. Si nous insérons le rapport artiste-commanditaire dans une dynamique dialectique, selon les théories de l'« industrie culturelle » : le commanditaire d'une œuvre utilise l'art pour promouvoir sa vision du monde, l'art sert ainsi les objectifs du commanditaire dont il doit s'affranchir. Si nous ajoutons à cela que l'art et l'artiste, pour être vraiment « authentiques », doivent s'affranchir non seulement de la dépendance du commanditaire mais aussi de celle de tous les modules expressifs précédents, qu'ils doivent en somme couper les ponts avec leur histoire, nous nous réaliserons comment a été lentement falsifiée l'interdépendance entre art et foi, et les raisons qui ont mené à la condition actuelle des arts sacrés.

Qu'est-ce qui a changé, alors ? La vision du monde. L'homme n'est plus création divine, placée au centre d'un Univers sur lequel règne Notre-Seigneur. Il n'est plus la créature qui doit s'affranchir du péché. Il n'est plus l'adorateur de l'Agneau qui s'est sacrifié pour sa rédemption. L'homme est un habitant fortuit d'une planète perdue, concentré sur son bien-être et sur son apparence libérée. Il vit comme si Dieu n'existant pas ou ne s'inquiétait pas de son existence. Il s'est construit un univers noétique en antithèse avec celui de l'homme chrétien. Il n'a peur de rien, il n'a de respect pour rien. Il ne connaît pas de vérités sinon les vérités subjectives, il ne connaît pas d'esthétique sinon une esthétique individuelle. Il a fait de l'individualisme et de la commodité les lignes directrices de sa vie.

Dans une telle dimension il n'y a pas de place pour l'harmonie entre foi et art à la recherche du Beau et du Vrai. L'art s'est affranchi du sacré comme s'il avait été en condition d'esclavage pendant des siècles. Mais la chose la plus grave est que cet affranchissement a eu lieu avec la complacétié de ces hommes qui auraient dû, au contraire, préserver la synthèse du binôme foi et art : les hommes d'Église.

Mot d'ordre : se moderniser !

L'Église ne peut pas changer de mentalité du jour au lendemain, c'est évident. Le processus qui a conduit à une altération progressive de l'art sacré a des racines lointaines. Nous pouvons le reconstituer à partir de ce passage de l'encyclique *Qui pluribus* du bienheureux Pie IX :

« Les ennemis de la révélation divine [...], qui portent jusqu'aux nues les progrès de l'humanité, voudraient, dans leur audace sacrilège, introduire ce progrès jusque dans l'église catholique : comme si la religion était l'ouvrage non de Dieu, mais des hommes, une espèce d'invention philo-

sophique à laquelle les moyens humains peuvent surajouter un nouveau degré de perfectionnement. » (Pie IX, Encyclique *Qui pluribus*, 9 novembre 1846). Le progrès compris non pas comme la naturelle succession des époques, mais d'un côté selon la perspective linéaire illuministe et de l'autre selon la perspective historiciste hégélienne, est l'élément clé de ce changement de vision du monde. À sa base se trouve l'idée que l'Église peut, et même doit être adaptée aux époques, qu'elle doit se plier aux réalités sociales, politiques, philosophiques et esthétiques qui l'entourent, au lieu de conformer le monde aux principes chrétiens. Le second élément est donné par la séparation de la foi et de la raison. L'idée que la foi est inconciliable avec la raison est le prélude à l'éloignement progressif des formes expressives de l'art fondées sur des principes rationnels par leurs contenus religieux. L'art, comme la raison, devient l'apanage d'une humilité qui ne veut pas mélanger créativité et pensée avec les fantasmes de la foi. De la même façon la séparation entre État et Église contribue à la création d'une dimension « laïque » comprise comme non chrétienne, aconfessionnelle, de la culture et des arts en particulier. L'Église a d'abord réagi à ces processus par la condamnation, la dénonciation, puis par l'isolement, et enfin elle a cédé en les embrassant sans réserve. L'*aggiornamento* qui précède et suit l'événement conciliaire a constitué la plus grande ouverture de l'Église à une mentalité qui lui est étrangère, et donc inévitablement à une vision esthétique diamétralement opposée à la vision chrétienne. Le primat de la foi et de la beauté a été supplanté par les instances esthétiques relativistes des artistes et des mouvements auxquels ils se rattachent, et par les méthodes d'expression individualistes auxquelles ils ont recours, avec le résultat d'une perte manifeste de sacralité et de signification des œuvres d'art sacrées.

Nous trouvons les premiers symptômes du changement de perspective de la part de l'Église dans certains documents du vénérable Pie XII, en particulier dans le passage suivant, qu'il est très utile de rapporter dans son intégralité :

« Nous n'ignorons pas que ces dernières années des artistes ont osé, au grand détriment de la piété, introduire dans les églises des œuvres qui manquaient de toute inspiration religieuse et qui offensaient même les justes principes de l'art. Ils s'efforcent de justifier cette regrettable manière d'agir par des arguments spéculifs qu'ils assurent découler de la nature de l'art. Ils répètent en effet que l'inspiration de l'artiste est libre et qu'il n'est pas permis de lui imposer de règles extérieures à l'art, qu'elles soient religieuses ou morales, parce qu'elles blessent gravement la dignité de l'art et mettent en quelque sorte des entraves à l'activité inspirée de l'artiste.

« De tels arguments touchent une question assurément ardue et grave, qui intéresse tout art et tout travail artistique et ne peut se résoudre par les seuls principes de l'art et de l'esthétique, mais demande qu'on recoure au principe suprême de la fin dernière qui régit de façon sacrée et inviolable

tout homme et toute action humaine. Le fait que l'homme est ordonné à sa fin dernière, qui est Dieu, constitue une loi absolue et nécessaire, fondée sur la nature même de Dieu et sa perfection infinie, et Dieu lui-même ne pourrait en affranchir personne. Cette loi éternelle et immuable commande que l'homme lui-même et toutes ses actions manifestent et imitent dans la mesure du possible l'infinie perfection de Dieu, à la louange et à la gloire du Créateur. Aussi l'homme, né pour atteindre cette fin suprême, doit-il se conformer à l'archétype divin et diriger dans son action toutes ses facultés physiques et spirituelles, les subordonner entre elles et les soumettre comme il convient au but à atteindre. C'est donc d'après leur accord avec la fin dernière de l'homme que l'art et ses œuvres doivent être jugés ; il s'agit en effet d'un des plus nobles exercices du génie humain car son but est d'exprimer dans les œuvres humaines l'infinie beauté de Dieu, et il en constitue comme le reflet. C'est pourquoi on ne peut professer le principe de "l'art pour l'art", selon lequel, négligeant totalement la fin essentielle à toute créature, l'art serait complètement affranchi de toutes les lois qui ne découlent pas de l'art même. Ce principe manque de tout fondement, ou bien il porte gravement atteinte à la dignité de Dieu, Créateur et fin dernière. Quant à la liberté de l'artiste, qui n'est pas une impulsion aveugle née de la fantaisie ou du désir de la nouveauté, elle n'est nullement restreinte ou supprimée par le fait d'être soumise à la loi divine ; elle en est plutôt ennoblie et perfectionnée.

« Ces vérités, qui s'appliquent à toutes les œuvres d'art, valent aussi, évidemment, pour l'art religieux et sacré. L'art religieux est encore davantage consacré à Dieu, à sa louange et à sa gloire, puisqu'il n'a pas d'autre but que d'orienter fortement les âmes des fidèles par les œuvres qu'il présente à leur vue ou à leurs oreilles. L'artiste qui ne professe pas les vérités de la foi ou que sa manière de vivre éloigne de Dieu ne doit donc pas se mêler d'art religieux : il lui manque en effet ce sens intérieur qui permet de voir ce que demande la majesté de Dieu et du culte divin, et il ne peut espérer que ses œuvres sans inspiration religieuse, même si elles dénotent un homme qui connaît son art et qui ne manque pas d'habileté, respirent vraiment la piété et la foi qui conviennent au temple de Dieu et à sa sainteté, et soient par conséquent dignes d'y être admises par l'Église, gardienne et juge de la vie religieuse.

« Quant à l'artiste dont la foi est ferme et la vie digne d'un chrétien, qu'il suive l'élan de son amour pour Dieu et fasse religieusement usage des forces que Dieu lui a concédées, qu'il s'efforce d'exprimer par les couleurs, les lignes, les sons et les chants les vérités qu'il croit et la piété qu'il professe, et cela d'une manière si juste et si agréable que cet exercice sacré soit pour lui-même comme un acte de religion et pour le peuple un stimulant puissant à la foi et à la piété. L'Église a toujours honoré et honora toujours de tels artistes, elle leur ouvre largement les portes de ses églises, car elle est heureuse d'accueillir l'aide considérable qu'ils lui apportent par leur art et leur habileté dans l'accomplissement plus efficace de

son ministère apostolique. » (Pie XII, Encyclique *Musicæ Sacrae Disciplina*, 25 décembre 1955).

Le vénérable Pie XII a parfaitement compris en décembre 1955, trois ans avant sa disparition, que la question de l'art sacré ne peut pas être résolue en cédant à la « dialectique », en conformant le catholicisme à une dimension mondaine dominée par les sciences illuministes : l'histoire de l'art et l'esthétique. L'art sacré ne doit être envisagé que situé au sein de l'univers chrétien. D'où le recours au crible de la « fin ultime ».

Le concours de la gnose iconoclaste

Dans ce changement de perspective, déjà en cours dans les années cinquante, nous ne devons toutefois pas lire seulement la reddition de l'Église au monde ; Il y a d'autres facteurs agissant en silence, des courants qui remontent à des temps anciens. La transformation de l'art sacré et son appauvrissement, en effet, ne sont pas le résultat d'une simple laïcisation et d'une désacralisation de l'art, ni du relativisme esthétique qui a fait perdre à l'art son aspiration au beau et au vrai. Dès les premières années qui ont suivi le Concile Vatican II, l'ouverture de l'Église au monde fut interprétée par de nombreux hommes d'Église comme une sorte de concordat, commencement d'une véritable révolution. Une révolution iconoclaste.

L'ancien conflit entre platonisme et néoplatonisme revivait. Le refus par le grand athénien de l'art comme *mimesis* des ombres terrestres est à l'origine du profond mépris pour les arts en général et donc aussi pour le rôle de l'artiste même dans *La République*. Dans la lecture du monde comme siège des ombres des idées, Platon relevait la basseste de l'activité artistique, consistant en une simple reproduction de copies des idées : l'art devait donc être considéré comme copie de la copie des idées. À cette vision s'oppose, dans l'antiquité tardive, le néoplatonisme plotinien qui, au contraire, voyait dans l'art une méthode de vision immédiate de l'Un, faisant abstraction de la nature humaine, plongée dans l'ombre. L'adhésion créative de l'artiste au Beau, donc sa vision du Principe, le rend capable de transférer cette beauté originelle dans la dimension matérielle de sa création artistique.

Le Christianisme, dès les siècles les plus anciens, a épousé la doctrine néoplatonicienne de Plotin et Proclus, transmise à travers l'œuvre de Saint Denys l'Aréopagite. L'art sacré s'est ainsi présenté en tant qu'extraordinaire capacité de l'homme à atteindre le divin. Bien sûr, la vision platonique s'est souvent introduite elle aussi au sein du Christianisme, comme en témoignent les batailles iconoclastes du VIII^e siècle et certaines prescriptions des livres carolingiens. Après les déclarations du deuxième Concile de Nicée, c'est toutefois l'autre perspective qui a triomphé, la perspective dionysienne. Mais la présence de cet esprit gnostique, dérivant de Platon, qui voit dans la création l'œuvre d'un démiurge maladroit et non d'un Dieu créateur qui renferme en soi le Vrai et le Beau, s'est manifestée à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Église sous la forme de sauts d'iconoclastie. Dans l'immédiat post-Concile, l'aspiration au progrès, à un monde nouveau, équitable et jeune, poussa à la destruction des

Courrier de Rome

restes du passé. Les ornements sacrés furent jetés au feu, les soutanes furent déchirées, les retables anciens furent enlevés, les balustrades furent détruites, les autels anciens furent vendus. Toute trace de stratification temporelle des œuvres d'art sacrées fut remplacée par une netteté aveuglante, par la propreté de la dévastation, par le silence du vide. Toutefois l'iconoclastie postconciliaire est davantage née d'une aspiration à une pureté originelle, à un christianisme des origines onirique et faux, pauvre et râche, que d'un véritable mépris pour l'art en soi comme dans le gnosticisme platonicien. Il y avait dans cette furie iconoclaste un esprit cathare, lui aussi gnostique à la racine, mais dépourvu d'une véritable réflexion philosophique sur l'art, car animé tout au plus par un esprit de renouveau spirituel tendu vers l'abandon de toute expression matérielle de la foi.

Ceci nous conduit directement à la prédominance de l'intellectualisme et du spiritualisme sur les manifestations concrètes de la foi démolies au nom du Concile Vatican II à partir des années soixante. Dévotions, traditions populaires, chants liturgiques : tout a été progressivement supplanté par de nouvelles formes d'expression de la foi qui devaient déraciner ce rapport intime entre ressenti religieux et amour pour la création, entre spiritualité et art.

Conclusions

La synthèse ébauchée ici des raisons qui ont conduit à une décadence des arts sacrés ne prétend pas être exhaustive, ni univoque. Elle trace pour ainsi dire certaines trajectoires de cette crise, et invite à chercher à en comprendre les raisons, en se soustrayant aux dynamiques de la dialectique contemporaine, aux discours ressassés et stériles des oppositions entre visions « traditionalistes » et visions « progressistes » de l'esthétique et de l'art. Tant que l'Église utilisera le lexique et la logique du « monde » pour définir l'art sacré et comprendre ses liens avec la foi, elle sera toujours dans l'erreur et elle ne parviendra pas à identifier et proposer aux artistes catholiques de nouvelles routes pour reprendre un ancien cheminement. Abandonner la perspective du monde laïque contemporain, dépasser les esthétiques multiples et contradictoires du XX^e siècle n'est pas une entreprise facile. Entre autres parce que l'Église, dans le domaine artistique, semble se comporter davantage en disciple soumis du contemporain que comme sa maîtresse. Et elle est parfois sous l'emprise de logiques économiques et entrepreneuriales qui n'ont rien à voir avec la mission évangélique, et qui risquent de creuser le fossé entre esthétique catholique traditionnelle et néoesthétique relativiste mondaine, empêchant le catholique de cerner la différence nécessaire entre un art au service de l'Église, et en dernière instance au service de la foi en le Créateur, et un autre art simplement au service de l'homme.

En conclusion de ces réflexions, les paroles du Pape Pie XI, prononcées à l'occasion de l'inauguration d'une nouvelle aile des musées du Vatican, ont une résonance particulièrement significative et actuelle :

« Ces si nombreuses œuvres Nous font penser (comme par une irrésistible force d'opposition) à

Février 2012

certaines autres œuvres dites d'art sacré, qui ne semblent rappeler le sacré que parce qu'elles le défigurent jusqu'à la caricature, et bien souvent jusqu'à une véritable profanation. On tente de les défendre au nom de la recherche du nouveau, et de la rationalité des œuvres.

« Mais le nouveau ne représente pas un vrai progrès s'il n'est pas au moins aussi beau et aussi bon que l'ancien, et trop souvent ces prétendues nouveautés, quand elles ne sont pas obscènes, sont sincèrement laides, et révèlent seulement l'incapacité ou l'impatience de cette préparation faite de culture générale, de dessin - de cela surtout - et de cette habitude d'un travail patient et consciencieux, dont l'insuffisance ou l'absence donnent lieu à des représentations, ou plus précisément à des déformations, auxquelles manque cette nouveauté tant recherchée, car elles ressemblent trop à certaines représentations qui se trouvent dans les manuscrits du Moyen-Âge le plus obscur, quand les bonnes traditions anciennes s'étaient perdues dans le cyclone barbare, et que n'apparaissait encore aucune lueur de renaissance.

« La même chose se produit lorsque le soi-disant nouvel art sacré se met à construire, à orner, à meubler ces demeures de Dieu et ces maisons de prière que sont nos églises.

« Demeures de Dieu et maisons de prière, voilà, selon les paroles de Dieu lui-même et inspirées par Lui, la fin et la raison d'être des saints édifices ; voilà les suprêmes raisons dont doit sans cesse s'inspirer et auxquelles doit constamment obéir l'art qui veut se dire sacré et rationnel, sous peine de ne plus être ni rationnel ni sacré. » (Allocution de Pie XI « Abbiamo poco », 27 octobre 1932).

Francesco Colafemmina

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 353 (543)

Mensuel — Nouvelle Série

Mars 2012

Le numéro 3€

LE POISON DES PHILOSOPHIES MODERNES DANS LA RÉFORME LITURGIQUE

Quand, le premier dimanche de l'Avent 1969, fut introduite la messe du *Novus Ordo*, ou messe de Paul VI (1897-1978), beaucoup furent déconcertés, d'autres au contraire furent enthousiasmés. Certains s'affligeaient de la perte d'un rite millénaire : un missel qui remontait au XVI^e siècle.

À la demande du Concile de Trente (1545-1563), saint Pie V (1504-1572) réalisa la révision du missel, qu'il approuva le 14 juillet 1570, avec la bulle *Quo primum tempore*; le pontife le promulgua et le substitua à ceux qui ne pouvaient pas se prévaloir d'une ancienneté d'au moins 200 ans, ordonnant « à tous les Patriarches, les Administrateurs et [...] toutes autres personnes revêtues de quelque dignité ecclésiastique [...], en vertu de la sainte obéissance, d'abandonner à l'avenir et rejeter entièrement toutes les autres ordonnances et rites, si anciens fussent-ils, provenant des autres missels dont ils avaient jusqu'ici l'habitude de se servir, et qu'ils devront chanter ou dire la Messe suivant le rite, la manière et la règle que Nous enseignons par ce Missel et qu'ils ne pourront se permettre d'ajouter, dans la célébration de la Messe, d'autres cérémonies ou de réciter d'autres prières que celles contenues dans ce Missel ».

Et pourtant, en ce dimanche de 1969, certains se réjouissaient de cette révolution liturgique qui était en pratique le sceau de la nouvelle pensée qui avait mûri au sein de l'Église, et qui avait caractérisé Vatican II : l'Église s'était « ouverte » au monde, elle allait à sa rencontre avec enthousiasme et elle ne condamnait plus l'erreur, mais elle était compréhensive et souple.

Benoît XVI, à l'époque, était au nombre des déconcertés :

« Le [...] grand événement au début de mes années à Ratisbonne fut la publication du Missel de Paul VI, assortie de l'interdiction quasi totale du missel traditionnel, après une phase de transition de six mois seulement. Il était heureux d'avoir un texte liturgique normatif après une période d'expérimentation

qui avait souvent profondément défiguré la liturgie. Mais j'étais consterné de l'interdiction de l'ancien missel, car cela ne s'était jamais vu dans toute l'histoire de la liturgie. Bien sûr, on fit croire que c'était tout à fait normal. Le missel précédent avait été conçu par Pie V en 1570 à la suite du Concile de Trente. Il était donc normal qu'après quatre cents ans et un nouveau concile, un nouveau pape présente un nouveau missel. Mais la vérité historique est tout autre : Pie V s'était contenté de réviser le missel romain en usage à l'époque, comme cela se fait normalement dans une histoire qui évolue. De la même façon beaucoup de ses successeurs avaient réélaboré ce missel, sans jamais opposer un missel à un autre. Il s'est toujours agi d'un processus continu de croissance et de purification, dans lequel la continuité n'était jamais détruite. Il n'existe pas de missel créé par Pie V. Il y a seulement la réélaboration organisée par lui, comme phase d'un long processus de croissance historique. Le nouveau, après le Concile de Trente, fut d'une autre nature : l'irruption de la réforme protestante avait eu lieu surtout sous la modalité de "réformes" liturgiques.

Il n'y avait pas simplement une Église catholique et une Église protestante juxtaposées; la division de l'Église eut lieu presque imperceptiblement, et trouva sa manifestation la plus visible et la plus incisive historiquement dans le changement de la liturgie, qui à son tour, apparut considérablement diversifiée sur le plan local, au point que la frontière entre ce qui était encore catholique et ce qui ne l'était plus était souvent bien difficile à définir.

[...] Le décret d'interdiction de ce missel, qui n'avait cessé d'évoluer au cours des siècles depuis les sacramentaires de l'Église de toujours, a opéré une rupture dans l'histoire liturgique, dont les conséquences ne pouvaient qu'être tragiques. [...] On démolit le vieil édifice pour en construire un autre, certes en utilisant largement le matériau et les plans de l'ancienne construction. [...] Le fait

que cet autre édifice ait été présenté comme nouveau, opposé à celui qui avait été bâti tout au long de l'histoire, le fait que l'on interdise ce dernier et que l'on fasse en quelque sorte apparaître la liturgie non plus comme un processus vital mais comme le produit d'une érudition de spécialiste et d'une compétence juridique, a entraîné des dommages extrêmement graves. De cette façon, en effet, s'est développée l'impression que la liturgie est "faite", quelle n'est pas quelque chose qui existe avant nous, quelque chose de "donné", mais quelle dépend de nos décisions. Il s'ensuit que l'on ne reconnaît pas cette capacité décisionnelle seulement aux spécialistes ou à une autorité centrale, mais qu'en définitive chaque "communauté" veut se donner sa propre liturgie¹. »

La destruction d'un rite aussi riche de sacralité et de beauté ne s'est pas faite seulement au détriment de la représentation visuelle et auditive, mais elle a produit une conséquence bien plus tragique : elle a miné la foi, elle l'a frappée de façon très dure. Le prétexte principal de cette révolution, développé par la Commission liturgique (déjà en action sous le pontificat de Pie XII) sous la houlette de Mgr Annibale Bugnini (1912-1982), était que les fidèles auraient une meilleure compréhension de la liturgie pour deux raisons : la langue (le latin, disait-on, éloignait au lieu de rapprocher) et la « participation active », à travers un dialogue direct que le prêtre, tourné non plus vers Dieu mais vers le peuple, allait instaurer avec les fidèles. Joseph Ratzinger, aujourd'hui Benoît XVI, écrivait il y a quelques années :

« Il y a une chose qui doit être claire. La liturgie ne doit pas être un terrain d'expérimentations d'hypothèses théologiques. Au cours de ces dernières décennies, des conjectures d'experts sont entrées trop rapidement dans la pratique liturgique,

1. J. RATZINGER, *Ma vie* (titre original : *Aus meinem Leben Erinnerungen 1927-1977*).

souvent en court-circuitant l'autorité ecclésiastique, par l'intermédiaire de commissions qui ont su exprimer au niveau international leur accord du moment, et qui ont su le transformer en pratique en loi liturgique. La liturgie tire sa grandeur de ce qu'elle est, et non pas de ce que nous en faisons.

Notre participation est certainement nécessaire, mais comme un moyen pour nous introduire humblement dans l'esprit de la liturgie et pour servir Celui qui est le vrai sujet de la liturgie : Jésus-Christ.

La liturgie n'est pas l'expression de la conscience d'une communauté, qui du reste est variable et changeante.

Elle est la Révélation accueillie dans la foi et dans la prière² ...

Cette messe apparut comme une concession faite aux protestants, et pour les fidèles elle fut un éloignement, dimanche après dimanche, du saint sacrifice. Le *Novus Ordo*, mettant au centre la communauté et l'homme, par égard pour la pensée anthropocentriste moderne, ne permit plus de créer cette atmosphère propice à la sacralité et donc à la compréhension du renouvellement du saint sacrifice, dont d'ailleurs on ne parla plus. En supprimant la notion de sacrifice, et en réduisant la messe à un mémorial de la Cène, s'orientant non plus vers Dieu mais vers le peuple (les sacrifices, depuis les temps les plus anciens, avaient toujours été adressés aux divinités, jamais aux personnes), c'est l'assemblée qui devint la protagoniste. Le tabernacle fut même souvent retiré du centre du chœur pour être placé dans la « réserve eucharistique ».

La pensée moderne occidentale avait eu son triomphe non seulement dans la société et dans la culture, mais aussi dans l'Église, jusque dans la substance du Credo : le saint sacrifice, précisément.

Ainsi se passèrent les choses, et c'est le drame que nous vivons. En effet, bien que le Souverain Pontife Benoît XVI, bien conscient de la gravité d'un rite détruit, ait libéralisé la sainte messe de toujours avec le Motu Proprio *Summorum Pontificum* en 2007, les obstacles auxquels beaucoup de prêtres se heurtent pour pouvoir la célébrer sont très nombreux. Cette messe est alors une pierre d'achoppement : pour la célébrer il faut une sorte de « conversion », dans laquelle la foi est nettoyée des incrustations d'une mentalité qui a fait du Christianisme une idéologie plus qu'une foi religieuse.

Grâce à des spécialistes de grande envergure comme le théologien Brunero Gherardini, lié à saint Thomas d'Aquin (1225-1274) et à la glorieuse École Romaine, ou comme

l'oratorien Jonathan Robinson, fondateur de l'Oratoire Saint Philippe Neri au Canada, nous découvrons, avec effroi et tremblement, que la Nouvelle Théologie, qui caractérise une part importante de la formation dispensée dans les séminaires et dans les facultés de théologie depuis cinquante ans, a été influencée par les philosophes modernes. Derrière Chenu (1895-1990), Daniélou (1905-1974), Congar (1904-1995), de Lubac (1896-1991), Rahner (1904-1984), il y avait Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Comte (1798-1857)... C'est justement Kant, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, qui affirma :

« Il n'y a qu'une seule (vraie) religion ; mais il peut y avoir différentes sortes de foi. On peut ajouter que dans la pluralité des Églises, distinctes les unes des autres par la diversité de leurs croyances spéciales, on peut trouver toutefois une seule et même vraie religion. »

Voilà le relativisme religieux tant redouté par le cardinal John Henry Newman (1801-1890). Ce relativisme qui porte à affirmer que l'Évangile est une histoire comme beaucoup d'autres...

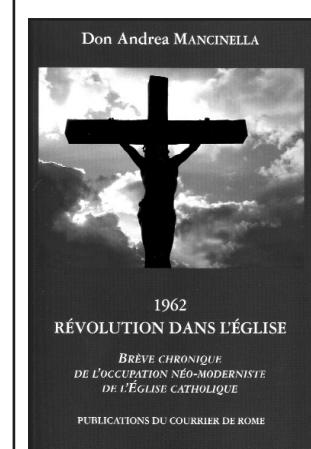
La pensée philosophique a tellement pénétré la culture et la mentalité qu'elle a contaminé le culte divin lui-même, et à cause de ce processus le culte rendu à Dieu n'est plus objectif, indépendant de ce que l'on ressent ou de ce que l'on éprouve, mais il devient une expression subjective, modifiable à volonté. Benoît XVI a observé qu'il était compris comme une autorisation ou même une obligation de créativité, « qui a souvent porté à des déformations de la Liturgie à la limite du supportable »³. Les déformations arbitraires de la liturgie ont causé des blessures profondes au peuple de Dieu et à l'Église elle-même.

L'illuminisme a nié la Révélation. Les idées clés de l'illuminisme furent : laïcisme, humanisme, cosmopolitisme, liberté de parole, de commerce, liberté esthétique, liberté par rapport au pouvoir monarchique (il fallait combattre l'idée d'un souverain unique, dont le pouvoir venait d'en haut, pour mettre l'attention sur la République, dont le pouvoir venait d'en bas, sans intervention divine. C'est ainsi que fut abattue la notion de Christ-Roi). De liberté en liberté naquit l'idée, que nous vivons aujourd'hui, de décider chacun pour soi ; c'est ainsi que la liberté s'appliqua aussi à ce qu'autrefois l'Église appelait vices et péchés.

Kant, avec sa religion morale, a exclu les sacrements et l'Église de l'horizon de la vie de l'homme moderne. La religion est devenue une affaire personnelle, fonction d'une morale qui structure la société. Chez Hume, on arrive à l'exclusion de Dieu, qui en vient à être

2. BENOÎT XVI (Joseph Ratzinger), *Davanti al protagonista. Alle radici della liturgia. (Devant le protagoniste. Aux origines de la liturgie)*. Éd. Cantagalli, Florence 2009.

3. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi_fr.html



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 € pour le port

complètement éliminé de l'existence de l'homme. L'empirisme prend la place de la métaphysique et Dieu n'est plus le créateur, mais un être inutile. Hegel et Comte réalisèrent les pas suivants en soulignant l'importance de la *communauté* et de l'étude de la société comme orientant la vie de l'homme, et de fait se substituant à Dieu.

Tout cela a eu un impact dévastateur sur la vie liturgique et sacramentelle.

Hegel, à la différence de Hume, ne laisse pas disparaître Dieu, mais il le soumet aux nécessités de la communauté. Il s'agit de l'autocélébration de la communauté qui se représente elle-même. Le culte n'est plus une montée vers Dieu, une élimination de la force de gravité des misères et des péchés, mais un abaissement de Dieu aux dimensions humaines. Ce culte devient alors une fête que la communauté fait elle-même et sur elle-même. La conception n'est plus la même. De l'adoration de Dieu, on passe à un cercle qui tourne autour de lui-même. Mais comme nous avons pu le constater au cours de ces dernières décennies, on débouche sur la frustration, la sensation de vide, la lassitude et l'ennui.

Les idées de communauté, raison, science, démocratie, valeurs comme les droits de

l'homme, liberté politique et religieuse, trouvent leur formulation dans l'œuvre des penseurs du XVIII^e siècle. Robinson affirme avec raison :

« Mon opinion est que les hommes d'Église n'ont pas apporté jusqu'à présent assez d'attention à comprendre et évaluer les idées qui ont formé le monde moderne. Le résultat est que l'initiative de comprendre et prêcher l'Évangile est passée dans les mains du monde moderne, au détriment de notre tradition chrétienne commune ⁴. »

Il s'est produit de fait une évolution du Christianisme, mieux, c'est une véritable révolution qui a eu lieu, où la Tradition n'a plus été prise en considération. Et pourtant on peut lire sur la quatrième de couverture du livre de M^{gr} Gherardini, *Quaecumque dixero vobis. Parole de Dieu et Tradition face à l'histoire et la théologie* ⁵ : « Si tu veux connaître l'Église, n'ignore pas la Tradition. Si tu ignores la Tradition, ne parle jamais de l'Église. » Et pourtant le théologien Rahner affirmera, avec conviction, que son véritable maître fut Martin Heidegger (1889-1976), disciple d'Hegel... la Tradition s'est perdue en chemin.

La lunette déformante de la philosophie dialectique moderne a littéralement arraché les croyants à la foi, en les jetant sur des voies sans issue, quand ce n'est pas en les encourageant à suivre le « chemin qui mène à la perdition » (Mt 7, 13). Une osmose s'est créée entre la pensée sécularisée et la pensée des théologiens. Les idées nouvelles se sont introduites dans les diverses commissions et dans les organismes de l'Église, qui se sont occupés de les répandre dans les séminaires, dans les facultés théologiques, dans les paroisses, dans les écoles catholiques...

L'*Allocutio* de Paul VI (1967-1978) pour la clôture du Concile Vatican II est à cet égard emblématique. On y discerne la pleine conscience de ce qui s'est passé :

« L'humanisme laïque et profane enfin est apparu dans sa terrible stature et a, en un certain sens, défié le Concile. La religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé ? Un choc, une lutte, un anathème ? Cela pouvait arriver ; mais cela n'a pas eu lieu. La vieille histoire du bon Samaritain a été le modèle et la règle de la spiritualité du Concile. Une sympathie sans bornes pour les hommes l'a envahi tout entier. La découverte et l'étude des besoins humains (et ils sont d'autant plus grands que le fils de la terre se fait plus grand), a absorbé l'attention de notre Synode. Reconnaissez-lui au moins ce mérite, vous, humanistes modernes, qui

renoncez à la transcendance des choses suprêmes, et sachez reconnaître notre nouvel humanisme : nous aussi, nous plus que quiconque, nous avons le culte de l'homme. »

Il est évident que ceci n'est pas exactement en ligne avec la Tradition catholique qui a toujours parlé d'hostilité irréductible entre Dieu et le monde, dont le prince est Satan.

L'Église a dialogué avec le monde, elle a ouvert la porte à ceux qui l'avaient combattue et qui la combattaient, et elle a perdu sa fonction de guide, se laissant entraîner par le courant. Voici comment le prix Nobel de littérature (1980) Czeslaw Milosz (1911-2004) décrit l'humiliation de la pensée chrétienne face à la « pensée faible » :

« Au cours de mon existence, le paradis et l'enfer ont disparu, la foi en la vie éternelle s'est considérablement affaiblie... l'idée de vérité absolue a perdu sa position de suprématie, l'histoire conduite par la Providence a commencé à ressembler à un champ de bataille où a lieu un combat entre forces aveugles ⁶. »

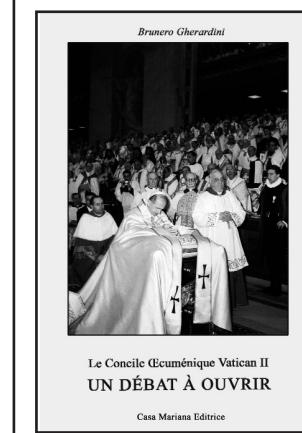
La liturgie n'est pas quelque chose de construit par les hommes, quelque chose d'inventé pour faire une expérience religieuse ; elle est la louange, l'hommage et surtout le renouvellement du saint sacrifice. La plupart des hommes modernes, même catholiques, pensaient que le *Vetus Ordo* était une vieillerie de brocanteur, une antiquité pour vieilles bigotes aimant les dentelles. Le Motu Proprio démontre exactement le contraire : le *Vetus Ordo* est la possibilité pour le fidèle d'entrer dans les mystères de Dieu, parce que la Foi est mystère et les jeunes sont très intéressés et attirés par la sacralité de cette sainte messe.

La déformation liturgique a été, réellement, le produit de forces intellectuelles qui ont étouffé la transcendance de Dieu, son incarnation et l'œuvre du Saint-Esprit. Mais l'œuvre de Dieu n'est pas l'œuvre des hommes. Le *Vetus Ordo* est l'œuvre de Dieu, le nouveau missel est l'œuvre de certains hommes qui ont planifié un rite apte à satisfaire leurs aspirations.

Dans cette époque scientifique et antimétaphysique, les dogmes, les images et les préceptes de la religion ont perdu leur force, et ils ont été remplacés par l'idéologie. Dans cette époque postmoderne, désormais, les personnes ne croient plus en une seule vérité, mais elles prêtent plus d'attention aux expériences individuelles. Et il n'existe plus de critère sûr et correct de compréhension, apte à définir ce qui est péché et ce qui ne l'est pas. Toutefois, comme le soutient saint Thomas d'Aquin, l'homme a une inclination envers la vérité, et voici alors que survient la frustration.

6. J. ROBINSON, *Messa e modernità. Un cammino a ritroso verso il regno dei cieli*, (Messe et modernité. Une marche à reculons vers le royaume des cieux). Cantagalli, Siena 2010, p.39.

5. Lindau, Turin 2011.



Casa Mariana Editrice

Dans ce livre M^{gr}. 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.

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'écclésiologie 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'écclésiologie, 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 au Courrier de Rome.

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 <i>Lumen Gentium</i>
Épilogue
Supplique au Saint-Père

Nous sommes donc condamnés à nous retrouver dans un monde sombre, lugubre, plein de peurs, privé de vérité, de beauté et de bonté, où seuls ceux qui ont le contrôle décident de ce qui est beau, vrai, bon.

Robinson affirme :

« Si l'Eucharistie est "source et fondement" de la vie de l'Église, mais que le culte a été perverti, alors la mission du Corps mystique du Christ est sérieusement compromise. C'est une question centrale, non seulement pour l'Église, mais pour le monde entier. Si l'Église que saint Paul définit comme "la colonne et l'appui de la vérité" (1Tm 3, 15) parle à voix basse de la passion, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Christ, le monde aussi s'en ressent ⁷. »

7. Ibid., p. 25.

Mais quand la liturgie est quelque chose que chacun fait soi-même pour soi-même, alors elle ne nous donne plus ce qui est sa vraie qualité : la rencontre avec le mystère, la source de notre vie. La crise ecclésiale dans laquelle nous nous trouvons dépend en grande partie de l'écroulement de la liturgie. Si dans la liturgie n'apparaît plus la communion de la Foi, l'unité universelle de l'Église et de son histoire, où l'Église apparaît-elle encore dans sa substance spirituelle ? Alors, véritablement, la communauté ne fait que se célébrer elle-même. Et étant donné que la communauté en elle-même n'a pas de subsistance, il devient inévitable, dans ces conditions, que l'on arrive à la formation de nombreux courants, jusque même à l'opposition, dans une Église aussi divisée, d'idées et de pratiques liturgiques relativistes.

Parmi les croyants, influencés par les idées modernes, on se fatigua d'assister à des disputes religieuses, et on vit émerger le latitudinarisme et l'indifférentisme, et le sentiment commun fut de regarder vers une religion qui n'ait plus d'incidence dans la vie publique, mais qui devienne, comme l'avait diagnostiqué Newman, un fait privé, une question personnelle. Le Christianisme, en deux cents ans, est devenu une religion nouvelle, rationnelle, pacifique et humaniste.

Mais la morale elle-même, ou la bonne volonté, tant exaltée par Kant (comme véritable religion authentique), finit par perdre consistance. En effet le philosophe vécut et agit quand sa référence était encore celle d'une société civile chrétienne. Aujourd'hui, dans une société déchristianisée, la moralité elle-même est profondément minée et ce qui est bien pour l'un n'est pas bien pour l'autre. Nous sommes dans une Babylone.

Le déisme de l'illuminisme déboucha inévitablement sur la négation ouverte de l'existence de Dieu, comme le démontrera Nietzsche (1844-1900). Hume, parmi les plus vaillants architectes de l'illuminisme, et l'un des meilleurs exemples de conscience laïque, propose un nouveau message : il faut faire de la philosophie pour démontrer qu'il n'y a pas de place pour la métaphysique, ensuite on pourra jouir de la liberté produite par la conscience de cette absence. Voilà l'idéal : pas de tensions, pas de clamours vers l'absolu métaphysique, il faut éviter les envols poétiques. Ses œuvres sont remplies de haine envers la religion, en particulier la religion chrétienne. Pour le philosophe, la religion est fanatique, intolérante, scolaire et grotesque. Il pensait qu'un homme rationnel ne pouvait pas être croyant. L'œuvre *La religion naturelle* eut un rôle immense dans le développement de l'athéisme, et sa pensée a été tellement forte et elle s'est tellement répandue qu'elle a influencé, sous certains aspects, une partie du monde catholique : les miracles et les fins dernières reçurent un coup fatal chez de nombreux théologiens. Nous pensons à la

doctrine de Rahner dans laquelle les fins dernières perdent consistance, un facteur qui continue d'influencer dans une très grande mesure la vie quotidienne de l'Église.

Il est intéressant de constater ce que Kant disait à propos de la prière, qu'il considérait comme un « culte de courtisans », si elle est faite pour demander des grâces. Il écrit :

« Considérer la prière comme un moyen pour obtenir la grâce est “une erreur superstitieuse (un fétichisme)”. Dieu n'a pas besoin d'informations sur “nos” sentiments intimes [...] la prière concerne le progrès moral du sujet⁸. »

De plus, aller à l'église « est généralement une bonne pratique, à condition d'être conscient qu'elle peut avoir de bons résultats. Tout d'abord elle peut rappeler au fidèle l'obligation de mener une vie morale; en second lieu elle peut être considérée comme une obligation directe à l'égard de l'individu en tant que membre de l'Église éthique universelle. Aller à l'église nous rappelle le devoir de chercher à obéir à l'impératif catégorique propre en tant que membre du royaume des fins. Le culte rendu à l'église, toutefois, ne doit rien contenir d'incompatible avec la vraie religion du devoir [...]. Aller à l'église devient un acte négatif quand le fidèle commence à penser qu'il fait quelque chose d'agréable à Dieu par le seul fait qu'il lui rend un culte en même temps que d'autres personnes⁹. »

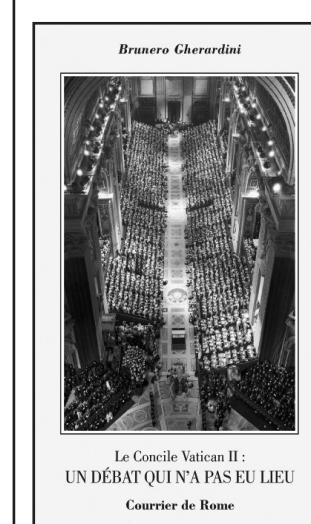
En ce qui concerne les sacrements, Kant a une attitude résolument négative. Il considère le baptême comme positif seulement comme initiation à la communauté éthique chrétienne, sinon « [La consécration] en elle-même n'est ni sainte, ni une action qui, accomplie par d'autres, produit chez le sujet, en même temps que la sainteté, la capacité de recevoir la grâce divine; elle n'est donc pas un moyen de grâce, malgré l'excessive importance qu'on lui attribuait à l'origine de l'Église grecque, lorsqu'on croyait que le baptême pouvait effacer en une seule fois tous les péchés, ce qui révélait de façon manifeste la parenté entre cette erreur et une superstition presque plus que païenne¹⁰. »

Tandis que pour Kant la foi se transfigure dans le sens du devoir, pour Hegel la foi se transfigure dans la philosophie et la religion devient porte d'accès à la philosophie elle-même. Sa pensée a eu une influence énorme sur la formation de la conscience de l'homme contemporain, il est une des principaux architectes de la modernité. En outre, de nombreux écrits d'Hegel et de Marx (1818-

8. J. ROBINSON, *Messa e modernità. Un cammino a ritroso verso il regno dei cieli*, (Messe et modernité. Une marche à reculons vers le royaume des cieux). Cantagalli, Siena 2010, p. 84.

9. Ibid., p 84.

10. Ibid., p. 85.



Ce livre fait suite au *Concile Ecuménique Vatican II* : un débat à ouvrir, paru en italien en 2009, et traduit depuis en français, en anglais, en allemand, en portugais et en espagnol.

Dans ce nouvel ouvrage,

Mgr Brunero Gherardini ne se contente pas de déplorer que le débat sur le concile Vatican II n'ait pas eu lieu, il montre pourquoi il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert. Et surtout il indique comment ce débat pourrait être ouvert, donnant au lecteur les premiers éléments d'une analyse rigoureuse, loin des invectives stériles et des ovations aveugles.

Ce livre peut être commandé au prix de 11 € + 3 € de port au Courrier de Rome.

Table des matières

- Les antécédents
- Le « gegen-Geist »
- Pourquoi « un débat qui n'a pas eu lieu » ?
- Concile ou Post-Concile ?
- Mais alors, qu'est-ce donc que ce concile Vatican II ?
- Conclusion

1883), qui a puisé chez le premier, ont influencé les penseurs de l'Église; nous pensons par exemple à toute la théologie de la libération.

Hegel commença ses études universitaires comme séminariste luthérien, puis il sortit du séminaire et sa plus grande aspiration fut de devenir un éducateur du peuple, ambition qu'il réalisa. Il pensait que la religion était l'instrument le plus efficace pour véhiculer ses idées, et avec lui la notion de communauté jouera un rôle fondamental : il en vint à soutenir que si nous n'appartenons pas à une communauté, nous ne pouvons même pas nous considérer comme des êtres humains. Hegel développe l'idée qu'il y a dans l'existence humaine, en plus du gouvernement et de la famille, une structure qu'il définit comme *société civile* : champ d'action de l'activité économique moderne qui permet aux associations de se développer et de prospérer.

Pour Hegel l'existence de Dieu est nécessaire si nous voulons comprendre le monde dans lequel nous vivons, mais, et c'est là le noeud essentiel de la question, le monde dans lequel nous vivons est nécessaire à Dieu

pour être vraiment Dieu. Dieu ne disparaît pas encore, mais ce qui reste est un Dieu reformulé à la lumière des nécessités de la communauté. La théologie protestante a été influencée de façon particulière par cette position ; mais cette funeste mentalité a aussi conditionné les catholiques, en modifiant la vision de Dieu et du monde. Le point d'entrée de l'idéalisme hégélien dans la conscience catholique est constitué par la conscience croissante de l'importance des sciences sociales, c'est-à-dire de la sociologie et de la psychologie. L'objet d'investigation de la sociologie est la société, et c'est dans la société, d'après cette conception, que nous trouvons Dieu. La dimension surnaturelle est complètement détruite.

Hegel soutient qu'une compréhension adéquate de la vie éthique n'est pas possible si l'on ne dispose pas d'une étude sérieuse qui décrive la société telle qu'elle est réellement. Et voici que Comte entre en scène. Celui-ci affirme que l'humanité a besoin de vouer un culte à quelque chose : ce besoin sera utilisé pour dresser les citoyens du nouvel ordre à obéir aux préceptes de la nouvelle science, car ce sera la seule façon d'aller vers les intérêts des citoyens et d'encourager leur développement personnel. Le sociologue admit s'être inspiré du système catholique pour créer sa nouvelle « église », dans laquelle en dehors de la société il n'existe pas d'autre point de repère.

Le monde moderne est un produit de l'Illuminisme, de la prise de pouvoir par la science, de l'influence des philosophes que nous avons mentionnés, ainsi que des sciences sociales. Toutes ces forces ne se sont aucunement épuisées, mais elles font maintenant partie de la conscience commune. Mais les idées qui ont contribué à créer le monde moderne se présentent comme un écheveau embrouillé : des forces aveugles qui s'opposent dans une bataille nocturne, comme l'affirmait Newman.

La postmodernité est la continuation et l'aggravation des temps de la modernité. Pour certains, c'est la prise de conscience que le monde préfiguré par la modernité ne s'est jamais réalisé. Pour d'autres c'est un fatras d'interprétations sauvages et déréglementées, où il n'y a pas de critères de mesure, de significations certaines, d'identité. Une mêlée bruyante.

Après le Concile Vatican II, l'Église a renoncé à l'idée qu'elle est une société parfaite, ayant la fonction d'adversaire des gouvernements séculiers. De plus, elle n'a plus cette valeur pédagogique que sa mission lui a imposée ; mais son œuvre est menée au même niveau et dans les mêmes contextes que celle des États. Toutefois cette vision d'union heureuse entre Église et État, où se réaliseraient une fécondation réciproque enrichissante, est de caractère purement utopique, dans la mesure où le monde moderne est toujours

davantage victime de la théorie et de la pratique du laïcisme et du libéralisme, alors que l'identité de l'Église a un incontournable caractère d'éternité, ses règles sont immuables et, pour cette raison, toujours nouvelles, car en dehors du temps qui passe inexorablement avec ses modes, dans la pensée et dans les mœurs. D'où l'essentialité de la Tradition, de ce qui nous a été transmis. Saint Augustin affirme : « Il y a des sacrements que nous conservons non pas parce qu'ils sont écrits, mais parce qu'ils sont transmis¹¹. » Il en arrive à dire : « *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas* » (« Je ne croirais pas même à l'Évangile, s'il ne m'était pas proposé par l'autorité de l'Église »). Il y a aussi cette définition augustinienne de la Tradition, « *la vérité est toujours ce qui, avec une vraie Foi catholique, est prêché et cru par l'Église tout entière depuis l'antiquité* »¹², qui se rattache, *ante litteram*, à ce qu'affirmera, plus tard, saint Vincent de Lérins (? — 450 env.) : « *est véritablement et proprement catholique ce qui fut cru en tous lieux, toujours, par tous*¹³. » La Tradition est donc ce qui se présente comme un consensus universel, depuis l'aube de la Foi, et qui ne doit jamais être altéré parce que c'est de l'or, et que l'or doit être conservé. Saint Vincent déclare : « De l'or tu as reçu, de l'or tu dois rendre [...] non pas du plomb, non pas du bronze, à la place du précieux métal¹⁴. » Voici la définition de la Tradition que donne Mgr Gherardini : « *La Tradition est la transmission officielle, par l'Église et par ses organes divinement institués pour cela, et infailliblement assistés par le Saint-Esprit, de la divine Révélation dans une dimension spatio-temporelle*¹⁵. »

La *lex orandi* doit enseigner la *lex credendi*. Tels sont les éléments pour le retour à la sacralité, tels sont les soins à apporter à une Foi qui a été empoisonnée : remettre Dieu à sa place, redonner au saint sacrifice sa signification réelle et sa dignité, redécouvrir l'authentique identité du prêtre, en tant qu'*alter Christus*, redonner aux sacrements et à la grâce l'espace qui leur est dû.

Retrouver la liturgie de toujours signifie retrouver le sacerdoce authentique, l'une appelle l'autre, inévitablement. Et en effet Benoît XVI, après le Motu proprio *Summorum Pontificum*, a établi l'année sacerdotale (2009-2010), en indiquant comme modèle pour les prêtres le saint curé d'Ars (1786-1859) et saint Giuseppe Cafasso (1811-1860), deux ministres de Dieu qui ne

11. Ep. 54, 1, 1.

12. *Contra Julianum VI*, 5, 11.

13. *Commonitorium*, II.

14. *Ibid.*

15. B. GHERARDINI, *Quaecumque dixero vobis. Parola di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia, (Parole de Dieu et Tradition face à l'histoire et la théologie)*, Lindau, Turin 2011.

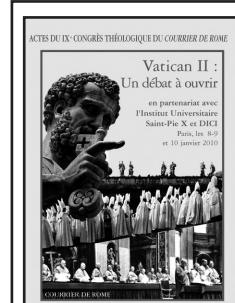
s'occupèrent pas de dialoguer avec le monde, mais qui restèrent auprès de l'autel, du confessionnal et de la chaire.

Dans un monde où l'on ne comprend plus que le langage de l'« expérience », et où il n'existe plus de certitudes, mais seulement des doutes et des myriades d'interprétations, Newman vient à notre aide :

« Nous nous approchons de la vérité grâce à l'expérience acquise avec l'erreur ; nos succès sont le fruit de nos échecs. Nous ne connaissons pas la bonne façon d'agir, si ce n'est après nous être trompés... Nous savons distinguer le bien seulement négativement : nous ne voyons pas tout de suite la vérité et nous nous dirigeons vers elle, mais nous trébuchons, nous choisissons l'erreur et nous nous rendons compte que ce n'est pas la vérité. Nous avançons à tâtons, sans voir et, une pénible expérience après l'autre, nous épuisons graduellement les actions possibles jusqu'à ce qu'il n'en reste aucune, si ce n'est la vérité. Tel est le processus qui nous permet de remporter la victoire, en marchant à reculons vers le royaume des cieux¹⁶. »

Cristina Siccardi

16. *Parochial and Plain Sermons.*



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 M^{gr} 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 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 inopportunnes 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.

Ce livre peut être commandé au Courrier de Rome au prix de 15 € + 3 € de port

RÉVÉLATIONS DE LA BIENHEUREUSE ÉLISABETH CANORI MORA (1774-1825)

SUR L'ÉTAT DE L'ÉGLISE

(...) Destinant Élisabeth¹ à être victime pour son Église, Dieu lui en manifesta l'état intérieur et les périls. Nous ne savons s'il est rien de comparable, pour la précision et la vigueur, à la peinture qu'elle nous a laissée de sa vision, laquelle désormais ne quitta plus les regards de son cœur, outré d'une profonde angoisse :

« En un clin d'œil, écrit-elle, le monde me fut montré; je le voyais tout en révolte, sans ordre, sans justice; les sept péchés capitaux étaient portés en triomphe, de tous les côtés régnait l'injustice, la fraude, le libertinage et toutes sortes d'iniquités. Le peuple était perdu de mœurs, sans foi, sans charité. Tous les hommes étaient plongés dans la crapule et les maximes perverses de la moderne philosophie; ils avaient une physionomie bestiale plutôt qu'humaine, tant le vice les avait déformés. Au milieu de cette foule livrée au mal, je voyais un démon d'aspect horrible; il parcourait le monde comme un forcené ivre d'orgueil, il courbait tous les fronts sous une pesante servitude; il exigeait que tous renonçassent à la foi en Jésus-Christ et foulissent aux pieds ses divins commandements, pour s'adonner en proie au libertinage et aux maximes perverses du monde, pour adopter la vaine et fausse philosophie de nos modernes et faux chrétiens. »

Les mauvaises mœurs ont pu être de toutes les époques; mais, dans l'anarchie actuelle, il y a ceci de particulier, et la voyante y revient avec une insistance caractéristique, c'est qu'elle découle des maximes perverses de la philosophie moderne. Et Élisabeth ajoute :

« Quelle grande misère, pour laquelle il n'y aura jamais assez de larmes, de voir que derrière ces maximes corrompues couraient des personnes de toute condition, de tout âge, non seulement séculières, mais ecclésiastiques, du clergé tant régulier que séculier, et de toute dignité. »

Plus tard, Élisabeth voit l'erreur sous le symbole de cinq arbres d'une grandeur démesurée, surgissant au milieu d'une forêt qui représente la chrétienté, et dont les racines produisent par milliers et milliers des rejetons formant une broussaille inextricable :

« Ces arbres, lui est-il dit, sont les cinq hérésies, qui de nos jours infectent le monde, et qui s'opposent diamétralement au saint Évangile dont elles poursuivent l'anéantissement : leurs racines empoisonnées serpentent partout; de là vient que tant de pauvres âmes ne sont plus que des

plants stériles, nuisibles même, propres seulement à être jetés au feu éternel. »

De ces erreurs résultait une confusion inexprimable dans la chrétienté.

Cette confusion commençait à se produire au temps où vivait Élisabeth. Le 15 juin 1815, Rome vit se réinstaller sur le trône pontifical le saint Pontife Pie VII : nulle âme plus que celle d'Élisabeth ne se réjouit de ce retour providentiel du pape dans la capitale du monde chrétien. Mais sa joie fut mêlée d'une grande tristesse : la chrétienté n'était pas guérie pour cela :

« Le ver rongeur était à l'intérieur. La zizanie avait été semée dans les coeurs des chrétiens ; le poison des maximes corruptives s'était infiltré dans les familles mêmes qui se prétendaient catholiques. Les vrais fidèles ne formaient qu'un petit troupeau. »

À l'avènement de Léon XII, elle est avertie que, malgré le zèle de ce Pontife, la réforme du peuple chrétien ne se fera pas encore. « *Le pilote est changé*, dit-elle, *la barque reste la même.* » L'Église lui est présentée comme une construction magnifique, secouée jusqu'à ses fondements par une furieuse tempête; et elle doit concourir à la soutenir.

Une autre fois, c'est une noble matrone qui lui apparaît; suivons dans ses détails cette vision touchante et surprenante :

« Extérieurement, dit Élisabeth, cette dame auguste portait de riches vêtements, mais son beau visage était assombri de tristesse et baigné de larmes; elle offrait à Dieu de ferventes supplications pour ses fils ingrats, et en particulier, pour les prêtres séculiers et réguliers. Dieu, comme irrité, se détournait d'elle et semblait repousser ses prières; à la fin il lui dit : Prends part à ma justice et juge ta propre cause. La jeune dame pâlit, et commença elle-même à se dépouiller de ses beaux ornements : trois anges exécuteurs des décrets divins l'entourèrent et achevèrent de lui enlever sa parure de gloire. Réduite à un état vil et abject, elle perdit ses forces, ses pieds vacillèrent, elle fut sur le point de tomber. L'Éternel ne le permit pas, sa sagesse rendit la vigueur à la noble dame, tandis que sa puissance couvrait comme d'un bouclier son front attristé à cause de l'abandon où la laissaient ses enfants. Elle était encore dans les ténèbres, lorsque voilà tout à coup revêtue par l'Esprit-Saint d'une immense gloire, d'une splendeur céleste; il jaillissait d'elle de puissants rayons de lumière qui s'étendaient aux quatre coins de la terre et opéraient les plus admirables prodiges. À cet éclat, se levaient, comme en sursaut, les habitants des régions lointaines, et, répudiant leurs ténébreuses erreurs, ils accourraient à la lumière

de l'Évangile, confessant la foi du Christ et s'attroupant autour de la noble matrone qui ressortait de l'épreuve plus glorieuse qu'auparavant. Un temple majestueux, supporté par six colonnes splendides, s'élevait pour contenir tous ses peuples qui acclamaient la foi de Jésus-Christ. »

LES CHÂTIMENTS ET LE TRIOMPHE DE L'ÉGLISE

L'humble Élisabeth s'anéantissait, pour ainsi dire, à toutes ces visions, qui lui retrachaient les dures et humiliantes épreuves de l'Église. Il est vrai qu'elle lui était montrée finalement triomphante de tous les ennemis; mais pour arriver à ce triomphe, Dieu lui répétait sans cesse, il faudrait traverser des châtiments terribles. La servante de Jésus priait héroïquement pour que la colère divine se déchargeât sur elle, elle s'offrait en victime : l'Époux divin acceptait l'holocauste, il consentait à retarder les châtiments, mais en même temps, il lui faisait connaître qu'ils éclateraient un jour. Ils étaient nécessaires pour ramener l'Église à sa pureté primitive. Beaucoup de ses enfants s'étaient laissé pénétrer par des maximes perverses qui ruinaient la foi et perdaient les mœurs : une opération puissante de justice s'imposait pour éliminer du corps de l'Église ces ferment de corruption. Aussi, les châtiments sont-ils montrés à Élisabeth comme une sorte d'anticipation du jugement dernier, comme une séparation dans le sein même de l'Église des bons et des mauvais, ceux-ci étant livrés sans défense à la vengeance céleste, ceux-là réservés pour former un peuple nouveau.

Voici, traduite mot à mot, la description des châtiments : cette page est imposante, il y règne un souffle puissant qui rappelle l'accent des prophètes :

[...] « *Je vis le ciel s'ouvrir; et le glorieux Prince des apôtres saint Pierre en descendit, avec une indicible majesté, richement revêtu d'habits pontificaux, la crosse en main, entouré d'un chœur immense d'esprits angéliques qui lui formaient une belle couronne, et lui chantaient l'antienne : Constitues eos principes super omnem terram* ². *Il se tourna vers les quatre coins de la terre, et y traça, à quatre reprises, un grand signe de croix : et chaque fois, dans la direction indiquée, surgissait un grand arbre mystique en forme de croix, aux rameaux verdoyants chargés de fruits très précieux, dégageant une lumière du plus vif éclat. Ensuite saint Pierre prit pied sur le sol, il se mit à accueillir tous ceux qui se maintenaient fidèles à la loi de Jésus-Christ, et il les groupa à l'ombre des arbres*

1. Elle fut béatifiée en 1994.

2. Antienne du bréviaire romain pour la solennité de Saints Pierre et Pau

mystérieux qui symbolisaient l'Église et les mérites de Jésus. Il ouvrit les portes des couvents des religieux et des religieuses, et fit une séparation entre ceux qui demeuraient fidèles et ceux qui suivaient **les fausses maximes de la moderne philosophie**, au mépris de la sainte loi du Seigneur. Il agit de même vis-à-vis du clergé. Ceux qui gardaient au cœur l'esprit et l'amour de Jésus-Christ apparaissaient sous forme de blanches brebis ; et le saint Apôtre les conduisait à l'ombre des quatre arbres mystiques. Les autres restaient exposés aux terribles châtiments, que Dieu s'apprétrait à décharger sur le monde pervers. Après avoir mis en sûreté à l'ombre des arbres mystiques le petit nombre d'élus, saint Pierre remonta au ciel avec les anges.

Aussitôt le ciel devint livide : un tourbillon se déchaîna en tempête avec des sifflements stridents et des rugissements de bêtes fauves. À ce fracas horrible, hommes et bêtes sortaient pêle-mêle des maisons dans une confusion indescriptible, et comme pris de rage, ils se détruisaient les uns les autres ; ainsi se faisait sentir la main vengeresse de la justice divine. Pour punir l'orgueil et la jactance des impies qui avaient juré de détruire l'Église du Christ jusque dans ses fondements, Dieu permit aux puissances des ténèbres de sortir des gouffres infernaux ; une immense légion de démons s'en échappa, et servit d'instruments à al colère de Dieu. On les voyait qui rui-naient palais et villas, qui détruisaient vil-lages cités, provinces entières, et faisaient carnage d'une multitude d'hommes rebelles qu'ils soumettaient à une mort cruelle. [...]

Tout à coup le ciel se rassérana : saint Pierre descendit de nouveau sur la terre avec le même cortège d'anges ; il s'assit sur un trône, et les anges l'exaltèrent comme le prince souverain de la terre. Saint Paul aussi descendit, invisible, en grande majesté et splendeur, revêtu par Dieu d'autorité et puissance incomparable ; en un clin d'œil, parcourant le monde, il obligea tous l'esprit de malice à entrer dans leurs cachots ténébreux. En signe de grande réconciliation entre Dieu et les hommes, une splendeur céleste éclairait et réjouissait l'univers. Les saints anges reconduisaient amoureusement devant le trône de saint Pierre le petit troupeau de Jésus-Christ, qui, groupé à l'ombre des arbres mystiques et sous le glorieux étendard de la sainte Église catholique, avait échappé sain et sauf au cataclysme universel.

Présenté par les anges au trône du Prince des Apôtres saint Pierre, ce petit groupe de chrétiens lui fit une profonde révérence : bénissant Dieu, ils remercièrent très humblement le Seigneur et son Apôtre d'avoir gouverné et maintenu l'Église et la chrétienté, afin qu'elles ne fussent pas séduites par les fausses maximes du monde. L'Apôtre choisit le nouveau Pontife suprême ; l'Église fut réformée tout entière suivant les vrais principes de l'Évangile ; les ordres religieux se

rétablirent, et les maisons des chrétiens devinrent autant de maisons religieuses ; telle était partout la ferveur, le zèle de la gloire de Dieu, que chacun ne respirait qu'amour pour Dieu et le prochain, l'Église catholique était acclamée par tous, honorée par tous ; le Pape était reconnu universellement comme Vicaire de Jésus-Christ. »

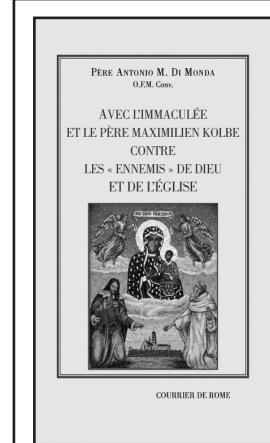
Les vues que Dieu donna à son humble servante Élisabeth sur l'état de l'Église et son triomphe sont très remarquables.

Le mal du jour est celui-ci : que la ligne de démarcation tend de plus en plus à s'effacer entre chrétiens et non chrétiens, entre chrétiens et hérétiques et mêmes idolâtres. Ceux qui se disent encore chrétiens vivent trop souvent comme ceux qui ont renoncé à ce titre ; les femmes soi-disant dévotes portent les mêmes toilettes que les incroyantes, elles lisent les mêmes romans, elles fréquentent les mêmes bals, les mêmes théâtres licencieux, elles ne jeûnent pas et ne se mortifient pas d'avantage. C'est la confusion dans la mondanité et la licence. De plus, une doctrine téméraire tend à prévaloir qu'on se sauve facilement dans toutes les religions, qu'une bonne foi quelconque tient lieu de la foi, qu'en fin de compte, tout le monde ou à peu près est sauvé. Par suite de ces maximes et de ces mœurs, l'Église tend à se dissoudre dans le monde, la chrétienté dans l'humanité déchue. On ne trouve presque plus de chrétiens auxquels on puisse appliquer les paroles de saint Paul : « Soyez fils de Dieu tout d'une pièce, sans reproche, au milieu d'une nation dépravée et perverse, parmi laquelle vous lui sez comme des flambeaux en ce monde (Phil., 2,15). » Les premiers chrétiens, par leur conduite, tranchaient sur les païens comme des flambeaux sur un fond obscur ; et le spectacle de leurs vertus austères attirait puissamment les idolâtres à la foi. C'est ce qui ne se voit pas aujourd'hui, sauf des exceptions trop rares : tout est confondu dans le même laisser-aller sceptique et viveur.

Élisabeth indique très nettement la nature de ce mal : et, dès lors, le remède c'est le rétablissement de la ligne de démarcation effacée, c'est la reconstitution d'un peuple nouveau, vraiment chrétien, qui soit dans le monde un exemplaire vivant des maximes évangéliques. L'humble voyante voit saint Pierre qui met à part les vrais chrétiens ; les chrétiens mondani-sés sont exposés à des châtiments formidables pêle-mêle avec les ennemis déclarés de Dieu ; la chrétienté est replacée sur sa vrai base, qui est la mise en pratique adéquate des enseignements du saint Évangile, et il s'en suit une conversion des peuples entiers à la foi de Jésus-Christ.

Voilà ce qui nous paraît très digne d'attention en ces vues prophétiques.

À leur sujet, nous nous approprions pleinement la déclaration suivante du pieux auteur [don Antonio Pagani] de la vie d'Élisabeth³, prêtre très estimé à Rome :



Le livre du Père Antonio M. Di Monda « Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les "ennemis" de Dieu et de l'Église » (Con l'Immaculata contro massoni e "nemici" della Chiesa i Dio » Casa Mariana-Fri-gento AV, 1986) a été traduit du texte italien revu et adapté par les Pères du couvent Saint-François de Morgan. Il vient de paraître et peut être commandé au Courrier de Rome, BP 156 78001 Versailles Cedex (courrierderome@wanadoo.fr). Prix : 12 € + 3 € de port.

Voici le texte de la page de couverture :

« *Les temps modernes sont dominés par Satan, et le seront plus encore à l'avenir. Le combat contre l'enfer ne peut être mené par des hommes, même les plus sages.*

Seule l'Immaculée a reçu de Dieu la promesse de la victoire sur le démon. Nous n'avons pas le droit de nous reposer tant qu'une seule âme reste sous le pouvoir de Satan.

Elle cherche des âmes qui lui seront totalement consacrées pour devenir, entre ses mains, les instruments qui vaincront Satan et étendront le Royaume de Dieu dans le monde entier. »

(Père Maximilien-Marie Kolbe).

Quelles sont les troupes qui constituent l'armée de l'antique ennemi du genre humain ? Comment contre-attaquer sous la bannière de l'Immaculée ? Telles sont les questions auxquelles l'auteur répond, s'effaçant le plus possible derrière le Père Kolbe, l'intrépide chevalier de l'Immaculée, embrasé d'amour pour sa céleste Reine et enflammé de zèle pour arracher les âmes à l'esclavage dans lequel Satan les retient.

Le père Antonio Maria Di Monda (1919-2007), franciscain conventuel, Docteur en théologie à la Faculté de Fribourg (CH), licencié en philosophie à l'Université grégorienne de Rome, a rempli des charges importantes, entre autres celle de Général Mondial de la Milice de l'Immaculée. Il a enseigné à la Faculté théologique de Naples, la philosophie et la théologie dans les séminaires de son ordre, et dans les dernières décennies la théologie dogmatique au séminaire de Benevento. Le nombre de ses publications est énorme.

3. Un vrai modèle de Mère chrétienne au dix-neuvième siècle – vie de la vénérable servante de Dieu Elisabeth Canori Mora, Romaine – Rome, Desclée. L'ouvrage a les approbations d'un assesseur de la Congrégation des Rites et du Maître du Sacré-Palais.

« Que dirons-nous de toutes ces visions ? À nos yeux, elles ont un caractère de crédibilité, mais il appartient à la Chaire de vérité, et à elle seule, d'en porter un jugement. Les temps que nous traversons leur donnent une vraisemblance qui frappe l'esprit ; il semble que nous marchons vers leur réalisation. Mais n'oublions pas que la vérité est cachée sous des figures et des symboles, et qu'il faut en prendre le sens plutôt que la lettre. Si nous les avons rapportées, ce n'est pas pour les jeter en la pâture à la curiosité ou à la critique, mais bien pour stimuler le zèle et la piété de ceux qui le liront. De même que Dieu se ser-

vait de ces représentations et de ces visions pour exciter sa servante à prier et à souffrir pour les et pour l'Église : ainsi nous-mêmes nous désirons chèrement que de les lire réveille dans les cœurs des chrétiens l'amour filial que nous devons tous à l'Église, le dévouement sans réserve que professaien nos pères pour le Saint-Siège et le Vicaire de Jésus-Christ. »

Dom Bernard Maréchaux

Extraits d'un article paru dans la *Vie Spirituelle*, 1928, pp. 489-497



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.

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
I - Sa divine institution et ses notes

COURRIER DE ROME

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
II - Sa constitution intime

COURRIER DE ROME

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
III - L'Église et l'État

COURRIER DE ROME

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, consulteur 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'écclésiologie. 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 apologetique 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'apostolique) - 329 pages, 21 € + 3 € de port.

La seconde partie 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, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles). 575 pages, 30 € + 4 € de port.

La troisième partie a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité. 16 € + 3 € 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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 354 (544)

Mensuel — Nouvelle Série

Avril 2012

Le numéro 3€

LA MORT À L'ÂGE DE LA TECHNIQUE

MARIAGE ET MORT

C'est le destin de toute époque spirituellement pauvre de ne plus pouvoir comprendre la mort, de l'exclure de son horizon culturel, de perdre les mots, les notions, les valeurs qui seules peuvent la rendre compréhensible, qui ouvrent la possibilité de la vivre en homme, de la penser en même temps que la vie dans toute sa profondeur ; parallèlement, l'obscurcissement de la juste compréhension de la mort, et sa banalisation — qui n'est pas autre chose qu'un moyen de l'oublier — sont les meilleures façons de conduire une civilisation vers la barbarie. Et, au risque d'employer une expression un peu trop forte, et peut-être simplificatrice, on pourrait dire que la barbarie consiste précisément et essentiellement en la destruction de l'idée de la mort.

Les anthropologues nous enseignent que la civilisation se fonde sur deux éléments : le mariage et la sépulture des morts : là où ces institutions manquent, on ne peut pas parler de civilisation, et ce n'est pas par hasard si ces deux éléments se maintiennent ou disparaissent ensemble. Aujourd'hui en effet, la crise de plus en plus profonde du mariage (les divorces augmentent sans cesse, comme le nombre de couples qui cohabitent sans se marier, et le nombre de couples sans enfants ; le choix de s'unir dans le mariage est de plus en plus retardé) est accompagnée d'une grave attaque envers l'idée de la mort qui a caractérisé deux mille ans de civilisation chrétienne.

Le mariage a toujours réglé l'union entre l'homme et la femme, même dans les plus anciennes civilisations préchrétiennes, accompagné de sévères sanctions tant pour les adultères que pour les rapports sexuels avant ou en dehors du mariage, et toutes les époques, comme l'empire romain tardif, dans lesquelles le mariage rentre dans une crise, sont aussi des époques de décadence politique et sociale. Les pulsions sexuelles, en effet, sont en nous la manifestation suprême de notre être en tant que partie du monde naturel ; elles représentent une dimension qui, considérée en soi, si elle est soustraite à toute règle morale et à toute reconnaissance sociale,

autrement dit si elle est soustraite au gouvernement de la raison, nous rapproche de la bête et nous assimile presque à elle. Le fait que l'acte sexuel ne soit permis que dans le cadre du mariage est une loi naturelle, et c'est pourquoi même les peuples païens les plus arriérés ont toujours tenu en grand honneur le rite qui instituait le nouveau rapport conjugal ; et ce rite a toujours eu une signification qui est aussi religieuse, et pas seulement civile ou sociale : c'était donc un acte posé devant Dieu, et pas seulement devant les hommes.

Cela ne peut pas être un hasard si, outre le mariage, le rite funèbre lui-même et les honneurs particuliers rendus aux défunts et à leurs tombes sont l'élément fondateur d'une société authentiquement humaine. La tombe, le lieu dans lequel un corps est enseveli, parfois une simple pile de pierres, est l'espace originel du sacré ; c'est un lieu pensé depuis toujours comme intimement religieux, pont de contact et de passage entre le royaume terrestre et la sphère transcendante du divin et du spirituel, le royaume des enfers. Il ne faut pas penser que le respect religieux envers les morts, propre aux sociétés préhistoriques, était supersticien ou élémentaire, infantile : au contraire, les peuples les plus anciens, qui n'ont laissé aucun témoignage écrit sur eux-mêmes, même arriérés sur le plan technologique et par rapport aux signes extérieurs de la civilisation, étaient toutefois plus proches de cette révélation originelle qu'Adam a transmise à ses descendants directs, et ils étaient donc capables d'un culte envers Dieu beaucoup plus profond et pur que celui des peuples qui les ont suivis, et qui glisseront vite vers l'idolâtrie et vers le polythéisme.

Quel est le lien le plus profond et secret qui relie ces deux dimensions : le mariage et le respect pour les défunts ? Le mariage, lieu de la vie naissante, en tant qu'institution dont l'existence exclut la licéité des actes sexuels accomplis hors de celle-ci, nous rappelle que l'homme est un sujet spirituel, qu'il n'est pas simplement un élément de la nature, puisqu'il peut résister à ses pulsions. Une société dans laquelle le mariage est honoré et respecté dans les cœurs, et défendu par les lois, est une

société plus intimement spirituelle qu'une société qui ne se fonde pas sur un profond respect du mariage.

Le même discours est valable pour le grand sujet de l'ensevelissement des morts : celui-ci témoigne toujours d'une foi dans la nature de sujet spirituel de l'homme, et renvoie donc au thème de la survivance de l'âme après la mort.

Ce n'est pas un hasard si l'idée de la mort est attaquée culturellement par toutes les écoles de pensée matérialistes, depuis l'atomisme de l'Antiquité, avec Épicure qui lui nie toute épaisseur ontologique et cherche à démontrer qu'il est insensé de la craindre dans un des passages clés de son *tetrapharmakon*, jusqu'aux matérialistes du XVIII^e siècle, en plein illuminisme, et à la tradition matérialiste du XIX^e et du XX^e, avec Sartre qui dans « L'Être et le Néant » reprend les arguments classiques de la tradition matérialiste précédente. On fait toujours remonter la négation matérialiste de l'importance essentielle de la mort au célèbre adage épiqueur selon lequel « quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas », argumentation fallacieuse parce qu'elle oublie que ce qui ne peut pas ne pas angoisser même le matérialiste qui pense à sa mort, ce n'est pas le moment précis où la personne meurt physiologiquement, mais l'idée qu'elle cesse irrémédiablement d'exister, l'idée de finir dans le néant.

Naturellement, l'Antiquité nous a donné aussi la tradition pythagorico-platonicienne qui éduque grecs et romains à penser à la mort comme libération du corps et des passions, et comme commencement d'une vie supérieure d'union avec le divin. C'est dans le sillage de cette tradition que s'affirme l'image du philosophe comme « entraînant vers la mort », c'est-à-dire comme celui qui est en mesure de démontrer (le premier à le faire est le Socrate protagoniste de « L'Apologie de Socrate » de Platon) que mourir est un destin préférable à celui de vivre, étant donné la vie bienheureuse de pure contemplation et de connaissance intellectuelle qui attend celui qui a vécu une vie droite et juste, consacrée à la recherche du

savoir et à la lutte contre les passions qui agitent l'âme.

LA MORT ET LA STRATÉGIE MAÇONNIQUE

Au XVIII^e et au XIX^e siècles la franc-maçonnerie, qui derrière le masque d'un déisme ouvert à toutes les sensibilités religieuses, se traduit de fait, sur le plan pratique et sur celui des mœurs, par un hédonisme impudent, lutte contre la vision chrétienne de la mort, tout d'abord avec la Révolution française et Napoléon, en attaquant les cimetières traditionnels et en ordonnant qu'ils soient déplacés à distance des centres habités, puis en s'efforçant d'introduire la pratique de la crémation des cadavres, au mépris manifeste du dogme chrétien de la résurrection des corps. Il n'est pas inutile, à ce propos, de rappeler que l'Église, jusqu'au Concile Vatican II, interdisait sévèrement la crémation des cadavres, allant jusqu'à prononcer l'excommunication des catholiques qui la pratiquaient au mépris des indications magistérielles et du dogme catholique.

On ne peut de toute façon pas oublier que la diffusion de la pratique de la crémation des cadavres, avec la lutte pour abolir partout la peine de mort, constitue encore aujourd'hui l'un des chevaux de bataille de la franc-maçonnerie, qui cache parfois son action derrière des organisations de façade.

LA MORT DURANT CHRISTIANITAS

La mort et sa représentation culturelle ont été façonnées en Occident par la foi chrétienne, et jusqu'au XIX^e siècle on peut dire qu'on a toujours eu, avec quelques légères variations, une lecture constante et homogène de ce phénomène : *dies natalis* des Saints, commencement de la vraie vie, moment fatal et décisif de la rencontre avec Dieu et le jugement particulier, dernière occasion de conversion et de repenter. L'agonie et la mort montrent dans les œuvres une hiérarchie précise des valeurs, entre autres dans les lieux et les personnes qui entourent le malade : tout d'abord on meurt le plus souvent chez soi, entouré de sa famille et de personnes chères ; la survenue de la mort n'est pas cachée, comme s'il s'agissait d'une chose honteuse, mais elle fait au contraire partie pour ainsi dire d'un rite familial, qui prévoit rencontres et visites d'amis et de voisins, recommandations finales, prières en commun — la récitation du chapelet surtout — en général une vive participation au triste événement. La figure la plus attendue et la plus importante n'est pas celle du médecin mais du prêtre, parfois le vieux curé qui a baptisé et administré les sacrements durant toute sa vie au mourant. La dernière rencontre avec le prêtre est l'événement décisif, le moment de recevoir l'extrême-onction et pour la dernière fois, après s'être confessé, la communion, véritable viatique pour une bonne mort. « Mourir muni des sacrements » est la chose la plus importante, la seule chose décisive, pour la sagesse simple mais concrète du peuple. À ce moment, vraiment, grands et

petits, nobles et gens du peuple, riches et pauvres sont complètement égaux ; toute distinction disparaît et perd son sens, comme le montrent les célèbres « Triomphes de la mort » du Moyen Âge et de la renaissance, sur lesquels eut une grande influence, entre autres, la tragédie de la grande peste du douzième siècle. Lorsque l'on recevait la nouvelle de la mort de quelqu'un, la première question qui venait spontanément était de s'informer si la personne était morte « avec les sacrements », c'est-à-dire repente et réconciliée avec Dieu. Le jeune Giacomo Leopardi nous livre des notes dans lesquelles il rappelle que sa mère, femme au sens religieux sévère et profond, avait l'habitude de poser cette question dès qu'elle recevait la nouvelle de la mort de quelqu'un. La possibilité de recevoir les sacrements est implicite aussi dans l'invocation « *a morte improvisa, libera nos Domine* », qui montrait que ce qui était considéré comme le plus grand danger était de se trouver dans l'impossibilité de s'approcher des sacrements avant de se présenter devant le Seigneur.

Dans toutes les phases historiques de *Christianitas* est évidemment prévue et recherchée la présence d'un médecin auprès du malade et de l'agonisant, lorsque les conditions économiques et sociales le permettent, mais son rôle n'est jamais le rôle décisif, et son personnage n'est pas le plus important. Bien souvent le devoir le plus important du médecin, plus que de soigner, au sens moderne d'« appliquer des traitements ou donner des médicaments » (la médecine médiévale est de structure traditionnelle et s'articule fondamentalement sur l'application de saignées et/ou de purgatifs, pratiques thérapeutiques qui n'ont toutefois pas d'effet au moment d'un processus d'agonie), est de suivre et enregistrer les différentes phases de l'agonie, en signalant le moment fatal auquel on peut dire avec certitude qu'il ne reste au patient que quelques heures, ou quelques instants de vie, c'est-à-dire le moment fatal où la mort s'approche de façon certaine.

C'est de ces morts domestiques, vécues de façon collective, familiale, élargie, que l'on conserve d'innombrables témoignages artistiques, picturaux, littéraires ; c'est presque un *topos* de lire, à propos des morts des personnages célèbres du passé, les dernières paroles qu'ils ont prononcées sur leur lit de mort, paroles qui pouvaient être recueillies justement parce que l'on ne mourait pas seul, abandonné sur un austère lit d'hôpital, mais au milieu de personnes chères, entouré de leur attention.

Même quand commence, en particulier au cours du XVIII^e siècle, à être institutionnalisé le système de santé publique au moyen de grands hôpitaux placés dans les villes les plus importantes (en France on en comptait environ 2000 avant la Révolution), le personnel est essentiellement constitué de membres

d'ordres religieux, nés au cours des siècles pour prendre soin des malades et des mourants, et le climat dans lequel on s'avance vers la mort est profondément religieux.

Mais la notion la plus importante est encore une autre : la maladie, la souffrance qui lui est liée, les longues périodes d'alitement, les soins et les opérations, souvent très douloureuses (n'oublions pas que l'anesthésie a été introduite relativement récemment, au cours du XIX^e siècle), enfin l'angoisse de l'agonie et de la mort sont toutes vécues à l'intérieur d'un horizon au sens profondément religieux, tellement enraciné que l'hospitalisation ne suffit pas à déshumaniser la maladie et les patients.

L'ETHOS CHRÉTIEN ET LE PROBLÈME DE LA MORT

L'ethos chrétien, comme au fond celui de toute grande civilisation, même si c'est à un niveau infiniment plus profond et élevé, est un ethos de la mort : une civilisation est un rapport avec la mort, une réponse, la plus élevée possible, au scandale existentiel de la mort. Nous pourrions définir la religion — toute religion, au fond — comme une voie pour pouvoir avancer vers la mort sans désespérer.

Mais aucune réponse n'atteint la hauteur de la réponse chrétienne, où la mort elle-même peut devenir sacrifice offert à Dieu, acte d'amour très pur, occasion de plein abandon à sa volonté ; la mort n'est donc pas quelque chose que l'on subit passivement, un fait obscur qui plane menaçant et contre lequel on cherche des refuges superstitieux, mais l'occasion d'un élan de la volonté et du cœur, pour un don total de soi. La mort, qui sur un plan humain signifie l'abandon et l'impuissance les plus graves et les plus irrémédiables, devient donc pour le chrétien un moment suprêmement actif, dans lequel est possible le geste d'amour le plus sublime et profond : celui de s'offrir en étant emporté par le tourment de l'agonie, cloué par une douleur indicible, brisé jusqu'au plus intime de notre existence qui finit. Seule la religion du Dieu fait homme, du Verbe incarné, seule la religion qui adore le Christ crucifié peut fonder une spiritualité de la mort aussi élevée et lumineuse.

Un passage exemplaire écrit par un jésuite du XVII^e siècle, Jean-Baptiste Saint-Jure, peut nous aider à comprendre quel peut être le regard sur la mort à partir d'un christianisme vécu de façon radicale :

« Nous devons pousser la conformité à la volonté de Dieu jusqu'à accepter la mort. Nous mourrons : c'est un décret sans appel. Nous mourrons au jour, à l'heure et du genre de mort que Dieu voudra. C'est cette mort, que Dieu nous destine, que nous devons accepter avec joie, parce c'est ce qu'il a jugé le plus conforme à Sa gloire. Un jour que sainte Gertrude montait une colline, son pied glissa et elle roula dans la vallée. S'étant

relevée saine et sauve, elle remonta joyeusement la colline en disant : "Très aimable Jésus, cela aurait été un grand bonheur pour moi si cette chute m'avait donné le moyen de parvenir plus rapidement jusqu'à Vous". Ses compagnes, qui l'entouraient, lui demanderent alors si elle n'avait pas eu peur de mourir sans être munie des sacrements. "Oh ! - répondit la sainte - je désire vraiment les recevoir de tout mon cœur au dernier instant de ma vie, mais je préfère accomplir la volonté de Dieu, parce que je suis persuadée que la meilleure disposition et la plus sûre pour bien mourir est de se soumettre à ce qu'Il voudra. C'est pourquoi la mort par laquelle Il veut que je retourne à Lui est celle que je désire moi aussi, et j'ai confiance qu'étant ainsi disposée, de quelque façon que je meure, Sa miséricorde viendra à mon secours". De nombreux maîtres illustres de la vie spirituelle enseignent, avec Louis de Blois, que celui qui, à l'instant de la mort, fait un acte de parfaite conformité à la volonté de Dieu, sera libéré, non seulement de l'enfer, mais aussi du purgatoire, eût-il commis tous les péchés du monde. "La raison — ajoute saint Alphonse — en est que celui qui accepte la mort avec parfaite résignation acquiert un mérite semblable à celui des martyrs qui ont donné volontairement leur vie pour Jésus-Christ. Et celui-là en outre meurt content et joyeux, même au milieu des plus vives douleurs»^{1.} »

MORT ET FINITUDE

Mais pour comprendre comment la mort, aux époques qui précèdent le XX^e siècle et l'âge de la sécularisation, dépendait étroitement des conditions de vie générale, et non seulement de la foi en tant que telle, il est nécessaire de faire quelques considérations qui abordent le terrain de l'anthropologie philosophique. La mort est dans notre vie élément et signe suprême de la nécessité; elle manifeste comme aucune autre dimension notre finitude. Par conséquent, elle sera d'autant plus accueillie comme partie de la vie, d'autant plus acceptée dans sa douloureuse réalité, que la vie elle-même aura été vécue dans sa totalité et dans chacune de ses parties ou chacun de ses âges, abaissés dans l'élément de la nécessité. Un paysan du XIII^e siècle, par exemple, habitué depuis sa plus tendre enfance à aider son père aux travaux des champs, soumis à une sévère discipline domestique, élevé dans l'habitude de la fatigue et du travail le plus dur et le plus assidu, conscient depuis toujours que la nourriture doit être arrachée à la terre et qu'elle est incertaine et précaire, conscient que la sécheresse ou une gelée peuvent à tout moment détruire la récolte, habitué par conséquent à voir dans le pain quotidien le plus grand des bienfaits, et dans l'odeur d'un morceau de pain un avant-

goût du paradis, et bien cette personne est habitée depuis toujours par la gravité que seule la pauvreté sait donner à l'homme. Cette gravité se traduit fondamentalement en un silence profond et originel, qui sous-tend aussi mystérieusement la parole, le chant, le rire, la fête; un silence qui est l'unique horizon à partir duquel la beauté peut surgir ou être contemplée.

L'adage « Celui qui a vraiment contemplé la beauté est voué à la mort » peut aussi — et peut-être doit — être retourné : « Seul celui qui est voué à la mort peut contempler la beauté. » Comment expliquer autrement les cathédrales gothiques, Giotto, Bellini, le Tintoret, Carpaccio, Le Caravage ?

La gravité de l'homme de l'âge de *Christianitas*, que nous avons cherché à évoquer dans ses traits principaux, vient enfin de ce qu'il est déjà assiégié depuis toujours par la possibilité concrète de mourir. Les existences moyennes de chaque époque passée (même dans toutes les sociétés non christianisées) sont marquées par la limite et par la nécessité : la vie n'était perçue, ni pensée par personne comme un ensemble kaléidoscopique de possibilités et de droits, mais de devoirs pressants, d'obligations, de difficultés existentielles auxquelles il n'était même par imaginable d'échapper. Mais c'est précisément cette emprise sévère de la vie sur l'individu, ce poids qu'elle faisait peser sur lui comme un destin presque palpable et matériellement menaçant, qui libérait, insérait dans un ordre limpide jusqu'à la transparence, rendait les gestes et les actes, même les plus insignifiants, graves, constants, pleins d'une saveur que seule l'indigence, seul le primat du devoir et de la limite savent faire naître.

Dans ces vies, déjà si lumineusement marquées par la limite et par la nécessité, la mort avait sa place presque naturellement ; on n'avait pas besoin de la cacher ou de la voiler, on n'en avait pas honte, elle apparaissait et elle était comprise seulement comme la plus grande des limites, la plus implacable des nécessités. Et de fait, toutes les autres limites et souffrances existent parce que la mort existe : même la plus petite douleur, la fièvre la plus légère renvoient secrètement à la possibilité de notre mort.

Le contraste entre la facilité en tout, le confort, le manque de poids et de gravité de la vie de l'homme d'aujourd'hui et le rapport avec la limite des hommes de tous les autres âges a été, compris et décrit de façon exemplaire par le philosophe espagnol Ortega y Gasset dans son grand texte « La révolte des masses » :

« Quel aspect la vie confère-t-elle à cet homme de la multitude, que le XIX^e siècle engendre de plus en plus ? Un aspect de facilité matérielle illimitée, tout d'abord. Jamais l'homme moyen n'a pu résoudre avec tant d'ampleur le problème économique. [...] Dans tous ces ordres élémentaires et décisifs,

la vie se présenta donc à l'homme nouveau comme dépourvue d'empêchements. La compréhension de ce fait et son importance apparaissent automatiquement quand on se rappelle que cet élan vital manqua totalement à l'homme commun du passé. Au contraire, la vie fut pour lui un destin pénible tant du point de vue économique que physique. Il sentit le fait de vivre, depuis sa naissance, comme une accumulation de difficultés qu'il était nécessaire de supporter, car il n'y avait pas d'autre solution que celle de s'y adapter, de se serrer dans l'espace étroit qu'elles laissaient. [...] Avant, pour le riche et le puissant aussi, le monde était un lieu de pauvreté, de difficulté et de danger. Le monde qui entoure l'homme nouveau ne l'oblige pas à se limiter, il ne lui oppose aucun veto ni aucun frein, au contraire il excite ses appétits qui, par principe, peuvent augmenter sans limite^{2.} »

L'homme de notre tradition ne vit pas avec gravité la vie et la mort parce qu'il est plus profondément lié à la foi chrétienne, mais il est capable au contraire d'une ferveur religieuse plus authentique et intense parce qu'il a originellement un rapport plus profond et vrai avec la vie et la mort. Donc s'il est vrai que la foi religieuse elle aussi, au cours des siècles, façonne lentement une nouvelle façon de concevoir la mort et sa signification, il faut surtout prêter attention à l'envers de cette affirmation : c'est le rapport avec la vie et avec la mort qui produit un type humain apte à recevoir et comprendre le message évangélique. Voilà pourquoi parfois les personnes les plus humbles et les plus pauvres, peut-être même analphabètes, du Tiers-Monde, comprennent sans difficulté l'annonce apportée aventureusement par un missionnaire, alors que dans l'Occident évolué, ruisseant de bien-être, on a du mal à faire passer les plus simples éléments doctrinaux ou à maintenir la pratique religieuse après la Confirmation.

LA MORT À L'ÂGE DE LA SÉCULARISATION

Par rapport au scénario évoqué jusqu'à maintenant de la civilisation occidentale préindustrielle, qui a duré dans les régions rurales jusqu'à la fin du XIX^e siècle et parfois jusqu'au début du XX^e, on observe au cours du XX^e siècle des fractures socio-économiques et culturelles de vaste portée, qui ont une grande influence sur la représentation de la signification de la mort. La civilisation de masse du XX^e siècle, en particulier de la seconde moitié, est caractérisée par le phénomène de plus en plus marqué de la sécularisation, c'est-à-dire de la disparition des valeurs religieuses traditionnelles, et dans les pays catholiques, en particulier à partir du Concile Vatican II, par la crise de la vie de piété. Une grande partie des pratiques de piété qui matérialisaient la vie du peuple catholique s'éteignent ou sont privées de leur substance

1. J-B SAINT-JURE, *Confiance en la divine providence, secret de paix et de bonheur*.

2. ORTEGA Y GASSET, *La révolte des masses*.

la plus vive ; les sacrements commencent à être désertés ; les vocations religieuses s'effondrent proportionnellement à la fréquence de l'assistance à la sainte Messe dominicale. C'est aussi la crise de la famille traditionnelle, à travers le déferlement de la pornographie, de la contraception, du divorce et de l'avortement, et le nombre d'enfant tombe à un, ou maximum deux pour le noyau familial. La culture de masse, à partir des années soixante, est toujours plus empreinte d'un esprit de consommation qui, lentement, érode et vide de l'intérieur toutes les valeurs et identités morales et spirituelles traditionnelles, jusqu'à les rendre pratiquement « incorrectes » et soumises à un interdit culturel implacable.

Dans un scénario de détérioration aussi avancée, la révolution anarchico-libertaire et communiste de 68, conjuguée à l'irruption de la vulgarité sans borne apportée par la télévision et par la plus grande partie de la musique de variétés, définit les frontières d'une véritable subversion anthropologique, au centre de laquelle il y a en particulier la manipulation de la figure féminine. On effectue graduellement le passage d'une civilisation du devoir et du sacrifice à une civilisation du droit et du plaisir, où la primauté est donnée à la recherche individuelle du « bonheur », dans un contexte totalement déconnecté de toute dimension normative éthique ou spirituelle.

Parmi les grandes causes de ce violent processus de sécularisation, véritable apostasie silencieuse du christianisme, se trouve aussi l'arrivée de ce que l'on a appelé « l'âge de la technique ». Les signes caractéristiques de cet âge sont la bureaucratisation croissante des rapports entre État et citoyen, l'anonymat et l'impersonnalité des rapports professionnels et sociaux, l'industrialisation de tous les biens, y compris les produits culturels et le divertissement, la disparition de l'idée que l'on a un destin auquel adhérer et un devoir fondamental à accomplir : « Il y a humorisme partout où l'on vit de comportements précaires dans lesquels la personne ne se donne pas totalement et sans réserve. L'homme-masse ne pose pas le pied sur la stabilité inamovible de son destin, mais il végète, flottant fictivement dans l'espace. D'où la conséquence que jamais comme à notre époque ces vies sans poids et sans racines — *déracinées*³ de leur destin — se laissent emporter par le plus léger courant⁴. »

L'âge de la technique est aussi l'âge du désenchantement wébérien du monde, âge qui, grâce aux progrès vertigineux de la science, aboutit à une rationalisation de la vie tant économique que sociale, où l'on délaisse la recherche du sens pour se concentrer sur les moyens. Dans cette vision instrumentaliste de la vie, la question de fond ne porte plus sur les

finalités des choses, mais sur les meilleurs moyens pour les atteindre. Naturellement, le désenchantement du monde enferme la représentation religieuse de l'existence dans le ghetto de l'irrationnel, du privé, de la sphère du sentiment subjectif, et empêche l'individu — ou rend très difficile — de croire de façon pleine, en détachant sa propre représentation religieuse de la signification de la vie de l'*ethos* collectif dominant, sceptique, matérialiste, hédoniste et, de fait, en opposition radicale à toute idée de transcendance. Le croyant moyen, mis à part l'héroïsme toujours possible chez l'individu, est placé de force dans la position de celui qui « croit qu'il croit » : la foi cesse ainsi d'être vraie inspiratrice de la vie et ultime parole sur les questions les plus décisives.

MÉDICALISATION ET MORT

Ce désenchantement du monde, ce processus de suppression du sens religieux du cœur de la vie, de transformation de la foi en un élément toujours plus tenu et marginal de l'existence bourgeoise, trouve aussi son origine dans le processus croissant de médicalisation de la vie que le monde occidental a connu pendant le XX^e siècle. En effet c'est au XX^e siècle que le contrôle de l'état sur des fonctions autrefois assumées le plus souvent par l'Église, l'instruction et la santé principalement, atteint son point culminant. La médicalisation (magistralement étudiée dans les années soixante par Ivan Illich dans sa célèbre « Némésis médicale ») confisque chaque moment de la vie, le rend pathologique (que l'on pense à ce qui s'est passé avec la grossesse et avec l'accouchement), le soumet à des pratiques de contrôle toujours plus intenses, invasives et continues, alimentant l'illusion de la toute-puissance de la pratique médicale par rapport à la douleur, à la maladie, et enfin à la mort.

L'appareil sanitaire développe, à l'égard de la souffrance et de la douleur, une sorte d'anticatéchisme implicite : les problèmes médicaux qui affligent les hommes, la mauvaise santé ne sont plus intégrés dans le cadre traditionnel de valeurs comme la mortification, l'acceptation, l'offrande au Seigneur, l'abandon à la Providence divine. Le paradoxe est donc que c'est précisément la puissance technologique et thérapeutique, déployée par les instances modernes d'une santé publique « totalitaire », qui empêche d'accepter un mal qui nous frappe, rend absurde son évolution ou son incurabilité, fait que les personnes se sentent trahies, et prépare enfin un désespoir secret.

Les médecins, autrefois honnêtes observateurs du degré d'avancement de la maladie, sont perçus maintenant comme des sorciers dotés d'un savoir secret et impénétrable, et sont élevés dans les faits et dans le vécu des personnes au rang de figures sacerdotales, hiératiques, dont la fonction transcende largement celle de simple technicien qui assure

l'évaluation de phénomènes physiologiques et pathologiques précis.

L'importance extraordinaire et sans précédent que le corps médical prend dans les sociétés occidentales développées trouve ainsi un début d'explication. Si l'horizon de l'espérance d'une « vie heureuse » est limité à la vie terrestre, si l'*eschaton* chrétien, c'est-à-dire le salut, est pensé comme immanent, comme accessible dans le temps, dans l'histoire et non pas au-delà de ceux-ci, comme accessible grâce à notre engagement continué dans des pratiques auto-rédemptrices complètement séculières, alors la science médicale jouera inévitablement le rôle d'axe central de cette nouvelle idéologie de masse. Nous nous trouvons en effet face à un double processus de réduction : la vie est réduite à la vie terrestre (au point que l'adjectif « terrestre » lui-même perd son sens, qui n'existe au sens plein que mis en parallèle avec la notion de vie « ultra-terrestre », objet de la foi et de l'espérance du chrétien), et la vie terrestre est réduite, en dernière instance, à la possession d'un corps sain et jeune, capable d'être le récepteur de la plus grande quantité possible de plaisirs et d'expériences. Dans cette perspective anthropocentrique et somatolatrique, la distinction chrétienne traditionnelle entre péché et vertu est remplacée par la distinction entre maladie et santé ; à la tension dramatique entre salut ou damnation éternelle se substitue celle entre vie ou mort comprises biologiquement. Le « salut » coïncide avec être vivant et en bonne santé : c'est un salut « à terme » et déjà habité depuis toujours par le désespoir, qui dure autant que la vie : c'est un salut fini.

Dans ce contexte moral et spirituel dégradé et néopaïen, la vieillesse devient impensable et in-représentable : le fait de vieillir est perçu secrètement par tous comme une faute, comme quelque chose qu'il faut cacher ou masquer le plus longtemps possible, comme un sujet d'ironie, et quoi qu'il en soit comme un fait inacceptable. La personne âgée cesse d'être honorée et respectée, et devient à peine tolérée.

La dimension clé devient celle du présent, un présent instantané, décousu, incapable de porter en soi le poids d'une histoire.

Si cette vie est tout (est c'est l'article de foi secret même de celui qui « croit qu'il croit ») et n'est l'attente d'aucune rédemption se trouvant au-delà de l'horizon de la temporalité fluide et punctiforme, la mort devient absurde, c'est-à-dire qu'elle devient un événement dépourvu de toute signification, au-delà de toute intelligibilité possible : une horreur muette, un spectre opaque et gélatinieux qui nous attend avec son apocalyptique manque de sens.

NIER LA MORT

Mais si la mort n'a pas de sens, il faut trouver des stratégies pour la nier, pour en occul-

3. Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, en Français dans le texte.

4. Id., *Ibid.*

ter l'horreur, précisément. Voilà l'ensemble des pratiques mises en œuvre dans ce but et qui se profilent de plus en plus nettement : d'un côté la médicalisation de la maladie et de la mort, dont nous avons parlé, processus qui implique l'acharnement thérapeutique (celui-ci est en effet l'inévitable destin de la médicalisation). Dans ce contexte on s'attaque à la mort en substituant à la représentation de sa possibilité la représentation des pratiques médicales incessantes qui peuvent déplacer, même si c'est de très peu, le seuil de la mort elle-même. La prolongation possible de la vie se substitue ainsi à la mort possible : la mort est vécue à la fin, même quand elle est très proche, comme improbable, comme si, de toute façon, on devait la regarder quand elle survient comme une farce du destin et non comme un fait aussi naturel que certain et inévitable. En d'autres mots, le regard le plus normal, réaliste et naturel sur la vie finissante (que l'on pense à la sagesse de la médecine traditionnelle, qui culminait dans la capacité à prévoir exactement le temps qu'il restait à vivre...), se renverse en un regard altéré et irréaliste, portant en soi les germes d'une folie lucide, un regard qui cherche l'opposé de ce que l'on demandait autrefois au médecin : ne pas s'entendre dire que la personne est en train de mourir, qu'il n'y a plus d'espoir, qu'il reste au plus quelques heures.

Le phénomène mort est ainsi transfiguré en un phénomène totalement médical, dépourvu de toute importance existentielle, jusqu'à être sublimé et dissout dans d'absurdes pratiques thérapeutiques sur des corps désormais proches de l'agonie. Mais l'agonie elle-même, la possibilité de la mort étant niée, a à son tour disparu en tant que telle, complètement absorbée dans la sédation pharmacologique du patient, dans la thérapie intensive, dans la thérapie de la douleur. En pratique, puisqu'il est impossible de mourir, on a rendu impossible aussi l'entrée en agonie : cette dernière phase de la vie, cette lutte si masculine et virile, cette dernière preuve de courage, ce face à face avec la mort et avec soi-même que les grands écrivains décrivaient avec une finesse inégalable (que l'on pense à la magistrale description de la mort du prince Andreï faite par Tolstoï dans « Guerre et Paix ») est littéralement rendu impossible par la médicalisation.

Si l'agonie et la mort sont désormais existentiellement impossibles, cela dépend aussi de l'élément clé de l'hospitalisation. Nous sommes tellement habitués à penser que médecine et hôpitaux ne font qu'un, que nous ne pensons plus à la différence qui existe entre les deux dimensions, et qui est immense. Le fait que le traitement des maladies et la mort doivent avoir lieu à l'hôpital est une invention plutôt récente, l'hôpital à l'époque chrétienne étant né plutôt comme lieu dans lequel on soignait les personnes n'ayant aucune autre possibilité, ou sans foyer ni famille, sans personne qui prenne soin d'elles : c'est davantage un lazaret qu'un hôpital au sens moderne du mot.

Historiquement, on mourait le plus souvent chez soi et entouré des siens, riche surtout de consolations religieuses, et parfois même le chapelet à la main. Dans ces conditions, il était possible d'avoir une agonie, de donner un exemple, de mourir avec noblesse, d'enseigner, sans le vouloir, aux enfants et aux jeunes, à ses propres enfants, ce que signifie enfin être un homme. Mais aujourd'hui un interdit presque absolu pèse sur la seule idée que l'on puisse mourir chez soi.

La mort survient ainsi à l'hôpital, où l'on gît dans des chambres où d'autres patients rient, ou blasphèment, ou regardent la télévision, au milieu de la barbarie quotidienne de l'indifférence des médecins et des infirmières (exceptions individuelles mises à part), des chambres où l'on est soumis à des examens et des visites, des contrôles, des rencontres avec des inconnus, en entendant les voix non familiaires de personnes qui passent dans les couloirs à toutes les heures, des chambres blanches et froides, anonymes, où l'on est branché à des tuyaux comme des cobayes, avec des flacons de médicaments accrochés à de fantasmagoriques arbres métalliques ; la chambre d'hôpital — le lieu qui plus que tout autre devrait se prêter au recueillement et au silence — apparaît ainsi comme le lieu dont l'essence semble être d'empêcher toute vie spirituelle, ne serait-ce que sa plus petite lueur. Plus la mort est assistée, plus elle semble être aride et désolante. Plus la puissance de la technique grandit et plus on se confie aveuglément au corps médical technocratique qui nous opprime, plus se réduit l'espace laissé à ce qui est authentiquement humain.

On meurt enfin loin des personnes proches, des siens, en choisissant absurdement — ou mieux : en étant contraint de choisir — de mourir parmi des inconnus, sans aucune oreille amie pour recueillir nos dernières paroles, sans même pouvoir dire : « j'ai soif » ou « donne-moi la main » à ceux qui nous ont aimés pendant toute une vie.

L'EUTHANASIE COMME DESTIN

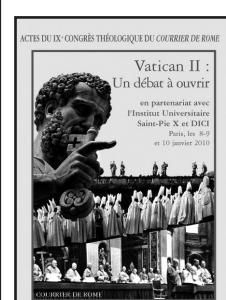
Le contexte médico-hospitalier dans lequel on meurt aujourd'hui est donc le contexte d'une mort complètement absurde, que le mourant n'a plus aucun critère ni moral ni spirituel pour comprendre : dans ce contexte se dessine et va certainement s'affirmer l'euthanasie, le vrai sujet qui apparaît derrière la fable du testament biologique. L'euthanasie est le dernier acte de la pensée maçonnique qui domine notre façon de comprendre la santé publique (il ne faut d'ailleurs pas oublier que l'une des professions les plus représentées au sein des loges est celle de médecin). En effet, puisque la façon actuelle de mourir, avec sa barbarie si grande que personne ne la remarque plus, et surtout pas ses victimes, est complètement obscène, mais qu'elle rappelle avec obscénité encore trop que l'homme doit de toute façon mourir (la donnée insupportable en dernière instance pour celui qui est

sans Dieu), puisqu'elle rappelle encore trop que l'homme est fini et qu'il n'est pas tout-puissant, il faut remplacer la mort par quelque chose d'artificiel, de non naturel, en l'empêchant de frapper sans son assujettissement formel à la pratique médico-technologique de l'homme déifié. Se donner la mort, ce qui bien vite devient, là où est introduite l'euthanasie, la mort donnée par des médecins aux patients ou aux « vies indignes d'être vécues », n'est pas un acte médical, quelque indigne qu'il soit, mais un exorcisme athée : la tentative d'un Occident désespéré et agonisant, drogué par sa culture libérale et par le rêve du droit au bonheur, de se libérer du souvenir même de la mortalité de l'homme, dans l'illusion de la réduire à un phénomène purement technique, et comme tel dominable.

La connaissance sans la charité bascule ainsi dans le règne caïnite de la pure violence, c'est-à-dire d'une violence qui ignore sa propre direction et son propre but, d'une violence bâtement aveugle, qui ne souffre même plus de sa propre inanité, de son vide absolu, de son néant assourdissant.

Matteo D'Amico

Professeur d'histoire et de philosophie
Traduit des *Quaderni di San Raffaele*,
n°7, 2011.



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 M^{gr} 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 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 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 inopportunnes 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.

Ce livre peut être commandé au Courrier de Rome au prix de 15 € + 3 € de port

EST-CE VRAIMENT CELA, L'ÉGLISE CATHOLIQUE ?

Comme 157^e titre de sa célèbre collection « Biblioteca Teologica Contemporanea », (Bibliothèque Théologique Contemporaine), les éditions Queriniana Editrice offrent au lecteur italien, dans une bonne traduction de Carlo Danna, et un an seulement après l'édition en allemand chez Herder, un épais volume du cardinal Walter Kasper : *Chiesa Cattolica. Essenza-Realtà-Missione* (Église catholique. Essence — Réalité — Mission), éd. Queriniana, Brescia, 2012, 577 pages. La notoriété de l'auteur est telle, pour différentes raisons, qu'elle dispense le commentateur d'en faire ne serait-ce qu'une présentation sommaire.

Il s'agit de son ecclésiologie, dont on avait déjà des aperçus particuliers dans les numéros 60, 114 et 152 de la « Bibliothèque » citée ci-dessus : une ecclésiologie personnelle, issue davantage des idées et de l'expérience du très éminent cardinal, que des sources classiques de toute véritable formulation ecclésiologique. En lisant paisiblement et les unes après les autres les 577 pages de cet ouvrage, on a l'impression que c'est précisément ce que l'auteur a voulu : tirer de sa propre expérience de vie ecclésiale les principes d'une formulation scientifique de la réalité, de l'essence et de la mission complexes de l'Église. Ce n'est pas un hasard si l'étude est précédée d'une première partie autobiographique, qui dure une soixantaine de pages, sous un titre significatif : *Mon chemin dans et avec l'Église*. Il semble que le chemin soit commun à deux sujets, dont l'un le parcourt en long et en large à la découverte de l'identité ecclésiale, et dont l'autre accomplit le même parcours dans le but déclaré de répondre aux « défis » du présent, en donnant au premier la certitude d'être sur la bonne voie.

La première partie est suivie, sans aucune préoccupation de proportions symétriques, d'une unique seconde partie (p. 67-577) qui constitue l'ensemble du traitement ecclésiologique, divisée en sections numérotées, qui ne sont ni des chapitres ni des traités, donc en distinctions et sous-distinctions successives, sans épilogue clair et conclusif, la très prévisible tripartition *martyria-leiturgia-diakonía*, et les répliques finales sur l'« Église fraternelle, dialogique et communicative », sur la nouvelle Pentecôte et sur la « joie pour Dieu et pour l'Église » ne pouvant tenir lieu de conclusion. Le mystère, qui n'est pas une énigme, de l'Église, consiste en bien autre chose.

Pour un commentaire de l'œuvre entière je ne procéderai pas de façon analytique, point par point, ce qui demanderait beaucoup plus de pages que l'œuvre elle-même, mais je m'arrêterai de point en point sur des thématiques particulières, à commencer par le

préambule autobiographique.

1. Pour la connaissance du mystère de l'Église, les notices d'état-civil et les étapes de l'avancement à des postes de responsabilité, même très hauts, de l'auteur, n'ont aucune importance, même si celui-ci n'est pas de cet avis. Il développe en effet toute sa première partie en soulignant les différents moments de son existence et les passages de l'un à l'autre, jusqu'au dernier à la Curie romaine, convaincu que « l'ecclésiologie est toujours aussi un témoignage personnel ». À partir de ces passages se serait consolidée en lui une conscience ecclésiologique toujours nouvelle, évidemment ouverte aux nombreux défis, toujours moins dépendante de la néo-scolastique désormais « pétrifiée », et toujours plus réceptive à l'influence de Tübingen. Attention, nous parlons du Tübingen de Hölderling, Schelling, Hegel, Mörike et Uhland. Schelling semble être une idée fixe : il s'agit évidemment du dernier Schelling, ou de la *révélation*, à laquelle Schelling ouvrit les cours qu'il donna à Berlin sous le titre *Philosophie de la mythologie ou de la révélation*. Il est notoire que le dernier Schelling ait été très sensible au problème de la révélation, mais on connaît aussi la solution qu'il apporte au problème, au moyen de la connaissance de l'absolu qui est l'absolu même en tant qu'il s'auto-objective et se devine, dans un processus intemporel dans lequel l'auto-objectivation de l'absolu est appelée par Schelling *révélation*. Ceci fut, pour lui, un processus très intéressant de « désintoxication de l'empirisme » ; mais de là à la théologie et à la partie qui en découle dans la fondation critique de l'ecclésiologie, il y a un abîme. L'affirmation par l'auteur que la référence à Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Marx et Nietzsche ne mène pas à un « subjectivisme abyssal », et que « l'âge moderne est plus multiforme » que ce que certaines schématisations laissent à penser, est un fait à démontrer, et non à déclamer. Et le fait est que si un vrai rapport entre la modernité et l'ecclésiologie peut être souligné, c'est au détriment de la grande Tradition. Ce rapport est celui de la *Nouvelle Théologie*, qui est nouvelle en tant qu'elle se conforme à la modernité, et non pas en tant qu'elle renouvelle « l'ancienne théologie patristique [...] scolaistique [...] et médiévale ». C'est pour cette raison que « l'enracinement dans l'esprit de Tübingen » signifie bien « une conception vivante de la tradition », mais vivante non parce qu'évolution homogène de la Tradition apostolique, mais parce qu'ouverte à la nouveauté qui, par rapport à cette Tradition, n'est le plus souvent que rupture.

On a donc une flatterie adressée à Vatican II, à ses « défis », à ses documents clés (*Gaudium et spes*, *Dignitatis humanæ*, *Unitatis redintegratio*, *Nostra aetate*), sans oublier

d'observer que « le potentiel du Concile en ce qui concerne l'avenir et bien loin d'être épuisé ». Cinquante ans ont déjà passé, dans une époque où le présent est une course accélérée vers le passé ; mais le Concile est un potentiel encore à découvrir !

L'attention du cardinal Kasper se fait encore plus autobiographique dans le souvenir des rapports entretenus avec Rahner, Metz, Lehman, Ratzinger (l'auteur fait allusion à un désaccord avec l'étoile montante de cette époque), des discussions pastorales surtout au sujet d'*Humane vitae* de Paul VI, sur la théologie de la libération, sur « le commencement d'une conception théologique propre », enracinée dans l'idée de la « Communio » et sur « l'ecclésiologie de communion » qui en découle, sur « l'élargissement œcuménique de l'horizon » à l'intérieur de son expérience d'évêque, dans une perspective internationale, « en dialogue avec les Églises orientales », les églises protestantes et les églises libres, sans jamais fermer cet horizon au judaïsme, évidemment. Si tout cela est vrai et ne relève pas de l'attitude du « miles gloriosus », il faudra rendre grâces à celui qui a pris la décision de le faire connaître : on a ainsi pu comprendre à qui l'on doit, au moins en partie, le désastre postconciliaire.

Face à « l'Église qui se remet en chemin et se renouvelle », l'auteur voit deux blocs opposés : celui des progressistes, tombés dans un état de « résignation » parce qu'« effrayés » par le fait que leurs formules ne convainquent pas ceux qui se trouvent en dehors de l'Église, et celui « désespéré » des conservateurs qui voudraient revenir aux « vieilles certitudes et à la vieille pratique », œuvrant pour une impossible « restauration ». On a l'impression que l'auteur nous ressert ici les lieux communs les plus ressassés et qu'il n'a pas compris qu'il ne s'agit pas de grands-deurs d'autrefois et de certitudes dépassées, mais de l'unique vérité révélée et transmise, qui est et demeure toujours actuelle, parce qu'elle domine « la figure de ce monde » (1 Cor. 7, 21), au lieu d'être dominée par lui.

2. La thèse est développée par les sept sections de la seconde partie, imposantes au point de vue formel non seulement par leur dimension, mais aussi par leur densité et l'articulation de chacune des thématiques ; on voit bien que l'auteur évolue à son aise, il faut le reconnaître, sur le terrain de la méthodologie critico-scientifique. Il est impossible de résumer cette seconde partie. Nous nous arrêterons sur certains points plutôt brûlants.

Tout commence avec un déplacement d'intérêt : savoir non pas ce qu'est l'Église, mais où est la vraie Église. Au *en soi* de l'Église, la question préfère l'*habitat* et donc la possibilité de trouver la vraie Église. Un

véritable déplacement d'attention qui n'est pas exempt de graves conséquences, car en écartant le *en soi*, on n'aura jamais de réponse à la question sur l'essence et la réalité de l'Église. Le déplacement entraîne une vraie confusion, d'ailleurs déjà entrevue dans les pages autobiographiques, là où le *en soi* est remplacé par la *relativité*, comme si l'Église était relation, et pour cette raison communion. En effet l'essence ou la nature d'une réalité donnée désigne son constituant formel, son *en soi*, son « intimité », ce qui la spécifie, la séparant de toute autre espèce. La relation, en revanche, est une catégorie, un prédicat, le *pros ti* aristotélicien, un rapport. Toutefois le rapport ne fonde pas, mais présuppose ce que la chose est en elle-même; le rapport est simplement un *ordo*, la *nota ad qui*, n'ayant « ni genèse, ni corruption, ni mouvement », est du point de vue de l'entité quelque chose de très éloigné de la substance. Il n'y a aucun doute que l'on peut et doit parler du *pros ti* de l'Église, puisqu'elle n'est pas une monade dans l'univers des réalités créées, mais le prédicat n'en constitue pas et n'en signale pas l'essence. Ne serait-ce pas la dépendance à l'égard de Schelling qui entraînerait ces ambiguïtés?

3. On lit en outre : « Parmi les témoignages normatifs de la foi, un rôle particulier et unique est rempli par la sainte Écriture. » Mis à part le fait qu'un rôle particulier n'est pas un rôle unique, il est grave de qualifier d'unique le rôle normatif de la sainte Écriture à l'égard de la foi, et de reconnaître dans l'Écriture elle-même « le témoignage du commencement et de l'origine apostolique éternellement normative [...] le document originel de la foi ». Nous notons tout d'abord que la *reduplicatio* d'une même notion (« commencement » et « origine ») aurait un sens si « apostolique » se rapportait uniquement à « origine », et non pas aussi à « commencement ». Mais survient alors la question : « commencement de quoi? », et en quoi ce commencement est-il différent de l'origine? En réalité cette *reduplicatio* n'a pas de sens. Et le fait d'avoir littéralement piétiné deux valeurs, *l'histoire* et le *dogme*, en a encore moins. 1) L'histoire, parce que la foi de l'Église et l'Église elle-même ont leur commencement dans le Christ et dans les apôtres, et parce que jusqu'à ce commencement, l'Écriture n'existant pas encore, l'Église est Tradition vivante de sa foi. « Je vous transmets ce que j'ai reçu » (1 Cor 11, 23) : reçu, et non pas lu. Dans la transmission de ce qui est reçu, la Tradition se révèle comme le critère primordial, la norme, le point de référence et d'orientation de l'Église en soi et dans chacun de ses membres. S'il n'en était pas ainsi, la foi aurait dû attendre des dizaines et des dizaines d'années avant de trouver dans l'Écriture son point de référence et sa norme. 2) Le dogme, parce que la doctrine du Concile de Trente, reprise ensuite par Vatican I, nous dit que la foi provient de deux sources, l'une écrite et l'autre orale (c'est-à-

dire la Tradition). Le *deux* est explicite dans la formulation dogmatique tridentine, et ne perd rien de sa valeur dogmatique si un « tübinois » démontre que le *partim/partim* de la discussion préconciliaire et conciliaire n'a pas été accepté par le Concile. Celui-ci fit au contraire bien davantage : il transforma le *partim/partim* en *et/et*, donnant au dogme une signification plus claire et plus forte.

4. « L'église fait partie de la série de questions existentielles fondamentales de l'homme et (???) de l'humanité. [...] La réponse à ces questions n'est pas l'église, [...] mais l'Esprit de Dieu qui se sert de l'église comme d'un moyen et (???) d'un instrument. » Comme on le voit le procédé de réduplication est habituel chez l'auteur et caractérise son expression, au détriment de la clarté, mais aussi du contrôle. Pour preuve, l'apparition du *sic et non* de l'expression elle-même, qui tout à la fois affirme et nie. À moins qu'il ne s'agisse d'un énième tribut rendu au *sic et non* d'idéaliste mémoire, auquel cas c'est davantage à Hegel qu'à Schelling que l'auteur se référerait. Sans déranger ni l'un ni l'autre, il faut déclarer avec fermeté que l'on ne peut dire de rien ni de personne à la fois une chose et son contraire : si donc l'Église répond aux questions fondamentales de l'homme, personne ne pourra dire le contraire, on pourra seulement expliquer comment et pourquoi la réponse de l'Église est celle d'un instrument dans les mains de Dieu. Et si quelqu'un est convaincu de pouvoir ou de devoir dire le contraire, soit il ignore la logique, soit il l'a oubliée. La logique nous apprend l'appartenance de l'instrumentalité à la cause efficiente, laquelle est ou principale ou instrumentale, l'une comme source première de l'être, l'autre comme action sur ce qui existe déjà (Saint Thomas, IV Sent. d. I, q. I, a. 4, sol.). Si l'Église est instrument, cela signifie que, même dans les mains de la cause efficiente principale (Dieu), elle coopère à Son action et que c'est donc elle qui apporte la réponse de Dieu, ou quoi qu'il en soit au nom de Dieu, aux questions existentielles fondamentales de l'homme.

5. Un défaut de logique semblable est à l'origine de l'indécision de la définition réelle de l'Église. En parcourant les pages qui devraient mettre en relief « l'essence, la réalité et la mission » de l'Église, on rencontre une pluralité de définitions qui laisse le lecteur interdit. L'Église, en effet, est déclarée corps mystique, communion, mystère, sacrement universel de salut, œuvre d'art, signe eschatologique, demeure de la sagesse, temple de Dieu, *congregatio fidelium*, *communio sanctorum*. Certaines interrogations la suivent comme son ombre : on ne sait pas si elle est royaume, on ne sait même pas si elle a vraiment été voulue par le Christ, si elle est institution ou événement, dans quelle mesure elle est terrestre et dans quelle mesure elle est céleste. Pour dissiper la perplexité causée par

tout cela, le lecteur pourra finalement se reporter à la réponse clarificatrice de Vatican II : la définition de l'essence de l'église » est : a) « peuple de Dieu » ou « structure théocentrique et doxologique fondamentale »; b) « corps et épouse du Christ » (pourquoi l'appeler « prostituée » si Ap. 17, 5 l'oppose comme communauté messianique à la prostituée Babylone ?); c) « temple de l'Esprit Saint » ou sa dimension pneumatologique. Il semble que l'auteur, bien que voulant expliquer ce qu'est l'Église, ait horreur des « formalismes » du discours scolaire et se réfugie dans le discours biblique, privilégié aussi par Vatican II. Il pense mettre ainsi en lumière les raisons qui fondent une ecclésiologie biblioco-théologique, mais il complique de fait l'analyse et dévie du discours formel de la définition. Celle-ci devrait toujours exprimer l'essence d'une chose : le *quod quid est* de saint Thomas, dont la méthode est peut-être « pétrifiée », mais qui a au moins le mérite de faire comprendre quelque chose. En l'occurrence, faire comprendre l'essence d'une chose en indiquant son genre et sa différence spécifique. Il n'y a pas de définition si ce n'est à travers ces deux voies. Une seule ne suffit pas, parce que ni le genre seul, ni la différence seule ne permettent d'aboutir au constitutif formel, ou à l'*essentia rei*. Quand l'objet est davantage la matière intelligible que celle sensible, on a affaire, plus qu'à une définition, à une description qui ne touche ni genre ni différence. Cela pourrait, en grande partie, être le cas de l'Église. L'objet à décrire a de multiples facettes : un ecclésiologue sait les cerner et les réduire à leur dénominateur commun. Il suffit de consulter quelques classiques du genre pour s'en convaincre. Mais c'est justement la comparaison avec les classiques qui montre la faiblesse de Kasper. On ne devient pas ecclésiologue du jour au lendemain. Et on n'est pas ecclésiologue seulement parce qu'on utilise sa propre expérience de l'Église pour enrichir sa propre ecclésiologie.

6. Malgré l'emploi programmatique du e minuscule pour abaisser l'Église au niveau des choses communes, si ce n'est banales, l'utilisation de « propriétés » à la place de « notes » ou signes distinctifs de l'Église est à approuver. Mais à partir de ce moment l'ouvrage, qui d'ailleurs se révèle dépendant de Vatican II depuis son introduction, parle exclusivement en termes conciliaires : institution/charisme, appel universel à la sainteté et sacerdoce commun, mission des laïcs, ministères au service de la communion, ministère pétrinien et collégialité, unité et œcuménisme, dialogue et missionalité et évidemment, comme conséquence postconciliaire naturelle, nouvelle évangélisation : tout en fonction de l'Église fraternelle, dialogique et communicative avec les autres églises, avec toutes les religions, avec le monde entier. On ne conteste pas dans l'absolu cette délimitation ; il y a seulement le soupçon que

l'écclésiologie précédente, la grande floraison de sujets ecclésiologiques chez les Pères, l'écclésiologie des premières *Summae* médiévales, le « De Ecclesia » comme préambule à la foi dans les commentaires de saint Thomas d'Aquin, les traités d'Egidius Romanus, Jacques de Viterbe, Jean de Paris, Marsilio da Padova, Conrad de Gelnhausen, Pierre d'Ailly, Jean de Gerson, Francesco Zabarella, Nicolas de Cues, Jean de Raguse, jusqu'aux grandes élaborations de Francisco de Vitoria, Domenico Soto, Bartolomé de Carranza, Melchior Cano, Domenico Bañez, des Salmanticensis, des controversistes (parmi lesquels se détachent le Cajétan et saint Robert Bellarmain), sans parler des ecclésiologues plus

récents (et il y en a d'importants, comme Journet et Anton), ne seraient que l'expression, tout comme la vieille méthode scolaire, d'un monde « pétrifié ». L'appareil critique, dans l'ouvrage que nous commentons, est important, mais il semble dicté par un choix idéologique : les auteurs cités sont presque exclusivement allemands, avec une attention portée aux français « de pointe », à quelques théologiens anglophones, et même à quelques italiens. Trop peu pour justifier un titre aussi absolu : Église Catholique.

Alipio De Monte

Traduit du site *Chiesa e post concilio*

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.

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

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
I - Sa divine institution
et ses notes

COURRIER DE ROME

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
II - Sa constitution intime

COURRIER DE ROME

Cardinal Louis Billot, s.j.



L'Église
III - L'Église et l'État

COURRIER DE ROME

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, consulteur 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'écclésiologie. 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 apologetique 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'apostolique) - 329 pages, 21 € + 3 € de port.

La seconde partie 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, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles). 575 pages, 30 € + 4 € de port.

La troisième partie a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité. 16 € + 3 € de port



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.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 355 (544)

Mensuel — Nouvelle Série

Mai 2012

Le numéro 3€

L'OFFICE DIVIN

Étude sur l'Office Divin réalisée par les moines bénédictins de l'Abbaye de Buckfast (Devon Angleterre), parue dans la revue « Homiletic & Pastoral Review » en 1924 (pp. 43+49, 149-156). Le texte original anglais est tiré du site internet

<http://www.catholicculture.org>

INTRODUCTION

On peut dire que la prière est une chose naturelle pour l'homme, quelque forme qu'elle prenne. Seul le plus dégradé des êtres humains ne s'adresse pas à Dieu d'instinct, pour ainsi dire, au moins quand il se sent menacé par un danger. L'homme a une faculté spirituelle qui le rend semblable à son Créateur.

Nous expérimentons le besoin de Dieu peut-être inconsciemment, ou trop vaguement dans la plupart des cas, mais ce désir est le témoignage que se trouve inscrite dans notre nature cette solennelle vérité que nous n'avons pas été créés par Dieu pour une autre fin que celle de le connaître, de l'aimer et d'être heureux de cette bienheureuse connaissance, maintenant et dans la vie plus vaste qui nous attend dans l'au-delà.

Un bel axiome de l'ancien Code Romain constitue la noble contribution du génie des Romains au patrimoine éthique et intellectuel de l'humanité: *res clamat domino*. Les Romains, comme les Anglo-Saxons d'aujourd'hui, avaient un sens élevé de la sacralité de la propriété privée qui était protégée, comme l'honneur d'une femme, par une centaine de règles de loi. Par une fiction légale, toute chose appartenant à un citoyen de l'empire était, pour ainsi dire, très sensible et susceptible sur ce point. S'il arrivait à un Romain de perdre son bien, il ne devait aucunement craindre que le premier venu ne s'en empare, car l'objet lui-même protesterait contre son injuste nouveau propriétaire et invoquerait son véritable propriétaire, comme un petit chien domestique gémit et pleure pour retrouver son maître: *res clamat domino*.

Notre cœur crie vers Dieu parce que nous sommes sa propriété. La prière n'est pas autre chose que l'élévation de l'esprit et de la volonté vers Dieu. Il n'est pas besoin de mots pour communiquer avec Lui, ni de se déplacer

physiquement pour entrer en contact avec Lui, car Il remplit tout espace de la majesté de son invisible présence. En ce sens, le poète a raison quand il décrit la prière avec des paroles qui s'impriment dans la mémoire: *Le poids d'un soupir/La chute d'une larme/Le regard vers le ciel/Quand Dieu seul est à nos côtés* [Vers d'une poésie de James Montgomery (1817-1897)].

Mais la nature humaine n'est pas toute spirituelle, mais un ensemble fait d'une âme et d'un corps, c'est pourquoi il est nécessaire que l'homme rende hommage à son Créateur non seulement dans la chambre secrète de son cœur, mais aussi par des manifestations extérieures et corporelles de vénération et d'amour. En outre, l'homme est un être social par nature. Nous formons une grande famille de frères, ayant le même Dieu pour père commun. Pour cette raison, la pratique de la prière publique et collective est fondée sur les instincts les plus profonds, et aussi les plus vrais, de la nature humaine. Le culte public et communautaire de la majesté divine est un devoir strict. Combien de fois l'écrivain sacré exhorte-t-il les peuples de la terre à louer leur Seigneur?

Omnes gentes plaudite manibus: jubilate Deus in voce exultationis...

Psallite Deo nostro, psallite: psallite Regi nostro, psallite (Ps. 46).

Et le message du célèbre Psaume 116, aussi bref que riche de signification, n'est pas un simple vœu pieux ou une effusion poétique, mais une véritable déclaration du devoir qui incombe à tous de louer Dieu, avec les raisons de cette obligation:

Laudate Dominum omnes gentes: laudate eum omnes populi.

Quoniam confirmata est super nos misericordia eius:
et veritas Domini manet in aeternum.

La louange de Dieu a commencé avec l'origine même de notre race. Dans le Jardin des délices, dans la beauté radieuse et sans tache de l'innocence primitive, nos premiers parents glorifiaient leur Créateur, possédant une connaissance et une compréhension de sa grandeur qui surpassent de loin celles que peuvent atteindre nos capacités, affaiblies par la

chute du premier homme et de la première femme, et par nos péchés personnels. « Dieu a créé l'homme de la terre [...] et il l'a revêtu de force selon sa nature [...]. Avec le discernement, une langue, des yeux, des oreilles, un esprit pour penser. Il les a remplis de savoir et d'intelligence [...]. Il a posé son regard sur leurs coeurs pour leur montrer la grandeur de ses œuvres, afin qu'ils célébrent la sainteté de son nom, en le glorifiant pour ses merveilles » (*Eccl. 17, 1ss*).

Quand les hommes commencèrent à se multiplier et à se répandre sur la terre, le mal aussi s'accrut. Néanmoins, à côté de la méchanceté et de la folie humaine, nous remarquons qu'il existe une forme organisée de culte divin, puisque nous lisons le récit du sacrifice de Caïn et Abel, et nous connaissons Enoch, fils de Set, qui « commença à invoquer le nom du Seigneur » (*Gen. 4, 26*). Nous pouvons clairement deviner ici une certaine forme de culte public, car il ne peut y avoir aucun doute que, outre le juste Abel, Adam et Ève aussi ont invoqué le nom du Seigneur pendant les longs siècles de pénitence pour expier les mauvais choix qu'ils avaient fait dans le tragique jardin.

Dans la plénitude du temps, le fils de Dieu lui-même est venu dans le monde pour être pour tous Sauveur et modèle de sainteté et de perfection morale. Jésus-Christ a imposé le devoir de prier par la parole et par l'exemple: *Erat pernoctans in oratione Dei*, dit l'évangéliste, et son commandement est de prier toujours, sans jamais se lasser d'accomplir ce devoir qui est aussi le plus grand privilège de l'homme.

La prière du Seigneur était partie intégrante de sa mission rédemptrice auprès de l'humanité. Il n'en avait pas besoin pour lui-même mais il intercérait pour nous, par grâce et miséricorde.

Le prochain congrès
du Courrier de Rome

**À 50 ANS DE L'OUVERTURE DU CONCILE,
1962 - 2012**

aura lieu à Versailles et Paris les 4, 5 et
6 janvier 2013

La prière du Christ est une hymne de louange et de supplication: « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que, tout en cachant ces choses aux sages et aux avisés, vous les avez découvertes aux petits » (*Mt. 11, 25*). De sa supplication, saint Paul dit: « Au jour de sa vie mortelle, il adressa des prières et des supplications mêlées de cris et de larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et sa piété le fit exaucer » (*Hébr. 5, 7*).

La prière est un acte de la vertu de religion, une vertu spéciale, affirme saint Thomas d'Aquin, la plus noble des vertus morales, et qui appartient à la vertu cardinale de justice. Elle incline le cœur à rendre à Dieu l'hommage qui Lui est dû. Or, les perfections de Dieu étant infinies, et notre capacité à les reconnaître et à les admirer étant très limitées, la religion nous pousse à honorer, glorifier, louer et adorer la Majesté de Dieu jusqu'au plus haut degré de nos capacités, conscients que, quelque effort que nous fassions, nous serons toujours très loin de ce qu'il exige de nos mains. « En bénissant le Seigneur, exaltez-le de toutes vos forces, car il est au-dessus de toute louange. En l'exaltant rassemblez toutes vos forces; ne vous lassez point, vous n'arriverez jamais à sa hauteur » (*Ecccl. 43, 33-34*).

La justice, ou perfection morale, est par conséquent étroitement reliée à la louange de Dieu et à la prière. Nous lisons dans une homélie longtemps attribuée à saint Augustin: « *Vere novit recte vivere, qui recte novit orare - Seul a appris à bien vivre celui qui a appris à bien prier* » (Migne, P.L., Op. S. Aug. v, p. 1847). Le culte rendu à Dieu doit être externe et interne. C'est un pur sophisme de la part des puritains de se prévaloir des paroles que Notre-Seigneur adresa à la Samaritaine: « Mais l'heure vient, et elle est déjà là, où les vrais adorateurs, adoreront le Père en esprit et en vérité » (*Jn, 4, 23*). Un Concile de Cologne de 1860 affirme qu'« un culte vrai et sincère ne serait pas confiné dans le cœur sans jamais se manifester, et il n'est pas possible de garder mentalement une disposition qui ne serait jamais allumée et enflammée par des actes extérieurs. »

Saint Paul était d'un avis bien différent, et il n'était assurément pas un extérieuriste ni un formaliste aride. « Par lui donc [Jésus-Christ], offrons à Dieu sans cesse un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui célèbrent son nom » (*Hébr. 13, 15*).

S'il est nécessaire de mettre l'accent sur le devoir de rendre culte à Dieu, nous ne devons jamais oublier que Dieu n'a aucun besoin de notre louange. Nous ne pouvons pas ajouter un seul atome à la somme totale de ses adorables perfections, dans la contemplation desquelles consiste sa gloire éternelle et infinie. Saint Thomas d'Aquin définit la raison pour laquelle nous devons rendre culte intérieur et extérieur à Dieu par ces mots: « Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour lui-même, parce qu'en lui-même Il est plein d'une gloire à quoi

la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous-mêmes; car révéler Dieu et l'honorer, c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Toute chose en effet trouve sa perfection dans la soumission à ce qui lui est supérieur. Ainsi le corps vivifié par l'âme, l'air illuminé par le soleil. Mais pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible: car, écrit l'Apôtre (*Rom 1, 20*): "C'est par le moyen des choses créées qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu." C'est pourquoi le culte divin requiert nécessairement l'usage de réalités corporelles, comme des signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on s'unit à Dieu. Ainsi la religion a des actes intérieurs qui sont principaux et qui d'eux-mêmes lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire, des actes extérieurs ordonnés aux actes intérieurs » (saint Thomas, *Summa II-II*, q. 81, a. 7).

Le fait que le devoir de la prière, ou plus généralement, l'obligation d'adorer la Majesté de Dieu, s'applique à toute créature rationnelle, est accepté par quiconque croit en Dieu et reconnaît sa dépendance par rapport à Lui. Nous recevons ses bienfaits à toute heure du jour: à chaque instant, Il nous donne la vie et l'être. Depuis toujours, tout don parfait vient d'en haut, du Père de la Lumière. Il s'ensuit que le devoir de la louange et du remerciement nous sollicite à toute heure et en tout lieu. Il est vrai que l'individu n'est pas en mesure de soutenir un effort continu et intense, mais malheur au monde si le parfum de la louange et de la prière devait cesser de monter vers Dieu!

L'Église catholique - l'Épouse immaculée de l'Agneau - se charge de ce devoir impérial et béni. À toute heure du jour et de la nuit, dans le monde entier, Elle bénit et glorifie le Seigneur du ciel et de la terre. La liturgie de l'Église catholique est la continuation de l'intercession et des supplications de Notre-Seigneur pendant les jours de sa vie mortelle. On peut dire sans craindre d'exagérer que, comme la Messe quotidienne est continuation et réactualisation mystique du sacrifice du Calvaire, de même la prière liturgique de l'Église est continuation de la prière que Jésus adressait à son Père céleste alors qu'il était *per noctans in oratione Dei*.

L'Église catholique, bien que composée d'être humains fragiles et pécheurs, est vraiment le corps du Christ. Dans l'Église, Jésus-Christ continue de vivre en ce monde, Il souffre, prie et loue le Père qui est dans les cieux. La voix de l'Église est donc la voix de Jésus-Christ. Avec les réserves nécessaires, nous pouvons appliquer à l'office public de l'Église ce que saint Augustin dit du baptême: *Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Judas baptizet, huc est qui baptizat* - Pierre baptise? C'est le Christ qui baptise; Paul baptise? C'est le Christ qui baptise; Judas baptise? C'est le Christ qui baptise » (Traité sur Jean, 6). La prière

liturgique constitue une valeur inestimable précisément parce qu'elle n'est pas une manifestation privée et personnelle de piété, mais un acte accompli au nom, par autorité et délégation de l'Église universelle.

La récitation de l'Office Divin, sous une forme ou sous une autre, concerne le caractère sacerdotal. L'idéal du sacerdoce comporte deux choses: le sacrifice et la prière. Telle était la notion de vie apostolique de saint Pierre, dont nous participons par notre sacerdoce. Il n'est pas juste, dit le Prince des apôtres, que nous passions notre temps à servir à table - que d'autres soient désignés pour ce devoir - *nos vero orationi et ministerio instantes erimus* (*Act., 6, 4*). Saint Thomas dit que l'Office Divin n'est pas une pratique privée et personnelle de dévotion: *Communis oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius populi Deo offertur* (*Summa II-II*, q. 83, a. 12).

Les religieux non-prêtres ou les vierges consacrées à Dieu, s'ils récitent l'Office Divin quotidiennement, ne le font pas en tant que personnes privées mais comme délégués et représentants de toute l'Église. Dans l'esprit du principal législateur des moines d'Occident, le Divin Office est l'occupation la plus importante des moines, et qui passe avant tout le reste: *Nihil operi Dei præponatur* (Règle de saint Benoît).

L'Office est la prière de l'Église, et il a par conséquent une efficacité semblable à celle des sacrements, puisque le Christ ne peut pas rester sourd aux doux accents de son Épouse. La prière liturgique s'envole au-dessus des nuages et arrive aux oreilles du Père qui est dans les cieux; mais ce ne sont pas nos paroles hésitantes qu'il écoute, mais la voix forte de son Fils bien-aimé, dans laquelle se fondent nos faibles voix. N'est-ce pas avec le Seigneur que nous nous unissons formellement au début des Heures canoniques? *Domine in unione illius divinæ intentionis, qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvo* - Seigneur, en m'unissant à ta divine intention, avec laquelle tu élevas sur la terre tes louanges vers Dieu le Père, j'élève ces Heures vers toi dans la louange.

La dignité singulière de la prière publique de l'Église doit susciter notre attention et notre dévotion. Nous prions, nous intercémons, nous adorons et nous louons comme représentants accrédités de l'Église, et notre culte est uni au culte de l'Homme-Dieu. Loin de nous, donc, toute sorte de négligence ou de hâte inconvenante, toute préoccupation vaine et sottes imaginations. Quand nous disons l'Office, dans un chœur prestigieux ou dans une noble cathédrale, ou dans le silence de notre cellule, nous anticipons sur la terre ce qui sera notre occupation éternelle au ciel. *Divina psalmodia est eius hymnodiae filia quae canitur assidue ante sedem Dei et Agni*: voilà ce qu'on lit dans la préface du Pape Urbain VIII au Bréviaire que nous utilisons jour après jour. La même notion est noblement exprimée dans

l'hymne pour la Dédicace d'une église :

*Sed illa sedes cælitum
Semper resultat laudibus,
Deumque trinum et unicum
Jugi canore prædicat:
Illi canentes jungimur
Almae Sionis œemuli.*

On peut dire de la prière publique de l'Église catholique, toutes proportions gardées, ce que le pieux auteur de l'Imitation de Jésus-Christ dit du Sacrifice de la Messe : le prêtre, avec la récitation dévote de l'Office - fût-ce même dans le wagon d'un train - honore Dieu, réjouit les anges, édifie l'Église, aide les vivants, obtient le repos des défunt et devient participant de toute chose bonne.

Nous ne sommes pas isolés ni abandonnés à nous-mêmes. Par la grâce, nous sommes les membres vivants d'un organisme vivant, dans lequel nous agissons, nous réagissons, nous sommes influencés de mille façons mystérieuses. Il n'y a pas de doute que la récitation de l'Office Divin deviendra non pas un devoir fatigant, mais une source de bonheur, si nous l'observons à la lumière de la foi surnaturelle. Déjà au troisième siècle, le grand martyr africain saint Cyprien disait de la prière ecclésiastique : *Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus* (saint Cyprien, De Oratione Domini, VIII).

LA FORMATION DE L'OFFICE DIVIN

L'Office Divin est appelé communément Bréviaire. Il ne reste jamais fermé très longtemps - il nous accompagne où que nous allions - et ses pages usées sont les confidentes de nos pensées quotidiennes. Combien de fois nous est-il arrivé, en ouvrant notre livre et en récitant les psaumes ou les prières propres d'un certain jour, de nous souvenir à l'improviste de ce qui nous est arrivé, parfois quelques années plus tôt, précisément en ce jour particulier, de joyeux ou de douloureux ? Il est donc du plus grand intérêt pour tout prêtre d'avoir au moins quelques notions générales sur l'origine, la croissance et le développement du Bréviaire jusqu'à sa forme familière actuelle.

Étymologiquement, le terme *Breviarum* signifie registre ou inventaire. C'est dans ce sens qu'il est employé par saint Benoît dans sa Règle, quand il dit *l'Abbas brevem teneat à l'égard des instruments appartenant au monastère*. Au Moyen Âge il signifie tenir une liste de passages évangéliques à lire à l'église au cours de l'année. En général, le *Breviarium* était un peu comme notre *Ordo*, ou même moins, puisque ce n'était qu'une feuille sur laquelle étaient écrites certaines directives pour la célébration des Messes et la psalmodie. C'était une collection complète subdivisée en général en quatre volumes, selon les quatre saisons de l'année, du pensem complet du service de Dieu, distinct du Missel, du Pontifical et du Rituel qui contiennent les textes des Messes, les différents rites des sacrements et ainsi de suite. Déjà Alcuin, vers la fin du VIII^e siècle, utilise le

Les Actes du X^e Congrès du Courrier de Rome (janvier 2011) seront disponibles fin mai.

LA TRADITION,
Une solution à la crise de l'Église ?



ACTES DU X^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME
7 - 8 - 9 janvier 2011

L'histoire de l'Église nous enseigne qu'elle n'a pas été exempte de nombreuses crises, mais il faut reconnaître que celle que nous subissons actuellement est sans précédent par son ampleur et ses conséquences. Ces crises ont des origines diverses : tantôt ce sont des idées nouvelles – pour ne pas dire des erreurs et des hérésies – qui ont contaminé l'enseignement de l'Église; tantôt c'est le relâchement dans la vie morale où la nature déchue prend le dessus sur la grâce surnaturelle, et le plus souvent ce relâchement moral est la conséquence d'un manque de fermeté doctrinale. Comment l'Église est-elle sortie de ces crises ?

Une première constatation s'impose : la restauration demande du temps et souvent beaucoup de temps. Ensuite, une restauration ne se fait pas sans la condamnation de l'erreur et un retour à la saine doctrine. Enfin on peut remarquer que tous les renouveaux dans l'Église furent surtout l'œuvre de saints que le Seigneur a suscités en ces périodes critiques.

Les Actes de ce Congrès n'ont pas d'autre prétention que de faire réfléchir sur ces thèmes si importants pour l'avenir de l'Église. Tout cela peut se résumer en quelques mots : les crises dans l'Église sont l'effet d'un éloignement de la Tradition; la restauration ne se fait que par un retour à une plus grande fidélité à la Tradition.

Parmi les songes prophétiques de Don Bosco, celui appelé « les Trois Blancheurs » ou « les deux colonnes », représenté sur la page de couverture, est célèbre. En voici succinctement le récit :

« *J'ai vu une grande bataille sur la mer : le navire de Pierre, piloté par le Pape et escorté de bateaux de moindre importance, devait soutenir l'assaut de beaucoup d'autres bâtiments qui lui livraient bataille. Le vent contraire et la mer agitée semblaient favoriser les ennemis. Mais au milieu de la mer, j'ai vu émerger deux colonnes très hautes : sur la première, une grande Hostie - l'Eucharistie - et sur l'autre (plus basse) une statue de la Vierge Immaculée avec un écrit au bas : Auxilium Christianorum. Le navire du Pape n'avait aucun moyen humain de défense. C'était une sorte de souffle qui provenait de ces deux colonnes, qui défendait le navire et réparait aussitôt tous les dégâts. La bataille se faisait toujours plus furieuse ; le Pape cherche à se diriger entre les deux colonnes, au milieu d'une tempête de coups. Tandis que les armes des agresseurs sont en grande partie détruites ; s'engage une lutte corps à corps. Une première fois, le pape est gravement blessé, mais ensuite il se relève ; puis une seconde fois... et cette fois il meurt tandis que les ennemis exultent. Le nouveau pape, élu immédiatement après, reprend la barre et réussit à atteindre les deux colonnes, y accrochant avec deux chaînes le navire, qui est sauvé, tandis que les bateaux ennemis fuient, se détruisent réciproquement, et coulent. »*

Ce rêve laisse troublés plus de 500 jeunes qui étaient réunis, comme tous les soirs, pour écouter don Bosco, au mois de mai 1862. C'est seulement le matin suivant qu'il leur expliqua le sens de ce songe. De graves persécutions et tourments attendent l'Église ; il reste deux seuls moyens pour la sauver : « Marie - Aide des chrétiens - et l'Eucharistie ».

Prix 21 € + 3 € de port.

terme *Breviarium* en parlant du Livre des Heures qu'il avait lui-même composé pour l'usage personnel de l'empereur Charlemagne.

Nous ne donnerons que quelques grandes lignes de l'histoire de la formation du Bréviaire. L'observance de formes de prière publique ou liturgique par l'Église est d'origine apostolique. Comme nous le savons, les Hébreux offraient trois sacrifices par jour, c'est-à-dire à l'aube, à mi-journée et en fin d'après-midi ou le soir. Il est également certain que les apôtres et les premiers disciples du Christ ne s'étaient pas détachés, dans les premiers temps, de la synagogue. Au contraire, nous lisons que « d'un seul cœur, ils fréquentaient quotidiennement le Temple », et la seule divergence par rapport à la pratique juive était qu'« ils rompaient le pain à la maison, louant Dieu » (Act. 2, 46). Même si les apôtres avaient voulu effectuer un changement radical, il leur aurait été impossible d'improviser une nouvelle forme de culte, complète et indépendante. La Loi ancienne est seulement l'ombre de la Loi nouvelle, néanmoins il parut naturel de maintenir le cadre de la vie religieuse juive, ne serait-ce que pour adoucir la transition de la synagogue à l'Église chrétienne. Le Livre des Actes nous apprend combien l'Église de Jérusalem tenait à demeurer liée aux offices du Temple, aimés depuis toujours.

Les Actes nous montrent aussi saint Pierre et

saint Jean montant au Temple pour prier à la neuvième heure du jour. Au jour de la Pentecôte, nous trouvons le collège apostolique en prière, quand à la troisième heure l'Esprit-Saint descend sous la forme de langues de feu. Et quand saint Pierre eut la vision de la grande nappe attachée par les quatre coins descendant du ciel vers la terre, il était en prière à l'étage supérieur de la maison vers la sixième heure (Act. 10, 9).

Ces heures de la prière apostolique correspondent aux heures du sacrifice et de la louange dans le Temple, ainsi qu'aux heures fixes de prière dont les juifs pieux s'étaient fait une règle depuis les jours de leur exil. Pendant les pénibles années passées près des fleuves de Babylone, le rite du sacrifice n'existant pas, raison pour laquelle il fut remplacé par la prière, la lecture des Écritures et le chant des Psaumes. Ces pratiques survécurent après le retour d'exil et furent, par règle, observées pendant tout le temps de la diaspora.

Dans les heures de prière observées par les apôtres, nous trouvons pour ainsi dire le noyau dont sortit cet arbre majestueux et chargé de fruits qu'est la Divine Liturgie, en mesure de produire une moisson riche de fleurs et de fruits très délicieux, pour la gloire de Dieu et le réconfort de l'homme. Matin, midi et soir étaient caractérisés par des célébrations propres

- les autres Heures canoniques étaient une séquence primitive de lamentation.

Dès le commencement, et nécessairement, le culte chrétien comprend deux éléments bien distincts, la fraction du pain ou Sacrifice Eucharistique, et la récitation de prières et de psaumes, que les néo-convertis connaissaient déjà très bien depuis leurs premiers pas dans la foi. Nous avons une idée de la nature de ces prières grâce à un texte célèbre de saint Paul. Écrivant à son bien-aimé Timothée, qu'il avait nommé Évêque de Crète, l'Apôtre lui donne des directives valables non seulement pour lui, mais pour la vie et la pratique de l'Église. Quand les fidèles se réunissent pour prier, il doit y avoir quatre genres de cultes: *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus* - J'exhorté donc, avant toutes choses, à faire des prières, des supplications, des requêtes, des actions de grâces, pour tous les hommes (1 Tim. 2, 1). Il n'est évidemment pas question ici de dévotion privée mais de prière communautaire et de remerciement - en d'autres termes, de célébration liturgique. Les premiers commentateurs ont vu dans cette injonction apostolique les rudiments, au moins, d'une liturgie: *Disciplinæ leges tradidit (Paulus) pro publicis Ecclesiae precibus in Missa et Officio divino*, dit saint Ambroise (in Tim. Cf. Migne P. L. XVII. 466). Saint Augustin, en réalité, cherche à appliquer les quatre termes pauliniens exclusivement aux quatre parties du Sacrifice Eucharistique. Toutefois, dès le premier siècle, le Pape saint Clément I^{er} mentionne une directive apostolique pour les heures de culte. Saint Paul, évidemment, insiste afin que Timothée accomplisse fidèlement dans son église ce qui était déjà habituel ailleurs.

Le Pape saint Clément, dans la lettre à l'Église de Corinthe écrite en l'an 96, distingue clairement le sacrifice eucharistique des autres offices religieux: « Nous devons faire toute chose fidèlement comme le Seigneur nous l'a commandé; que les sacrifices et les saints offices soient offerts aux heures établies et à intervalles réguliers. »

Un peu plus tard, nous trouvons une nouvelle allusion aux pratiques liturgiques des premiers chrétiens, d'autant plus précieuse qu'elle ne fut assurément pas écrite pour faciliter les recherches archéologiques de la postérité. Pline le jeune était gouverneur de la Bithynie au début du II^e siècle, et dans un rapport envoyé à l'empereur Trajan, il parle des assemblées des chrétiens. Il n'a rien à leur reprocher, tout ce qu'il sait d'eux est qu'ils ont l'habitude de se réunir avant le lever du jour: *ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo canere*. Ensuite ils se retirent pendant la journée « *quibus peractis moram discedendi* - pour se retrouver le soir pour un repas en commun ». C'était l'agape suivie de la Cène eucharistique (Pline, Epist. I. x. 97).

La Didachè prescrit la récitation de la prière

au Seigneur trois fois par jour et à heure fixe. Cette prière correspond au triple sacrifice et au culte que l'on pratiquait au Temple. Les différentes prescriptions de la Didachè nous donnent tous les éléments d'un véritable Office canonique. Nous devons en outre considérer que le sacrifice juif de ma mi-journée et celui du soir s'étaient graduellement unifiés, de sorte qu'il n'y avait au Temple que deux assemblées générales dédiées au sacrifice: l'une le matin et l'autre en fin d'après-midi ou aux premières heures du soir. On continuait de parler de trois sacrifices, mais de la même façon dont nous parlons de Matines et de Laudes comme de deux Offices distincts, qui étaient effectivement distincts et séparés au début, non seulement par le caractère mais aussi par les heures différentes de célébration; mais virtuellement ils forment un unique Office nocturne dans l'Église.

Les écrits de Tertullien sont la plus importante source d'information pour les deux dernières décennies du II^e siècle. Dans son livre sur la prière, il donne pour certain le fait que tous les chrétiens observent des moments de prière établis, le matin et la nuit. Pour le reste du jour, il n'existe aucune règle, toutefois il déclare que « *non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam, istarum dico communium quæ diem inter spatia signant, tertia, sexta, nona, quas sollemniores in Scriptura invenire est* ». Nous devons prier non moins de trois fois par jour, nous qui sommes les débiteurs du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est un devoir distinct de la prière établie qui doit être offerte, sans plus d'insistance, au commencement du jour et de la nuit (De Oratione 23-25).

Dès les tout premiers temps, nous notons aussi une tendance à associer certaines heures de prière avec les mystères de la Rédemption. Dans les *Canones Hippolyti* en effet, nous lisons que les chrétiens doivent prier à la troisième heure, parce que c'est à cette heure que le Sauveur du monde voulut être crucifié pour notre salut. (Une autre explication est que c'est à cette heure que Notre-Seigneur fut condamné par Pilate). On doit prier à la sixième heure parce qu'à cette heure toute la création fut bouleversée par le crime cruel des Juifs; à la neuvième heure parce qu'à cette heure le Christ pria et remit son Esprit entre les mains du Père.

Chacun des siècles suivants ajouta sa contribution pour rendre toujours plus stable et solennelle la prière publique de l'Église. Toutefois, ce n'est qu'en temps de paix pour l'Église, quand finalement elle sortit de l'esclavage et des féroces persécutions des pouvoirs civils, que l'Office Divin put prendre la forme définitive que nous connaissons. Deux faits déterminèrent son développement: la fondation et la diffusion des Ordres religieux et l'observance religieuse des mystères de l'Incarnation, c'est-à-dire l'institution des fêtes de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge Marie, des martyrs et aussi des saints qui n'étaient pas des martyrs de la foi.

On peut affirmer sans exagérer que ce furent les *ascetæ*, ou moines, qui inventèrent l'Office Divin, dont la célébration était leur principale occupation. Ils enrichirent ce qui déjà constituait le devoir quotidien du clergé et aussi des laïcs. Comme le remarque Thomassin: « La sainte discipline du monachisme jette une lumière importante sur ce que je dirai à l'égard des offices ecclésiastiques: *quod enim a Matre acceperant, non sine fœnore filii reddidere*. Les moines commencèrent comme disciples de l'Église, mais des disciples tels que l'Église considéra comme un avantage et un honneur de suivre leurs pas » (Vet. et Nov. Eccl. Discipl. p. I, c. 2).

On retire une idée claire des éléments constitutifs de l'Office Divin après la reconnaissance civile de l'Église, en étudiant la célèbre *Peregrinatio di Eteria*. Cette noble et entreprenante femme gallo-romaine témoigna de la célébration de la liturgie dans la Ville sainte vers la fin du IV^e siècle. « Chaque matin, raconte-t-elle, avant le chant du coq, sont ouvertes les portes de l'église de la Résurrection, où descendent non seulement les moines et les religieuses, mais aussi des hommes et des femmes qui désirent veiller avec eux. Depuis cette heure jusqu'à l'aube, on récite des hymnes et des psaumes, des répons et des antennes. Après chaque psaume on lit une prière... Dès qu'apparaît la lumière du jour, ils commencent à réciter les psaumes de Matines et de Laudes. » Terce, Sixte et None sont aussi observées. « À la dixième heure, que nous appelons *Lucernarium*, la foule se réunit encore dans l'Anastasis, on allume toutes les lampes et les bougies et on crée une grande splendeur; après quoi on chante les psaumes des Vêpres: *dicuntur psalmi lucernares, sed et Antiphonæ diutius* »; l'Office des Vêpres était donc plus long que l'Office de Terce, de Sexte et de None. En outre, les psaumes chantés étaient déjà entrés dans l'usage commun ou approuvés par la loi ecclésiastique.

Dans les écrits des Pères du IV^e et du V^e siècle, nous trouvons de nombreuses allusions aux Offices, tant nocturnes que diurnes. Les prêtres et les moines n'étaient pas les seuls à les célébrer, les fidèles laïcs aussi y participaient, et les plus fervents d'entre eux assistaient aussi toujours à la psalmodie nocturne. La veillée pascale était universellement observée. Les veillées des martyrs aussi étaient fréquentées, mais on accordait une mesure de liberté à l'égard de celles-ci (Cf. Saint Jérôme contra Vigilantium). Le même saint Jérôme recommande à Læta d'amener sa petite fille avec elle, bien qu'elle soit en bas âge, chaque fois qu'elle participe aux Offices nocturnes des grandes fêtes. Saint Jérôme parle des Heures de Terce, Sexte, None, Vêpres, minuit et Matines.

Jusqu'au V^e siècle, l'Office Divin était encore dans un état de fluidité, avec beaucoup de variété et d'incertitude. Il fallait un grand maître pour coordonner les différents éléments de la

liturgie et en faire un ensemble harmonieux. Pour cela, Dieu a donné à son Église ce merveilleux liturgiste que fut saint Benoît, le patriarche du monachisme occidental, qui fit pour l'Église latine ce que le roi David avait fait pour les services du Temple: *dedit in celebrationibus decus et ornavit tempora usque ad consummationem vitæ, ut laudarent nomen sanctum Domini, et amplificarent mane Dei sanctitatem* - aux célébrations il donna de la dignité et mit de l'ordre aux temps solennels jusqu'à la fin de sa vie, afin qu'ils louent le saint nom de Dieu et qu'ils magnifient la sainteté de Dieu chaque matin (*Eccl. 47, 12-14, Vulgate*).

Saint Benoît légiféra seulement pour ses moines. Dans son humilité, il va même jusqu'à suggérer que si son organisation de l'Office Divin ne plaît pas, on doit se sentir libre de la changer ou de l'améliorer. Au contraire, l'Église a non seulement maintenu son œuvre, mais tous les historiens s'accordent pour affirmer que l'Église catholique a adopté la disposition de saint Benoît comme modèle de l'organisation finale de la liturgie. « Sur l'organisation exacte des Offices, la distribution des psaumes, antennes et répons (...) il y a eu une grande variété dans les différentes églises (...) les Conciles provinciaux ont tenté d'apporter une uniformité, et quand celle-ci fut finalement atteinte, ce fut sous l'inspiration de la Règle bénédictine, en particulier par l'influence et la pratique des monastères de Rome, ces grandes abbayes regroupées autour des basiliques du Latran, du Vatican, de Sainte Marie Majeure, qui graduellement devinrent des Chapitres, d'abord réguliers, puis séculiers » (Duchesne, Origines du culte chrétien).

Avant toute chose, le dessein de saint Benoît fut d'ordonner la distribution des psaumes de façon à ce que le psautier tout entier puisse être récité au cours d'une semaine. Les Écritures devaient elles aussi être lues complètement chaque année, de même que les homélies ou commentaires *quæ at nominatissimis, et orthodoxis, et catholicis patribus factæ sunt* (Regula, c. 9). L'Office nocturne consiste en au moins douze psaumes, et douze autres sont réservés pour les Heures du jour, trois pour chacune d'elles. Le Lucernaire est divisé en deux Offices, respectivement appelés Vêpres et Complies. Chaque Heure commence par l'invocation si chère aux saints anciens des déserts orientaux: *Deus in adjutorium meum intende*. Saint Benoît donne aussi l'hospitalité à des hymnes métriques - l'*Ambrosianus*, comme il appelle la nouvelle composition. De cela, nous remarquons que le grand législateur puise autant de Milan que de Rome. Mais son modèle est toujours la grande Église romaine (*sicut psallit Ecclesia romana*) (Regula, c. 13).

Lorsque la dernière fondation de saint Benoît, l'abbaye du Mont-Cassin, fut détruite par les Lombards, ses moines cherchèrent un nouveau siège et le trouvèrent près du Latran. Dans le même temps, de nouveaux monastères bénédictins étaient construits dans le voisinage

immédiat des autres basiliques, et les moines y chantaient le Divin Office jour et nuit. Ainsi, l'organisation de l'Office mise en place par saint Benoît acquit de plus en plus d'importance et d'influence. Nous devons à ce grand saint la disposition définitive de la divine psalmodie qui fut accueillie à partir de la moitié du VI^e siècle, non seulement à Subiaco et au Mont-Cassin, mais au cœur même de la chrétienté.

On peut se demander: « Saint Benoît a-t-il organisé la psalmodie ex novo, ou bien a-t-il fondé sa disciplina psallendi sur ce qui était en usage à Rome? » La réponse semblerait être que Rome, ou peut-être plus exactement le Mont-Cassin et Rome s'influençaient réciproquement. Un écrivain du VIII^e siècle, ou probablement de la moitié du VII^e siècle, affirme que le cursus de saint Benoît ressemble beaucoup aux séquences des liturgies romaines: « *Est et alius cursus, beati Benedicti, quem singulariter pauco discordantem a cursu Romano in sua Regula reperies scriptum.* » (Cf. Dict. d'archéol. chrét. Bréviaire, p. 1307.)

DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND À SAINT PIE X

Comme nous l'avons vu, nous trouvons à partir de la moitié du VI^e siècle une distribution définie et ordonnée des heures de la Prière liturgique. Tout ce qui jusque-là était trop vague ou excessif avait été résolu ou modéré par saint Benoît, dont la Règle cristallise les meilleures traditions de l'Église. Cela ne correspondrait pas à la réalité d'imaginer que ce grand homme aurait inventé, sic et simpliciter, la structure extrêmement symétrique des Offices qui ont enrichi le monde. Il parle en effet à plusieurs reprises d'antennes, hymnes, répons, collectes, comme s'il s'agissait de choses connues de tous et déjà en usage constant partout. Sa disposition n'est qu'une adaptation de ce dont il avait été témoin à Rome. Quand les moines du Mont-Cassin se transférèrent dans le voisinage de la Basilique du Latran, il n'est pas pensable qu'ils aient essayé ou aient été autorisés à réciter un Office totalement différent de celui récité par le clergé attaché à la Basilique, puisqu'il ne fait aucun doute que les moines célébraient l'Office à l'intérieur du Latran. Il y avait un texte unique à l'Office, et celui-ci était autant romain que bénédictin, avec des différences presque négligeables entre eux (Cf. Dom S. Baumer, Geschichte des Breviers, chap. III).

Avec le pontificat de saint Grégoire le Grand, on arrive à une période d'une très grande importance pour la liturgie, qui durera longtemps. Ce grand pape avait été moine et Abbé de l'un des monastères bénédictins de Rome. Il était par conséquent très familier de l'ordre de l'Office Divin établi par saint Benoît. Après son accession au siège de Pierre en 590, l'une de ses premières entreprises fut de régler, avec la plénitude de l'autorité apostolique dont il était revêtu, les différentes célébrations cultuelles de l'Église. Toute la tradition chrétienne postérieure considère à juste titre saint Grégoire comme le père et fondateur de la

liturgie romaine. Il n'a rien inventé - une liturgie existait déjà - mais il fallait fixer avec autorité les principaux éléments du culte ecclésial, tant dans le contenu que dans la forme. Tel fut l'apport spécifique de saint Grégoire pour la formation de la liturgie. Son biographe nous révèle que l'œuvre fut réalisée par le Pontife, *multa substrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadjiciens* (Vie de saint Grégoire, Migne, P. L. LXXV. 94). Saint Pie V rend hommage aux réformes liturgiques de saint Grégoire en déclarant que le Bréviaire Romain est « *divini Officii formula pie olim ac sapienter a summis Pontificibus, præser tim Gelasio et Gregorio primis, constituta* ». Du bréviaire bénédictin, Walafrid Strabo dit qu'il est « *vicina auctoritati Romanæ, et quia Beatus Gregorius vitam egregii Patris Benedicti describens, Regulam ab eo conscriptam, in qua idem Officium habetur; collaudans, sua auctoritate statutis ejus favere videtur* » (De reb. eccl. 25).

L'Office romain, grâce aux voyages apostoliques des missionnaires bénédictins, se répandit graduellement dans toute l'Europe, à l'exception de la Gaule, où d'autres usages étaient établis depuis longtemps. Mais en l'an 805, Charlemagne publia un édit impérial par lequel il obligeait toutes les églises de l'empire à adopter les rites et les chants de l'Église romaine.

Un peu sommairement, on peut dire que l'Office Divin qui était célébré dans les grandes Basiliques romaines du temps de saint Grégoire le Grand, est identique, au moins dans ses grandes lignes, à l'Office que nous récitons aujourd'hui. Il y a toutefois de nombreuses et importantes différences: les psaumes, tout d'abord, étaient souvent chantés avec une antienne, laquelle n'était pas seulement chantée ou récitée avant d'entonner le psaume, mais était répétée à chaque strophe, comme c'est le cas aujourd'hui pour l'Invitatoire de Matines. Les leçons ou lectures, qu'elles soient tirées des saintes Écritures ou des homélies des Pères de l'Église, étaient très longues, car on devait lire toute la Bible au cours de l'année. Les légendes des saints étaient elles aussi d'une longueur notable. Un nombre énorme de livres manuscrits était nécessaire pour célébrer la liturgie de façon adéquate, et la mémoire elle aussi était mise à rude épreuve. Saint Benoît tenait pour acquis que tous ses moines connaissaient tout le psautier par cœur, et ceux dont ce n'était pas le cas avaient l'obligation d'apprendre les psaumes dans l'intervalle entre l'Office nocturne et les Laudes.

Il est clair que les premiers rédacteurs de l'Office Divin avaient une seule chose à l'esprit: qu'il soit récité en commun par une assemblée nombreuse de clercs et de moines, sous la présidence de l'Évêque ou de l'Abbé. Nous devons nous souvenir qu'aux premiers siècles de notre ère, le monde civilisé n'était pas peuplé de façon aussi dense qu'aujourd'hui. Il n'y avait pas de clergé dans les paroisses rurales, mais toute ville ou tout village d'une certaine importance avait son Évêque, qui vivait

en communauté avec son clergé, et le peuple qui vivait dans les campagnes était évangélisé à partir de ce centre commun. Quand l'Évêque s'éloignait de son siège épiscopal pour administrer les sacrements ou pour rendre honneur à quelque saint local, il était accompagné par son clergé, avec lequel il récitaient les heures canoniques, comme cela se passait dans son église Cathédrale. Le dimanche et lors des fêtes annuelles, toute la population des bourgs et des villages alentour se pressait au siège épiscopal ou en tout autre lieu où l'Évêque avait installé sa Cathédrale provisoire. Ceci en raison d'un décret de saint Grégoire le Grand qui interdisait aux Évêques d'installer leur siège dans les églises monastiques, pour ne pas déranger les moines par une affluence excessive de fidèles. Toute la vie religieuse et civique gravitait donc autour de la ville épiscopale et de l'église Cathédrale.

Ce système social pouvait bien fonctionner tant que la population se maintenait à un niveau relativement bas. En ces temps, les diocèses étaient très petits et les gens des campagnes, pour des raisons de sécurité à cause des temps calamiteux, étaient obligés d'habiter à côté d'un centre important. L'Europe changea profondément au cours du XII^e et du XIII^e siècle. Les conditions économiques différentes nécessitèrent la création d'un clergé paroissial. Le prêtre en charge d'âmes ne pouvait plus vivre comme membre d'une communauté, mais il devait résider avec ses ouailles dans les villages ou dans les bourgs. La célébration solennelle et publique de l'Office Divin n'était plus possible, excepté peut-être en certains jours de l'année, à l'occasion de fêtes qui entraînaient un grand rassemblement de prêtres et de laïcs. Il était nécessaire d'adapter l'Office choral aux nouvelles conditions, de façon à rendre possible sa récitation privée même pour un curé de campagne très occupé et vivant loin de l'église Cathédrale.

C'est à cette époque qu'apparurent les Ordres mendiants. Ils se répandirent rapidement dans toute l'Europe précisément parce que leur vocation et leur finalité s'adaptaien brillamment aux nouvelles exigences de la société, c'est-à-dire la prédication de l'Évangile de lieu en lieu. Le moine résidant dans un monastère consacrait le meilleur de son temps et de son énergie à l'occupation principale de sa vie - l'Opus Dei. Le frère, quant à lui, et pour la même raison que le curé séculier, n'avait pas besoin des nombreux livres en usage dans le chœur monastique ou celui de la cathédrale, mais un petit livre qu'il puisse emporter avec lui dans ses divers déplacements. C'est alors qu'apparaissent pour la première fois les Bréviaires, plus ou moins sous la forme que nous leur connaissons aujourd'hui. « *Breviaria sua in quibus possint horas suas legere, quando sunt in itinere* », dit un Concile de Trèves en 1227.

Par ordre du Pape Grégoire IX, le ministre général des frères mineurs, Aymon, composa

une réduction des Offices canoniques - c'est-à-dire le Bréviaire - que le Pape Nicolas III (1277-1280) imposa aux basiliques romaines. Progressivement, les anciens et longs Offices furent remplacés par le nouveau Bréviaire, au point que même les moines suivirent la même tendance à des Offices raccourcis. Toutefois, les Basiliques romaines, et en particulier celle du Latran, conservèrent tenacement les anciennes formes. Pour cette raison, le Pape Grégoire IX (1370-1378), un siècle plus tard, décréta que la Basilique du Latran, pour une juste harmonie entre la tête et les membres, chanterait jour et nuit les Offices *juxta rubricam, ordinem, sive morem sanctae romanae Ecclesiae, su capellæ Domini nostri Papæ*. Ce décret est important, dans la mesure où, pour la première fois dans l'histoire, est établi le principe que l'*Ordo Curiæ o Capellæ Papalis* doit être considéré *mos Sanctæ Romanae Ecclesiae* et le modèle à imiter pour les autres églises (Cf. Baeumer, Brevier, p. 321).

Malgré ce décret, les Églises particulières, de même que les Ordres religieux, maintinrent leurs propres traditions. L'Office de la Capella Papalis n'avait pas été imposé à l'Église universelle, si bien que la porte resta ouverte pour d'autres changements et innovations. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la liberté de jeu accordée aux goûts les plus différents ait produit une grande variété d'Offices et bréviaires.

Quand se réunit le Concile de Trente, une des questions que les Pères avaient l'intention d'aborder était celle de la réforme du Bréviaire. Mais le sujet ne fut mis en discussion qu'au moment de la clôture de cette importante assemblée. On nomma une commission pour étudier toute la question de l'uniformité dans la célébration des Offices Divins. Le fruit de ces travaux fut le nouveau Bréviaire publié par saint Pie V et rendu obligatoire par la Bulle *Quod a nobis* du 9 juillet 1568.

Ce bréviaire nous est à tous familier, puisqu'il fut remis entre nos mains le jour de notre ordination au sous-diaconat. Il n'a pas connu de modification substantielle de 1568 jusqu'au pontificat de saint Pie X. La Bulle de saint Pie V avait aboli tous les bréviaires locaux n'ayant pas une ancienneté d'au moins deux cents ans. Furent également supprimées de très nombreuses fêtes de saints et des Octaves, pour assurer une récitation plus régulière de l'Office férial. À part les fêtes de Notre-Seigneur, le nouveau Bréviaire comptait seulement soixante fêtes doubles, environ trente ou quarante fêtes semi-doubles, et trente-trois fêtes simples. L'Office férial était ainsi célébré environ deux cents jours par an. Mais les successeurs immédiats de ce grand Pape dominicain rétablirent de nombreuses fêtes qu'il avait supprimées, provoquant ainsi de nouveaux déplacements des férias. Pendant le pontificat d'Urbain VIII, de nombreuses hymnes du Bréviaire furent modifiées - malgré la vénérable ancienneté d'une grande partie d'entre elles - sous prétexte de corriger leur

métrique ou leur latinité défectueuse. Nous aurons d'autres choses à dire sur ces corrections lorsque nous parlerons des hymnes du Bréviaire.

La dernière - et à notre avis la plus intéressante - variation ou innovation dans la psalmodie sacrée a été réalisée par ce grand et saint Pontife que fut Pie X. Jusqu'à son pontificat, et en particulier pensant le règne de son illustre prédécesseur Léon XIII, le nombre de fêtes des saints avait considérablement augmenté. Même l'Office dominical devait laisser la place aux saints, au point qu'il était devenu rare de réciter un Office du dimanche, sauf pendant les temps de l'Avent, de la Septuagésime et du Carême. La conséquence la plus évidente de la fréquence de célébration des saints était la continue répétition des mêmes psaumes. Certains étaient récités presque tous les jours, d'autres n'étaient jamais entendus dans le chœur et restaient relativement inconnus pour la plupart des ceux qui étaient tenus de dire l'Office. En outre, le clergé était fondé à se plaindre, dans la mesure où les Offices les plus longs - dans le cas où étaient dits les Offices du dimanche - coïncidaient avec ces jours, quand les devoirs paroissiaux exigeaient de sa part davantage de temps et d'énergie.

Il était ainsi devenu impératif de revenir aux formes de prière liturgique plus anciennes, plus simples et plus brèves. Mais le changement devait être fait avec sagesse, afin que l'honneur dû aux saints ne souffrir pas de diminution, et que l'Office de la férie redevienne normal. C'est sous les yeux de tous que cet idéal a été heureusement réalisé. L'Octave de Noël constituait un précédent évident qui devait être suivi à plus large échelle. Ainsi nous unissons à présent le cultus des saints, que nous ne connaissons pas bien, aux richesses déployées devant nous dans les Offices dominicaux et fériaux. En outre, l'effort d'assurer une récitation intégrale du psautier au cours de chaque semaine a été réalisé avec succès, ce qui, loin de constituer un poids quotidien supplémentaire pour le prêtre, l'a au contraire soulagé d'un devoir qui était parfois supérieur à ses forces.

Après ces détails préliminaires sommaires, nous étudierons chaque partie constitutive du Bréviaire. C'est une étude indispensable à tout prêtre. Plus nous nous efforçons de comprendre ce livre glorieux, plus nous nous rendons compte de la vérité des paroles écrites par le Pape saint Célestin I^e (...432) aux Évêques de Gaule, il y a plus de quatorze siècles: *Orationum sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia Catholica uniformiter celebrantur; ut legem credendi statuat lex supplicandi* (Cf. Denzinger, Enchiridion).

L'HEURE LA PLUS IMPORTANTE: LES MATINES

L'Office de Matines constitue la partie la plus

étendue et de loin la plus importante du culte liturgique. Comme l'indique le terme lui-même, Matines – *Matutinum* – désignait à l'origine l'Office qui était récité à l'aube, et que nous appelons aujourd'hui « Laudes ». Son nom primitif était *Vigilie* – « Veille ». Les premiers chrétiens en général, et le clergé et les moines en particulier, avaient coutume de sanctifier les heures silencieuses de la nuit par la louange solennelle et communautaire de Dieu. Il semble qu'il y avait plusieurs réunions nocturnes, et que les assemblées des fidèles correspondaient aux veilles des sentinelles de l'armée romaine. D'où la désignation de « Nocturne » ou « Veille ». Il est certainement impossible de prouver de façon catégorique que c'était toujours le même groupe de personnes qui se réunissaient à l'église à trois moments différents, toutes les nuits. Si c'était le cas, ces personnes n'auraient jamais eu un moment de repos dans la vie quotidienne. Mais il ne fait aucun doute que la pratique de se lever à peu près au milieu de la nuit pour prier est aussi ancienne que l'Église elle-même.

La prière pendant les heures des ténèbres et du silence a toujours été une des pratiques préférées des saints de tout temps. Un écrivain sacré de l'Ancien Testament nous dit que telle était sa pratique: *media nocte surgebam ad confitendum tibi* – Dans le cœur de la nuit je me lève pour te rendre grâces (Psaume 119, 62). Les ministres du Temple ont l'obligation de louer le Seigneur dans les veilles nocturnes: *Qui statis in domo Domin: in atris Dei nostri; In noctibus extollite manus vestras in sancta: et benedicte Dominum!* – Vous qui êtes dans la maison du Seigneur pendant la nuit, levez les mains vers le sanctuaire et bénissez le Seigneur! (Psaume 134, 2). En outre, le Seigneur Jésus nous avertit et nous exhorte à veiller pendant les heures nocturnes, parce que nous ne connaissons pas l'heure de Sa venue: « Veillez donc, car vous ne savez quand reviendra le maître de la maison, si ce sera le soir, ou au milieu de la nuit, ou au chant du coq, ou le matin (Mc. 13, 35).

Tous les fidèles, comme un seul corps, avaient coutume d'observer par règle les grandes Vigiles qui précédaient les fêtes de Pâques et de Pentecôte et, probablement, des principales solennités, comme l'Épiphanie. Quoi qu'il en soit, il y avait déjà au V^e siècle un rassemblement unique pour la prière et la louange, à peu près au milieu de la nuit. Cet Office nocturne – ce qui est l'appellation appropriée – était aussitôt suivi des Laudes, du moins pendant les mois d'été.

La Règle de saint Benoît est un miroir fidèle de ce qui constituait la pratique tant des clercs que des moines dans la seconde moitié du V^e siècle. Le Patriarche du monachisme occidental établit que pendant les mois d'hiver, quand les nuits sont plus longues, les moines se lèvent vers la huitième heure de la nuit: *ut modice amplius de media nocte pausetur*. Les Laudes sont séparées de l'Office nocturne par

un intervalle assez long, pendant lequel les moines ne doivent pas retourner se reposer, mais s'adonner à l'oraison personnelle et à l'étude des psaumes. À chaque époque de l'année, les Laudes doivent être dites à l'aurore. C'est pourquoi, pendant les nuits d'été plus courtes, il y a un intervalle assez bref entre l'Office nocturne et les Matines, appelées aujourd'hui Laudes: « *parvissimo intervallo custodito, mox Matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur* » (Regula, c. 8).

Les premiers Pères de l'Église sont très expressifs dans la louange de la prière nocturne: « Plus efficacement que le feu qui brûle la rouille du fer, ma prière de la nuit consume la rouille de nos péchés: dans les heures nocturnes nos âmes sont rafraîchies par la rosée céleste comme les plantes, et ce qui est desséché par la chaleur du jour est rafraîchi pendant la nuit » (Saint Jean Chrysostome, Hom. XXVI, in Act. Ap.). Même les philosophes païens comprenaient la valeur spirituelle des veilles. Chez Homère, il est demandé à l'un des héros grecs de devenir chef du peuple sans dormir la nuit, car cela n'est pas convenable pour celui qui est appelé à veiller sur le bien-être de tant de gens (Iliade, Livre II).

Effectivement, les heures silencieuses de la nuit sont particulièrement propices à la pensée silencieuse et à la réflexion profonde. C'est quand nous nous libérons des préoccupations pressantes du jour, quand la lumière éblouissante de ce monde n'aveugle plus nos yeux, que nous commençons à comprendre l'authentique valeur de la vie et à déchiffrer ses nombreuses énigmes. C'était l'expérience du prophète royal: « Je songe aux jours passés, je me rappelle les années d'autrefois. La nuit je médite au-dedans de mon cœur, et dans la réflexion mon esprit s'interroge (Psaume 76, 6-7).

Nous savons que l'oraison nocturne était une pratique normale pour les apôtres. Quand Paul et Silas furent jetés en prison à Philippi, ils se mirent à prier au cœur de la nuit: *Media autem nocte, Paulus et Silas orantes, laudabant Deum* – Vers minuit, Paul et Silas, en prière, chantaient des hymnes à Dieu » (Act. 16, 25). L'épisode est rappelé par l'hymne de Matines du mercredi:

*Mentes manusque tollimus,
Propheta sicut noctibus
Nobis gerendum præcipit,
Paulusque gestis censuit.*

Bien que nous ne fassions plus de veillées solennelles et que nous récitions les Matines à des heures plus commodes, l'Office nocturne conserve toujours ses caractéristiques particulières. Et la principale est qu'il stimule l'esprit à une réflexion sérieuse. Ses éléments les plus importants sont les psaumes, les lectures sélectionnées parmi les saintes Écritures, les homélies des Pères, les vies des saints et des martyrs de Dieu. Hymnes, répons, antiennes et versets se mêlent aux psaumes et

aux lectures pour donner plus de mouvement et un élément supplémentaire de variété.

LA PSALMODIE

Étant donné que les psaumes constituent une part si considérable de l'Office Divin, il n'est pas hors de propos de faire certaines considérations et de donner quelques suggestions pour une appréciation et une compréhension plus profonde de ces chants sublimes dont nous savons qu'ils sont réellement inspirés, non seulement au sens large comme lorsque l'on dit qu'une poésie est si belle qu'elle est inspirée, mais au sens où les psaumes ont été composés par motion et impulsion directe du Saint-Esprit, « car jamais aucune prophétie n'a été proférée par l'effet d'une volonté humaine. C'est poussé par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 Pierre 1, 21).

Il est indéniable que les psaumes sont souvent obscurs et qu'ils ne révèlent pas facilement leur sens caché; l'étude et la réflexion sont indispensables si l'on veut pénétrer le sens mystique des chants de Sion. De nombreux psaumes sont directement prophétiques, faisant allusion aux mystères de l'Incarnation, aux souffrances et à la gloire du Messie. En eux et grâce à eux, nous écoutons la voix du Christ lui-même, car le psaume parle souvent au nom du divin descendant de David. Saint Augustin, expliquant le psaume 63, parle ainsi à ses fidèles: « Les psaumes que nous chantons furent composés sous la dictée de l'Esprit-Saint, avant que le Christ ne naquit de la Vierge Marie: tout ce que nous lisons ou voyons maintenant fut annoncé par ces prophètes [...] Le psaume 63 parle en la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Chef et les membres. Il est notre Chef, né de Marie, qui souffrit, fut enseveli, ressuscita, monta au ciel, et intercède maintenant auprès du Père en notre faveur. » Nous écoutons le psaume, et dans celui-ci nous entendons le Christ qui nous parle: « *audiamus psalmum, et in eo Christum loquentem audiamus* » (Enarrat. In Ps. 63).

Les psaumes sont doublement sacrés, en tant que rendus par Jésus-Christ véhicules de son culte envers le Père céleste. Ils devinrent expression des sentiments de soumission, d'adoration et d'amour dont son Coeur divin était plein. Il les connaissait par cœur et les gardait dans son esprit. Il les chantait avec ses disciples. Avant de commencer son ministère public, pendant les longues années de silence, de solitude et de travail, combien de fois a-t-il uni sa voix à la douce voix de Marie, sa Mère, à la voix virile de son père adoptif, lorsque ces trois personnes très saintes s'asseyaient ensemble à la fin du jour après les heures de fatigue, et qu'elles pouvaient enfin converser entre elles! Depuis la création du monde, jamais des accents semblables ne s'étaient élevés vers le Ciel. Les chérubins et les séraphins auraient bien pu suspendre leur éternel Sanctus, Sanctus, Sanctus autour du trône de Dieu, pour écouter ces ineffables mélodies qui s'élevaient de notre

terre de péché. Le fait que la très noble intelligence de notre très sainte Mère ait été plongée dans la connaissance des saintes Écritures et des psaumes est très clairement démontré par sa contribution personnelle au chant quotidien de l'Église. Le Magnificat contient en effet la quintessence des saintes Écritures, et ne pouvait être chanté que par quelqu'un qui s'était longuement nourri de la Parole de Dieu, au point que chacune de ses pensées revêtît spontanément la phraséologie du Livre inspiré.

Il n'existe aucune hymne, aucune prière, aucun auteur qui tienne la comparaison avec les psaumes. Le psautier constitue un héritage inestimable, accru par son ancienneté et enrichi par tous ceux qui l'ont utilisé avant de nous le transmettre. Ces mêmes paroles que nous avons sur les lèvres chaque jour et presque chaque heure furent prononcées par les lèvres des saints de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi. Ces cantiques résonnaient dans les pièces du Temple de Salomon, et résonnaient dans les rues étroites de Jérusalem. Ils furent chantés dans les profondeurs des entrailles de la terre, dans les sépulcres des morts, dans les catacombes de Rome, pendant les trois longs siècles de persécution. Puis ils résonnèrent sous les toits des basiliques impériales, et ensuite dans les longues nefs et sous les voûtes sculptées des majestueuses cathédrales et des somptueuses églises abbatiales des ères de la foi. Dans la plus épaisse forêt de l'Afrique centrale, ils réconfortent le missionnaire exilé; comme un écho de leur maison et le souvenir des jours de jeunesse, ils réjouissent la solitude des apôtres qui stationnent dans une île perdue de l'Océan Pacifique.

Quel que soit notre état intérieur, quel que soit le besoin du moment et la difficulté de l'heure, les paroles des psaumes seront toujours adaptées aux dispositions de notre âme, s'adaptant, comme la manne antique, au goût de chacun: *paratum panem de caelo (...) omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem (...) deserviens uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat, convertebatur* (*Sap.* 16, 20-21).

La meilleure méthode pour réciter les psaumes est de s'identifier le plus possible aux sentiments qu'ils expriment, d'après les célèbres paroles de saint Augustin: « *Si orat psalmus, orate; et si gemit, gemite; et si gratulatur, gaudete; et si sperat, sperate et si timet, timete; omnia enim quae hic conscripta sunt, speculum nostrum sunt* » - Si le psaume prie, priez; s'il gémit, gémisssez, s'il remercie, réjouissez-vous; s'il espère, espérez; et s'il craint, craignez. Parce que toutes les choses qui ont été écrites ici sont notre miroir » (*Enarr. In Ps. 30, sermo III*).

Que nos âmes soient comme une barque qui fend joyeusement les vagues, poussée doucement ça et là par leur mouvement; laissons-nous transporter par le courant doux et

puissant du chant divin. Ou, avec une autre métaphore, laissons chaque psaume et même chaque verset être pour nous ce que la vague est pour un habile nageur: au lieu d'épuiser son énergie dans une vaine tentative d'en dominer le flux, il accepte d'être soulevé et abaissé et ainsi, calmement bercé, il rejoint le rivage. Verset après verset, notre âme est élevée vers Dieu dans des transports d'adoration et d'amour, et de nouveau elle s'abaisse dans les profondeurs de la connaissance de soi et de la sincère humilité qui naissent de l'authentique introspection.

Et chaque fois, sans fatigue et presque spontanément, nous nous sentirons pour ainsi dire transportés vers le large de la mer de grandeur de Dieu, dans cet océan auquel saint Augustin compare les saintes Écritures dans une phrase d'une beauté incomparable: « *Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis; sed mira profunditas, Deus meus, mira profunditas! Horror est intendere in eam; horror honoris, et tremor amoris* » - Étonnante profondeur de vos Écritures! Leur surface semble nous sourire, comme à des petits enfants; mais quelle profondeur, ô mon Dieu! Insoudable profondeur! À la considérer, je me sens un vertige d'effroi, effroi de respect, tremblement d'amour! (*Confessions*, livre XII, chap. 14).

Mais pour que la psalmodie produise en nous ces fruits si désirables, elle doit être, tout d'abord, intelligente – psallite sapienter! Et la compréhension ne peut jaillir que de l'étude et de l'attention. Les psaumes ont une signification littérale, mystique et allégorique. Certains Pères de l'Église ont insisté sur les explications allégoriques, excluant presque le sens le plus évident. Dans les très belles Enarrations de saint Augustin, nous trouvons beaucoup d'explications de ce type.

Nous devons surtout nous garder d'une excessive interprétation « accommodée » du texte sacré, qui trop souvent fait violence à la Parole inspirée de Dieu. Un certain prédicateur, voulant exciter la dévotion de ses fidèles envers le Sacré-Cœur, choisit comme thème de réflexion ces paroles du psaume 64, 8: « *Accedet homo ad cor altum et exaltabitur Deus* », appliquant *cor altum* au Cœur divin, alors qu'en réalité le cœur profond [au sens d'obscur: abîme] dont on parle ici est le cœur du pécheur. Il y a aussi le verset 27 du psaume XVIII: « *Sancto sanctus eris, et cum viro innocentiae innocens eris et cum perverso perverteris* – Avec l'homme pur, vous vous montrez pur, mais avec l'homme retors, vous jouez d'astuce ». C'est un verset cher aux missionnaires et aux prédicateurs de retraites, qui le citent pour montrer les effets sur notre comportement des compagnies que nous fréquentons. Malheureusement pour eux, le texte signifie que Dieu est bon avec les justes et sévère avec les mauvais. On retire bien peu de profit de ces adaptations fantaisistes qui parfois semblent presque une insulte au texte sacré.

D'un autre côté, il n'est pas non plus nécessaire de s'efforcer avec acharnement de saisir la signification de chaque verset qui nous vient, pour ainsi dire, à l'esprit: « *Non scrupulosius singula dicta psalmistæ attribuantur Christo, vel Ecclesiæ, sine animæ fideli; sed paulo generalius res rebus potius attribuantur* », enseigne le saint docteur Thomas.

Si l'on veut célébrer l'Office avec les bonnes dispositions, de façon à en tirer le plus grand profit spirituel, il faut faire une préparation préliminaire – sinon longue, du moins intense: « Avant la prière, prépare ton âme, et ne sois pas comme un homme qui tente Dieu » (*Eccl.* 18, 23). La pieuse récitation de la prière *Aperi Domine* est très efficace: par elle nous renonçons et rejetons, avant d'entrer en prière, toute pensée vaine et oiseuse et, en même temps, nous nous unissons à l'oraïson et à la louange avec laquelle le Fils de Dieu s'offrait au Père céleste pendant les jours – et les nuits – de sa vie mortelle.

Il est également très recommandable d'avoir des intentions particulières pour chaque heure du Divin Office: prier pour demander certaines grâces dont nous avons besoin, ou offrir l'Office pour quelqu'un pour qui nous souhaitons prier; sans jamais oublier, de toute façon, que l'Office est une prière vraiment catholique et universelle que nous offrons à Dieu au nom de toute l'Église et aussi de toute l'humanité.

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 356 (545)

MENSUEL — NOUVELLE

Juin 2012

Le numéro 3€

DE L'ÉGLISE ET DU PAPE

*Nous proposons à nos lecteurs la méditation d'un article du Père Roger-Thomas Calmel O.P. (1914-1975), écrit en mai 1973 pour la revue *Itinéraires*. Quarante ans après, la pensée du Père Calmel n'a pas perdu de son actualité. Le Père Calmel était un contemplatif, un théologien et un apôtre qui avait le souci du salut des âmes. En vrai fils de l'Église, il aimait l'Église et souffrait par et pour l'Église. Cela lui a permis à travers tous ses écrits et son apostolat de manifester et de transmettre le sens de l'Église. Nous ne pouvons que conseiller de lire ou relire la Brève Apologie pour l'Église de toujours du Père Calmel, publiée par Jean Madiran en 1987 aux éditions Difralivre.*

Mon pays m'a fait mal... écrivait un jeune poète en 1944, en pleine épuration, lorsque le chef d'État que nous savons poursuivait implacablement la sinistre besogne préparée depuis plus de quatre ans. *Mon pays m'a fait mal...* ce n'est point là une vérité que l'on proclame à son de trompe. C'est plutôt une confidence que l'on se fait à soi-même, avec grande douleur, en essayant malgré tout de garder l'espérance. Quand j'étais en Espagne, dans les années 55, je me souviens de l'extrême pudeur que mettaient des amis, quelle que fût par ailleurs leur préférence politique, à laisser filtrer des précisions sur *la guerra nostra*. Leur pays leur faisait encore mal. Mais quand il s'agit non plus de la patrie charnelle, quand il s'agit, non sans doute de l'Église considérée absolument, car à ce titre elle est de tous points indéfectible et sainte, mais du chef visible de l'Église; quand il s'agit du détenteur actuel¹ de la primauté romaine, comment nous y prendrons-nous et quel est le ton qu'il faudra trouver pour nous avouer à nous-mêmes tout bas : *Ah! Rome m'a fait mal.*

Sans doute le journal quotidien de la dénommée *bonne presse* ne manquera pas de nous dire que, depuis deux mille ans, l'Église du Seigneur n'a jamais connu de pontificat

aussi splendide. Mais qui prend au sérieux ces maniaques incorrigibles des encensements officiels ? Quand nous voyons ce qui s'enseigne et ce qui se pratique dans l'Église entière sous le pontificat d'aujourd'hui, ou plutôt lorsque nous constatons ce qui a cessé d'être enseigné et d'être pratiqué et comment une Église apparente, qui se donne partout pour la véritable, ne sait plus baptiser les enfants, enterrer les défunt, célébrer dignement la sainte messe, absoudre les péchés en confession, lorsque nous regardons attentivement grossir la crue empoisonnée de la protestantisation générale, et cela sans que le détenteur du pouvoir suprême donne l'ordre énergique de fermer les écluses, en un mot lorsque nous acceptons de voir ce qui est, nous sommes obligés de dire : *Ah! Rome m'a fait mal.*

Et nous savons tous qu'il s'agit d'autre chose que d'une de ces iniquités, en quelque sorte privées, dont les détenteurs de la primauté romaine furent trop souvent coutumiers au cours de leur histoire. Dans ce cas les victimes, plus ou moins mises à mal, avaient une relative facilité de s'en tirer en veillant davantage à leur propre sanctification. Nous devons toujours veiller à notre sanctification. Seulement, et voilà ce que dans le passé l'on n'avait jamais vu à ce degré, l'iniquité que laisse se perpétrer celui qui, aujourd'hui, occupe la chaire de Pierre, consiste en ce qu'il abandonne aux manœuvres des novateurs et des négateurs les moyens de sanctification eux-mêmes ; il admet que soient minés systématiquement la saine doctrine, les sacrements, la messe. Cela nous jette dans un péril nouveau. Si la sanctification n'est certes pas rendue impossible, elle est beaucoup plus difficile. Elle est aussi beaucoup plus urgente.

Dans une conjoncture si périlleuse, est-il encore possible au simple fidèle, au modeste prêtre de campagne ou de ville, au religieux prêtre qui se trouve de plus en plus étranger dans son institut, est-il possible à la religieuse qui se demande si elle n'a pas été jouée et mystifiée au nom de l'obéissance, est-il pos-

sible à toutes ces petites brebis de l'immense troupeau de Jésus-Christ et de son vicaire de ne pas perdre cœur, de ne pas devenir la proie d'un immense appareil qui les réduit progressivement à changer de foi, changer de culte, changer d'habit religieux et de vie religieuse, en un mot changer de religion ?

Ah! Rome m'a fait mal. On voudrait se redire avec tant de douceur et de justesse les paroles de vérité. Les simples paroles de la doctrine surnaturelle apprises au catéchisme, que l'on n'ajoute pas encore au mal mais plutôt que l'on se laisse profondément persuader par l'enseignement de la révélation, que Rome, un jour, sera guérie ; que l'Église apparente bientôt sera démasquée d'autorité. Aussitôt elle tombera en poussière, car sa principale force vient de ce que son mensonge intrinsèque passe pour la vérité, n'étant jamais effectivement désavoué d'en haut. On voudrait, au milieu d'une si grande détresse, se parler en des mots qui ne soient pas trop désaccordés d'avec le discours mystérieux, sans bruit de paroles, que l'Esprit-Saint murmure au cœur de l'Église.

Mais par où commencer ? Sans doute par le rappel de la vérité première touchant la seigneurie de Jésus-Christ sur son Église. Il a voulu une Église ayant à sa tête l'évêque de Rome qui est son vicaire visible en même temps que l'évêque des évêques et de tout le troupeau. Il lui a conféré la prérogative du roc afin que l'édifice ne s'écroule jamais. Il a prié pour que lui, au moins, parmi tous les évêques, ne fasse point naufrage dans la foi de sorte que, *s'étant ressaisi après les défaillances dont il ne sera pas nécessairement préservé, il confirme à la fin ses frères dans la foi* : ou alors, si

Le prochain congrès du Courrier de Rome

À 50 ANS DE L'OUVERTURE DU CONCILE,
1962 - 2012

aura lieu à Versailles et Paris les 4, 5 et
6 janvier 2013

1. Écrit en 1973 (Note de l'éditeur, 1987).

ce n'est lui en personne qui raffermit ses frères, que ce soit l'un des successeurs les plus proches.

Telle est sans doute la première pensée de réconfort que l'Esprit-Saint suggère à nos coeurs en ces jours désolés où Rome est partiellement envahie par les ténèbres : il n'y a pas d'Église sans vicaire du Christ infaillible et doté de la primauté. Par ailleurs quelles que soient les misères, même dans le domaine religieux, de ce vicaire visible et temporaire de Jésus-Christ, c'est Jésus lui-même qui gouverne son Église, qui gouverne son vicaire dans le gouvernement de l'Église ; qui gouverne de telle sorte son vicaire que celui-ci ne puisse pas engager son autorité suprême dans des bouleversements ou des complicités qui changeraient la religion. - Jusque-là s'étend, en vertu de la Passion souverainement efficace, la force divine de la régence du Christ remonté aux cieux. Il conduit son Église à la fois de l'intérieur et du dehors et il domine sur le monde ennemi. Il fait sentir sa puissance à ce monde pervers, même et surtout lorsque les ouvriers d'iniquité, avec le modernisme, non seulement pénètrent dans l'Église mais précédent se faire passer pour l'Église véritable.

Car l'astuce du modernisme se déploie en deux temps : d'abord faire confondre les autorités parallèles hérétiques avec la hiérarchie régulière dont elles tirent les ficelles ; ensuite se servir d'une soi-disant *pastorale* universellement réformatrice qui tait ou qui gauchit par système la vérité doctrinale, qui refuse les sacrements ou qui en rend les rites incertains. La grande habileté du modernisme est d'utiliser cette *pastorale* d'Enfer, à la fois pour transmuer la doctrine sainte confiée par le Verbe de Dieu à son Église hiérarchique, et ensuite pour altérer et même annuler les signes sacrés, porteurs de grâce, dont l'Église est la dispensatrice fidèle.

Il est un chef de l'Église toujours infaillible, toujours sans péché, toujours saint, ignorant toute intermittence et tout arrêt dans son œuvre de sanctification. Celui-là est le seul chef car tous les autres, y compris le plus élevé, ne détiennent d'autorité que par lui et pour lui. Or ce chef *saint et sans tache, absolument à part des pécheurs, élevé au-dessus des cieux*, ce n'est point le pape, c'est celui dont nous parlent magnifiquement l'épître aux Hébreux, c'est le Souverain Prêtre : Jésus-Christ.

Jésus, notre rédempteur par la croix, avant de monter aux cieux, de devenir invisible à nos regards mortels, a voulu établir pour son Église, en plus et au-dessus des nombreux ministres particuliers, un ministre universel unique, un vicaire visible, qui est seul à jouir de la juridiction suprême. Il l'a comblé de prérogatives : « *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle.* » (Matt, 16, 18-19.) - « *Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Jésus lui dit : Pais mes agneaux... Pais mes*

brebis. » (Jo., 21, 16-18) - « *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et toi, une fois converti, confirme tes frères.* » (Luc, 22, 32).

Or si le pape est le vicaire visible de Jésus qui est remonté dans les cieux invisibles, il n'est pas plus que le vicaire : *vices gerens*, il lient lieu mais il demeure autre. Ce n'est point du pape que dérive la grâce qui fait vivre le corps mystique. La grâce, pour lui pape aussi bien que pour nous, dérive du seul Seigneur Jésus-Christ. De même pour la lumière de la révélation. Il détient, à un titre unique, la garde des moyens de la grâce, des sept sacrements aussi bien que la garde de la vérité révélée. Il est assisté à un titre unique pour être gardien et intendant fidèle. Encore faut-il, pour que son autorité reçoive, dans son exercice, une assistance privilégiée, qu'elle ne renonce pas à s'exercer... Par ailleurs, s'il est préservé de défaillir quand il engage son autorité au titre où elle est infaillible, il peut faillir en bien d'autres cas. Qu'il défaillie, en dessous bien entendu de ce qui relève de l'infraillibilité, cela n'empêchera pas le chef unique de l'Église, le souverain prêtre invisible, de poursuivre le gouvernement de son Église ; cela ne changera ni l'efficacité de sa grâce, ni la vérité de sa loi ; cela ne le rendra pas impuissant à limiter les défaillances de son vicaire visible ni à se procurer, sans tarder trop, un nouveau et digne pape, pour réparer ce que le prédécesseur laissait gâter ou détruire, car la durée des insuffisances, faiblesses, et même partielles trahisons d'un pape ne dépasse pas la durée de son existence mortelle. Depuis qu'il est remonté aux cieux Jésus s'est ainsi choisi et procuré deux cent soixante-trois papes. Certains, un petit nombre seulement, ont été des vicaires tellement fidèles que nous les invoquons comme des amis de Dieu et de saints intercesseurs. Un nombre encore plus réduit est tombé dans des manquements très graves. Cependant que le grand nombre des vicaires du Christ fut à peu près convenable. Aucun d'eux, tout en restant encore pape, n'a trahi et ne pourra trahir jusqu'à l'hérésie explicitement enseignée, avec la plénitude de son autorité. Telle étant la situation de chaque pape et de la succession des papes, par rapport au chef de l'Église qui règne dans les cieux, il ne faut pas que les faiblesses d'un pape nous fassent oublier, si peu que ce soit, la solidité et la sainteté de la seigneurie de notre Sauveur, nous empêchant de voir la puissance de Jésus et sa sagesse qui tient en sa main même les papes insuffisants, qui contiennent leur insuffisance dans des bornes infranchissables.

Mais pour avoir cette confiance dans le chef invisible et souverain de la sainte Église sans nous contraindre pour cela à nier les défaillances graves dont n'est pas de soi exempt, malgré ses prérogatives, le vicaire visible, l'évêque de Rome, le clavigère du Royaume des cieux - pour mettre en Jésus cette confiance réaliste qui n'élude pas le mystère du successeur de Pierre avec ses pri-

vilèges garantis d'en haut comme avec sa défectibilité humaine - pour que la détresse qui peut nous venir par le détenteur de la papauté soit absorbée par l'espérance théologale que nous plaçons dans le souverain Prêtre, il faut, de toute évidence, que notre vie intérieure soit référée à Jésus-Christ et non au pape ; que notre vie intérieure, embrassant le pape et la hiérarchie, cela va sans dire, soit établie non dans la hiérarchie et le pape, mais dans le Pontife divin, dans ce prêtre là qui est le Verbe incarné rédempteur, dont le vicaire visible suprême dépend encore plus que les autres prêtres.

Plus que les autres, en effet, il est tenu dans la main de Jésus-Christ en vue d'une fonction sans équivalent chez les autres.

Plus que tout autre, à un titre supérieur et unique, il ne saurait laisser *de confirmer ses frères dans la foi*, lui-même ou son successeur.

L'Église n'est pas le corps mystique du pape ; l'Église avec le pape est le corps mystique du Christ. Lorsque la vie intérieure des chrétiens est de plus en plus référée à Jésus-Christ ils ne tombent pas désespérés, même lorsqu'ils souffrent jusqu'à l'agonie des défaillances d'un pape, que ce soit Honorius I^e ou les papes antagonistes de la fin du Moyen Âge ; que ce soit, à l'extrême limite, un pape qui défaillie selon les nouvelles possibilités de défaillance offertes par le modernisme. Lorsque Jésus-Christ est le principe et l'âme de la vie intérieure des chrétiens ils n'éprouvent pas le besoin de se mentir sur les manquements d'un pape pour demeurer assurés de ses prérogatives ; ils savent que ces manquements n'atteindront jamais à un tel degré que Jésus cesserait de gouverner son Église parce qu'il en aurait été efficacement empêché par son vicaire. Tel pape peut bien s'approcher du point limite où il changerait la religion chrétienne par aveuglement ou par esprit de chimère ou par une illusion mortelle sur une hérésie telle que le modernisme. Le pape qui en arriverait là n'enlèverait pas pour autant au Seigneur Jésus sa régence infaillible qui le tient encore en main lui-même, pape égaré, qui l'empêche de jamais engager jusqu'à la perversion de la foi l'autorité qu'il a reçue d'en haut.

Une vie intérieure référée comme il se doit à Jésus-Christ et non au pape ne saurait exclure le pape, sans quoi elle cesserait d'être une vie intérieure chrétienne. Une vie intérieure référée comme il se doit au Seigneur Jésus inclut donc le vicaire de Jésus-Christ et l'obéissance à ce vicaire, mais *Dieu premier servi* : c'est dire que cette obéissance, loin d'être inconditionnelle, est toujours pratiquée dans la lumière de la foi théologale et de la loi naturelle.

Nous vivons par et pour Jésus-Christ, grâce à son Église, laquelle est gouvernée par le pape, à qui nous obéissons en tout ce qui est de son ressort. Nous ne vivons point par et pour le pape comme s'il nous avait acquis la

rédemption éternelle: voilà pourquoi l'obéissance chrétienne ne peut ni toujours ni en tout identifier le pape à Jésus-Christ. - Ce qui arrive ordinairement c'est que le vicaire du Christ gouverne suffisamment dans la conformité à la tradition apostolique pour ne point provoquer, dans la conscience des fidèles dociles, des conflits majeurs. Mais il peut en être quelquefois autrement. Encore que ce soit très exceptionnel, il peut arriver au fidèle de se demander légitimement: comment garderais-je encore la tradition si je suivais les directives de ce pape?

La vie intérieure d'un fils de l'Église qui mettrait de côté les articles de foi relatifs au pape, l'obéissance à ses ordres légitimes et la prière pour lui, une telle vie intérieure aurait cessé d'être catholique. D'autre part une vie intérieure qui inclut d'être agréable au pape inconditionnellement c'est-à-dire à l'aveugle, en tout et toujours, est une vie intérieure qui est nécessairement livrée au respect humain, qui n'est pas libre à l'égard de la créature, qui s'expose à bien des facilités et des compllicités. Dans sa vie intérieure le vrai fils de l'Église ayant reçu de tout son cœur les articles de foi qui se rapportent au vicaire du Christ prie fidèlement pour lui et lui obéit volontiers, mais seulement dans la lumière, c'est-à-dire étant sauve et intacte la tradition apostolique et bien entendu la loi naturelle. - Il paraît certain que, trop souvent, on a prêché un type d'obéissance à l'égard du pape plus soucieuse d'efficacité, de réussite dans les mouvements d'ensemble que de simple fidélité à la lumière, quoi qu'il en soit des réussites spectaculaires. Non sans doute que fût absent le souci de rester dans la tradition apostolique et dans la fidélité à Jésus-Christ. Mais ce qui était le plus important, le plus actif, le plus pressant, c'était quand même de donner satisfaction à un homme, de s'attirer ses faveurs; parfois de faire carrière, de préparer sa tête pour le chapeau cardinalice ou de donner du lustre à son Ordre ou sa Congrégation. Mais Dieu ni le service du pape n'ont besoin de notre mensonge: *Deus non eget nostro mendacio.*

Souvenons-nous de la grande prière du début du canon romain, ce canon que Paul VI n'a pas hésité à râver au niveau de prières polyvalentes accommodées aux cœurs calvinistes. (Or équiper de la sorte le canon romain n'a pas le moindre fondement dans la tradition apostolique et s'oppose de front à cette tradition imprescriptible). Donc le prêtre dans le canon romain, après avoir instamment supplié le Père très clément par son Fils Jésus-Christ, de sanctifier le sacrifice sans tache offert en premier *pro Ecclesia tua sancta catholica...* continue ainsi: *una cum famulo tuo Papa nostro... et Antistite nostro.* L'Église n'a jamais envisagé de faire dire: *una cum SANCTO famulo tuo Papa nostro et SANCTO Antistite nostro* alors qu'elle fait dire: *pro Ecclesia tua SANCTA.* Le pape à la différence de l'Église n'est pas saint obligatoirement. L'Église est sainte avec des

Les Actes du X^e Congrès du Courrier de Rome (janvier 2011) seront disponibles fin mai.

LA TRADITION,
Une solution à la crise de l'Église?



ACTES DU X^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME
7 - 8 - 9 janvier 2011

L'histoire de l'Église nous enseigne qu'elle n'a pas été exempte de nombreuses crises, mais il faut reconnaître que celle que nous subissons actuellement est sans précédent par son ampleur et ses conséquences. Ces crises ont des origines diverses: tantôt ce sont des idées nouvelles – pour ne pas dire des erreurs et des hérésies – qui ont contaminé l'enseignement de l'Église; tantôt c'est le relâchement dans la vie morale où la nature déchue prend le dessus sur la grâce surnaturelle, et le plus souvent ce relâchement moral est la conséquence d'un manque de fermeté doctrinale. Comment l'Église est-elle sortie de ces crises?

Une première constatation s'impose: la restauration demande du temps et souvent beaucoup de temps. Ensuite, une restauration ne se fait pas sans la condamnation de l'erreur et un retour à la saine doctrine. Enfin on peut remarquer que tous les renouveaux dans l'Église furent surtout l'œuvre de saints que le Seigneur a suscités en ces périodes critiques.

Les Actes de ce Congrès n'ont pas d'autre prétention que de faire réfléchir sur ces thèmes si importants pour l'avenir de l'Église. Tout cela peut se résumer en quelques mots: les crises dans l'Église sont l'effet d'un éloignement de la Tradition; la restauration ne se fait que par un retour à une plus grande fidélité à la Tradition.

Parmi les songes prophétiques de Don Bosco, celui appelé « les Trois Blancheurs » ou « les deux colonnes », représenté sur la page de couverture, est célèbre. En voici succinctement le récit:

« *J'ai vu une grande bataille sur la mer: le navire de Pierre, piloté par le Pape et escorté de bateaux de moindre importance, devait soutenir l'assaut de beaucoup d'autres bâtiments qui lui livraient bataille. Le vent contraire et la mer agitée semblaient favoriser les ennemis. Mais au milieu de la mer, j'ai vu émerger deux colonnes très hautes: sur la première, une grande Hostie - l'Eucharistie - et sur l'autre (plus basse) une statue de la Vierge Immaculée avec un écriteau: Auxilium Christianorum. Le navire du Pape n'avait aucun moyen humain de défense. C'était une sorte de souffle qui provenait de ces deux colonnes, qui défendait le navire et réparait aussitôt tous les dégâts. La bataille se faisait toujours plus furieuse; le Pape cherche à se diriger entre les deux colonnes, au milieu d'une tempête de coups. Tandis que les armes des agresseurs sont en grande partie détruites; s'engage une lutte corps à corps. Une première fois, le pape est gravement blessé, mais ensuite il se relève; puis une seconde fois... et cette fois il meurt tandis que les ennemis exultent. Le nouveau pape, élu immédiatement après, reprend la barre et réussit à atteindre les deux colonnes, y accrochant avec deux chaînes le navire, qui est sauvé, tandis que les bateaux ennemis fuient, se détruisent réciproquement, et coulent. »*

Ce rêve laisse troubles plus de 500 jeunes qui étaient réunis, comme tous les soirs, pour écouter don Bosco, au mois de mai 1862. C'est seulement le matin suivant qu'il leur expliqua le sens de ce songe. De graves persécutions et tourments attendent l'Église; il reste deux seuls moyens pour la sauver: « Marie - Aide des chrétiens - et l'Eucharistie ».

Prix 21 € + 3 € de port

membres pécheurs, dont nous-mêmes; des membres pécheurs qui tous hélas! ne tendent pas ou ne tendent plus à la sainteté. Il peut bien arriver que le pape lui-même figure dans cette triste catégorie. Dieu le sait. En tout cas, la condition du chef de la sainte Église étant ce qu'elle est, c'est-à-dire n'étant pas nécessairement la condition d'un saint, il ne faut pas nous scandaliser si des épreuves, parfois de très cruelles épreuves, surviennent à l'Église par son chef visible en personne. Il ne faut pas nous scandaliser de ce que, sujets du pape, nous ne puissions quand même pas le suivre en aveugles, inconditionnellement, en tout et toujours. Dans la mesure où notre vie intérieure sera référée au chef invisible de l'Église, au Seigneur Jésus, souverain Prêtre; dans la mesure où notre vie intérieure sera nourrie de la tradition apostolique avec les dogmes, le missel et le rituel de la tradition, avec la tendance à l'amour parfait qui est l'âme de cette tradition très sainte, dans cette mesure même nous accepterons beaucoup mieux d'avoir à nous sanctifier dans une Église militante dont le chef visible, s'il est préservé de faillir dans certaines limites précises, n'est point toutefois soustrait à la commune condition du pécheur.

Le Seigneur, par le pape et la hiérarchie, par la hiérarchie soumise au pape, gouverne en telle manière son Église que celle-ci soit tou-

jours assurée dans sa tradition, intelligente sur la tradition qui est la sienne, jamais inconsciente ni amnésique. Sur les vérités du catéchisme, sur la célébration du saint sacrifice et sur les sacrements, sur la structure hiérarchique fondamentale, sur les états de vie et sur l'appel au parfait amour, disons *sur tous les points majeurs de la tradition*, l'Église est assistée de telle sorte que tout baptisé ayant la foi, qu'il soit évêque, pape ou simple fidèle, sait nettement à quoi s'en tenir. Ainsi le simple chrétien qui, se référant à la tradition sur un point majeur, connu de tous, refuserait de suivre un prêtre, un évêque, une collégialité, voire un pape qui ruinerait la tradition sur ce point, ce simple chrétien qui, dans ce cas précis, refuserait de se laisser faire et d'obéir ne donnerait pas pour autant, comme d'aucuns le prétendent, des signes caractérisés de libre examen ou d'orgueil de l'esprit; car ce n'est pas orgueil ni preuve d'insoumission soit de discerner la tradition sur les points majeurs, soit de refuser de la trahir. Quelle que soit par exemple la collégialité d'évêques ou le secrétaire de congrégation romaine qui manigance en dessous pour que les prêtres catholiques en viennent à célébrer la messe sans donner aucune marque d'adoration, aucun signe extérieur de foi dans les saints mystères, tout fidèle sait qu'il est inadmissible de célébrer la messe en faisant cette manifes-

tation de non-foi. Celui qui refuse d'aller à cette messe, ou plutôt à cette cérémonie qui, le plus souvent, a cessé d'être une messe, ne fait pas de libre examen, n'est pas un révolté; il est un fidèle établi dans une tradition qui vient des apôtres et que nul dans l'Église ne saurait changer. Car nul dans l'Église, quel que soit son rang hiérarchique et ce rang serait-il le plus haut, nul n'a le pouvoir de changer l'Église et la tradition apostolique.

Je sais qu'il passe souvent pour un farceur ou un maniaque le prêtre qui, n'ayant pas adopté le bouleversement du missel et du rituel entrepris par le pontife romain de maintenant, ose toutefois affirmer: *je suis avec Rome; je me tiens à la tradition apostolique gardée par Rome.* - Vous êtes avec Rome, me disent certains: allons donc! Mais quelle est votre manière de baptiser, de dire la messe? - La manière, leur dis-je, de Paul VI lui-même jusqu'en 1970; la manière plus que millénaire sanctionnée par les papes d'avant Paul VI; la manière pratiquée par eux, par les évêques et par les prêtres de l'Église latine. Je fais ce qu'ils ont fait unanimement lorsque je maintiens les exorcismes au baptême solennel, lorsque j'offre le saint sacrifice selon un *Ordo Missae* consacré par quinze siècles et qui ne fut jamais accepté par les négateurs du saint sacrifice. Si nous, du reste, nous les ministres de Jésus-Christ qui traitons de la sorte la messe et les sacrements avons brisé avec Rome, avec la tradition dont Rome est garantie, pourquoi ne sommes-nous point frappés de sanctions canoniques *dont la levée soit réservée exclusivement au vicaire du Christ?* J'écris ceci parce que c'est vrai et parce que j'espère conforter quelques fidèles qui n'arrivent pas à comprendre cette contradiction manifeste: être avec Rome ce serait adopter en matière de foi ou de sacrement ce qui détruit la tradition apostolique et ce en quoi, du reste, nul ne peut préciser jusqu'à quel point le pontife romain actuel a prétendu engager son autorité. (De même que dix ans après Vatican II nul ne sait au juste jusqu'à quel point s'étend l'autorité de ce concile « *pastoral* ».) Encore une fois sur tous les points majeurs, la tradition apostolique est bien claire. Il n'est pas besoin d'y regarder à la loupe, ni d'être cardinal ou préfet de quelque dicastère romain pour savoir ce qui s'y oppose. Il suffit d'avoir été instruit par le catéchisme et la liturgie, antérieurement à la corruption moderniste.

Trop souvent quand il s'agit de ne pas se couper de Rome on a formé les fidèles et les prêtres dans le sens d'une crainte en partie mondaine de sorte qu'ils soient pris de panique, qu'ils vacillent dans leur conscience et n'examinent plus rien, aussitôt que le premier venu les accuse de *ne pas être avec Rome*. Une formation vraiment chrétienne nous enseigne, au contraire, à nous préoccuper d'être avec Rome non dans l'épouvante et sans discernement, mais dans la lumière et la paix, selon une crainte filiale dans la foi.

Que nous importe si des adversaires se moquent de nous parce qu'ils nous accusent de ne savoir pas distinguer dans la tradition une partie contingente et variable d'avec l'essentiel qui est irréformable. Leurs moqueries ne pourraient nous atteindre que si nous avions le ridicule d'accorder même valeur à tout ce qui se réclame de la tradition. Il n'en est rien. Nous disons seulement, et c'est la seule chose qui nous importe, que d'abord sur les points majeurs la tradition de l'Église est établie, certaine, irréformable; ensuite que tout chrétien, tant soit peu instruit de sa foi, les connaît sans hésiter; troisièmement que c'est la foi, non le libre examen, qui nous les fait discerner de même que c'est l'obéissance, la piété, l'amour non l'insubordination qui nous fait maintenir cette tradition; quatrièmement que les tentatives de la hiérarchie ou les faiblesses du pape qui tendraient à renverser ou laisser renverser cette tradition seront un jour renversées, cependant que la tradition triomphera. Nous sommes tranquilles sur ce point: quelles que soient les armes hypocrites mises par le modernisme entre les mains des collégialités épiscopales et du vicaire même du Christ, - armes d'Enfer sur lesquelles ils se font peut-être illusion, - eh! bien, quelle que soit la perfection de ces nouvelles armes, la tradition par exemple du baptême solennel qui inclut les anathématismes contre le *diabolus malus* ne sera pas écartée longtemps; la tradition de n'absoudre en principe les péchés qu'après la confession individuelle ne sera pas longtemps évincée; la tradition de la messe catholique traditionnelle, latine et grégorienne avec langue, canon et ensemble d'attitudes qui soient fidèles au missel romain de saint Pie V, cette tradition sera bientôt remise en honneur; la tradition du catéchisme de Trente, ou d'un manuel qui lui soit exactement conforme, refleurira sans tarder. Sur les points majeurs du dogme, de la morale, des sacrements, des états de vie, de la perfection à laquelle nous sommes appelés, la tradition de l'Église est connue des membres de l'Église quel que soit leur rang. Ils y tiennent sans mauvaise conscience, même si les gardiens hiérarchiques de cette tradition prétendent les intimider ou les jeter dans le doute; même s'ils les persécutent avec les aigres raffinements des bourreaux modernistes. Ils sont très assurés qu'en tenant la tradition ils ne se coupent point du vicaire visible du Christ. Car le vicaire visible du Christ est gouverné par le Christ de telle sorte qu'il ne puisse transmuer la tradition de l'Église, ni la faire oublier. Que par malheur il essaie le contraire, eh! bien, lui ou les successeurs immédiats seront obligés de proclamer bien haut ce qui demeure à jamais vivant dans la mémoire de l'Église: la tradition apostolique. L'Épouse du Christ ne risque pas de perdre la mémoire.

Quant à ceux qui disent à ce propos que tradition est synonyme de sclérose, ou que le progrès se fait en s'opposant à la tradition, bref tous ceux que font déliter les mirages

d'une absurde philosophie du devenir je leur recommanderai de lire saint Vincent de Léris dans son *Commonitorium* et d'étudier d'un peu près l'histoire de l'Église: dogmes, sacrements, structures fondamentales, vie spirituelle, pour entrevoir la différence essentielle qui existe entre: « aller de l'avant » ou « aller de travers »; avoir « des idées avancées » ou « avancer selon des idées justes »; bref distinguer entre *profectus* et *permutatio*.

Plus qu'en des temps de paix, il nous est devenu utile et salutaire de méditer dans la foi sur les épreuves de l'Église. Nous serions peut-être tentés de réduire ces épreuves aux persécutions et attaques venues de l'extérieur. Or, les ennemis de l'intérieur sont quand même bien plus à redouter: ils connaissent mieux les points vulnérables, ils peuvent blesser ou empoisonner au moment où on s'y attendait le moins, le scandale qu'ils provoquent est bien plus difficile à surmonter. C'est ainsi que, dans une paroisse, un instituteur ami-religieux ne parviendra pas, quoi qu'il fasse, à gâter aussi profondément le peuple fidèle que le prêtre jouisseur et moderniste. De même le défroquage d'un simple prêtre, encore qu'il éclate davantage aux yeux de tous que l'incurie de l'évêque ou sa trahison, n'a pas des conséquences aussi funestes.

Quoi qu'il en soit, il est certain que si l'évêque trahit la foi catholique, même sans défroquer, il impose à l'Église une épreuve beaucoup plus accablante que le simple prêtre qui prend femme et qui cesse d'offrir la sainte messe. - Faut-il parler après cela du genre d'épreuve dont peut souffrir l'Église de Jésus-Christ par le pape lui-même, par le vicaire de Jésus-Christ en personne? À cette seule question, beaucoup se voilent la face et ne sont pas loin de crier au blasphème. Cette pensée les met à la torture. Ils se refusent à regarder en face une épreuve de cette gravité. Je comprends leur sentiment. Je n'ignore pas qu'une sorte de vertige peut s'emparer de l'âme lorsqu'elle est mise en présence de certaines iniquités. *Sinite usque huc* (Luc, 22, 51), disait aux trois Apôtres Jésus agonisant, lorsque s'avancait la soldatesque du grand-prêtre venue pour l'arrêter, pour traîner au tribunal et à la mort celui qui est le Prêtre souverain et éternel. *Sinite usque huc*; c'est comme si le Seigneur disait: le scandale peut atteindre jusque-là; mais laissez; et selon ma recommandation VEILLEZ ET PRIEZ CAR L'ESPRIT EST PROMPT MAIS LA CHAIR EST FAIBLE. *Sinite usque huc*: par mon consentement à boire le calice je vous ai mérité toute grâce, alors que vous étiez endormis et que vous m'aviez laissé tout seul; je vous ai obtenu en particulier une grâce de force surnaturelle qui soit à la mesure de toutes les épreuves; à la mesure même de l'épreuve qui peut venir à la sainte Église par le fait du pape. Je vous ai rendus capables d'échapper à ce vertige même,

Au sujet de cette épreuve extraordinaire il y

a ce que dit l'histoire de l'Église et ce que ne dit pas la révélation sur l'Église. Car la révélation sur l'Église ne dit nulle part que les papes ne pécheront jamais par négligence, lâcheté, esprit mondain dans la garde et la défense de la tradition apostolique. Nous savons qu'ils ne pécheront jamais en faisant croire directement une autre religion : voilà le péché dont ils sont préservés par la nature de leur charge. Et lorsqu'ils engageront leur autorité au titre où elle est infaillible c'est le Christ lui-même qui nous parlera et nous instruira : voilà le privilège dont ils sont revêtus dès l'instant où ils deviennent les successeurs de Pierre. Mais si la Révélation nous affirme ces prérogatives de la papauté elle ne porte cependant nulle part que lorsqu'il exerce son autorité au-dessous du niveau où il est infaillible, un pape n'en viendra pas à faire le jeu de Satan et à favoriser jusqu'à un certain point l'hérésie ; de même, il n'est pas écrit dans les Saintes Lettres que, encore qu'il ne puisse enseigner formellement une religion autre, un pape ne pourra jamais en venir à laisser saboter les conditions indispensables à la défense de la religion véritable. Une telle défection est même considérablement favorisée par le modernisme.

Ainsi la révélation sur le pape n'assure nulle part que le vicaire du Christ n'infligera jamais à l'Église l'épreuve de certains scandales graves ; je parle de scandales graves non seulement dans l'ordre des mœurs privées mais bien dans l'ordre proprement religieux et, si l'on peut dire, l'ordre ecclésial de la foi et des mœurs. De fait, l'histoire de l'Église nous rapporte que ce genre d'épreuve venue par le pape n'a point fait défaut à l'Église, encore qu'il ait été rare et ne se soit jamais prolongé à l'état aigu. C'est le contraire qui serait surprenant, lorsque l'on constate le tout petit nombre des papes canonisés depuis saint Grégoire VII, le tout petit nombre des vicaires du Christ qui sont invoqués et vénérés comme des amis de Dieu, des saints de Dieu. Et le plus surprenant est encore que des papes qui subirent des tourments très cruels, par exemple un Pie VI ou un Pie VII, n'aient été priés comme des saints ni par la *Vox Ecclesiae* ni par la *Vox populi*. Si ces pontifes, qui eurent pourtant à souffrir tellement au titre de pape, ne supportèrent pas leur peine avec un tel degré d'amour qu'ils en soient des saints canonisés, comment s'étonner que d'autres papes, qui envisageraient leur charge d'un point de vue mondain, ne puissent commettre des manquements graves, ni imposer à l'Église du Christ une épreuve particulièrement redoutable et déchirante ? Quand ils sont réduits à l'extrémité d'avoir de tels papes les fidèles, les prêtres, les évêques qui veulent vivre de l'Église ont le grand souci non seulement de prier pour le Pontife supérieur, qui est alors un grand sujet d'affliction pour l'Église, mais ils s'attachent eux-mêmes d'abord, et plus que jamais, à la tradition apostolique : la tradition sur les dogmes, le missel et le rituel ;

la tradition sur le progrès intérieur et sur l'appel de tous au parfait amour dans le Christ.

C'est ici que la mission de ce frère prêcheur qui est, sans doute, de tous les saints, celui qui a travaillé *le plus directement* pour la papauté, c'est ici que la mission du fils de saint Dominique Vincent Ferrier, est particulièrement éclairante. Ange du jugement, légat *a latere Christi*, faisant déposer un pape après avoir usé à son égard d'une infinie patience, Vincent Ferrier est aussi, et du même mouvement, le missionnaire intrépide et plein de bénignité, débordant de prodiges et de miracles, qui annonce l'Évangile à l'immense foule du peuple chrétien. Il porte dans son cœur d'apôtre non seulement le pontife supérieur, si énigmatique, si obstiné, si dur, mais encore tout l'ensemble du troupeau du Christ, la multitude de ce menu peuple désemparé, la *turba magna ex omnibus tribubus et populis et linguis*. Vincent a compris que le souci majeur du vicaire du Christ n'est pas, et de loin s'en faut, de servir loyalement la sainte Église. Le pape fait passer avant tout la satisfaction de son obscure volonté de puissance. Mais si, au moins parmi les fidèles, le sens de la vie dans l'Église pouvait être réveillé, le souci de vivre en conformité avec les dogmes et les sacrements reçus de la tradition apostolique, si un souffle pur et vénétable de conversion et de prière déferlait enfin sur cette chrétienté languissante et désolée, alors sans doute pourrait enfin venir un vicaire du Christ qui serait vraiment humble, aurait une conscience chrétienne de sa charge suréminente, se préoccuperaît de la remplir au mieux dans l'esprit du Souverain Prêtre. Si le peuple chrétien retrouve une vie en accord avec la tradition apostolique, alors il deviendra impossible au vicaire de Jésus-Christ, quand il s'agira de maintenir et défendre cette tradition, de tomber dans certains égarements trop profonds, de se laisser aller à certaines complicités avec le mensonge. Il deviendra nécessaire que, sans tarder, un bon pape et peut-être un saint pape succède au pape mauvais ou égaré.

Mais trop de fidèles, de prêtres, d'évêques, voudraient que dans les jours de grand malheur, lorsque l'épreuve vient à l'Église par son pape, les choses se remettent en ordre sans qu'ils aient rien à faire ou presque rien. Tout au plus acceptent-ils de murmurer quelques oraisons. Ils hésitent même devant le rosaire quotidien : cinq dizaines chaque jour offertes à Notre Dame, en l'honneur de la vie cachée, de la Passion et de la gloire de Jésus. Ils ont très peu d'envie, en ce qui les regarde, de s'approfondir dans la fidélité à la tradition apostolique : dogmes, missel et rituel, vie intérieure (car le progrès de la vie intérieure fait évidemment partie de la tradition apostolique). Ayant à leur propre place consenti à la tiédeur, ils se scandalisent néanmoins de ce que le pape, à sa place de pape, ne soit pas, lui non plus, très fervent quand il s'agit de garder pour l'Église entière la tradition apostolique,

c'est-à-dire de remplir fidèlement la mission unique qui lui est confiée. Cette vue des choses n'est pas juste. Plus nous avons besoin d'un saint pape, plus nous devons commencer par mettre notre vie, avec la grâce de Dieu et en tenant la tradition, dans le sillage des saints. Alors le Seigneur Jésus finira par accorder au troupeau le berger visible dont il se sera efforcé de se rendre digne.

À l'insuffisance ou à la défection du chef n'ajoutons pas notre négligence particulière. Que la tradition apostolique soit au moins vivante au cœur des fidèles même si, pour le moment, elle est languissante dans le cœur et les décisions de celui qui est responsable au niveau de l'Église. Alors certainement le Seigneur nous fera miséricorde.

Encore faut-il pour cela que notre vie intérieure se réfère non au pape mais à Jésus-Christ. Notre vie intérieure qui inclut évidemment les vérités de la révélation au sujet du pape doit se référer purement au souverain prêtre, à notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, pour arriver à surmonter les scandales qui viennent à l'Église par le pape.

Telle est la leçon immortelle de saint Vincent Ferrier au temps apocalyptique de l'une des défaillances majeures du pontife romain. Mais avec le modernisme nous sommes en train de connaître des épreuves plus terribles. Raisons plus impérieuses pour nous de vivre encore plus purement, et sur tous les points, de la tradition apostolique ; - sur tous les points, y compris ce point capital dont on ne parle presque jamais depuis la mort du père dominicain Garrigou-Lagrange : la tendance *effective à la perfection de l'amour*. Et pourtant, dans la doctrine *moral* révélée par le Seigneur et transmise par les apôtres, il est dit que nous devons tendre à l'amour parfait, puisque la loi de croissance dans le Christ est propre à la grâce et à la charité qui nous unissent au Christ.

Transcendance et obscurité du dogme relatif au pape : le dogme d'un pontife qui est vicaire universel de Jésus-Christ et qui, toutefois, n'est pas à l'abri de défaillances, même graves, qui peuvent être fort dangereuses pour les sujets. Or le dogme du pontife romain n'est lui-même que l'un des aspects du mystère plus fondamental de l'Église. On sait que deux grandes propositions nous introduisent à ce mystère² : d'abord l'Église, recrutée parmi les pécheurs, dont nous sommes tous, est cependant la dispensatrice infaillible de la lumière et de la grâce, dispensatrice par le moyen d'une organisation hiérarchique, dispensatrice gouvernée du haut des cieux par son chef et Sauveur Jésus-Christ, et assistée par l'esprit de Jésus. D'autre part, sur cette terre elle-même, le Sauveur offre par son Église le sacrifice parfait et il la nourrit de sa

2. Voir dans notre livre sur les *Mystères du Royaume de la Grâce*, tome I, le chapitre VII.

propre substance. Ensuite l'Église, Épouse sainte du Seigneur Jésus, doit avoir part à la croix, y compris la croix de la trahison par les siens; - elle ne laisse pas pour autant d'être assez fortement assistée dans sa structure hiérarchique, à commencer par le pape, et d'être assez brillante de charité, en un mot elle demeure en tout temps assez pure et sainte, pour être capable de participer aux épreuves de son Époux, y compris la trahison de certains hiérarques, en conservant intactes sa maîtrise intérieure et sa force surnaturelle. Jamais l'Église ne sera livrée au vertige.

Si, dans notre vie intérieure, la vérité chrétienne au sujet du pape est située comme il faut à l'intérieur de la vérité chrétienne au sujet de l'Église, nous surmonterons dans la lumière le scandale de tous les mensonges sans excepter ceux qui peuvent survenir à l'Église par le vicaire du Christ ou par les successeurs des Apôtres. En cela, du moins quant aux évêques, sainte Jeanne d'Arc est un

modèle incomparable. À notre tour, et selon notre chétive mesure, nous essaierons d'être fidèles à ce qui fut l'une des grâces particulières de sainte Jeanne d'Arc.

Lorsque nous pensons au pape de maintenant³, au modernisme installé, à la tradition apostolique, à la persévérance dans cette tradition, nous en sommes de plus en plus réduits à ne pouvoir considérer ces questions que dans la prière, dans une imploration instantanée pour l'Église entière et pour celui qui, de nos jours, tient en ses mains les clefs du Royaume des cieux. Il les tient en ses mains mais il ne s'en sert pour ainsi dire pas. Il laisse ouvertes les portes de la bergerie qui donnent sur les chemins d'approche des brigands; il ne ferme pas ces portes protectrices que ses prédécesseurs avaient invariablement maintenues closes avec serrures incassables et cadenas infran-

3. Écrit en 1973 (note de l'éditeur, 1987).

L'ÉGLISE ET SA CONTINUITÉ L'HERMÉNEUTIQUE ET L'INSTANCE DOGMATIQUE APRÈS VATICAN II

C'est le titre d'un nouvel ouvrage italien qui continue le débat sur le concile Vatican II. Nous publions la traduction de l'introduction de Mgr Brunero Gherardini.

Le texte que je suis ici amené à introduire est la présentation d'un recueil de textes en mémoire et en honneur de Romano Amerio. Ce sont les Actes de la rencontre consacrée au philosophe de Lugano, qui eut lieu à la Biblioteca Angelica de Rome le 30 octobre 2009.

Avant de m'arrêter sur les textes, je pense qu'il est utile et même nécessaire de dire quelques mots sur les trois personnes dont le nom y est souvent cité. Il s'agit de Romano Amerio (évidemment), d'Enrico M. Radaelli et de Maria Guarini.

Lorsqu'on dit Amerio, on dit surtout, si ce n'est exclusivement, *Iota unum*: la bombe qu'il fit exploser en 1985 pour bloquer la marche triomphale de l'avant-gardisme postconciliaire et administrer en même temps un électrochoc à la conscience catholique, profondément émoussée et endormie par la berceuse continue que lui chantait la célébration acritique, tout aussi continue, de Vatican II. Avec le courage non pas du lion, mais de la vérité qui phagocyte les lions eux-mêmes, Amerio illustra l'une après l'autre toutes les équivoques du Concile, et vit en elles la matrice des innombrables erreurs, dont certaines en odeur d'hérésie, qui fourmillaient dans le climat postconciliaire. Ce fut la voix d'un témoin gênant, elle fut par conséquent aussitôt étouffée. Parler de *damnatio memoriae* ne serait ni une exagération ni un lieu commun. Malheur à qui parlait d'Amerio, et ceux d'entre nous qui s'abreuvaient à la source de *Iota unum* furent plongés aux aussi dans la même *damnatio*.

Plus de vingt ans passèrent, puis le vent - à peine un souffle au début, mais non dépourvu de signes qui laissaient présager une véritable bourrasque - changea subitement de direction. Non pas dans le sens de la *metanoia* évangélique, un changement de mentalité et de jugement chez les auteurs de la *damnatio*, mais dans le sens d'une réappropriation de la liberté par ceux qui avaient été contraints au silence. Grâce à cette réappropriation, Amerio est aujourd'hui devenu un « nom commun », une source, un point de repère.

Pour les lecteurs qui ne le connaîtraient pas encore, j'ajoute qu'Amerio (1905-1997) étudia à la Faculté Catholique de Milan, où il obtint un doctorat en philosophie et philologie classique, pour se consacrer ensuite à l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Il collabora avec le cardinal G. Siri, et ceci explique son orientation. Il fut un écrivain original par le fond et par la forme, et de sa plume naquirent des ouvrages d'une indiscutable valeur: parmi ceux-ci rappelons l'édition critique, en 34 volumes, de l'*opera omnia* de T. Campanella. Mais il publia aussi des études d'une considérable épaisseur critique sur Manzoni, Dante, Giordano Bruno, P. Scarpi, Descartes et Leopardi. Ici, évidemment, nous nous référerons à son chef-d'œuvre: *Iota unum*.

Remercions-en Dieu, et celui qui a été le principal artisan de ce quasi-miracle: Enrico M. Radaelli. Les sources Internet nous donnent un aperçu de la qualité du personnage: professeur de philosophie de la connaissance, directeur du département d'Esthétique de l'Association Internationale *Sensus communis*, directeur de « *Aurea Domus* » - Académie de métaphysique et de théologie -, et auteur de quelques précieuses et substantielles monographies, à sens unique, pourrait-on dire, le

gibles; parfois même, et c'est l'équivocation de l'écuménisme postconciliaire, il fait semblant d'ouvrir ce qui, à jamais, sera tenu fermé. Nous voici réduits à la nécessité de ne penser à l'Église qu'en priant pour elle et pour le pape, C'est une bénédiction, Cependant penser à notre Mère, penser à l'Épouse du Christ dans ces conditions de grande pitié, ne diminue en rien la résolution d'y voir clair. Au moins que cette lucidité indispensable, cette lucidité sans quoi se détendrait toute force, soit pénétrée de tant d'humilité et de douceur que nous fassions violence au Souverain Prêtre et qu'il se hâte de nous secourir. *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina*; Qu'il lui plaise de charger sa très sainte Mère. Marie immaculée, de nous apporter au plus tôt le remède efficace.

Père CALMEL

Brève apologie pour l'Église de toujours, 1987
Éditions Difralivre, annexe III p 102 à 118.

sens « amérien ». Le fait est que Radaelli fut et est resté un fidèle disciple du Maître de Lugano, et c'est véritablement grâce à lui que parler de Romano Amerio est devenu possible. C'est lui en effet qui, avec un amour et une volonté d'entreprendre plus forts que toutes les condamnations, a republié, dans une splendide édition de « *Lindau* » - Turin 2009, *Iota unum*. Puis ce fut la suite: *Stat Veritas*, Lindau 2009; *Zibaldone*, Lindau 2010; le dernier ouvrage, qui attire l'attention entre autres par la beauté typographique, bien qu'il se présente encore « *pro manuscripto* », est *La Bellezza che ci salva*¹, 2011. Mais il avait déjà publié plus tôt *Il mistero della Sinagoga bendata*², Effedieffe, Milan 2002; *Romano Amerio: della verità et dell'amore*³, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2005; *Theomachia ultima. Metafisica delle tre grande religioni monoteiste*⁴, pro manuscripto, Milan 2005; *Ingresso alla Bellezza, fondamenti a un'estetica trinitaria*⁵, Fede & Cultura, Vérone 2007; *Sacro al calor bianco. La Messa di san Pio V e la Messa di Paolo VI alla luce della Filosofia e dell'Estetica trinitaria*⁶, pro manuscripto, Milan 2010. À ces publications s'ajoute une importante série d'articles et de contributions variées, presque toujours sur toile de fond « amérienne ». Non, le philosophe de Lugano ne pouvait pas trouver sur son chemin,

1. La Beauté qui nous sauve.

2. Le mystère de la Synagogue aux yeux bandés.

3. Romano Amerio : de la vérité et de l'amour.

4. Théomachie ultime. Métaphysique des « trois grandes religions monothéistes ».

5. Introduction à la Beauté, fondements d'une esthétique trinitaire.

6. La Messe de St Pie V et la Messe de Paul VI à la lumière de la Philosophie et de l'Esthétique trinitaire.

et pour continuer à la suivre, un disciple plus attentif et plus attaché que Radaelli. Et il n'est pas exagéré d'affirmer que Romano Amerio continue de nous parler encore aujourd'hui par la voix d'Enrico Maria Radaelli.

Il y a ensuite le troisième personnage, une femme, une femme de Foi et de science : Maria Guarini. Elle est l'*apis argumentosa* qui cherche, étudie, explique et lance aux quatre vents, avec la constance des forts, les fruits de son intelligence, de son étude, de son engagement pour la saine doctrine et notre sainte Mère l'Église. Elle mène depuis son site Internet une admirable et courageuse bataille pour la défense de la Foi de toujours et contre tout ce qui peut l'altérer, ouvertement ou sournoisement. En lisant ce qu'elle écrit quotidiennement, on remarque facilement sa bonne formation théologique : elle a en effet fréquenté avec profit la Faculté Théologique Pontificale « San Bonaventura », et certains de ses professeurs furent aussi mes collègues au Latran. Elle a un style argumentatif précis, clair et efficace. Les lecteurs qui ne la connaissent pas peuvent se connecter sur son site : ils y découvriront un volcan en continue éruption.

C'est à elle que l'on doit le recueil qui voit ici le jour, et qui est enrichi de quatre chapitres qui l'accompagnent et le complètent : l'un est un *excursus* sur les textes amériens, un autre est une analyse sur le *Status questionis* sur l'Église et le Post Concile, suivie du développement de certains points controversés, et de la présentation des contributions de quelques « sentinelles attentives ».

Elle oriente ensuite le lecteur vers le contenu du recueil, par une note qui précède et introduit les Actes de la rencontre.

La contribution de Maria Guarini condense *Iota unum* en trois points : a) l'absence prouvée de continuité entre Vatican II et Tra-

dition ; b) une dénonciation du scepticisme et du relativisme qui ont porté le Post Concile au *misonéisme* absolu. Mais tout d'abord, en suivant Radaelli, elle met en évidence : a) l'herméneutique sophiste de l'« école de Bologne » ; b) l'herméneutique des Papes qui ont promu, mis en œuvre et interprété le Concile ; c) l'herméneutique théorétique d'Amerio, étroitement reliée à la Tradition afin qu'elle puisse s'épanouir à travers des osmoses homogènes de développement et de dilatation dans le présent, toujours ancien et toujours nouveau, de l'Église. Des références précises à *Iota unum* rendent cet exposé fort et persuasif.

Nous avons ensuite, sur R. Amerio, la contribution du Prof. Mgr Antonio Livi, qui après avoir reconnu au philosophe l'indubitable mérite d'avoir mis en relief les formulations doctrinales de Vatican II en contradiction avec les formulations traditionnelles, ne manque pas d'avancer quelques remarques polies. Le lecteur vérifiera s'il s'agit de véritables objections, ou bien de points de vue différents.

Signée Francesco Colafemmina - j'ai connu il y a longtemps un Cesare Colafemmina, bibliaste, et je me demande s'il y a un lien de parenté entre les deux - suit une contribution dont l'auteur, s'appuyant sur des observations critiques amériennes au sujet de l'art sacré, non seulement se déclare opposé aux innovations qualifiées de « néothéoriques » par Amerio (la « désacralisation manifeste dans la promiscuité entre espace proprement sacré et espace réservé aux profanes à l'intérieur de l'édifice sacré »; la « destruction des balustrades et enceintes »; l'« unification du chœur et de l'espace pour les fidèles », et d'autres choses encore, tout ce qui, en somme, « désacralise l'Eucharistie », mais tente aussi d'en faire une analyse, en situant leur origine dans

la « divinisation de l'intelligence humaine ».

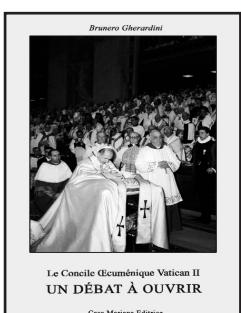
Le recueil est conclu par un essai plutôt dense d'Enrico Maria Radaelli, dont le titre dit tout : *Romano Amerio pose le problème. Romano Amerio donne la solution*. De cet essai, je ne rapporte que la conclusion : la métaphysique intensément réaliste d'Amerio, comme celle de saint Thomas, touche le « Réel Premier trinitaire ». Si elle disparaît, alors on voit apparaître en religion le fidéisme, en philosophie le pyrrhonisme, en art le misonéisme, en éthique le permissivisme. Une analyse aiguë ; et une indication de route sûre.

Au sein de l'Église catholique, à commencer par la ville de Rome, nombreux sont les rassemblements et les congrès scientifiques qui ont lieu chaque année. Celui dont les actes sont rassemblés ici est l'un d'eux, certainement pas le plus significatif, mais pas non plus le moins important. À la veille du double cinquantenaire de Vatican II - celui du début, 12 octobre 1962, et celui de la conclusion, 8 décembre 1965 - beaucoup d'autres congrès seront sans doute organisés. Il est probable que nous assisterons à un colossal *applaudissement*. Je me réjouirais si, entre un battement de mains et un autre, on voyait ressortir le nom de Romano Amerio, de son œuvre, des rares qui l'ont redécouverte, de tous ceux qui voudraient en faire l'étoile d'un nouveau pèlerinage à l'étable de Bethléem, au Golgotha hors de la Cité Sainte, au Ressuscité monté glorieusement au Ciel, maintenant assis à la droite du Père et vivant dans l'Église de la Tradition plus que bimillénaire. Contre cette Tradition, fidéisme, pyrrhonisme, misonéisme et relativisme sont un piège mortel, et une subtile tentation : pour en être préservé avec certitude, il suffirait un peu de *Iota unum* et les écrits des autres sentinelles attentives.

Au Vatican, Noël 2011

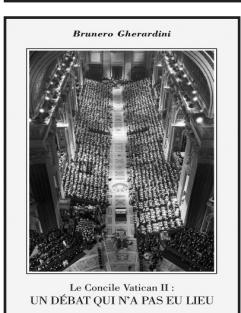
Brunero Gherardini

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 ».



Dans ce livre M^{gr}. 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. Ce livre peut être commandé au prix de 15 € + 3 € de port au Courrier de Rome.

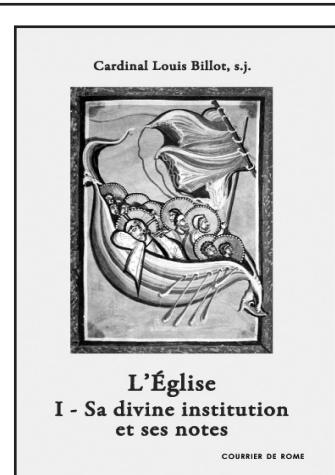
(Préface, Prologue – Ch. I: Le concile œcuménique Vatican II – Ch. II: Valeur et limites du concile Vatican II – Ch. III: Pour une herméneutique de Vatican II – Ch. IV: Évaluation globale – Ch. V: La Tradition dans Vatican II – Ch VI: Vatican II et la liturgie – Ch. VII: Le grand problème de la liberté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



Ce livre fait suite au *Concile œcuménique Vatican II : un débat à ouvrir*, paru en italien en 2009, et traduit depuis en français, en anglais, en allemand, en portugais et en espagnol. Dans ce nouvel ouvrage, M^{gr} Brunero Gherardini ne se contente pas de déplorer que le débat sur le concile Vatican II n'ait pas eu lieu, il montre pourquoi il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert. Et surtout il indique comment ce débat pourrait être ouvert, donnant au lecteur les premiers éléments d'une analyse rigoureuse, loin des invectives stériles et des ovations aveugles.

(Les antécédents – Le « gegen-Geist » – Pourquoi « un débat qui n'a pas eu lieu » ? – Concile ou Post-Concile ? – Mais alors, qu'est-ce donc que ce concile Vatican II ? – Conclusion)

Ce livre peut être commandé au prix de 11 € + 3 € de port au Courrier de Rome.



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, consulteur 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.

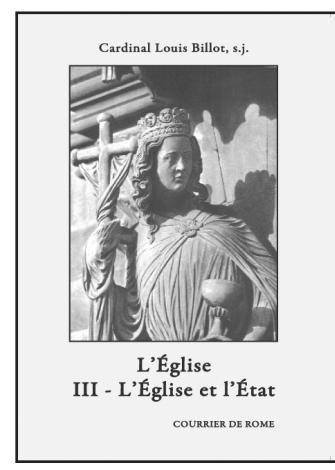
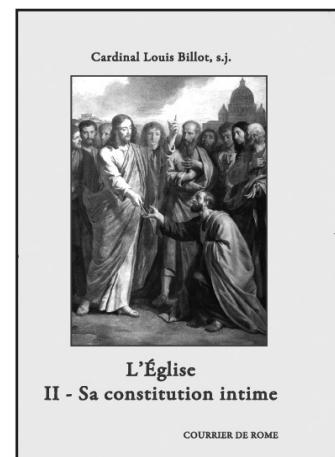
La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

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'apostollicité) - 329 pages, 21 € + 3€ de port.

La seconde partie 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, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles). 575 pages, 30 € + 4 € de port.

La troisième partie a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité. 16 € + 3 € de port.

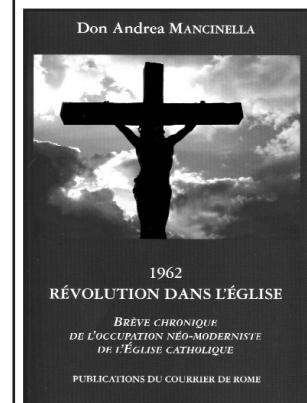


Après la publication, en 2007, de **Tradition et modernisme** du cardinal Billot, le Courrier de Rome a fait paraître en 2008 la première traduction française du **Traité sur la Tradition divine** du cardinal Franzelin (400 pages, 15 € + 3 €, port, légers défauts dans cette édition).

L'abbé Jean-Michel Gleize, professeur d'ecclésiologie au Séminaire International Saint-Pie X à Écône a assuré la traduction du traité du cardinal Franzelin, avec une présentation et des notes substantielles qui en facilitent grandement la lecture.

Élevé au cardinalat par le pape Pie IX en 1876, Jean-Baptiste Franzelin (1816-1886) enseigna pendant vingt ans la théologie dogmatique, au collège jésuite de Rome. Théologien écouté lors du premier

concile du Vatican en 1870, il publia cette même année un traité sur la tradition, le *De traditione divina*, qui l'a rendu célèbre et que l'on considère à juste titre comme l'ouvrage de référence sur la question. Franzelin ne se contente pas d'y déployer, avec une érudition parfaitement maîtrisée, toutes les ressources de la patrologie grecque et latine. Son traité est construit comme doit l'être une œuvre proprement scientifique. Les deux fonctions, positive et spéculative, de la théologie y sont mises à contribution pour définir avec précision le concept de tradition, dans la dépendance la plus étroite des sources de la révélation. L'ouvrage de Franzelin met ainsi le doigt sur le vice radical du système protestant, qui repose en grande partie sur le refus de ce dogme catholique de la Tradition divine. Il garde surtout toute son actualité, à l'heure où la fausse notion de tradition vivante, qui est au centre des enseignements du concile Vatican II, est à l'origine des confusions doctrinales dont pâtissent bien des fidèles de l'Église catholique.



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 € + 3 € pour le 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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 357 (546)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Juillet-Août 2012

Le numéro 3€

LE MOYEN VOULU PAR DIEU POUR REDRESSER LA SITUATION ACTUELLE

INTRODUCTION

Récemment est paru un livre intitulé *Mystères et vérités cachées du troisième secret de Fatima*. S'agit-il simplement d'un livre de plus sur ce fameux secret, livre qui ne viendrait que gonfler, s'il en était besoin, l'immense bibliographie sur Fatima ? Tel ne nous semble pas le cas. En premier lieu, le titre accroche : il resterait donc des mystères autour du secret de Fatima ? Et quelles vérités seraient encore cachées ? Le Vatican n'a-t-il pas affirmé à plusieurs reprises que tout avait été révélé ?

L'auteur, qui signe du pseudonyme de Joseph de Belfont, se propose d'essayer de répondre à la question suivante : le texte diffusé par le Vatican est-il vraiment l'intégralité de la troisième partie du secret de Fatima ? Ou n'en est-il qu'une partie ? Ou bien est-ce un texte complètement étranger à Fatima ? Ses conclusions s'écartent de l'interprétation officielle donnée par le Saint-Siège. A-t-il raison de relancer ainsi un débat douloureux ? Oui, pensons-nous, mais à condition de bien comprendre la clé essentielle de lecture de l'ouvrage. L'objectif final de son étude n'est pas tant de savoir si le secret officiel est complet ou non, authentique ou pas : son objectif final est de mieux faire connaître la dévotion au Cœur Immaculé de Marie et de montrer l'urgence pour notre époque d'y avoir recours. Le caractère d'enquête n'est là que pour susciter l'intérêt du lecteur.

Nous ne nous attacherons donc pas à analyser la démarche qui l'a conduit à se lancer dans l'étude des textes diffusés par le Vatican, ni son raisonnement et les conclusions auxquelles il aboutit : sur ce point, son étude se suffit à elle-même et il nous paraît inutile d'apporter un quelconque soutien à sa démonstration. Qu'on le suive intégralement ou non dans ses conclusions, son exposé est précis, argumenté, parfaitement logique et, de ce fait, captivant.

Par contre, il nous paraît judicieux de profiter de l'occasion offerte par la publication

de cette étude pour revenir sur un sujet particulièrement important pour notre époque : la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. En effet, conscient de l'incommensurable attirance de la nature humaine pour les mystères, l'auteur a l'astuce d'utiliser la polémique autour du troisième secret pour nous faire réfléchir à une question des plus importantes et à inculquer au fil des pages toutes les notions de cette dévotion. Force est de reconnaître qu'il a parfaitement atteint son objectif. Le livre est sous-titré *Réflexion d'un simple fidèle sur les textes diffusés par le Vatican le 26 juin 2000*, mais il aurait tout aussi bien pu être sous-titré *Réflexion d'un simple fidèle sur la dévotion au Cœur Immaculé*. Et c'est en cela que ce livre nous intéresse. La question de l'authenticité du secret est certes importante, mais elle n'est pas première. La louable et même indispensable entreprise de Joseph de Belfont a le mérite de remettre le message de Fatima sur le devant de la scène, tout en en donnant une claire et honnête interprétation. Ceci dit, son analyse sur le secret lui-même est loin d'être inintéressante. En particulier, la confrontation des hypothèses possibles le conduit à poser des questions sur l'histoire de l'Église depuis le dernier concile et à donner un éclairage pertinent sur cette période. L'analyse des textes diffusés par le Vatican soulève également des questions troublantes et les réflexions auxquelles elle conduit, autant sur l'avenir du monde que celui de l'Église, sont très intéressantes et méritent qu'on s'y arrête. Toutefois, ces points ne nous paraissent pas les plus importants, même si ce sont ceux qui attireront probablement les lecteurs a priori. L'intérêt essentiel de ce livre est de nous faire réfléchir, par le biais d'une lecture attrayante, sur l'importance de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. C'est cet aspect que nous souhaitons souligner dans cet article.

UN MESSAGE MÉCONNNU

Le livre commence par une synthèse du message de Fatima. Pour cela, l'auteur met l'une à la suite de l'autre toutes les paroles

de l'Ange, de Notre-Dame et de Notre-Seigneur confiées à sœur Lucie, aussi bien au cours des apparitions de Fatima que de celles de Pontevedra et Tuy, en les assortissant de quelques commentaires. En effet, pour pouvoir réfléchir correctement sur la question, il est indispensable d'avoir une parfaite connaissance du message. Certains lecteurs seront probablement tentés de sauter cette partie, pensant en connaître suffisamment sur la question. À tort à notre avis, car d'une part, elle est indispensable pour bien comprendre la suite, mais surtout, elle fait un exposé clair, concis et complet sur la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. La tentative n'est pas nouvelle ; mais, il est utile de revenir dessus régulièrement pour bien s'en imprégner.

En effet, s'il était possible de faire un sondage parmi nos lecteurs en leur demandant quelle est la demande essentielle de Notre-Dame à Fatima, un grand nombre répondrait peut-être : la consécration de la Russie au Cœur Immaculé de Marie. Le sujet a effectivement défrayé la chronique pendant de nombreuses années. Cependant, tel n'est pas le point essentiel. Et cette consécration fait malheureusement un peu d'ombre au reste du message qui est pourtant plus important.

D'autres lecteurs, plus avisés, répondront : les cinq premiers samedis du mois. Là encore, la réponse est parfaitement juste, mais réductrice. Car, la Sainte Vierge n'a pas demandé seulement cinq samedis. Le 13 juillet 1917, après la vision de l'enfer, elle a confié aux petits voyants : « Je viendrai demander la communion réparatrice des premiers samedis du mois. » Elle n'a pas dit : « des cinq premiers samedis du

Le prochain congrès du Courrier de Rome

À 50 ANS DE L'OUVERTURE DU CONCILE,

1962 - 2012

aura lieu à Versailles et Paris les 4, 5 et 6 janvier 2013

mois. » Associer systématiquement le chiffre cinq avec les premiers samedis du mois conduit à méconnaître la véritable demande de Notre-Dame et son esprit.

Les points essentiels

Le message de Fatima concerne en premier lieu le salut des pécheurs et se trouve condensé dans une phrase que Notre-Dame prononça au cours de l'apparition du 19 août 1917 : « *Beaucoup d'âmes vont en enfer parce qu'il n'y a personne pour prier et se sacrifier pour elles.* » Cette préoccupation est omniprésente dans toutes les apparitions dont fut favorisée sœur Lucie. Elle l'est aussi dans tout son apostolat et dans toute sa correspondance.

De façon plus détaillée, le message peut se résumer à six points essentiels :

- l'urgente nécessité de faire des sacrifices pour la conversion des pécheurs,
- la récitation quotidienne du chapelet,
- la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, Marie Médiatrice de toutes les grâces,
- les fins dernières,
- les prophéties marquant l'origine divine de ce message.

Comme on le voit, la consécration de la Russie n'apparaît pas explicitement dans ces six points, ni la communion réparatrice des premiers samedis. Certes, ces deux demandes sont incluses dans la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, mais elles n'en forment qu'une partie. Et ce serait une erreur de la réduire à ces seuls éléments.

Nous n'allons pas analyser chacun de ces points ; il faudrait plusieurs numéros pour cela. Soulignons simplement les plus importants.

Une volonté de Dieu Lui-même

Après avoir rappelé l'urgente nécessité de prier pour les pécheurs en montrant l'enfer aux petits voyants, Notre-Dame leur confia le moyen de les sauver : « *Pour les sauver, Dieu veut établir dans le monde la dévotion à mon Cœur Immaculé.* » (Apparition du 13 juillet 1917)

Dieu veut ! Notre-Dame nous fait connaître une volonté de Dieu Lui-même ! On chercherait vainement dans toute l'histoire des apparitions privées une phrase aussi forte. C'est une volonté formelle qui a un but précis : sauver les pécheurs, et un moyen : la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. Et pour marquer le caractère absolument exceptionnel et unique de cette révélation, le Ciel l'a entourée de signes tout aussi exceptionnels : plusieurs prophéties dont la plus grande partie s'est réalisée, et un miracle cosmique, phénomène particulièrement rare puisqu'on n'en dénombre que quatre dans l'histoire de l'humanité, le dernier en date avant celui de Fatima étant les ténèbres du vendredi saint.

Il est essentiel de comprendre que la dévo-

tion au Cœur Immaculé de Marie est une volonté de Dieu Lui-même à laquelle Il accorde le pouvoir d'obtenir la conversion des pécheurs. C'est une grâce absolument extraordinaire. En pratiquant cette dévotion, nous pouvons sauver des pécheurs qui autrement iraient en enfer. Et Notre-Seigneur tient tant à cette dévotion que, sur demande de sœur Lucie, Il a Lui-même assoupli les conditions associées.

Si Dieu donne un moyen, c'est qu'il y a urgence. Hélas ! N'est-il pas évident de nos jours que le nombre de pécheurs ne cesse de grandir, et donc probablement le nombre de ceux qui vont en enfer ?

La communion réparatrice des premiers samedis du mois

Ici, il convient de préciser un point. La Sainte Vierge a demandé la communion réparatrice des premiers samedis du mois en réparation des outrages envers son Cœur et pour obtenir la conversion des pécheurs. Or, il est malheureusement par trop évident que, même si nous faisions cinq mois de suite une communion réparatrice, les outrages envers le Cœur Immaculé de Marie ne cesseraient pas et il resterait encore des pécheurs à convertir. Ce moyen est donc à utiliser non pas uniquement cinq mois de suite, mais chaque mois, toute sa vie durant, pour obtenir le plus de conversions possibles.

La demande des cinq mois est une faveur supplémentaire accordée à ceux qui pratiqueront cette dévotion. Ceux qui la pratiqueront cinq mois de suite seront en plus « *assistés par Notre-Dame à l'heure de leur mort, avec toutes les grâces nécessaires au salut de leur âme* » ; autrement dit, ils seront sauvés. Cette mention a un double but : montrer combien le Ciel tient à cette dévotion en y associant une grâce exceptionnelle pour celui qui la pratiquera ; et nous offrir un moyen parfaitement pédagogique pour nous y initier. Qui ne voudrait faire quelque chose pour son salut ? Voilà un moyen simple. Mais après avoir réalisé les cinq premiers mois, nous comprendrons combien il est important de continuer, non plus pour nous, mais pour réparer les offenses envers Notre-Dame et pour obtenir la conversion des pécheurs.

Communier n'est pas la seule condition fixée : il faut aussi se confesser, si possible le jour même, dire le chapelet et méditer quinze minutes sur les mystères du rosaire. Ces dernières conditions sont souvent négligées. Mais Notre-Dame et Notre-Seigneur les ont tous deux confirmées. Sur demande de sœur Lucie, Notre-Seigneur en a assoupli deux : la confession peut être faite avant ou après le premier samedi pourvu qu'elle soit faite dans l'intention de faire réparation au Cœur Immaculé de Marie (apparition du 15 février 1926). La communion peut être faite le lendemain sous réserve qu'il y ait une raison grave et

qu'un prêtre ait expressément accordé l'autorisation de la reporter au lendemain (apparition du 29 mai 1930).

Ces conditions sont exigeantes. Parmi tous ceux qui pensent avoir fait les cinq premiers samedis du mois, combien ont bien respecté les quatre conditions cinq fois de suite ? Mais une telle exigence de la part du Ciel est légitime, tant les fruits de cette dévotion sont extraordinaires.

Chapelet et sacrifices

Notre-Dame a également demandé la récitation quotidienne du chapelet. Cette demande est particulièrement importante, car c'est la seule à avoir été faite à chacune des six apparitions de Fatima. Elle est encore soulignée par le fait qu'à la dernière apparition, Notre-Dame a donné son nom : Notre-Dame du Rosaire. La Sainte Vierge affirme que par ce moyen, nous obtiendrons la paix : « *Réitez le chapelet tous les jours pour obtenir la paix pour le monde et la fin de la guerre.* » (Apparition du 13 mai 1917)

Cette demande montre l'importance exceptionnelle du rosaire, après le saint sacrifice de la messe. Cette affirmation est parfaitement conforme à toute la tradition. Un prêtre qui, pour diverses raisons, ne peut plus dire son bréviaire (maladie, perte de la vue,...) est tenu de le remplacer par la récitation quotidienne du rosaire. Un chapitre recense plusieurs exemples montrant la puissance du rosaire, non seulement pour obtenir la paix ou vaincre les hérésies, mais aussi pour garder la foi. Ajoutons-en un. Lorsqu'après de dures persécutions, tous les missionnaires furent exécutés au Japon, il y eut une période de 150 ans durant laquelle la religion catholique disparut totalement. Lorsque les missionnaires revinrent au XVIII^e siècle, quelle ne fut pas leur surprise de retrouver des communautés profondément catholiques. Ils découvrirent que, malgré l'absence de prêtre, donc sans sacrements, elles étaient restées vivantes et solides grâce à la récitation quotidienne du chapelet que les premiers missionnaires leur avaient enseignée.

La Sainte Vierge a également demandé d'offrir des sacrifices pour la conversion des pécheurs. En premier lieu, elle a parlé de sacrifices et non de pénitences. De plus, les sacrifices demandés ont été clairement précisés.

À l'été 1916, sœur Lucie demanda à l'Ange : « *Comment devons-nous faire des sacrifices ?* » L'Ange lui répondit : « *De tout ce que vous pourrez, offrez à Dieu un sacrifice en acte de réparation pour les péchés par lesquels Il est offendé, et de supplication pour la conversion des pécheurs. De cette manière, vous attirerez la paix sur votre patrie.* »

Au passage, notons la précision donnée par l'Ange : l'offrande de nos sacrifices

obtiendra la conversion des pécheurs, de laquelle découlera la paix pour les nations.

Le 13 mai 1917, Notre-Dame elle-même demanda : « *Voulez-vous vous offrir à Dieu pour supporter toutes les souffrances qu'Il voudra vous envoyer, en acte de réparation pour les péchés par lesquels Il est offensé, et de supplication pour la conversion des pécheurs ?* »

En 1943, dans une communication intime, Notre-Seigneur confia à sœur Lucie : « *Le sacrifice qu'exige de chacun l'accomplissement de son propre devoir et l'observance de ma loi, voilà la pénitence que je demande et que j'exige maintenant.* » (Lettre à Mgr Ferreira du 28 février 1943).

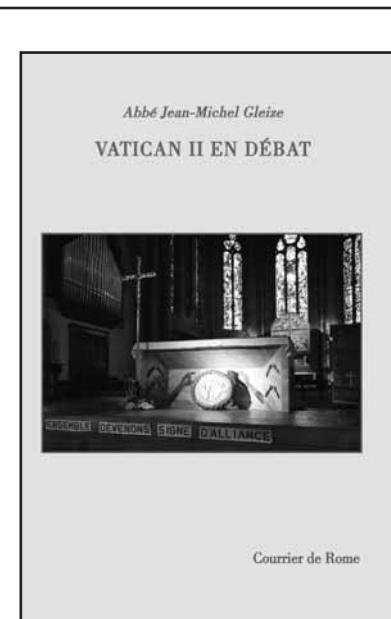
Le 4 mai de la même année, elle écrivait au père Gonzalès : « *Il désire que l'on fasse comprendre aux âmes que la véritable pénitence qu'Il veut et exige maintenant consiste avant tout dans le sacrifice que chacun doit s'imposer pour accomplir ses propres devoirs religieux et matériels.* »

En 1946, à John Haffert qui lui posait la question : « *Et qu'entendez-vous par sacrifice ?* », sœur Lucie répondit : « *Par sacrifice, Notre-Dame a dit qu'elle entendait l'accomplissement loyal du devoir d'état quotidien de chacun.* »

Il n'y a donc aucune hésitation possible : les sacrifices demandés sont l'accomplissement de notre devoir d'état et l'observation de la loi divine, ceci dans le but d'obtenir la conversion des pécheurs. Omettre cette précision, c'est déformer complètement le message de Fatima.

Le Vatican a rappelé plusieurs fois que le message de Fatima était avant tout un appel à la prière et à la pénitence. Ce n'est pas faux, mais sérieusement réducteur ! La Sainte Vierge a bien demandé des prières et des pénitences, mais pas n'importe quelles prières, ni n'importe quelles pénitences. S'il faillait résumer le message de Fatima, il serait beaucoup plus exact de dire “chapelet et sacrifices pour la conversion des pécheurs”, plutôt que “prière et pénitence” comme le fait le Vatican.

Combien de catholiques suivent avec amour ces demandes ? Combien de paroisses incitent les fidèles à la communion réparatrice ? Combien de curés appellent à la récitation quotidienne du chapelet et à l'offrande des sacrifices de notre devoir d'état pour la conversion des pécheurs ? Voilà les points essentiels du message. Voilà ce que le Vatican ne rappelle jamais. L'un des grands mérites du livre de Joseph de Belfont est d'avoir clairement fait ressortir cet aspect trop oublié de Fatima. Aussi la première partie de son livre devrait-elle être parfaitement connue de tous les catholiques. Rien que pour cette raison, ce livre méritait de paraître. Les autres parties sont cependant loin d'être intéressantes.



Le Discours pontifical du 22 décembre 2005 compare l'après Vatican II à la période difficile qui suivit le premier concile de Nicée. Mais s'il est vrai que l'hérésie arienne a progressivement reculé avant de disparaître, grâce à la mise en pratique des enseignements du premier concile œcuménique, en revanche, nous sommes bien obligés de constater qu'il en va bien différemment depuis Vatican II. Le désordre s'est introduit dans l'Église à la suite de ce Concile, et depuis cinquante ans, il s'installe et se normalise. Résulte-t-il seulement, comme le pense le pape, du conflit qui oppose les deux herméneutiques ? Aux yeux de Mgr Lefebvre, ce fait, surprenant en lui-même, trouve son explication dans les intentions explicites des papes Jean XXIII et Paul VI : « Déclarant ce concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'*aggiornamento* et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le Concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'infaillibilité qui les aurait préservés de toute erreur. »

Membre de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X fondée par Mgr Lefebvre, l'abbé Jean-Michel Gleize enseigne l'ecclésiologie au Séminaire d'Écône depuis son ordination, en 1996. Il prit part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011).

Photo de couverture : Chœur de la cathédrale de Sion (Valais, Suisse)

Ce livre sera disponible fin août 2012 au prix de 15 €. Il pourra être commandé au Courrier de Rome (3 € de port).

TABLE DES MATIÈRES

Préface de Mgr Fellay.
Introduction.

PREMIÈRE PARTIE - LA TRADITION -

Chapitre 1 : Nécessité et existence de la Tradition.
Chapitre 2 : Définition de la Tradition : - La Tradition au sens du sujet - La Tradition au sens de l'objet - La Tradition au sens de l'acte - La Tradition au sens des monuments - Règle éloignée et règle prochaine - Magistère vivant et explicitation du dogme : constance de l'objet ou continuité du sujet ? - Deux points de vue inconciliables
Chapitre 3 : Magistère et Foi.

Chapitre 4 : Les différents aspects de l'activité du magistère : - Les vérités garanties infailliblement - Le critère garantissant infailliblement ces vérités - Les vérités garanties non-infailliblement et prudentiellement.

DEUXIÈME PARTIE - VATICAN II -

Prologue.
I - La nouvelle messe est-elle bonne ?: - État de la question - Principe de réponse - Réponses aux objections.
II - La nouvelle messe est-elle valide ?: - Objections - Principe de réponse - Réponses aux objections.
III - Le nouveau sacre épiscopal est-il valide ?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.
Annexe : La forme de l'ordination au diaconat et à la prêtre.
IV - Que penser de la réforme de Paul VI concernant le sous-diaconat et les ordres mineurs ?: - La réforme de Paul VI - La logique du motu proprio de 2007.

V - La liberté religieuse : - État de la question - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.
VI - L'Église sacrement : - État de la question - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.
VII - Peut-on parler d'un sacerdoce commun des baptisés ?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

VIII - Le subsistit : - État de la question - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.
IX - La collégialité : - État de la question - Objections - Principe de notre réponse - Réponse aux objections.

X - Le magistère est-il infaillible ?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.
XI - L'enseignement de Vatican II s'impose-t-il à la conscience des catholiques ?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

TROISIÈME PARTIE - APERÇU SYNTHÉTIQUE -

Synthèse finale

L'ÉTONNANTE ATTITUDE DES PAPES

Une obligation d'ordre surnaturel

La deuxième partie cite une importante analyse du père Joseph de Sainte Marie, o.c.d., montrant que le message de Fatima n'est pas qu'une simple révélation privée : il contient une obligation d'ordre surnaturel qui s'impose à toute l'Église, car il s'agit d'une volonté de Dieu lui-même. Voici l'avis du père Joseph de Sainte Marie sur cette question :

Parmi les communications surnaturelles données actuellement à certains, il faut distinguer celles qui n'ont pour objet immédiat que le bien et la conduite de leur âme et celles qui leur sont faites pour être communiquées par eux à l'Église. Tel est le cas à Fatima, à Lourdes et dans toutes les grandes apparitions mariales des temps modernes. (...) S'il est vrai que la nature de l'acte de foi est déterminée par le motif sur lequel repose cet acte, on doit en conclure qu'une foi humaine est celle qui repose sur un témoignage humain et que, à l'inverse, **là où intervient un témoignage surnaturel, d'origine divine, l'acte de foi requis sera lui aussi marqué d'un caractère surnaturel.** Ce ne sera pas la foi théologale que, par définition, seule la Révélation évangélique proposée par l'Église peut exiger et fonder. Mais **ce ne sera pas non plus une foi purement humaine, laissée au libre choix de chacun.** En termes simples disons : **à partir du moment où il est établi que Dieu nous parle, par Lui-même ou par un messager, sa parole fonde un acte de foi qui appartient d'une certaine manière à l'ordre surnaturel.** Elle le fonde et elle l'exige ; **il y a obligation de croire et donc d'obéir.**

(...) Ainsi donc, lorsque les papes consacrent le monde au Cœur du Christ ou à celui de la Vierge sur la requête qui leur est faite par voie prophétique, et après s'être assurés que ce geste répond bien aux exigences de la Nouvelle Alliance, (...) leur démarche n'est pas simplement légitime ; **elle est la réponse à une obligation d'ordre surnaturel qui s'impose à eux.** (Article *Réflexions sur un acte de consécration* paru dans *Marianum XLIV*, 1982, p. 115)

Cette dernière remarque est sans doute une des raisons pour lesquelles le Ciel a entouré le message Fatima de phénomènes aussi extraordinaires : ils marquent non seulement son origine divine, mais aussi son caractère d'obligation surnaturelle.

Une obligation non satisfaite

Or en analysant l'attitude des papes vis-à-vis du secret, l'étude montre que, s'ils exprimèrent un grand enthousiasme pour Fatima au début de leur pontificat, tous, dès qu'ils eurent une connaissance plus précise

du secret, manifestèrent une grande méfiance à son égard. Il s'agit bien d'une méfiance vis-à-vis du secret et non pas d'une opposition à Fatima. Jean-Paul II, par exemple, a été très attaché à Fatima, surtout après l'attentat de la place Saint-Pierre, mais a toujours été très au recul vis-à-vis du secret en général, aussi bien de la troisième partie que des deux premières.

Cette méfiance prouve une chose : ce que contient le troisième secret est grave. Cinq papes consécutifs ne se seraient sûrement pas méfiés d'un contenu insignifiant. (Benoît XV et Jean-Paul 1^{er} ne sont pas comptés parmi ces papes, car le premier n'a pas pu avoir une connaissance précise des apparitions, et le pontificat du second a été trop court pour qu'il puisse avoir une action.) Or, à lui seul, le secret diffusé en 2000 ne peut pas expliquer une telle méfiance de leur part.

Cette unanimité est significative. Cette méfiance est probablement la raison de leur hésitation à consacrer la Russie. Le dernier chapitre de la deuxième partie du livre analyse en détail la question. En s'appuyant sur les analyses du frère François de Marie des Anges, de la CRC, et du père Joseph de Sainte Marie, il rappelle qu'entre 1917 et 1936, le Ciel a demandé deux consécrations :

- une première exprimée par la Sainte Vierge en 1917 et demandée formellement en 1929 à sœur Lucie. Il s'agit d'une consécration de la Russie au Cœur Immaculé de Marie par le pape en union avec les évêques du monde entier et en y associant des actes de réparation.

- une deuxième adressée par Notre-Seigneur à Alexandrina da Costa en 1936, voyant que la demande de sa mère n'était toujours pas satisfaite. Il s'agit d'une consécration du monde au Cœur Immaculé de Marie avec une mention spéciale de la Russie et aucune condition supplémentaire n'y est associée.

Sœur Lucie eut connaissance de cette deuxième demande du Ciel, car dans une lettre au pape Pie XII datée du 24 octobre 1940, elle expliqua clairement la différence entre les deux et pourquoi Notre-Seigneur avait fait cette deuxième demande :

Très Saint-Père, notre bon Dieu, au cours de plusieurs communications intimes, n'a cessé d'insister sur cette demande, et il a promis dernièrement que si votre Sainteté daignait consacrer le monde au Cœur Immaculé de Marie, avec une mention spéciale de la Russie, il abrégerait les jours de tribulation par lesquels il a décidé de punir le monde de ses crimes, au moyen de la guerre, de la famine et de la persécution contre l'Église et contre votre Sainteté.

À la suite de quoi, un constat s'impose : toutes les consécrations faites par les papes

ont été en tous points conformes aux conditions demandées par Notre-Seigneur, mais pas à celles demandées par Notre-Dame. Pour accréditer la thèse que les conditions de Notre-Dame ont été respectées, certains auteurs ont tenté de faire dire à sœur Lucie que la Sainte Vierge n'avait jamais demandé que la Russie soit explicitement nommée. Cette affirmation va contre le sens obvie des paroles de Notre-Dame. La nécessité de nommer la Russie a été clairement exprimée plusieurs fois. Voici les paroles de Notre-Dame telles que sœur Lucie les a toujours rapportées :

Pour l'empêcher, je viendrai demander la consécration de la Russie à mon Cœur Immaculé et la communion réparatrice des premiers samedis du mois. Si l'on écoute mes demandes, la Russie se convertira et l'on aura la paix. Sinon elle répandra ses erreurs à travers le monde. (...) À la fin, mon Cœur Immaculé triomphera. Le Saint-Père me consacrera la Russie qui se convertira. (Apparition du 13 juillet 1917 à Fatima).

Le moment est venu où Dieu demande au Saint-Père de faire, en union avec tous les évêques du monde, la consécration de la Russie à mon Cœur Immaculé. Il promet de la sauver par ce moyen. (Apparition du 13 juin 1929 à Tuy).

Ces deux extraits des apparitions figurent intégralement dans la lettre prédictée du 24 octobre 1940 au pape Pie XII. De plus, par deux fois, le 29 mai 1930 et le 12 juin 1930, sœur Lucie écrit au père Gonçalvès :

Le bon Dieu promet de mettre fin à la persécution en Russie, si le Saint-Père daigne faire, et ordonne aux évêques du monde catholique de faire également, un acte solennel et public de réparation et de consécration de la Russie aux très Saints Cœurs de Jésus et de Marie, Sa Sainteté promettant, moyennant la fin de cette persécution, d'approuver et de recommander la pratique de la dévotion réparatrice, indiquée ci-dessus.

Rapportant un dialogue avec Notre-Seigneur en 1936, elle confia à son confesseur :

D'une manière intime, j'ai parlé à Notre-Seigneur de ce sujet, et, il y a peu de temps, je lui demandais pourquoi il ne convertirait pas la Russie sans que sa Sainteté fasse cette consécration :

- Parce que je veux que toute mon Église reconnaîsse cette consécration comme un triomphe du Cœur Immaculé de Marie, pour ensuite étendre son culte et placer, à côté de la dévotion à mon Divin Cœur, la dévotion à ce Cœur Immaculé.

Voici également ce que rapporte William Thomas Walsh à propos de l'entretien qu'il eut avec elle le 15 juillet 1946 :

Sœur Marie das Dores m'expliqua clairement que Notre-Dame n'a pas demandé la consécration du *monde* à son Cœur Immaculé. C'est la consécration de la *Russie* qu'elle a demandée expressément. Elle me répéta plusieurs fois et avec une solennité voulue :

- Ce que veut Notre-Dame, c'est que le Saint-Père et tous les évêques consacrent la Russie à son Cœur Immaculé, par une cérémonie spéciale.

La même année, le père McGlynn lui parlant de « *la consécration du monde* », sœur Lucie l'arrêta en disant : « *Non ! Pas le monde ! La Russie ! La Russie ! Notre-Dame a demandé que le Saint-Père consacre la Russie à son Cœur Immaculé et qu'il commande aux évêques, à tous les évêques de le faire aussi en union avec lui au même moment.* »

Voici également le dialogue que le père Umberto eut avec elle le 15 août 1978 :

- Ma Sœur, j'aimerais vous poser une question. Si vous ne pouvez me répondre, soit ! Mais si vous pouvez répondre, je vous en serais très reconnaissant... Notre-Dame a-t-elle jamais parlé de la consécration du monde à son Cœur Immaculé ?

- Non, père Umberto, jamais ! À la Cova da Iria en 1917, Notre-Dame avait promis : « *Je reviendrai demander la consécration de la Russie...* » En 1929, à Tuy, comme elle l'avait promis, Notre-Dame est revenue me dire que le moment était venu de demander au Saint-Père la consécration de ce pays-là.

Enfin, le 14 mai 1982, sœur Lucie expliqua à Mgr Hnilica que Dieu voulait « *la consécration de la Russie et uniquement de la Russie, sans aucune adjonction* », car « *la Russie est un immense territoire bien circonscrit, et sa conversion se remarquera, apportant ainsi la preuve de ce qu'on peut obtenir par la consécration au Cœur Immaculé de Marie.* »

Si véritablement il n'est pas nécessaire de citer la Russie dans l'acte de consécration, pourquoi Notre-Dame en a-t-elle autant parlé au risque de nous induire en erreur ?

Il faut reconnaître que les faits donnent raison à Joseph de Belfont. Car, les résultats des consécurations de Pie XII et Jean-Paul II ont été conformes aux promesses faites par Notre-Seigneur (inversement du cours de la deuxième guerre mondiale pour la consécration de Pie XII et affaiblissement du pouvoir central à Moscou conduisant à la chute du mur de Berlin pour la consécration de Jean-Paul II) mais pas à celles faites par Notre-Dame (conversion de la Russie). On peut avoir un avis différent, mais son point de vue ne peut pas être taxé de faux. Il y aurait en tout cas matière à poursuivre la réflexion sur ce point : les consécurations réalisées

étaient-elles en tout point conformes aux demandes de Notre-Dame ou à celles de Notre-Seigneur ? Le Vatican n'a jamais été très clair sur ce point.

Mais qu'il y ait ou non nécessité de nommer la Russie et d'employer l'expression “Cœur Immaculé de Marie”, il est certain que deux autres conditions demandées par Notre-Dame n'ont pas été satisfaites : aucun acte de réparation n'a été fait dans les diocèses et la communion réparatrice des premiers samedis n'a toujours pas été reconnue ni encouragée par l'Église. Ces deux demandes n'ont jamais eu l'ombre d'un début d'exécution.

La non-satisfaction de la reconnaissance de la communion réparatrice est particulièrement étonnante. Le Vatican prétend que la consécration a été faite comme l'a demandée Notre-Dame et que depuis la Russie s'est convertie : il serait donc temps de satisfaire cette demande, car Notre-Seigneur a bien dit à sœur Lucie à Tuy en mai 1930 : « *Le bon Dieu promet de mettre fin à la persécution en Russie, si le Saint-Père daigne faire, et ordonne aux évêques du monde catholique de faire également, un acte solennel et public de réparation et de consécration de la Russie aux très Saints Cœurs de Jésus et de Marie, Sa Sainteté promettant, moyennant la fin de cette persécution, d'approuver et de recommander la pratique de la dévotion réparatrice.* » En conséquence, d'après cette demande, la conversion de la Russie ne peut avoir lieu que si au préalable le Saint-Père promet de recommander cette dévotion. Or, aucun pape n'a fait une telle promesse. D'autre part, si le Vatican croit véritablement que la Russie s'est convertie suite à la consécration de 1984, il est alors tenu de réaliser la demande de Notre-Seigneur. Or, il ne l'a toujours pas fait : il y a au moins là une négligence grave de sa part.

Il est douloureux de voir cette négligence, ou tout au moins ce manque d'empressement des papes à exécuter une demande de notre Mère du Ciel. S'ils estiment difficile de réaliser la consécration, pourquoi n'ont-ils pas au moins reconnu la dévotion des premiers samedis du mois et demander des actes de réparation ? Pourtant, cette dévotion s'inscrit parfaitement dans la tradition de l'Église : l'étude y consacre tout un chapitre.

Il ne s'agit pas de juger les pontificats à l'aune de la seule attitude des papes vis-à-vis de Fatima. Mais il faut prendre conscience de cette attitude et prier pour que le Saint-Esprit éclaire les papes afin qu'ils n'aient plus cette réserve envers les demandes de Notre-Dame. N'est-ce pas d'ailleurs ce que faisaient les petits voyants au point que Jacinthe avait elle-même complété dans ce sens la prière enseignée par la Sainte Vierge ? Offrir pour le Saint-Père tous

les sacrifices demandés par l'exécution de notre devoir quotidien, qui se soucie d'enseigner cette dévotion aujourd'hui ? Car le retard à consacrer la Russie n'est pas de la seule responsabilité du Saint-Père : il est dû aussi sûrement pour une bonne part aux prières qu'il n'a pas eues de la part des nombreux catholiques qui négligent la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, si chère au cœur de Dieu. Chacun d'entre nous à sur ce point une obligation d'ordre surnaturel, comme dirait le père Joseph de Sainte Marie. Il convient d'en prendre conscience, car nous aurons des comptes à rendre sur ce point dans l'au-delà. De même, on ne peut que regretter de voir abandonnées, y compris par beaucoup de paroisses traditionnelles, les prières instaurées à la fin des messes basses par Pie XI pour obtenir la conversion de la Russie.

LA DÉSOLANTE POSITION DU SAINT-SIÈGE

La troisième partie du livre analyse les documents du dossier diffusé le 26 juin 2000 avec le secret, ainsi que plusieurs communications faites depuis par le cardinal Bertone. Certains lecteurs la trouveront peut-être un peu ardue, notamment l'analyse du commentaire théologique. Elle mérite pourtant d'être lue : tout d'abord, elle montre clairement la position actuelle du Vatican sur les révélations privées en général, et sur Lourdes et Fatima en particulier ; ensuite, elle montre que le Vatican est loin d'avoir tout révélé sur le secret de Fatima.

Le Vatican et les révélations privées

D'après le commentaire théologique, à Lourdes comme à Fatima, il n'y aurait pas eu d'apparitions extérieures, mais une simple vision intérieure : la Sainte Vierge n'aurait pas été réellement présente et aucune parole n'aurait été véritablement prononcée.

C'est un point particulièrement curieux : Jean-Paul II est allé trois fois à Fatima. Il s'est aussi rendu à Lourdes ; Benoît XVI également. Tous deux croient donc qu'il y eut en ces lieux des apparitions. Et pourtant le dossier du Vatican soutient qu'à Lourdes comme à Fatima, il n'y a pas eu d'apparition extérieure, mais simplement une vision intérieure. Le commentaire théologique reconnaît que les voyants ont vécu une expérience mystique très forte qui imprègne tout le message de Fatima ; mais la Sainte Vierge n'y est pas venue en personne et n'a donc pas pu réellement prononcer des paroles. Joseph de Belfont s'élève à juste titre contre cette position en exposant l'incroyable quantité de signes extérieurs observés par des milliers de témoins, qui prouvent sans aucun doute possible la présence à Fatima d'un personnage céleste avec son corps glorieux. Et il est difficile de ne pas tomber d'accord avec lui lorsqu'il achève sa démonstration en disant : « *Nous continu-*

rons donc à croire que la Sainte Vierge est réellement venue six fois à la Cova da Iria avec son corps glorieux, s'est montrée aux enfants, leur a parlé et a manifesté sa présence à toutes les personnes présentes par des signes physiques qui ne trompent pas. »

Avec la délicatesse d'un véritable amour filial, il tente de tenir le Saint-Père hors de ce débat. Mais personne ne sera dupe : il semble bien hélas que le commentaire théologique ait été diffusé avec la pleine et entière approbation de celui qui est actuellement sur le siège de Pierre, lequel synthétise donc très probablement sa position sur les apparitions de Lourdes et Fatima.

L'auteur reprend ainsi point par point toutes les affirmations contestables des documents diffusés par le Vatican. En cela, il est un fidèle adepte de ce que nous ne cessons de faire au Courrier de Rome depuis sa création : reprendre inlassablement et sans relâche tous les textes litigieux en provenance du Saint-Siège, tout en conservant un profond attachement au Saint-Père et en reconnaissant en lui un légitime successeur de saint Pierre.

Nous ne savons pas tout

Après l'analyse du dossier publié par le Saint-Siège, l'étude se poursuit avec l'analyse de toutes les interventions du cardinal Bertone depuis la diffusion du secret, lesquelles montrent on ne peut plus clairement que tout n'a pas été révélé. De nombreux détails prouvent que le Vatican tient à ne pas dévoiler certains points. En particulier, la parcimonie avec laquelle les informations sont données est troublante. Sans même parler du secret lui-même, bien des documents sont encore non révélés à ce jour : les cahiers spirituels de sœur Lucie, *l'Histoire critique de Fatima* du père Alonso, œuvre en 24 volumes comprenant plus de 5 000 documents, les lettres citées dans le dossier du Vatican dont il n'est donné que quelques très courts extraits, notamment la lettre du 12 mai 1992 de sœur Lucie au pape Jean-Paul II, etc. Nous ne savons donc pas tout, loin s'en faut.

Et non seulement plusieurs documents importants ne sont toujours pas divulgués, mais les points essentiels du message sont laissés dans l'ombre. Ainsi, le plus stupéfiant, dans ce dossier et dans toutes les interventions qui ont suivi, est l'absence totale de rappel des principaux points du message Fatima, en particulier la récitation quotidienne du chapelet, la nécessité d'offrir des sacrifices pour la conversion des pécheurs et la communion réparatrice des premiers samedis du mois. Pas une fois le Vatican n'a saisi l'occasion de cette diffusion pour les rappeler. Une telle omission ne peut être fortuite. La seule explication possible est que, pour le Vatican, ces points sont soit insignifiants, soit inventés par sœur Lucie. Qu'il le veuille ou non, par son silence, le Vatican

meprise les enseignements de Fatima.

LE REJET DE FATIMA PAR VATICAN II

La quatrième partie du livre compare les trois hypothèses en présence. Elle est probablement celle qui passionnera la plus grande partie des lecteurs. La conclusion risque d'en déranger certains. Nous laissons à Joseph de Belfont la responsabilité de sa conclusion, même si à ce jour, nous n'avons guère d'arguments à lui opposer pour dire qu'il s'est trompé. Nous apprécions qu'il ait laissé le débat ouvert.

Toutefois, sa démonstration est convaincante, car il ne laisse rien au hasard et s'est efforcé de réunir, de la façon la plus exhaustive possible, tous les arguments des partisans ou détracteurs de la position du Vatican. Tous ont des arguments solides. Il les analyse sans préjugé, en les confrontant au message et à l'histoire de Fatima. À notre connaissance, c'est la première fois qu'une telle comparaison des trois hypothèses possibles est tentée. D'où l'intérêt de cette partie, quelle que soit l'hypothèse à laquelle on soit attaché. Ceux qui se lanceront dans la lecture de ce livre la liront sûrement : il nous semble donc inutile d'en souligner l'intérêt.

Nous voudrions toutefois souligner un chapitre qui donne un éclairage très intéressant sur la situation actuelle de l'Église. Il montre que le concile Vatican II s'est prononcé officiellement contre tous les points essentiels du message de Fatima, souvent par l'intermédiaire des commissions plus que par la volonté formelle des pères conciliaires, il est vrai. Cette constatation, déjà remarquée par certains experts, en particulier par le frère Michel de la Sainte Trinité, est exposée ici avec une grande clarté.

1. Aucun texte du concile Vatican II ne parle explicitement du chapelet ou du rosaire. Pourtant lors de la troisième session du concile Vatican II, le cardinal Cerejeira, s'appuyant sur la demande de cent treize évêques, demanda par écrit de modifier le n° 67 de *Lumen Gentium* de la façon suivante : « *Qu'aux mots "les pratiques et exercices de piétés" soit ajouté : "parmi lesquels se distingue le rosaire".* » Hélas, la commission chargée de préparer le chapitre sur la Vierge Marie refusa de soumettre la proposition au vote des pères, jugeant que « *le concile ne devait pas désigner de dévotion en particulier* ». Le concile a donc délibérément refusé de distinguer le rosaire parmi les différentes formes de piété envers la Sainte Vierge, alors que sœur Lucie n'a cessé, sa vie durant, d'affirmer que c'était un des points essentiels du message de Fatima.

2. Le sujet de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie n'a jamais été abordé. Pour répondre à une demande des pères, Paul VI s'est contenté de lire un acte de confiance à la fin de la deuxième session, mais sans

aucune préparation et sans prévenir les pères auparavant.

3. Aucun texte ne parle de l'enfer, ni de la nécessité de prier pour la conversion des pécheurs afin qu'ils n'y soient pas jetés après leur mort.

4. Aucun texte ne parle de la communion réparatrice des premiers samedis du mois. Pourtant, la volonté de Dieu est clairement que sa Mère jouisse d'un culte liturgique plus affirmé dans l'Église. Sœur Lucie transmit cette demande aux différents papes, notamment à Pie XII. Elle demanda que le rosaire et la communion réparatrice du premier samedi du mois soient reconnus officiellement comme prières liturgiques. Jusqu'à ce jour, l'Église n'a rien fait.

5. Les erreurs de la Russie n'ont pas été condamnées. Pire, les accords de Metz ont acté que la question du communisme ne serait jamais abordée, alors qu'il avait pourtant été explicitement condamné par Notre-Dame elle-même.

6. Enfin, le concile a refusé de reconnaître à la Sainte Vierge le titre de Médiatrice de toutes grâces : Paul VI a même jugé la proposition condamnable.

Les pères ne sont pas unanimement responsables de ces rejets. Mais, au bilan, ce concile, prétendument le plus grand de tous les temps, a refusé débattre sur tous les points abordés par Notre-Dame à Fatima et dont l'importance est telle qu'elle a été marquée par un miracle exceptionnel. Aussi peut-on dire sans exagération que le concile Vatican II s'est opposé à toutes les demandes faites par Notre-Dame à Fatima. Un tel refus sur tous les points essentiels n'est sûrement pas fortuit. Le silence des textes conciliaires (suite à l'opposition franche des commissions) face aux demandes de Notre-Dame est dramatique. En refusant délibérément de recommander la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, le concile Vatican II a donc rejeté une volonté de Dieu Lui-même. Une telle attitude vis-à-vis de notre Mère du Ciel est une véritable insulte, dont la honte restera toujours attachée à ce « *concile dénaturé* », selon l'expression de l'abbé Raymond Dulac dans *La collégialité épiscopale au II^e Concile du Vatican*.

Mais ce refus ne concerne pas que les pères conciliaires : il nous concerne aussi. Il serait trop facile, pour ne pas dire lâche, de penser que la mise en œuvre du message de Fatima ne dépend que des autorités de l'Église et que, tant que la consécration de la Russie n'est pas faite, nous n'avons rien à faire. Nous avons une obligation surnaturelle de réparer à notre mesure l'affront commis par le concile à l'égard de la Sainte Vierge en négligeant aussi effrontément ses demandes. Pour cela, nous ne pouvons mieux faire que recommander à nos lecteurs

de commencer par suivre celles de ces demandes qui les concernent directement et dont nous allons parler maintenant. Il faut en particulier entourer le Saint-Père de nos prières. La première réaction des petits voyants, lorsqu'ils ont connu le secret, a été de faire des sacrifices pour le Saint-Père. Faisons de même, même si nous ne connaissons pas encore complètement le secret.

UNE CONCLUSION PLEINE D'ESPÉRANCE

L'étude s'achève par deux conclusions. La première concerne l'authenticité du troisième secret. Même si elle est importante, car il n'est pas anodin de savoir si le Vatican a ou non commis un faux, elle est moins essentielle que la seconde qui concerne la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. Dans un certain sens, savoir si le secret officiel est authentique ou non, si la consécration de la Russie a été faite ou non, est finalement secondaire vis-à-vis de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie et de l'urgence qu'il y a à la pratiquer et à la propager. Nous avons déjà beaucoup à faire avec tout ce que nous savons sur les autres parties du message. Aussi, nous paraît-il plus important d'insister sur le dernier chapitre qui ferme le livre avec une conclusion pleine d'espérance. Il montre que la dévotion au Cœur Immaculé de Marie est le remède à tous nos maux actuels. Commençons donc par mettre en pratique les recommandations de ce chapitre. L'auteur y propose des actions concrètes et pertinentes, sur un plan tant spirituel que pratique, pour remédier à la situation présente et suivre les demandes de la Sainte Vierge. Ces propositions devraient satisfaire aussi bien les lecteurs convaincus par sa démonstration que ceux qui resteront sceptiques. Il faut rapidement faire ce qu'a demandé la Sainte Vierge ; c'est le moyen voulu par Dieu pour sauver le monde aujourd'hui. Il est urgent de comprendre l'importance de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie et de la mettre en pratique. Pour cela, nul n'est besoin de savoir ce que contient ou ne contient pas le troisième secret.

Le chapelet

Il faut commencer par être fidèle à la récitation quotidienne de notre chapelet, en particulier pour demander à Notre-Dame la paix. Ce sont nos chapelets et non pas les réunions interreligieuses à Assise qui nous apporteront la paix. C'est par le chapelet que les catholiques ont obtenu des victoires sur les musulmans, les protestants et les communistes. Ce qui était vrai autrefois est tout aussi vrai aujourd'hui. Rappelons-nous ce qu'a dit Notre-Dame aux petits voyants : « *Récitez le chapelet tous les jours pour obtenir la paix pour le monde et la fin de la guerre.* »

Disons-le aussi pour le Saint-Père. Nous ne devons pas laisser le Souverain Pontife seul : il faut l'entourer d'un immense réseau

de prières qui vivifiera et soutiendra son action. Ayons aussi à cœur de réciter les deux prières de l'Ange et les deux prières de Notre-Dame.

Les sacrifices pour le Saint-Père et la conversion des pécheurs

Il faut ensuite offrir tous les sacrifices rencontrés dans l'accomplissement de notre devoir d'état, pour la conversion des pécheurs et pour le Saint-Père. Ce devrait une préoccupation continue. Supprimons les mouvements d'impatiences et les récriminations : offrons tout pour le Saint-Père qui en a tant besoin, pour réparer les outrages envers le Cœur Immaculé de Marie, pour racheter des pécheurs. Une âme sauvée ne vaut-elle pas que nous supportions avec patience et humilité nos petites contradictions quotidiennes ? Il faut vraiment assaillir le ciel de nos prières et de nos sacrifices pour que les cœurs des orthodoxes se laissent toucher par la grâce et que le pape puisse faire la consécration demandée par Notre-Dame. Souvenons-nous aussi de ce que disait l'Ange à la petite Lucie : « *De tout ce que vous pourrez, offrez à Dieu un sacrifice en acte de réparation pour les péchés par lesquels Il est offendé, et de supplication pour la conversion des pécheurs. De cette manière, vous attirerez la paix sur votre patrie.* » La paix nous viendra de la conversion des pécheurs que nous aurons obtenue par nos sacrifices.

En ce qui concerne les sacrifices, un effort particulier serait à faire sur un point un peu difficile : il s'agit de l'observance des règles de la pudeur dans notre tenue vestimentaire. « *Il viendra des modes qui offenseront beaucoup Notre-Seigneur* » confiait Jacinthe à Mère Godhino. La correction dans la tenue vestimentaire demande à tous des efforts. Faisons ces efforts d'une part pour ne plus offenser Notre-Seigneur, d'autre part pour lui offrir des sacrifices pour la conversion des pécheurs et pour le Saint-Père.

La communion réparatrice des premiers samedis du mois

Pratiquons aussi assidûment la communion réparatrice des premiers samedis du mois sans oublier les conditions associées : la confession, la récitation du chapelet et le quart d'heure de méditation sur les mystères du rosaire. Il faudrait que le premier samedi du mois soit pour nous comme un dimanche. Consacrons une partie de cette journée à notre Mère du Ciel. Une demi-matinée par mois offerte pour réparer les outrages faits à Notre-Dame, sauver des pécheurs, obtenir la paix pour le monde, est-ce cher payer ? Y croyons-nous seulement ? Tout le drame est là : nous sommes peut-être convaincus que la Sainte Vierge est apparue à Fatima et y a fait un miracle extraordinaire, mais nous ne mettons pas en pratique ce qu'elle demande. Oui, direz-vous, mais ce moyen semble si disproportionné face au désastre actuel ?

Hommes de peu de foi, vous rétorquerait Notre-Seigneur ! Si la Sainte Vierge l'a promis, comment oser en douter ? Si nous pratiquons régulièrement les premiers samedis du mois, le Souverain Pontife aura toute facilité pour ratifier cette « vox populi » et proclamer officiellement la dévotion au Cœur Immaculé de Marie...

N'oublions pas non plus de célébrer la fête du Cœur Immaculé de Marie, le 22 août.

À l'évidence, tous ces moyens sont à la portée de tous les baptisés et il faut impérativement les mettre en œuvre et répondre ainsi aux demandes de Notre-Dame.

La consécration et la dévotion au Cœur Immaculé de Marie

Outre ces points essentiels, il en est d'autres très complémentaires, qu'il serait d'autant plus dommage de ne pas suivre qu'ils sont faciles à observer. Il s'agit en particulier de la consécration au Cœur Immaculé de Marie et du port du scapulaire. Il faut consacrer nos personnes, nos familles, nos communautés, nos patries. Et pour marquer notre appartenance à Notre-Dame, il convient de porter continuellement son habit, le scapulaire.

Ensuite, la volonté de Dieu est que la dévotion au Cœur Immaculé de Marie et le rosaire soient inscrits dans les pratiques liturgiques officielles de la Sainte Église. Cette demande n'est pas encore réalisée. Aussi convient-il, dans la mesure de nos possibilités, d'y travailler pour qu'arrive bientôt le triomphe annoncé du Cœur Immaculé de Marie : « *À la fin, mon Cœur Immaculé triomphera.* » (Apparition du 13 juillet 1917).

Enfin, un dernier point : s'il était vrai que le secret n'ait pas été complètement révélé, il y aurait dans ce cas des enseignements de Notre-Dame que nous ne connaîtrions pas. Il faut donc demander à avoir le vrai troisième secret. Nous ne pouvons négliger de connaître ce que Notre-Dame voulait nous dire.

En conclusion, ceux qui se lanceront dans la lecture de ce livre ne le regretteront pas, même s'ils aboutissent à une conclusion différente à propos du troisième secret : ils en retireront une meilleure connaissance du message de Fatima et de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, et, nous l'espérons, une ferme volonté de la pratiquer, pour la conversion des pécheurs, pour le Saint-Père et pour réparer les outrages commis envers le Cœur de notre Mère. Même s'il était un jour prouvé que la conclusion sur l'authenticité du troisième secret était erronée (ce qui, au vu des arguments avancés, semble malgré tout très improbable), le livre garderait le mérite d'avoir remis en avant ce message si important.

LIBERTÉ RELIGIEUSE OU LIBERTÉ DES CHRÉTIENS ?

On trouve parmi les slogans du langage « politiquement correct » le terme de « liberté religieuse », que les Catholiques emploient parfois de manière inappropriée, notamment comme synonyme de liberté de l’Église ou de liberté des Chrétiens. Or il s’agit en réalité de termes et de concepts bien distincts qu’il convient ici de préciser.

L’équivoque présente dans la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanæ* (1965) est apparue à cause du manque de distinction entre le *for interne*, qui représente le domaine de la conscience personnelle, et le *for externe*, qui représente le domaine public, c’est-à-dire la profession et la propagation publique de ses convictions religieuses.

L’Église, avec Grégoire XVI et son encyclique *Mirari Vos* (1836), avec Pie IX : le *Sillabus* et la *Quanta Cura* (1864), mais également avec Léon XIII et l’*Immortale Dei* (1885) et *Libertas* (1888), enseigne que :

1. Personne ne peut être contraint à croire dans son *for interne* parce que la foi est un choix intime de la conscience de l’homme.

2. L’homme n’a pas le droit à la liberté religieuse dans son *for externe*, c’est-à-dire à la liberté de pouvoir professer et propager n’importe quelle religion, car seuls la vérité et le bien ont des droits, ce qui n’est pas le cas pour le mal et l’erreur.

3. Le culte public des fausses religions peut éventuellement être toléré par les pouvoirs civils en vue d’un bien plus grand que l’on doit obtenir, ou d’un mal plus grand que l’on doit éviter, mais en soi le culte public des fausses religions peut aller jusqu’à être réprimé, y compris par la force, si nécessaire. Or le droit à la tolérance est une contradiction parce que comme l’indique le terme même, ce qui se tolère n’est jamais le bien, c’est toujours et seulement le mal. Dans la vie sociale des nations l’erreur peut être tolérée comme un fait, mais jamais admise comme un droit. L’erreur « *n’a objectivement aucun droit ni à l’existence, ni à la propagande, ni à l’action* » (Pie XII, Discours *Ci Riesce*, 1953).

En outre, le droit d’être exempt de coercition, c’est-à-dire le fait que l’Église n’impose la Foi catholique à personne, exige la liberté de l’acte de Foi, mais ne provient pas d’un prétexte droit naturel à la liberté religieuse, c’est-à-dire d’un prétexte droit naturel à croire à n’importe

quelle religion. Il se fonde sur le fait que la religion catholique, l’unique vraie religion, doit être embrassée en pleine liberté et sans aucune contrainte. La liberté du croyant se fonde sur la vérité à laquelle on croit, et non pas sur l’autodétermination de l’individu.

Le catholique, - et le catholique seul -, a le droit naturel de professer et de pratiquer sa religion et il a ce droit parce que sa religion est la seule vraie. Ce qui signifie qu’aucun autre croyant hormis le catholique n’a le droit naturel de professer sa religion. On en trouve la démonstration dans le fait qu’il n’existe pas de droit sans devoirs et inversement. La loi naturelle, résumée dans les 10 commandements, s’exprime de manière prescriptive, à savoir qu’elle impose des devoirs desquels naissent des droits. Ainsi par exemple, du commandement : « *Tu ne tueras pas l’innocent* » naît le droit de l’innocent à la vie. Le refus de l’avortement est une prescription de droit naturel qui fait abstraction de la religion de celui qui s’y conforme. Et ceci est valable également pour les Sept commandements de la Seconde Table. Mais comparer le droit à la liberté religieuse au droit à la vie, en les considérant tous les deux comme des droits naturels, n’a aucun sens.

Les trois premiers commandements du Décalogue, en effet, ne se réfèrent pas à une quelconque divinité, mais au Dieu de l’Ancien et du Nouveau Testament. Il découle du Premier Commandement qui impose d’adorer l’unique vrai Dieu, le droit et le devoir de professer, non pas n’importe quelle religion, mais l’unique vraie religion. Et ceci est vrai autant pour les individus que pour l’État. L’État, comme tout individu, a le devoir de professer la vraie religion également pour la raison qu’il n’existe pas un but de l’État qui soit différent de celui de l’individu.

La raison pour laquelle l’État ne peut contraindre personne à croire naît non pas du principe de la neutralité religieuse de l’État, mais du fait que l’adhésion à la vérité doit être pleinement libre. Si l’individu avait le droit de prêcher et de professer publiquement n’importe quelle religion, alors l’État aurait le devoir de neutralité religieuse, mais l’Église l’a condamné à plusieurs reprises.

C’est pourquoi nous disons que l’homme a le droit naturel non pas de professer n’importe quelle religion, mais de professer la vraie religion. C’est uniquement si la liberté religieuse est comprise comme

liberté chrétienne que l’on pourra parler de droit à cette liberté.

Certains affirment qu’actuellement nous vivons de fait dans une société pluraliste et sécularisée, les États catholiques ont disparu et l’Europe est un continent qui a tourné le dos au christianisme. Le problème concret est par conséquent celui des chrétiens persécutés dans le monde, et non pas de l’État catholique. Personne ne le nie, mais la constatation d’un fait n’équivaut pas à l’affirmation d’un principe. Le catholique doit désirer de toutes ses forces une société et un État catholique dans lequel le Christ règne, comme l’explique Pie XI dans son encyclique *Quas Primas* (1925).

La distinction entre la « thèse » (le principe) et « l’hypothèse » (la situation concrète) est ainsi connue. Et plus l’on est contraint de subir l’hypothèse, plus il faut s’efforcer de faire connaître la thèse. Par conséquent nous ne renonçons pas à la doctrine de la Royauté sociale de Notre Seigneur Jésus Christ : parlons donc des droits de Jésus Christ à régner sur toute la société et parlons aussi de son Règne comme unique solution aux maux de notre époque. Et au lieu de nous battre pour la liberté religieuse, ce qui revient à placer juridiquement sur le même plan la vraie religion avec les fausses religions, battons-nous au contraire pour défendre la liberté des Chrétiens qui aujourd’hui sont persécutés en Orient par l’islam et en Occident par la dictature du relativisme.

Roberto de Mattei

*Traduit de Corrispondenza Romana
(19 juillet 2012)*

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.

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 358 (548)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Septembre 2012

Le numéro 3€

À PROPOS D'UN ARTICLE RÉCENT

Viollet-le-Duc a théorisé la part la plus décisive de son expérience dans le célèbre article « Restauration » du *Dictionnaire raisonné de l'architecture française* (1854). On connaît la définition qu'il en a donnée, d'un dogmatisme admirable, digne de Quatremère de Quincy: « Restaurer un édifice, ce n'est pas l'entretenir, le réparer ou le refaire, c'est le rétablir dans un état complet qui peut n'avoir jamais existé à un moment donné. » Le sacro-saint respect de l'existant, cher à Didron et aux archéologues de son temps, est balayé d'un revers de main, au profit d'une expression codifiée de ce qui s'est fait à Vézelay. On sait aujourd'hui que ce que Viollet-le-Duc y a reconstruit comme étant des voûtes d'arête était à l'origine un berceau longitudinal, à pénétration au droit des baies hautes. Viollet-le-Duc revient à plusieurs reprises dans son *Dictionnaire* sur les voûtes de la nef de Vézelay: il les interprète comme des voûtes d'arête bombée, intermédiaires entre la coupole et la voûte d'arête proprement dite, qui marque un progrès rapide par rapport au berceau en plein cintre dont Cluny faisait encore usage peu de temps auparavant. Selon lui, Vézelay, fille de Cluny, marque une étape essentielle entre le berceau et la croisée d'ogives. L'ordre de Cluny apparaît donc bien, à travers Vézelay, comme un maillon essentiel entre le roman et le gothique. Ce que voulait démontrer l'auteur du *Dictionnaire*, le restaurateur de 1840 l'inscrivait dans les faits, en construisant une vraie voûte d'arête, en lieu et place du berceau originel. La pensée de Viollet-le-Duc est tautologique: les observations ont permis la définition d'une loi, mais la loi préexiste. Et le restaurateur se charge de rendre les observations conformes à la loi, si par malheur elles ne le sont pas. Telle fut entre autres la restauration de Vézelay, dont Mérimée dit qu'il ne connaissait pas de travaux « mieux exécutés ni à meilleur marché ». Il eût pu ajouter qu'il n'en avait jamais vu d'aussi systématiques¹.

1 - UNE THÉOLOGIE RESTAURÉE

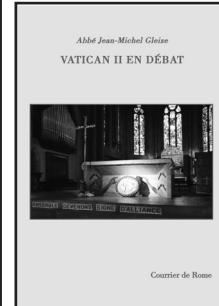
Cet esprit de système, dont Viollet-le-Duc fournit un exemple si accompli, peut se donner libre cours en bien des domaines, et il n'est pas

resté l'apanage du XIX^e siècle. Nous en avons eu tout récemment sous les yeux un échantillon particulièrement symptomatique. Le numéro 119 (mars 2012) de la revue *Sedes sapientiae* publie une étude de l'abbé Bernard Lucien intitulée: « L'autorité magistérielle de Vatican II » (abrégée ici en BL). Elle se divise en trois chapitres, dont le premier tente de réfuter l'argumentation développée dans le numéro du mois de décembre 2011 du *Courrier de Rome* (abrégé ici en CDR). Visiblement persuadé d'être dans le vrai, l'abbé Lucien ne semble pas douter un seul instant que soient dans l'erreur ceux qui ne lui donnent pas raison. Il est sans doute légitime de contester, en s'appuyant sur des raisons sérieuses, une manière de voir opposée à la sienne, mais à condition de commencer par présenter aussi exactement que possible les deux positions antagonistes. C'est d'ailleurs ainsi que procède la *Somme théologique* de saint Thomas, où l'examen des arguments pour ou contre (objections et *Sed contra*) précède toujours l'exposé de la question (dans le corpus). Une autre méthode reste sans doute possible: celle où l'on commence par poser comme un dogme une définition arbitraire de la position soutenue par la Fraternité Saint-Pie X, pour étendre ensuite l'article du CDR sur cette définition comme sur un lit de Procuste, et en rogner tout ce qui se permet de dépasser. Il ne nous appartient pas de juger si, de la part d'une revue qui se donne pour l'organe théologique de la « Société Saint Thomas d'Aquin », un tel parti relève d'un choix délibéré. Loin de tout archéologisme déformant à la Viollet-le-Duc, nous voudrions seulement rappeler quelle est la position exacte proposée dans notre article de décembre dernier pour expliquer en quoi la Fraternité Saint-Pie X se démarque des enseignements du concile Vatican II. La description que donne *Sedes sapientiae* est en effet bien loin d'épuiser le sujet. Si tant est qu'elle l'ait seulement abordé.

Le prochain congrès du
Courrier de Rome
**À 50 ANS DE L'OUVERTURE DU CONCILE,
1962 - 2012**
aura lieu à Versailles et Paris les 4, 5 et
6 janvier 2013

Toute la démonstration à laquelle s'efforce l'abbé Lucien est en effet suspendue au présupposé de la page 13: la thèse défendue par la Fraternité Saint-Pie X et présentée par le CDR serait que « Vatican II n'a pas exercé le magistère ecclésiastique au sens vrai et propre ». L'idée surgit, comme par manière d'exorde, sous la plume de l'abbé Lucien, mais, à l'instar des voûtes d'arête dans l'édifice originel de Vézelay, on la chercherait en vain d'un bout à l'autre du CDR. Celui-ci dit très précisément: « Il est en effet loin d'être évident que le dernier concile puisse s'imposer, en tout et pour tout, aux yeux des catholiques, comme l'exercice d'un véritable magistère, réclamant leur adhésion aux diffé-

« Vatican II en débat »



Le Discours pontifical du 22 décembre 2005 compare l'après Vatican II à la période difficile qui suivit le premier concile de Nicée. Mais s'il est vrai que l'hérésie arienne a progressivement reculé avant de disparaître, grâce à la mise en pratique des enseignements du premier concile oecuménique, en revanche, nous sommes bien obligés de constater qu'il en va bien différemment depuis Vatican II. Le désordre s'est introduit dans l'Eglise à la suite de ce Concile, et depuis cinquante ans, il s'installe et se normalise. Résulte-t-il seulement, comme le pense le pape, du conflit qui oppose les deux herméneutiques? Aux yeux de Mgr Lefebvre, ce fait, surprenant en lui-même, trouve son explication dans les intentions explicites des papes Jean XXIII et Paul VI: « Déclarant ce concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'aggiornamento et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le Concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'inaffabilité qui les aurait préservés de toute erreur. »

Membre de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X fondée par Mgr Lefebvre, l'abbé Jean-Michel Gleize enseigne l'écclésiologie au Séminaire d'Écône depuis son ordination, en 1996. Il prit part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011).

Ce livre est disponible au prix de 15 €. Il peut être commandé au Courrier de Rome (3 € de port).

1. Cf. JEAN-MICHEL LENIAUD, *Viollet-le-Duc ou les délires du système*, Éditions Mengès, 1994, p. 84-85 et 90-91.

rents niveaux indiqués². » Dire qu'il n'est pas évident que Vatican II puisse s'imposer en tout et pour tout comme l'exercice d'un véritable magistère est-il la même chose que dire que Vatican n'a pas exercé le magistère ecclésiastique au sens vrai et propre? Le signataire du CDR ne le pensait pas, et c'est d'ailleurs pourquoi il s'est exprimé en des termes soigneusement pesés. Ceux-ci réclament toujours une lecture attentive. Il nous semblait qu'elle ne serait pas au-dessus des forces de celui qui passe pour l'un des théologiens les plus représentatifs de la mouvance ecclésiadéiste.

L'abbé Lucien a pourtant décidé de déduire du CDR ce qui ne peut pas en découler. Nous lui en laissons l'entièr responsabilité, d'autant plus qu'il reste jusqu'ici le seul à professer une pareille analyse. Mais on nous reconnaîtra le droit le plus strict de ne pas l'assumer. La tâche d'un professeur d'ecclésiologie est assez difficile en elle-même et bien des erreurs y sont possibles. Nous espérons que les lecteurs du CDR auraient l'opportunité de ne pas ajouter à celles qu'un exposé théologique de ce genre peut réellement contenir. Il aurait suffi, pour exaucer ce vœu, de comprendre l'article en fonction des notions auxquelles lui-même se réfère, telles que son auteur a voulu les proposer. Il ne devrait pas être impossible de les comprendre, même s'il reste toujours possible de ne pas les accepter. Étions-nous trop optimistes? La glose que publie *Sedes sapientiae* s'avère en tout cas prisonnière d'une méprise initiale et basée sur un présupposé indéfendable. La cible échafaudée de toutes pièces par l'abbé Lucien est facile à pourfendre, et il y parvient aisément, en s'octroyant au passage le plaisir non dissimulé d'une ironie gratuite. Mais ce genre de complaisance laisse de marbre le lecteur exigeant. Les questions actuellement débattues ont trop d'importance pour être esquivées au moyen de pareils subterfuges. Les arguments développés par le CDR se situent à un autre niveau. Ils entendent faire œuvre de charité, en éclairant les esprits à la lumière des principes théologiques. C'est cette charité qui nous presse, comme nous l'écrivions en conclusion de l'article, et qui nous pousse à « remédier aux graves déficiences qui paralySENT l'exercice du magistère depuis le dernier Concile ».

Face à de pareilles déficiences, il serait salutaire que les uns et les autres pussent échanger leurs analyses respectives. Celles-ci ne peuvent que s'éclairer en se confrontant mutuellement, car « le salut est dans le grand nombre des conseillers »³. Il y a là une question d'hygiène intellectuelle. Mais cela suppose que chacun

2. Ce passage est d'ailleurs cité *in extenso* par BL, juste cinq ou six lignes avant la fin du paragraphe, où il en conclut péremptoirement que, pour la Fraternité Saint-Pie X, « le magistère pastoral de Vatican II n'a pas exercé le magistère ecclésiastique au sens vrai et propre ». L'absurdité de son inférence n'en saute que davantage aux yeux.

3. *Livre des Proverbes*, chapitre XXIV, verset 6.

étudie les différentes positions autres que la sienne avec toute l'impartialité qu'elles méritent, sans préoccupation systématique. Il n'est donc pas inutile de revenir, ne serait-ce que sommairement, sur les données principales d'un débat qui demeure encore simple objet d'espérance, faute de concrétisation sérieuse.

2 - LES DONNÉES DU DÉBAT

2.1 - Deux vocabulaires pour une même problématique

L'abbé Lucien distingue avec raison différents degrés dans l'exercice du magistère suprême⁴. D'une part, l'exercice de ce qu'il appelle le magistère autoritaire, d'autre part l'exercice de ce qu'il appelle le magistère seulement pédagogique, ou non autoritaire. Le magistère autoritaire peut engager son autorité tantôt de manière absolue, tantôt de manière partielle: dans le premier cas, il est infaillible, dans le second cas il est non infaillible et simplement authentique. Nous retrouvons ici des catégories classiques, à ceci près que, la notion d'un magistère qui n'engage pas son autorité n'ayant pas reçu jusqu'ici de dénomination précise, l'abbé Lucien se contente de suggérer l'expression « magistère pédagogique » en attendant toute proposition meilleure.

Il suffit donc de s'entendre sur les mots. Le CDR adopte une terminologie sans doute différente. Mais il exprime les mêmes distinctions. Nous préférons en effet désigner comme l'exercice du magistère tout court ou proprement dit ce que l'abbé Lucien appelle « magistère autoritaire », puisque le magistère ecclésiastique correspond à l'exercice de l'autorité divine. Et il nous semble plus convenable de désigner comme l'exercice d'un magistère improprement dit, ou comme non-magistère, ou encore comme absence d'exercice de magistère, ce que l'abbé Lucien appelle « magistère pédagogique ». Car lorsqu'on parle de l'exercice de la fonction magistérielle, l'on ne doit pas oublier que le mot que l'on emploie possède une signification très précise et renvoie à une notion spécifique. Même si l'exercice du magistère admet une distinction entre différents degrés, celle-ci doit s'entendre comme une diversité entre le plus ou le moins à l'intérieur d'une même espèce univoque⁵. Le magistère engage sans doute plus ou moins son autorité, à des degrés divers, mais, si peu que ce soit, il l'engage toujours. Et s'il ne l'engage pas, il cesse par le fait même de s'exercer en tant que tel. C'est pourquoi, dans l'expression « magistère pédagogique », telle qu'elle se distingue adéquatement de l'expression « magistère autoritaire », le terme « magistère » devient équivoque. C'est pour éviter cette équivocité que nous préférons recourir à une terminologie différente. L'abbé Lucien ne saurait nous le reprocher, puisqu'il déclare attendre lui-même sur ce point « toute

4. BL, p. 27-28.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ, question 91, article 5, corpus.

proposition meilleure ».

2.2 - Deux analyses apparemment concordantes

Recourant aux mêmes notions fondamentales pour analyser la situation inédite du concile Vatican II, les deux exposés se contredisent-ils? BL est-il en droit de voir dans CDR une appréciation diamétralement opposée à la sienne? Avant de conclure par l'affirmative, il importe de cerner aussi rigoureusement que possible les deux analyses. La contradiction est en effet un genre d'opposition intelligible et c'est pourquoi on ne saurait l'établir à sa juste valeur sans avoir d'abord établi aux yeux de la saine raison le sens des termes contradictoires. Saint Thomas distingue toujours soigneusement d'une part la vérité d'une conclusion (soit ici le fait que CDR et BL soient contradictoires) et d'autre part le fait que la vérité de cette conclusion ait été correctement manifestée. Il peut en effet arriver (et cela n'est pas rare) qu'une conclusion effectivement vraie soit regardée comme telle pour des motifs qui s'avèrent erronés ou insuffisants. Pareille vérité est alors objet de croyance ou d'opinion fausse, et s'apparente le plus souvent à un préjugé. En tout état de cause, elle ne saurait résulter d'une démarche véritablement scientifique.

En l'occurrence, la contradiction est loin d'être évidente. Il semblerait même plutôt, à première vue, que BL et CDR aboutissent à la même conclusion. Pour l'abbé Lucien en effet, Vatican II représente l'exercice d'un magistère autoritaire en quelques points seulement⁶. Pour le CDR, Vatican II ne représente pas sur tous les points (« en tout et pour tout ») l'exercice d'un magistère proprement dit. En bonne logique, dire que Vatican II s'impose en quelques points n'empêche pas de dire que Vatican II ne s'impose pas sur tous les points. Et dire que Vatican II s'impose en quelques points seulement est strictement identique à dire que Vatican II ne s'impose pas sur tous les points. Car (ainsi que nous l'avons indiqué en commençant) cette dernière assertion n'équivaut pas à dire que Vatican II ne s'impose sur aucun point. Libre de tout *a priori* systématique qui lui eût rendu impossible une lecture attentive, le lecteur de bonne volonté pourrait donc bien penser que, à première vue, les deux considérations du *Courrier de Rome* et de *Sedes sapientiae* s'équivalent.

2.3 - Les points exacts de la divergence

Cette équivalence n'est qu'apparente et la simple première lecture, aussi dépourvue de tout préjugé qu'on la suppose, n'explique pas tout. En réalité, les deux propos reposent sur des prémisses radicalement opposées. Mais cette opposition n'est pas manifeste et demande à être explicitée. Elle apparaît à deux niveaux. D'une part, lorsqu'il s'agit du degré

6. BL, p. 57-58; 69-70. Est reconnue ici la présence dans les textes de Vatican II d'un magistère simplement pédagogique, et qui ne réclame aucune adhésion de la part des fidèles.

selon lequel Vatican II est censé engager l'autorité du magistère. D'autre part, lorsqu'il s'agit des points précis de la doctrine que Vatican II est censé proposer avec cette autorité d'un magistère proprement dit. Sur ces deux aspects, les conclusions de BL et de CDR s'opposent de façon contradictoire, au sens où l'une affirme ce que l'autre nie. Il suffit pour s'en rendre compte de les présenter l'une et l'autre dans leur version authentique.

BL estime que Vatican II⁷ premièrement, engage sur quelques points l'autorité d'un magistère infaillible⁸; deuxièmement, engage sur d'autres points l'autorité d'un magistère simplement authentique, non infaillible mais probablement inerrant⁹; troisièmement, sur d'autres points encore n'engage pas l'autorité d'un magistère proprement dit, mais exerce un « magistère pédagogique »¹⁰. CDR estime que Vatican II premièrement n'engage sur aucun point l'autorité d'un magistère infaillible¹¹; deuxièmement n'engage pas au moins sur quelques points l'autorité d'un magistère proprement dit¹².

3 - UN PREMIER POINT DE DIVERGENCE : LES DEGRÉS DE L'AUTORITÉ ENGAGÉE PAR VATICAN II

La divergence porte tout d'abord sur l'**infaillibilité** du Concile. Dire que Vatican II engage sur quelques points l'autorité d'un magistère infaillible empêche de dire que Vatican II n'engage cette même autorité sur aucun point: les deux énoncations sont contradictoires.

3.1 - L'explication de l'abbé Lucien

BL reconnaît que Vatican II n'a pas engagé l'autorité infaillible des définitions du magistère solennel, puisque le pape Paul VI a déclaré à deux reprises que le 21^e concile œcuménique « n'a voulu définir aucun point de doctrine par des jugements extraordinaires »¹³ et « a évité de prononcer des définitions dogmatiques solennelles engageant l'infaillibilité du

7. La problématique envisagée par l'abbé Lucien et nous-mêmes considère Vatican II en tant que tel, c'est-à-dire **dans la mesure exacte où** ce concile ne se contente pas de reproduire les enseignements déjà proposés par le magistère antérieur. Nous admettons (CDR de mai 2009) comme l'abbé Lucien (BL, p. 52) que certains enseignements de Vatican II sont infaillibles dans la mesure où ils sont la simple répétition des enseignements infaillibles déjà proposés jusqu'ici. Mais ce genre d'infaillibilité est somme toute accidentel à Vatican II et ce n'est pas elle qui fait directement l'objet de nos analyses respectives. La question est de savoir si Vatican II engage par soi sa propre infaillibilité pour proposer des points de doctrine qui n'avaient jamais été infailliblement énoncés jusqu'ici. L'abbé Lucien l'affirme et nous le nions.

8. BL, p. 43, note 3; p. 52-57.

9. BL, p. 60-67.

10. BL, p. 67-70.

11. CDR, § 2, p. 1 et § 6, p. 3.

12. CDR, § 7, p. 4.

13. « Discours de clôture du Concile, le 7 décembre 1965 » dans DC n° 1462, col. 64.

magistère ecclésiastique »¹⁴. La seule autorité infaillible engagée par Vatican II serait donc celle du magistère ordinaire universel¹⁵. Pour établir cette conclusion, BL recourt à deux arguments: argument tiré des textes censés expliciter l'intention du Concile¹⁶; argument tiré de la définition du magistère suprême infaillible, en général¹⁷.

Les textes allégués sont des lieux classiques. Il y a d'abord la Réponse du Secrétariat général du Concile, en date du 29 novembre 1963: le sens obvie de ce premier texte est celui d'une distinction. Distinction est faite entre des points que le Concile aurait éventuellement l'intention de définir infailliblement et tous les autres points qui, non définis infailliblement, ne sont ni plus ni moins qu'exposés par le magistère authentique¹⁸. Le deuxième texte, sur lequel l'abbé Lucien insiste beaucoup, est une déclaration élaborée le 6 mars 1964 par la commission doctrinale du Concile et lue à deux reprises (le 16 novembre 1964 et le 15 novembre 1965) en congrégation générale. On y retrouve encore une distinction, mais ce n'est plus la même que dans le texte précédent. Distinction est faite ici entre d'une part des points que le Concile aurait l'intention de définir et d'autre part tous les autres points non définis, qui relèvent du magistère suprême de l'Église¹⁹. À la différence du précédent, ce texte ne distingue plus entre l'infaillible et le non-infaillible; il distingue seulement entre le défini et le non-défini. L'infaillibilité n'étant plus niée pour la deuxième catégorie, il serait possible de trouver parmi les enseignements de Vatican II des points non définis mais tout de même proposés infailliblement. Enfin, l'abbé Lucien revient sur les deux déclarations de Paul VI, déjà évoquées. Le pape exclut seulement de l'intention du Concile les jugements extraordinaires et les définitions dogmatiques solennelles. Même s'il précise que ces dernières engagent l'infaillibilité du magistère ecclésiastique, il n'est pas dit qu'elles soient exclues précisément en tant qu'elles l'impliquent. Il serait donc possible que les enseignements de Vatican II bénéficient de l'infaillibilité, quand bien même ils ne se donneraient pas pour des jugements solennels.

C'est pour donner corps à cette possibilité que l'abbé Lucien développe ensuite le deuxième argument, tiré de la définition qu'il donne du magistère ordinaire universel²⁰. Ce magistère représente pour sa part le magistère suprême, à l'instar du magistère solennel proprement papal. Le mot « universel » dans l'expression « magistère ordinaire universel » désigne pour BL l'activité simultanée et conjointe du pape et des évêques, dans un sens très général, qui fait

abstraction de la réunion ou de la dispersion du corps épiscopal. Le magistère universel, au sens que l'abbé Lucien donne à cette expression, désigne aussi bien l'activité du pape et des évêques physiquement réunis au même endroit lors d'un concile œcuménique que l'activité du pape et des évêques dispersés par toute la terre et unis par le simple lien moral de leur intention²¹. Ce qui caractérise l'acte de ce magistère, et le distingue du jugement solennel ou extraordinaire, est qu'il ne demande pas la présence de formules particulières explicitant que le magistère est en train de poser un acte définitoire. Le jugement solennel est l'acte propre du magistère suprême solennel et c'est un acte définitoire accompli selon un mode extraordinaire. L'acte propre du magistère suprême ordinaire et universel est un acte non pas définitoire mais définitif, qui s'exprime selon un mode ordinaire, sans solennité. Les deux actes faisant abstraction de l'état de réunion ou de dispersion du corps épiscopal, le magistère ordinaire universel peut s'exercer dans le cadre d'un concile œcuménique. Si l'on s'en tient à cette définition, on peut en conclure que, même si les enseignements de Vatican II ne se présentent pas comme des définitions infaillibles engageant l'infaillibilité du magistère suprême universel selon le mode solennel, ils peuvent équivaloir sur certains points à l'exercice infaillible du magistère universel selon le mode ordinaire. Il faut et il suffit pour cela qu'une doctrine soit présentée directement et par soi comme révélée ou à tenir définitivement. Nous verrons plus loin que, toujours d'après BL²², cette éventualité se réalise avec le passage central (au n° 2, 1) de la déclaration *Dignitatis humanæ* sur la liberté religieuse.

3.2 - Que vaut cette explication ?

Nous avons déjà dit ailleurs²³ en quoi cette théorie ne saurait emporter l'adhésion. Nous nous contenterons d'attirer ici l'attention sur deux points.

a) La théorie collégialiste de Vatican II: le double sujet permanent du pouvoir supérieur

Premièrement, l'explication de l'abbé Lucien adopte le présupposé de la nouvelle ecclésiologie et fait du Corps épiscopal, qu'il soit rassemblé en concile ou moralement uni et dispersé, le sujet collégial permanent de l'enseignement magistériel. Sur ce point (et sur ce point seulement), BL s'accorde en effet avec ce qu'affirme le n° 25 de la constitution *Lumen gentium*²⁴. Mais on ne saurait dire qu'il y ait là l'écho exact de la Tradition constante de l'Église, récapitulée dans le premier schéma *De*

21. BL, p. 50.

22. BL, p. 53-57.

23. Cf. les numéros de février 2008 et septembre 2009 du *Courrier de Rome*. Jusqu'ici, l'abbé Lucien n'a jamais fait état de ces analyses et ne leur a opposé aucune réfutation. Nous pourrions le renvoyer sur ce point à sa propre réflexion et lui appliquer ce qu'il allègue lui-même des « théologiens de la FSSPX » (BL, note 19, p. 57).

24. Ce numéro est d'ailleurs cité par BL, p. 49.

14. « Audience du 12 janvier 1966 » dans DC n° 1466, col. 418-420.

15. BL, p. 48-52.

16. BL, p. 43-48.

17. BL, p. 48-52.

18. Cité par BL, p. 43-44.

19. Cité par BL, p. 44-46.

20. BL, p. 48-52.

Ecclesia préparé par le cardinal Ottaviani et proposé lors des premières sessions du concile Vatican II.

Il y est dit: « Le Corps épiscopal ou Collège des évêques succède au Collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral. Bien plus: c'est dans ce Collège épiscopal que le Collège apostolique se perpétue sans discontinuer. Nous croyons que ce Corps représente, tel qu'uni à son chef l'évêque de Rome et jamais indépendamment de lui, un seul sujet du pouvoir plénier et suprême sur toute l'Église. Néanmoins, le pouvoir de ce Corps ne s'exerce que de manière extraordinaire, uniquement lorsque son chef le décide avec autorité et dans la stricte mesure de son bon vouloir (La note 16 précise: "Il est bien dit: *de manière extraordinaire*. Cela s'explique du fait qu'absolument parlant les conciles œcuméniques ne sont pas nécessaires; et c'est pourquoi l'action du Corps des évêques, dans la mesure où elle est d'ordre juridique, ne correspond pas dans l'Église à une institution permanente"). Tous les évêques résidentiels, qui vivent en paix avec le Siège apostolique, sont de droit membres de ce Corps épiscopal. Aucun d'entre eux ne saurait en faire partie à moins d'y être assumé, de manière directe ou indirecte, par le successeur de Pierre, chef de ce Corps²⁵. »

Dans ce texte, l'expression « Corpus episcoporum » désigne exclusivement le Corps épiscopal en tant que **rassemblé**, donc le concile œcuménique. Il n'est pas dit que le concile constitue un deuxième sujet permanent, en plus du pape seul; il est dit qu'il constitue « *unum subjectum* », un seul et même sujet, comme dans le prolongement du pape. La note 16 explique la portée de cette affirmation: les conciles œcuméniques sont « l'unique sujet du primat » (et non « eux aussi le sujet du primat ») dans la mesure où ils représentent un mode d'exercice du primat: c'est une action; elle est extraordinaire, et nullement nécessaire à l'Église absolument parlant; elle n'équivaut pas à une institution permanente (à un « sujet » au sens strict et juridique du terme); elle ne peut avoir lieu que lorsque son chef le décide avec autorité et dans la stricte mesure de son bon vouloir. Autrement dit, le concile œcuménique est un organe **extraordinaire** et non un sujet permanent; il n'est pas le sujet ordinairement possesseur du pouvoir, il n'en est que le sujet exécutant et il n'existe ainsi que dans la durée limitée de son exercice, lequel reste extraordinaire; et cet organe n'est tel que par le

25. Chapitre IV du schéma *De Ecclesia* discuté lors des 5^e et 6^e réunions préparatoires de la commission théologique présidée par le CARDINAL OTTAVIANI, les 8 et 9 mai 1962, *De episcopis residentialibus*, § 4 dans *Acta et documenta concilio œcuménico Vaticano II apparando*, series 2 (præparatoria), volume 2, pars 3, 1968, p. 1039-1047. La traduction française de ce schéma avec référence aux principales remarques tirées des amendements a été publiée par le PÈRE PIERRE-MARIE dans *Le Sel de la terre* 29, p. 39-47.

pape pour un double motif: dans la mesure où le pape décide de lui donner l'existence et de le réunir (motif efficient) et dans la mesure où le pape en est le chef (motif formel). Il s'agit donc seulement d'un sujet d'exercice, inadéquatement distinct d'un autre sujet d'exercice qui est le pape seul.

D'autre part, ce texte parle du magistère des conciles œcuméniques, c'est-à-dire de l'action du Corps épiscopal physiquement réuni. Celle-ci est présentée comme extraordinaire et se distingue de son action ordinaire, laquelle a lieu lorsque le Corps épiscopal est dispersé. Cette action ordinaire du Corps épiscopal dispersé n'est autre que le magistère ordinaire universel. Ce magistère, ordinaire et quotidien par définition, n'est pas l'action d'un sujet juridique permanent. C'est un ensemble d'actions individuelles non concertées dont l'unanimité (ou l'union morale) constitue un critère infaillible. La constitution *Dei Filius* de Vatican I ne présente pas le magistère ordinaire universel comme un sujet mais comme un critère infaillible. DS 3011 dit ni plus ni moins que « l'on doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel ». Il est ici directement question non du sujet mais de l'objet. Et l'on indique comment cet objet est reconnaissable: il l'est grâce à des critères. Un acte d'enseignement est un critère, mais tout critère n'est pas acte d'enseignement. Les théologiens²⁶ expliquent que le critère représenté par le magistère ordinaire universel est non un acte d'enseignement, mais une unanimité actuelle d'actes d'enseignement isolés et simultanés, ce qui suppose autant de sujets distincts que d'évêques dispersés, sous le pape.

Le texte de *Lumen gentium*, éclairci par la *Nota prævia*, dit tout autre chose. Le n° 22 de *Lumen gentium* dit: « L'Ordre des évêques [...] constitue, lui aussi [en plus du pape considéré seul], en union avec ["una cum"] le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ["numquam sine"] ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église. » Le n° 4 de la *Nota prævia* précise: « Ce Collège, même s'il existe en permanence, n'agit pas pour autant en permanence, au sens strict d'une action collégiale. C'est ce que montre la Tradition de l'Église. Autrement dit, ce Collège n'est pas toujours *in actu pleno*. Il n'agit au sens strict d'une action collégiale que par intervalles, et seulement avec le consentement de son chef. Et l'on parle de ce consentement, pour qu'on n'imagine pas quelque dépendance du Collège vis-à-vis d'un élément extérieur. Ce terme désigne au contraire la communion qui existe entre le chef et les membres au sein du

26. La référence fondamentale sur toute cette question est: JEAN-MICHEL VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, vol. 2, articles 107-111, § 621-662.

Collège, et implique l'acte nécessaire qui incombe en propre au chef ».

Il est dit que le Collège existe en acte premier ou dans son être même comme sujet lui aussi (donc comme un autre sujet distinct du pape seul). Distinction est faite entre cette existence permanente d'un sujet juridique possesseur du pouvoir et l'exercice de ce pouvoir. Cet exercice n'est pas permanent; il a lieu seulement par intervalles (et non plus de manière extraordinaire); il requiert le consentement du pape. Il y a là trois différences de taille entre le texte de LG 22 éclairci par la *Nota prævia* et la Tradition résumée par le schéma du cardinal Ottaviani. La Tradition enseigne: a) qu'il y a un seul sujet du primat et seulement deux modes d'exercice, solitaire ou collégial; b) que le mode collégial est extraordinaire; c) que le mode collégial a lieu sur l'ordre du pape, *ad nutum exclusivum ejusdem*. LG 22 éclairci par le n° 4 de la *Nota* énonce: a) qu'il y a deux sujets du primat, le pape seul et le collège avec le pape comme chef; b) que le sujet collégial est ordinaire et permanent; c) que l'action du sujet collégial a lieu par intervalles, avec le consentement du pape. Ce consentement du pape est seulement requis pour que le Collège puisse agir, mais ce n'est pas le pape qui donne **l'existence** au Collège pour en faire le sujet temporaire de l'exercice de son propre pouvoir, en le faisant participer à **ses** actes. Du point de vue de son existence, ce Collège est permanent et ne dépend pas d'un autre que lui. Du point de vue de son exercice, ce Collège agit par intervalles et a besoin pour cela du consentement de son chef, mais il n'agit pas sur le commandement d'un autre que lui, ni dans la mesure stricte du bon vouloir de cet autre. C'est bien lui le sujet qui agit, parce qu'il existe toujours, antérieurement à son agir. On remarquera enfin qu'aucune distinction n'est faite entre une action extraordinaire (au sens strictement juridique d'un acte conciliaire) du Corps épiscopal réuni et l'activité ordinaire (au sens de l'ensemble des actions individuelles unanimes) de l'épiscopat dispersé. On parle d'une seule et même action, au sens strictement juridique d'un acte collégial, qui a lieu par intervalles, et dont le sujet permanent est le Collège épiscopal. La distinction entre un état de réunion et un état de dispersion du Collège n'est pas niée, et elle apparaît d'ailleurs au n° 25 de *Lumen gentium*. Mais elle n'a évidemment plus le même sens.

Logique avec le n° 22, le n° 25 de *Lumen gentium* présente en effet le Corps épiscopal dispersé comme le sujet permanent du pouvoir de magistère. Le magistère ordinaire universel n'est plus seulement un critère; c'est l'action juridique du Collège, accomplie par intervalles, avec le consentement de son chef. Cette nouvelle conception fut contestée au moment de Vatican II, entre la 1^{re} et la 2^e session. Mgr de La Chanonie, appuyé par Mgr Lefebvre, Mgr Grimault, Mgr Morilleau et Dom Prou, a

demandé à ce que l'on corrigeât²⁷ le n° 19 du deuxième schéma *De Ecclesia*, qui parlait du magistère des évêques en ces termes: « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'inaffabilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et restant pourtant unis de manière collégiale (collegalem nexum servantes), ils enseignent de manière authentique avec le pape, pour transmettre la révélation en tant que témoins de la foi, si cet enseignement est unanime, ils affirment la doctrine infailliblement. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent avec le pape leur rôle de docteurs et de juges dans la foi et les moeurs vis-à-vis de l'Église universelle: leurs définitions doivent être reçues par tout le monde en toute sincérité. » Aux yeux des pères du Cœtus, ce texte était fautif puisqu'il ne saurait y avoir d'acte collégial proprement dit, émanant de l'épiscopat dispersé. Le magistère ordinaire universel correspond seulement à l'unanimité morale d'un ensemble d'actes simultanés. Comme l'inaffabilité n'accompagne qu'un acte unique et distinct (soit du pape soit du concile œcuménique), on ne saurait parler de l'inaffabilité du magistère ordinaire universel comme celle d'un acte proprement dit. Il s'agit plutôt de l'inaffabilité d'un critère, lequel repose sur l'unanimité des actes magistériels distincts et multiples. Les cinq pères proposaient donc la modification suivante: « Bien que chaque évêque, pris individuellement, ne jouisse pas de la prérogative de l'inaffabilité, cependant, lorsque, dispersés dans le monde entier et enseignant avec autorité dans le cadre de leur magistère ordinaire, ils sont tous unanimes avec le pape, il est certain que l'objet de leur enseignement fait partie du dépôt de la foi et s'impose donc à la croyance de tout le monde. Cela a lieu d'une manière encore plus évidente, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils remplissent avec le pape leur rôle de docteurs et de juges et imposent à l'Église universelle un jugement solennel, qui doit donc être reçu par tout le monde en toute sincérité. » Cette modification fut refusée, et le texte de *Lumen gentium* finalement adopté comporte le fameux n° 25 qui reste l'une des expressions majeures de la collégialité, en parfaite cohérence avec le n° 22. Le Collège épiscopal y est présenté comme un sujet juridique permanent, agissant par intervalles, tantôt lors des conciles œcuméniques, tantôt à l'état dispersé.

C'est sur ce point très précis, où *Lumen gentium* fait du Corps épiscopal moralement uni et dispersé le sujet collégial permanent d'un enseignement magistériel ordinaire, que le pré-supposé de BL est déjà contestable. Mais l'abbé Lucien va plus loin, ce qui appelle notre deuxième remarque.

27. Cf. les *Acta synodalia*, t. II, pars I, p. 651.

b) La théorie de l'abbé Lucien: le magistère ordinaire universel de l'épiscopat réuni

Pour l'abbé Lucien, le magistère ordinaire universel désigne l'activité simultanée et conjointe du pape et des évêques, dans un sens qui fait abstraction de la réunion ou de la dispersion du corps épiscopal. Son acte propre est un acte non pas définitoire mais définitif, qui s'exprime sans solennité. Ce magistère ordinaire universel peut donc s'exercer dans le cadre d'un concile œcuménique.

Nous n'allons pas revenir ici en détail sur l'analyse de cette position²⁸. La Lettre *Tuas Libenter* du pape Pie IX, ainsi que les déclarations de la Députation de la foi, telles qu'elles figurent dans les actes authentiques du concile Vatican I, contredisent ouvertement l'explication fausse que l'abbé Lucien donne du passage de la constitution *Dei Filius*. Le texte de *Dei Filius* parle d'un « magistère ordinaire et universel », dont il oppose l'enseignement à celui du « jugement solennel ». Dans ce passage, le mot « universel » a un sens très précis, qui n'a absolument rien à voir avec le sens que voudrait lui donner l'abbé Lucien, et il désigne le magistère du corps épiscopal **dispersé par toute la terre** par opposition au magistère du concile œcuménique, c'est-à-dire du corps épiscopal **rassemblé**. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter aux actes authentiques du concile Vatican I, où l'on trouve les déclarations de la Députation de la foi (c'est-à-dire de l'organisme chargé de représenter l'autorité du pape lors des débats conciliaires) qui expliquent en quel sens le mot « universel » a été adopté dans le texte final de la constitution. Un amendement ayant proposé d'ajouter aux mots « magistère ordinaire » les qualificatifs de « public » et d'« universel », la Députation de la foi jugea inutile l'addition du mot « public » mais elle invita le concile à adopter l'addition du mot « universel », qui fut voté à l'unanimité, moins une ou deux voix. Le rapporteur de la Députation, Mgr Martin, explique en ces termes le sens de cet ajout: « Ce mot *universale* signifie d'ailleurs à peu près la même chose que les termes employés par Sa Sainteté dans sa Lettre apostolique, à savoir le **magistère de toute l'Église dispersée sur la terre**²⁹. » Le rapporteur ajoute un peu plus loin que cette Lettre apostolique était celle que Pie IX avait adressée le 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich, la lettre *Tuas libenter*. Or Pie IX parle bien dans ce texte du « magistère ordinaire de toute l'Église **répan-due dans l'univers** ». Comme le remarque le père Vacant, dans une étude classique, qui fait autorité sur la question: « Ce magistère est le mode d'enseignement qui s'exerce **par toute**

28. Le lecteur pourra se reporter à ce qui a été dit dans le numéro de septembre 2009 du *Courrier de Rome*.

29. MGR MARTIN, « Discours du 6 avril 1870 » dans J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, Hubert Welter, 1903, tome 51, colonne 322, A17-C1.

l'Église, tandis que les jugements des conciles sont promulgués **en un lieu donné**³⁰. » Et de conclure: « La plupart des théologiens qui ont écrit depuis le concile du Vatican avaient reconnu dans ce qu'il nomme le magistère ordinaire et universel le même magistère que la Lettre de Pie IX appelle le magistère ordinaire de toute l'Église dispersée sur la terre. Maintenant que nous possédons les actes authentiques du concile du Vatican, on ne peut plus douter de cette identité, puisqu'elle a été affirmée dans les déclarations qui ont amené le vote de ce passage de notre constitution³¹. »

Par définition, il ne peut pas y avoir magistère ordinaire universel dans le cadre d'un concile, puisque le magistère ordinaire universel se définit comme celui de l'épiscopat dispersé, par distinction d'avec le magistère de l'épiscopat réuni en concile. Pour que l'argument qui soutient la thèse de l'abbé Lucien fût probant, et permit de conclure à l'inaffabilité des enseignements du concile Vatican II sur certains points, il faudrait: soit que Vatican II n'eût pas été la réunion des évêques en concile; soit que Vatican II eût été infaillible en tant qu'exercice d'un magistère solennel. La première hypothèse nie l'évidence. La deuxième a été démentie par Paul VI. Il est donc clair que les enseignements du concile Vatican II ne pouvaient pas correspondre à l'enseignement d'un magistère infaillible et que l'argument de l'abbé Lucien ne tient pas.

c) Une explication isolée et bien fragile

L'explication de l'abbé Lucien semble sur ce point relativement isolée. En tout état de cause, elle ne s'impose pas, comme si elle était impliquée par les enseignements de *Lumen gentium*. Même si, dans une nouvelle optique collégialiste que nous contestons, la distinction entre l'état de dispersion et l'état de réunion du Corps épiscopal prend avec Vatican II un sens différent de celui donné à Vatican I, c'est un fait avéré que ce nouveau sens postulé par Vatican II n'exige pas l'explication qu'en donne l'abbé Lucien. Vatican II fait du Corps épiscopal, aussi bien réuni que dispersé, le sujet permanent d'un acte collégial de magistère. Mais avec cela, le n° 25 de *Lumen gentium* marque bien la différence qui existe entre l'enseignement authentique de l'épiscopat dispersé et les définitions du même épiscopat réuni en concile. On peut très bien en déduire qu'il y a là une distinction adéquate et que dans son état de réunion conciliaire, le Collège épiscopal (même conçu comme un sujet permanent, dans l'optique de la nouvelle ecclésiologie) n'est pas susceptible de produire d'autre enseignement infaillible que celui des définitions solennelles. Il n'est donc pas certain que

30. ABBÉ JEAN-MICHEL VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, vol. 2, 1895, n° 624, p. 92.

31. ABBÉ JEAN-MICHEL VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, vol. 2, 1895, n° 624, p. 91.

l'abbé Lucien puisse revendiquer Vatican II à l'appui de sa théorie.

De manière semblable, les textes de la commission doctrinale du concile qui se contentent de distinguer entre le défini et le non défini n'imposent pas la lecture qu'en donne l'abbé Lucien. Ceux de Paul VI non plus. Il est possible de les lire en les harmonisant avec les déclarations de Pie IX et de Vatican I, et d'en déduire que, parmi les enseignements d'un concile œcuménique, ce qui ne relève pas du défini n'est pas infaillible. En tout état de cause, ces textes ne sont pas non plus suffisants pour étayer la théorie avancée par l'abbé Lucien.

D'autre part et surtout, l'article paru dans *L'Osservatore romano* de décembre 2011 sous la plume de Mgr Ocariz apporte une réponse claire à la question : non, nous dit ce théologien officiellement mandaté par le Saint-Siège, Vatican II n'a pas couvert ses enseignements du charisme de l'infaillibilité. « Le Concile Vatican II n'a défini aucun dogme, au sens où il n'a proposé aucune doctrine au moyen d'un acte définitif. » Contrairement à ce que prétend l'abbé Lucien, est exclue ici non seulement l'infaillibilité de l'acte définitoire, mais encore celle de l'acte définitif. Mgr Ocariz explicite d'ailleurs plus loin cette idée avec une précision qui ne devrait laisser place à aucun doute : « Les affirmations du Concile Vatican II qui rappellent des vérités de foi requièrent évidemment l'adhésion de la foi théologale, non pas parce qu'elles ont été enseignées par ce Concile, mais parce qu'elles avaient déjà été enseignées de façon infaillible comme telles par l'Église, soit en vertu d'une décision solennelle, soit par le Magistère ordinaire et universel. Le même assentiment plein et définitif est requis pour les autres doctrines rappelées par le Concile Vatican II et déjà proposées par un acte définitif lors de précédentes interventions magistérielles. Les autres enseignements doctrinaux du Concile requièrent des fidèles le degré d'adhésion appelé *assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence*. » Selon Mgr Ocariz, les enseignements doctrinaux de Vatican II se répartissent en deux catégories : enseignements qui réclament l'adhésion de foi et où Vatican II ne fait que répéter et reprendre les vérités déjà proposées infailliblement ou dans le cadre d'un acte définitif par le magistère antérieur ; enseignements où Vatican II réclame une adhésion de simple obéissance et non de foi. Cela signifie clairement que les enseignements doctrinaux de Vatican II, en dehors des points où ce concile se fait l'écho de la Tradition antérieure, ne bénéficient d'aucune infaillibilité proprement dite³² et ne se donnent

32. Comme nous l'avons fait remarquer dans le numéro du *Courrier de Rome* de février 2012 (p. 1, note 3), Mgr Ocariz estime avec cela, et sans se contredire, que les enseignements propres à Vatican II ne sont pas faillibles, au sens où ils ne se contentent pas de transmettre une doctrine provisoire ou des opinions autorisées. Mais cela est une autre

pas pour des actes définitifs. La thèse de l'abbé Lucien s'en trouve désavouée par la théologie officielle du Vatican³³.

4 - UN SECOND POINT DE DIVERGENCE : LES DOMAINES OÙ VATICAN II A VOULU DONNER UNE « NOUVELLE DÉFINITION DE LA RELATION ENTRE LA FOI DE L'ÉGLISE ET CERTAINS ÉLÉMENS ESSENTIELS DE LA PENSÉE MODERNE »³⁴

La divergence porte ensuite sur les points sur lesquels le concile Vatican II n'engage pas l'autorité d'un magistère proprement dit. Dire que Vatican II engage sur quelques points l'autorité d'un magistère proprement dit empêche de dire que Vatican II n'engage pas cette même autorité sur ces mêmes points : les deux énonciations sont contradictoires, dès lors qu'elles concernent les mêmes points. Cela se vérifie puisque, au moins sur le point précis du n° 2, 1 de la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, BL affirme et CDR nie que Vatican II engage l'autorité d'un magistère proprement dit (abstraction faite de la question de son infaillibilité, étudiée pour elle-même au paragraphe précédent). D'autre part, dire que le CDR affirme que Vatican II n'engage en aucun point l'autorité d'un magistère proprement dit empêche de dire que le CDR affirme que Vatican II n'engage pas sur quelques points seulement l'autorité d'un magistère proprement dit : les deux énonciations sont également contradictoires. Et nous avons suffisamment expliqué en quoi cela se vérifie³⁵.

question. Remarquons au passage que, dans l'esprit du théologien du Saint-Siège, la transmission d'une doctrine non provisoire (dont les enseignements de Vatican II ne sont pas exclus) ne se réduit donc pas à la catégorie de l'acte définitif (dont les enseignements de Vatican II sont exclus). Ceci soulève un problème de taille, et pourrait fournir une raison de plus pour contester les explications de l'abbé Lucien. Mais ceci dépasse le cadre de cet article.

33. L'explication de Mgr Ocariz n'a de valeur que théologique, mais elle possède le poids d'une théologie officielle. Sans doute l'abbé Lucien (BL, note 15, p. 21) balaye-t-il d'un simple revers de main ce genre d'arguments, quand bien même ils émanent de la plume d'un cardinal Ratzinger. Pourtant, il n'hésite pas à s'appuyer sur les écrits théologiques du père Congar (BL, p. 58-59) lorsque ceux-ci semblent étayer sa propre démonstration. Le lecteur attentif appréciera si une saine méthode thomiste peut s'autoriser de telles sélections, en minimisant ainsi tout avis contraire. Et doit-on réellement compter pour rien l'avis d'un théologien expert de la CDF, officiellement mandaté pour représenter le Saint-Siège lors des discussions doctrinales avec la Fraternité Saint-Pie X ? Surtout lorsque cet avis est publié en première page de l'organe officiel du Vatican ? Nous avons quand même là un indice déjà révélateur, à son niveau, de l'intention du Saint-Siège.

34. BENOÎT XVI, « Discours à la curie le 22 décembre 2005 » dans DC 2350, p. 62.

35. Accessoirement, BL, p. 15-17 nie que le concile Vatican II ait voulu s'adresser premièrement à l'homme moderne en général. Cependant, la citation de JEAN XXIII (BL, p. 16-17) ne prouve pas à elle seule que le Concile s'adressait premièrement aux catholiques. En revanche, plusieurs passages de la constitution pastorale *Gaudium et spes* attestent

C'est ici que prend logiquement place la question de l'intention du Concile, avec la signification exacte qu'il convient de donner au nouveau magistère pastoral, voulu par Jean XXIII. Dans la glose systématique qu'il donne de notre propos, l'abbé Lucien focalise l'attention de ses lecteurs sur les discours de Jean XXIII³⁶. Pourtant, le CDR est loin de se cantonner dans un cadre si réducteur. Nous faisons état³⁷ non seulement des discours de Jean XXIII et de Paul VI mais aussi de ceux du cardinal Ratzinger³⁸ et de Benoît XVI et nous concluons : « Vatican II a voulu exprimer la foi de l'Église suivant les modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne, et redéfinir la relation de la foi de l'Église vis-à-vis de certains éléments essentiels de cette pensée. » La deuxième partie de notre citation a été occultée par l'abbé Lucien. Elle est pourtant d'une grande importance, puisqu'elle donne l'interprétation la plus authentique du propos de Jean XXIII, interprétation qui émane du Souverain Pontife actuel, dans ce que tout le monde considère comme le discours-clé de son pontificat. En suivant « les modes de recherche et de formulation littéraire de la pensée moderne », le concile Vatican II,

que, au moins ce document, ne vise pas premièrement les seuls catholiques. C'est pourquoi, sous la lumière du Christ, image du Dieu invisible, premierné de toute créature, le Concile se propose de s'adresser à tous, [omnes alloqui intendit] pour éclairer le mystère de l'homme et pour aider le genre humain à découvrir la solution des problèmes majeurs de notre temps (n° 10) ; C'est pourquoi, après s'être efforcé de pénétrer plus avant dans le mystère de l'Église, le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. À tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui (n° 2) ; Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu (n° 11) ; Voilà pourquoi, en proclamant la très noble vocation de l'homme et en affirmant qu'un germe divin est déposé en lui, ce saint Synode offre au genre humain la collaboration sincère de l'Église pour l'instauration d'une fraternité universelle qui répond à cette vocation (n° 3) ; En ce qui nous concerne, le désir d'un tel dialogue, conduit par le seul amour de la vérité et aussi avec la prudence requise, n'exclut personne : ni ceux qui honorent de hautes valeurs humaines, sans en reconnaître encore l'auteur, ni ceux qui s'opposent à l'Église et la persécutent de différentes façons. Puisque Dieu le Père est le principe et la fin de tous les hommes, nous sommes tous appelés à être frères. Et puisque nous sommes destinés à une seule et même vocation divine, nous pouvons aussi et nous devons coopérer, sans violence et sans arrière-pensée, à la construction du monde dans une paix véritable (n° 92). Le passage de Jean XXIII cité par BL page 21 dit d'ailleurs que « l'Église s'adresse aux hommes de notre temps ».

36. BL, p. 13-24.

37. CDR, § 6, p. 3.

38. Voir à ce sujet la note 33.

nous dit Benoît XVI, a voulu **changer la définition** du rapport qui doit exister entre la foi de l'Église et certains éléments propres à la pensée moderne. Il ne s'agit donc pas d'exprimer la même définition en des termes différents. Il s'agit bel et bien de changer la définition. Ce n'est pas seulement la forme du discours qui change; c'est son fond et sa substance, sur le point précis qui engage les rapports de la foi catholique vis-à-vis de la pensée moderne. La preuve en est que cela a conduit le Concile à « revisiter » ou à « corriger » certaines décisions historiques, au point de donner l'apparence d'une certaine discontinuité. « Le Concile Vatican II, 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 [de l'Église] nature intime et sa véritable identité³⁹. » Au-delà de la discontinuité apparente, la continuité réelle serait celle « 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 »⁴⁰. Remarquons simplement ici que l'unité de l'Église ne peut pas se définir seulement comme l'unité d'un même sujet au cours du temps. Car l'unité de l'Église n'est pas seulement d'ordre chronologique. Plus profondément, il s'agit de l'unité de la foi, l'unité du même sens de la même vérité divinement révélée. Et donc, il s'agit de l'unité de la même définition des mêmes principes qui doivent régler les rapports de la foi de l'Église vis-à-vis du monde, à l'époque moderne comme à toutes les époques précédentes. Si l'on change cette définition, on met en cause l'unité. La discontinuité dont parle Benoît XVI risque de ne pas être seulement apparente.

La nouveauté impliquée par ce changement de définition s'observe sur **quelques** points, et 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'Israël⁴¹. Ces trois questions n'en font en réalité qu'une : Benoît XVI la résume parfaitement, en disant que sur ces trois points « le Concile devait déterminer d'une manière nouvelle le rapport entre Église et âge moderne »⁴². C'est justement cette nouveauté

39. BENOÎT XVI, « Discours à la curie le 22 décembre 2005 » dans DC 2350, p. 62.

40. Id., *Ibid.*, p. 59.

41. Id., *Ibid.*, p. 61.

42. BENOÎT XVI, « Discours à la curie le

(telle qu'elle apparaît sur les **quelques** points signalés) qui pose problème. Le nouveau se définit par rapport à l'ancien. Nouveau et ancien ne sont pas seulement autres selon le temps ; ils sont aussi différents, c'est-à-dire autres selon l'essence⁴³. Lorsque le nouveau succède à l'ancien, la relation entre les deux est celle qui existe entre deux définitions dont l'une abroge l'autre et la remplace. Le passage de l'ancien au nouveau est la mesure d'un changement d'essence ou de définition. Et de fait, nous voyons bien que, au moins sur deux des trois points précités, Vatican II a adopté des définitions différentes de celles retenues jusqu'ici. La déclaration *Dignitatis humanae* et la constitution *Gaudium et spes* donnent du rapport entre l'Église et l'État moderne une définition différente de celle enseignée par *Quanta cura* et *Quas primas*. Au lieu de condamner comme Pie IX, Léon XIII et Pie XI le principe de la liberté religieuse et de l'indifférentisme des États, Vatican II l'adopte⁴⁴. La constitution *Lumen gentium*, le décret *Unitatis redintegratio* et la déclaration *Nostra aetate* donnent du rapport de la foi chrétienne et des autres religions une définition différente de celle enseignée par le *Syllabus*, *Satis cognitum* et *Mortalium animos*. Au lieu de condamner, comme les papes précédents, le principe d'une certaine valeur salvifique des religions non catholiques, Vatican II l'adopte⁴⁵.

Contrairement à ce qu'infère gratuitement l'abbé Lucien⁴⁶, nous ne prétendons pas que ce

22 décembre 2005 » dans DC 2350, p. 60.

43. Nous parlons du « nouveau » et de « l'ancien » (*nova et vetera*). Un autre point de vue possible serait celui du « nouvellement » et de « l'anciennement ». Il est possible et même souhaitable de donner une expression nouvelle car plus précise à des définitions inchangées. C'est ce que fait le magistère, lorsqu'il explique le dépôt de la foi. Mais pour s'exprimer nouvellement, le magistère ne dit jamais rien de nouveau : « non nova sed nove », dit saint Vincent de Lérins dans son *Commonitorium*. Autre fut le dessein de Vatican II : Benoît XVI ne dit pas que ce concile a voulu exprimer nouvellement la même définition ; il dit qu'il a voulu donner une nouvelle définition, en déterminant (et pas seulement en exprimant) d'une manière nouvelle le rapport de l'Église au monde moderne.

44. Cf. les numéros de juillet-août 2008 et de juin 2011 du *Courrier de Rome*.

45. Cf. les numéros de septembre et décembre 2010 du *Courrier de Rome*.

46. BL, p. 17-18. « La thèse que nous examinons affirme non pas que certaines parties de Vatican II échappent à la garantie magistérielle, mais que l'ensemble de Vatican II est en dehors de cette garantie. Et ceci, non parce que l'ensemble de ce qui est dit dans le Concile serait faux, mais parce que le Concile, ayant pris pour lumière la pensée moderne, ne s'est pas comporté en tant que magistère authentique » ; BL, note 17, p. 54 : « D'où l'invention de la thèse selon laquelle le concile Vatican II aurait globalement refusé d'être un vrai magistère. » L'invention est plutôt le fait de l'abbé Lucien, qui nous attribue une « thèse » absolument démentie par la simple lecture attentive du CDR. Notre position est de dire ni plus ni moins que : « Il est loin d'être évident que le dernier concile puisse s'imposer, en tout et pour tout, aux yeux des catholiques, comme l'exercice d'un véritable magistère, réclamant leur

changement de définition affecte **tout** l'enseignement de Vatican II, de manière globale. Nous prenons simplement acte de ce que disent Jean XXIII et Benoît XVI et constatons que, sur **quelques** points déterminés, le concile Vatican II a adopté la démarche même de la pensée moderne et que cela l'a conduit à donner du rapport de l'Église tant vis-à-vis des sociétés civiles que vis-à-vis des autres religions une nouvelle conception, incompatible avec celle du magistère antérieur⁴⁷. Le magistère étant par définition constant, les affirmations qui s'avèrent incompatibles avec ce qu'il a déjà proposé ne sauraient revêtir de valeur proprement magistérielle. Nous nions en conséquence que les enseignements de Vatican II sur la liberté religieuse et l'œcuménisme (ainsi que ceux concernant la collégialité et la nouvelle ecclésiologie)⁴⁸ puissent s'imposer au titre d'un magistère vrai et propre. Mais ces quatre points ne font pas à eux seuls tout le Concile. Mgr Lefebvre, que nous avons d'ailleurs cité en bonne place⁴⁹, ne disait-il pas qu'il n'avait jamais rejeté **en bloc** le concile Vatican II ?⁵⁰ Nous sommes bien d'accord avec l'abbé Lucien lorsqu'il dit que, si le Concile a mis en œuvre des modes de pensée sujets à débat, le fait de cette situation doit être examiné en chaque cas, sur texte, et non imputé *a priori* au titre prétendu d'objet formel et de lumière, **engageant tout le Concile comme tel**⁵¹. Notre désaccord porte sur le fait que l'abbé Lucien nous attribue cette dernière façon de procéder. Nous avons dit et maintenons encore que les présupposés subjectivistes de la pensée moderne ont joué leur rôle d'objet formel, « principe

adhésion aux différents niveaux indiqués. »

47. Pour une démonstration détaillée de ce point, le lecteur peut se reporter au livre récemment paru aux Éditions du Courrier de Rome : *Vatican II en débat. Questions disputées autour du 21^e concile œcuménique*.

48. CDR, § 7, p. 4.

49. CDR, § 7, note 34, p. 4. « Sans rejeter **en bloc** ce Concile, je pense qu'il est le plus grand désastre de ce siècle, et de tous les siècles passés, depuis la fondation de l'Église. » (MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découroulé*, Éditions Fideliter, 1986, p. XIII).

50. Quand bien même l'on nierait en bloc toute valeur magistérielle au concile Vatican II, cette position n'impliquerait pas nécessairement quelque « forme inavouée d'affirmation de la vacance formelle du siège apostolique » (BL, note 17, p. 54). Il existe en effet une distinction élémentaire entre le sujet et l'acte du magistère. Le sujet d'une nature donnée demeure, même s'il n'agit pas comme tel suite à des circonstances particulières ; c'est ce qui empêche de dire que le dément, ou même tout simplement l'homme endormi, soient des animaux dépourvus de raison. Un concile légitimement convoqué et représentant formellement le siège apostolique peut, en raison des circonstances, ne pas exercer son pouvoir de magistère et produire en tout point des enseignements dont la valeur ne dépasse pas le simple degré théologique de ce que BL appelle un « magistère pédagogique ». Le cas reste théoriquement envisageable, même si l'on n'admet pas qu'il se soit concrétisé à Vatican II. Et l'on ne saurait être taxé de sédévacantisme du simple fait de l'envisager.

51. BL, p. 69.

et méthode de l'exposition de la doctrine »⁵², puisque, nous dit Jean XXIII, le Concile a voulu proposer la foi en prenant la pensée moderne comme mode de recherche. Mais nous disons avec cela que ce rôle de la pensée moderne concerne seulement certains points déterminés de la doctrine et non tout l'enseignement du Concile.

Le propos de Jean XXIII trouve d'ailleurs sa confirmation à la lumière de celui de Benoît XVI. Ce que le Concile a fait et que nous décris le pape actuel démontre *a posteriori* ce que le Concile a voulu faire. Le Concile a adopté sur certains points des enseignements nouveaux, en abandonnant la façon dont l'Église concevait jusqu'ici son rapport vis-à-vis des sociétés civiles et des autres religions et en adoptant des conceptions contraires. En ce sens, comme l'explique déjà le cardinal Ratzinger, les déclarations des papes du siècle dernier sur la liberté religieuse et les décisions anti-modernistes du début de ce siècle ont été dépassées, après avoir rempli leur devoir pastoral à un moment précis⁵³. Ce même constat se retrouve dans le Discours pontifical du 22 décembre 2005, qui raisonne comme si toute décision, du fait même qu'elle appartient à l'histoire, ne pouvait concerner qu'une matière contingente et exprimer une vérité seulement relative aux circonstances. Alors que, bien sûr, des principes que l'on applique en matière contingente (comme ceux qui fondent toute la doctrine sociale de l'Église) ne sont pas contingents. Le fait de ce relativisme doctrinal éclaire l'intention initiale décrite par Jean XXIII : le fait que le Concile a voulu proposer la doctrine de la foi selon les modes de recherche de la pensée moderne signifie bel et bien que le Concile a voulu proposer la foi en prenant la pensée moderne comme mode de recherche. Parmi ces modes de recherche figure en premier lieu une épistémologie bien particulière : celle de l'innéisme cartésien et de l'idéalisme kantien. Elle peut se ramener à la primauté du sujet sur l'objet. Et elle implique le relativisme le plus complet en matière doctrinale, en tout premier lieu sur tous les points qui concernent les rapports de l'Église vis-à-vis des sociétés civiles et des autres religions. 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 directement la foi ou l'Église. Il s'agit de situer la foi et l'Église dans un rapport renouvelé vis-à-vis de la modernité, afin de réaliser l'adaptation rendue nécessaire par les changements survenus à l'époque moderne, ce que Jean-Paul II a appelé une « renovatio accommodata »⁵⁴. Le cardinal Ratzin-

ger exprimait le même point de vue, lorsqu'il affirmait que : « Le texte de *Gaudium et spes* joue le rôle d'un contre-*Syllabus* dans la mesure où il représente une tentative pour une réconciliation officielle de l'Église avec le monde tel qu'il était devenu depuis 1789 »⁵⁵. Pour sa part, Mgr Lefebvre constatait que les enseignements de Vatican II ont accompli « la conversion de l'Église au monde »⁵⁶ et consacré « le triomphe des idées libérales »⁵⁷.

5 - POUR UNE LECTURE CONVERGENTE

Nous venons d'indiquer les principales raisons pour lesquelles l'analyse de l'abbé Lucien ne nous semble pas convaincante. Ajoutons simplement pour finir deux autres éléments de réflexion. Nous laisserons le lecteur juge de leur pertinence.

Un premier élément nous est fourni par l'étude d'un théologien conciliaire conservateur, le père John Lamont, qui enseigne à l'Institut Catholique de Sydney ainsi qu'à l'Université Notre-Dame, avec mandat canonique du diocèse⁵⁸. Son propos nous donne un bon exemple de ce à quoi pourrait aboutir une lecture attentive. Voici un lecteur qui, à la différence de l'abbé Lucien, se montre capable de saisir et de restituer fidèlement la position de la Fraternité Saint-Pie X, telle que l'exprime l'article de décembre 2011 du *Courrier de Rome*. Il écrit en effet : « Dans une réponse à une étude de Fernando Ocáriz qui portait sur l'autorité doctrinale du concile Vatican II, l'abbé Jean-Michel Gleize de la Fraternité Saint-Pie X a établi une liste des éléments de ce concile qui sont considérés comme inacceptables par la Fraternité Saint-Pie X. [...] L'abbé Gleize mentionne seulement quatre points du volumineux enseignement de Vatican II. La Fraternité Saint-Pie X ne rejette pas Vatican II dans son intégralité. [...] La Fraternité Saint-Pie X ne soutient pas que l'enseignement de l'Église catholique est faux. Elle soutient que certaines des affirmations de Vatican II contredisent d'autres enseignements magistériels ayant une plus grande autorité et que le fait d'accepter les doctrines de l'Église catholique implique donc que l'on accepte ces enseignements qui ont plus d'autorité et que l'on repousse la petite portion d'erreurs présentes dans Vatican II. Elle soutient que le véritable

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).

55. CARDINAL JOSEPH RATZINGER, *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, 1982, p. 427.

56. MGR LEFEBVRE, *Ils L'ont découronné*, Fideliter, 1987, p. 217.

57. ID. *ibidem*, p. 219.

58. Cette étude a été publiée pour la première fois le 13 avril 2012 sur le site internet du vaticaniste SANDRO MAGISTER et reproduite dans *DICI* n° 253 du 20 avril 2012 sous le titre « Les questions d'un théologien ».

enseignement de l'Église catholique doit être trouvé dans des affirmations antérieures faisant davantage autorité. » C'est bien la preuve que, comme nous l'écrivions en commençant, il ne devrait pas être impossible de comprendre le point de vue développé par le CDR, même s'il reste toujours possible de ne pas l'accepter.

Le second élément nous sera fourni par l'abbé Lucien lui-même⁵⁹. Évoquant les enseignements du magistère simplement authentique et non infaillible, celui-ci rappelle les données essentielles de la théologie : l'erreur est improbable mais non impossible en ces matières. Un fidèle instruit peut avoir l'évidence d'une erreur dans un tel acte magistériel. Bien sûr, avant de conclure que c'est le magistère qui se trompe, il faut soigneusement vérifier ses propres arguments et les soumettre à des personnes vraiment compétentes. Mais il n'est pas exclu que l'urgence du mal qui se diffuse légitime une prise de position publique, restant sauf le respect dû à l'autorité légitime. N'est-ce pas là l'attitude toujours suivie par Mgr Lefebvre et la Fraternité Saint-Pie X ? En quoi l'abbé Lucien saurait-il nous la reprocher ? Comme nous l'écrivions encore en commençant, cette attitude est inspirée à tout fidèle catholique par la charité, afin de « remédier aux graves déficiences qui paralysent l'exercice du magistère depuis le dernier Concile ».

Abbé Jean-Michel Gleize

59. BL, p. 37.

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 359 (549)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Octobre 2012

Le numéro 3€

AIMONS L'ÉGLISE

Au soir de notre vie, nous prévient saint Jean de la Croix, nous serons jugés sur l'amour. Sur l'amour pour Dieu et pour sa Sainte Église, avant tout, puisque « ne peut avoir Dieu pour père celui qui n'a pas l'Église pour mère », avertissait saint Cyprien. Cette Épouse du Christ est donc notre mère, et elle a droit en tant que telle à tout notre amour et à notre dévotion filiale.

Un jour, le président Clémenceau s'attaquait férolement à l'Église, et Dom Chautard lui répondit: « Monsieur le Président, [...] pour vous l'Église apparaît comme une femme pareille aux autres, envers laquelle vous pensez pouvoir être impitoyable, mais pour moi cette femme est une mère. Elle peut être malade, affaiblie, peut-être coupable, mais elle est toujours ma mère, une mère que j'aime autant qu'elle souffre. Je vous en prie, Monsieur le Président, devant moi, respectez ma mère. » Le président comprit et se tut. Tous les saints ont eu pour l'Église une véritable passion, pour la simple raison que l'on ne peut pas concevoir un amour de Dieu sans l'amour de l'Église. Saint Augustin écrivait: « Nous avons reçu l'Esprit-Saint si nous aimons l'Église, si nous sommes unis ensemble par la charité, si nous mettons notre joie dans le nom de catholique et dans la foi catholique. Croyons-le, frères, dans la mesure où chacun aime l'Église du Christ, dans cette mesure il a le Saint-Esprit. »

Mgr Gay affirmait : « Dieu n'est présent nulle part comme dans l'Église [...] qui en est la manifestation créée. » Et il ajoutait : « Aimez-la de tout votre esprit, de toute votre volonté, de tout votre cœur et de toutes vos forces; cela signifie la croire en toutes choses, lui obéir toujours, sentir avec elle et comme elle et la servir de toutes les façons, sans cesse et avec une dévotion absolue, en l'aïdant de toutes vos forces et en coopérant à ses œuvres. »

L'Église est une société divine, et cette société dont nous faisons partie est vraiment notre famille et notre patrie. On ne dira peut-être jamais assez la nécessité du *sentire cum Ecclesia*. Il faut vivre avec l'Église, ne faire qu'un avec elle, avoir le sens et la res-

piration catholique en toute chose. « Nous devons être fidèles à l'Église - disait le P. Faber - même dans nos moindres pensées la concernant, et nous ne devons jamais parler légèrement de sa majesté. Nous devons ajouter foi à tous ses contacts et collisions avec le monde. Nous ne devons jamais rougir d'elle [...]. Nous ne devons pas en être mécontents quand son action contrecarre une de nos prétentions favorites. » Notre devoir est de lui obéir toujours.

Mais la vie de l'Église sur terre est une immolation constante: le sacrifice - à commencer par celui de la sainte Messe - lui est tellement inhérent qu'on ne peut l'en imaginer privée. Au cours des siècles, cette très tendre Mère a été l'objet d'ingratitude, de mépris et de trahison de la part de beaucoup de ses fils indignes. Aujourd'hui plus que jamais, elle vit son Gethsémani et sa Passion. Il ne faut pas s'étonner de la Passion de l'Église parce que, pour utiliser une expression de sainte Catherine de Sienne, « l'Église, c'est le Christ ». On pourrait dire aussi que l'histoire de l'Église est l'histoire posthume du Christ, puisque le Christ et son Église forment un seul Corps.

La passion du Christ est la Passion que vit aujourd'hui l'Église, persécutée de l'extérieur et trahie et abandonnée de l'intérieur. Devant le scénario désolant que nous avons sous les yeux, nous ne pouvons pas rester indifférents. Aucun enfant ne peut être indifférent aux souffrances de sa mère. Mais que faire? « Prends tes larmes et tes sueurs - disait Jésus à sainte Catherine de Sienne - puise à la source de ma divine charité, et avec elle, unie à mes autres serviteurs fidèles, purifie le visage de mon épouse. Je te promets que cela lui rendra sa beauté première. »

Il faut lutter pour l'Église, pour défendre sa doctrine et sa tradition, ses droits et sa liberté. Les armes requises sont l'immolation, la prière, l'action, la plume et, s'il le faut, notre sang. Un fils qui voit sa mère insultée et trahie et ne la défend pas n'est pas digne d'elle. Un fils n'abandonne jamais sa mère, et il osera encore moins la trahir. Il faut être fidèle aux promesses de

notre baptême, c'est-à-dire fidèle jusqu'à la mort, sans compromis.

Nous devons être bien conscients que l'Église est sainte dans son principe, dans sa constitution et dans sa fin, mais elle n'est pas constituée que de saints. *Immaculata ex maculatis*, la définit lapidairement saint Ambroise. C'est une société dans laquelle l'humain se mêle au divin, comme le montre le Collège apostolique originel institué par le Christ lui-même, et dans lequel il y eut un traître. Au cours des siècles, l'Église a traversé des périodes d'obscurité et de décadence. Mais elle en est toujours sortie plus resplendissante grâce aux réformes opérées par de saints hommes. Dans ces moments malheureux et terribles, ses ennemis saisissent l'occasion de la juger sans pitié et - si

**Le prochain congrès
du Courrier de Rome**
*Sous la présidence de Mgr Bernard Fellay,
Supérieur Général
de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X*

**À 50 ANS DE L'OUVERTURE DU CONCILE,
1962-2012**

aura lieu à Versailles et Paris les 4, 5 et
6 janvier 2013

Versailles (78000)
Auditorium de l'Université InterAges
6, impasse des Gendarmes

Vendredi 4 janvier de 14h00 à 18h00
Samedi 5 janvier de 9h00 à 18h00

Accès : gare de Versailles Rive Gauche (RER C), gare de Versailles Chantiers (SNCF)

Paris (75007)
Maison de la Chimie
28, rue Saint Dominique

Dimanche 6 janvier de 14h00 à 18h00

Accès : métro Invalides, Assemblée Nationale; autobus 63, 69, 83, 84, 93

Le programme figurera dans le Courrier de Rome de novembre 2012

c'était possible - de défigurer la splendeur de son visage. Mais un vrai fils de l'Église ne se scandalise pas de ces misères morales.

Faisons notre le soupir plein d'amour filial de Bossuet: « Ô sainte Église romaine, mère de toutes les églises et de tous les fidèles, Église voulue par Dieu pour rassembler ses

INTERROGATIONS SUR LE CONCILE œCUMÉNIQUE VATICAN II

Au cours de l'année 2012 ont eu lieu, comme le rapportent certains blogs, deux séminaires d'étude sur le Concile Vatican II, présidés par S.E. le cardinal Walter Brandmüller, avec la participation de spécialistes de différentes tendances, afin d'amorcer un débat constructif sur un événement qui a si fortement marqué la vie de l'Église et de la société tout entière. Nous rapportons ici la communication du professeur Roberto de Mattei, faite à Rome lors de la rencontre du 17 mars 2012.

UNE PRÉMISSE NÉCESSAIRE :

LA CRISE CONTEMPORAINE DE LA FOI

Le problème auquel nous sommes confrontés n'est pas une question abstraite, mais il touche au contraire concrètement la façon de vivre notre foi, en un moment historique décrit cette année par Benoît XVI de la façon suivante: « *Comme nous le savons, dans de vastes zones de la terre, la foi court le risque de s'éteindre comme une flamme qui ne trouve plus à s'alimenter. Nous nous trouvons face à une profonde crise de la foi, à une perte du sens religieux qui constitue le plus grand défi pour l'Église d'aujourd'hui* ¹. » La discussion ne peut pas se limiter à un pur intérêt scientifique, mais doit partir de la nécessité de comprendre la nature de la crise de la foi actuelle.

LA CRISE DE LA FOI

ET LE CONCILE VATICAN II

Benoît XVI a voulu faire coïncider l'Année de la Foi avec le cinquantième anniversaire du Concile Vatican II, souhaitant que les textes laissés en héritage par les Pères conciliaires « soient lus de façon appropriée » et « soient connus et assimilés comme des textes qualifiés et normatifs du Magistère, à l'intérieur de la Tradition de l'Église », c'est-à-dire qu'ils soient intégrés dans la Tradition de l'Église, en indiquant aussi un instrument pour cette assimilation: le Nouveau Catéchisme de l'Église catholique. Après s'être dit convaincu que le Concile est « *la grande grâce dont l'Église a bénéficié au XX^e siècle* », le Pape, citant son Discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005, a réaffirmé que le Concile Vatican II, « *si nous*

1. BENOÎT XVI, *Discours aux participants à l'assemblée plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*, 27 janvier 2012.

enfants dans la même foi et dans la même charité, nous lutterons toujours pour ton unité et de avec toutes nos forces. Si je t'oubliais, ô Église de Rome, que je m'oublie moi-même; et que ma langue se dessèche et s'attache à mon palais, si je ne te mettais pas au sommet de tous mes chants

de joie. » Amons donc d'un immense amour l'Église, qui est la plus aimable de toutes les mères. *Amemus Deum nostrum, amemus Eccleisam eius* (Saint Augustin).

Maria Pia Ghislieri

Traduit de : *conciliovaticanosecondo.it*
(6 septembre 2012)

le lisons et que nous l'accueillons guidés par une juste herméneutique », « peut être et devenir toujours plus une grande force pour le renouveau toujours nécessaire de l'Église ². » Benoît XVI admet donc l'existence d'un lien entre la crise de la foi actuelle et le Concile Vatican II, même s'il considère que cette crise n'est pas due au Concile en lui-même, mais qu'elle a été favorisée par une mauvaise herméneutique, une interprétation incorrecte de ses textes.

PROBLÈME HERMÉNEUTIQUE OU PROBLÈME HISTORIQUE ?

Nous ne voulons pas contredire ce qu'affirme le Saint-Père, mais le problème du rapport entre la crise de la foi et le Concile Vatican II exige une réponse non seulement sur le plan herméneutique, mais aussi, pour ne pas dire surtout, sur le plan historique. Quel que soit le jugement sur les documents du Concile, le problème de fond n'est pas de les interpréter, mais de comprendre la nature d'un événement historique qui a marqué le vingtième siècle et le nôtre. Pour démêler le nœud des rapports entre Vatican II et la crise de notre temps, avant de procéder à une herméneutique des textes, il faut faire une évaluation historique des faits. Ce n'est qu'après la reconstruction historique, pas avant, qu'interviennent le théologien et le Pasteur, pour formuler leurs jugements. La connaissance historique n'a pas pour objet la signification des documents, mais la vérité des faits ³. L'histoire est *da Verstehen*: une compréhension des événements. La capacité de l'historien réside dans la compréhension de l'essence d'un événement, en cherchant à trouver ses causes et ses conséquences dans les idées et dans les tendances profondes d'une époque: ici l'époque du Concile Vatican II.

LE CONCILE VATICAN II: INTENTIONS ET EXPECTATIVES

Tenons-nous donc aux faits. Jean XXIII, dans l'allocution par laquelle il inaugura Vatican II, le 11 octobre 1962, expliqua que le Concile avait été convoqué non pour condamner des erreurs ou formuler de nou-

2. BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005*.

3. HENRI-IRÉNÉE MARROU, *La connaissance historique*.

veaux dogmes, mais pour proposer, dans le langage adapté aux temps nouveaux, l'enseignement éternel de l'Église ⁴. Le Concile apparut à beaucoup comme une extraordinaire occasion de renouveler l'Église. Ce qui arriva en réalité est que la dimension pastorale, en soi accidentelle et secondaire par rapport à la dimension doctrinale, devint prioritaire dans les faits, réalisant une révolution dans le style, dans le langage, dans la mentalité. Le père John W. O'Malley a bien expliqué comment les professions de foi et les canons furent remplacés par un « genre littéraire » qu'il appelle « *épidictique* » ⁵. C'est cette façon de s'exprimer qui, selon le jésuite historien, « *marqua une rupture définitive avec les Conciles précédents* » ⁶. S'exprimer dans des termes différents de ceux employés par le passé, signifie accepter une transformation culturelle plus profonde qu'elle ne le paraît. Le style du discours révèle en effet, avant les idées, les tendances profondes de l'esprit de celui qui s'exprime. « *Le style est l'expression ultime du sens, il est sens et non ornement, et il est aussi l'instrument herméneutique par excellence* ⁷. »

LES RÉSULTATS DU CONCILE

Nous ne discutons pas les bonnes intentions de Jean XXIII. Toutefois, il n'est pas non plus discutable que les résultats ne furent pas à la mesure des attentes. Les mots que Paul VI utilisa pour parler de l'*« autodémolition »* de l'Église, « *frappée par ses membres même* » ⁸ datent de 1968, ceux sur « *les fumées de Satan dans le temple de Dieu (...)* » ⁹ sont de 1972. Qu'il me soit permis de me citer: « *L'effondrement de la sûreté*

4. JEAN XXIII, Allocution *Gaudet Mater Ecclesiae* du 11 octobre 1962.

5. JOHN W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II (L'événement Vatican II)*.

6. *Ibid.* Voir aussi, sur ce point, ALESSANDRO GNOCCHI – MARIO PALMARO, *La Bella addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi. Perché si risveglierà (La belle au bois dormant. Pourquoi l'Église est entrée en crise après Vatican II. Pourquoi elle se réveillera)*. Valichi Editore, Florence 2011.

7. JOHN W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II (L'événement Vatican II)*, cit.

8. PAUL VI, Discours au Séminaire pontifical lombard à Rome du 7 décembre 1968.

9. ID., *Homélie du 29 juin 1972 pour le neuvième anniversaire de son couronnement*

dogmatique, le relativisme de la nouvelle morale permissive, l'anarchie dans le domaine disciplinaire, l'abandon du sacerdoce et de la vie religieuse par des prêtres et l'éloignement de la pratique religieuse de millions de fidèles, l'infiltration de l'hérésie à travers les nouveaux catéchismes et les nouveaux rites, les continues profanations de l'Eucharistie, le massacre des âmes tandis que les églises se débarrassaient des autels, des balustres, des crucifix, des statues de saints, des ornements sacrés, des tableaux relégués dans des réserves d'antiquaires. Le "printemps de la foi" qui aurait dû suivre le Concile Vatican II, semblait plutôt un hiver rigoureux, illustré surtout par l'effondrement des vocations et l'abandon de la vie religieuse¹⁰. » Le bilan général des quarante années postconciliaires 1965-2005 quant aux pertes absolues et relatives des principaux instituts religieux sera encore plus dramatique¹¹.

LA THÈSE OFFICIELLE

« *Qu'est-ce qui n'a pas fonctionné?* » pour parler comme le titre d'un opuscule du philosophe Ralph Mc Inerny¹². La réponse que nous entendons répéter officiellement est celle formulée en premier par Paul VI, qui le 23 juin 1972, au moment même où il parlait des « *fumées de Satan dans le temple de Dieu* », dénonçait dans un discours aux membres du Sacré Collège « *une interprétation fausse et abusive du Concile, qui voudrait une rupture avec la Tradition, même doctrinale, allant jusqu'au reniement de l'Église préconciliaire, et à la liberté de concevoir une Église "nouvelle", comme "réinventée" de l'intérieur; dans la constitution, dans le dogme, dans la morale, dans le droit*

¹³. » La thèse officielle était celle du Concile « trahi » par les progressistes : c'est dans cette trahison que se trouvait, d'après Paul VI, la racine des problèmes de l'Église postconciliaire.

LA THÈSE PROGRESSISTE :

LE CONCILE TRAHI

À cette thèse s'opposait celle des novateurs. L'*Histoire du Concile Vatican II*¹⁴ de Giuseppe Alberigo présente le Concile comme une tentative de purifier l'Église de

10. ROBERTO DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta (L'histoire jamais écrite de Vatican II)*, Lindaú, Turin 2011, p. 575.

11. Cf. l'étude du clarétain ANGELO PARDILLA, *I religiosi ieri, oggi e domani (Les religieux hier, aujourd'hui et demain)*, Editrice Rogate, Rome 2007. Tableau semblable pour les « religieuses » : *Id., Le religiose ieri, oggi e domani (Les religieuses hier, aujourd'hui et demain)*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 2008.

12. RALPH MCINERNY, *What went wrong with Vatican II? : The catholic crisis explained*, 1998.

13. PAUL VI, *Discours aux membres du Sacré Collège du 23 juin 1972*.

14. G. ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II (Histoire du Concile Vatican II)*, Peeters/Illi Mulino, Bologne 1995-2001, 5 vol.

son passé. Une tentative heureusement amorcée par Jean XXIII, mais « trahie » par Paul VI et par ses successeurs. Le Concile Vatican II aurait dû être le mètre étalon de l'histoire et de la tradition de l'Église. L'éventail du progressisme est large et varié, mais aujourd'hui l'ex-prêtre et abbé de Saint Paul, Giovanni Franzoni, résume efficacement cette position qui, sur le plan herméneutique, s'oppose directement à celle de Benoît XVI : « *Pour synthétiser, je décrirais ainsi le nœud de l'opposition qui pèse sur l'Église catholique depuis des décennies : pour Wojtyla et Ratzinger, Vatican II doit être vu à la lumière du Concile de Trente et de Vatican I; pour nous, au contraire, ces deux Conciles doivent être lus, et relativisés, à la lumière de Vatican II. Donc, étant donné cette divergence de points de vue, les oppositions sont inévitables. Et chaque jour, nous voyons pleuvoir depuis le siège romain des règles, des décisions, des interprétations qui, d'après nous, s'opposent radicalement à Vatican II*

¹⁵. »

LA THÈSE TRADITIONALISTE

Par le terme impropre de « traditionalistes », on désigne certains spécialistes qui ont exprimé des critiques et de la perplexité à l'égard du Concile Vatican II et de ses documents. Parmi ces ouvrages il faut rappeler *Iota Unum* de Romano Amerio, les études théologiques de Mgr Brunero Gherardini¹⁶, mais aussi le congrès organisé par les Franciscains de l'Immaculée en décembre 2010¹⁷, la *Supplique* adressée en 2011 par le professeur Paolo Pasqualucci¹⁸, et les récentes interventions de l'abbé Jean-Michel Gleize¹⁹ et de Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira²⁰.

MA POSITION

Tout en m'associant aux demandes

15. Propos tenus le 18 septembre 2011 lors d'un Congrès théologique à Madrid, rapportés par « *Adista* », 8 octobre 2011.

16. BRUNERO GHERARDINI, *Le Concile œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*, Casa Mariana, Frigento 2009 (disponible au Courrier de Rome) et *Le Concile œcuménique Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, Ed. Courrier de Rome, 2011.

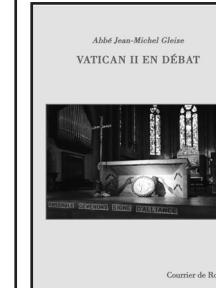
17. *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un Concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica (Concil œcuménique Vatican II. Un Concile pastoral. Analyse historique, philosophique et théologique)*, par le P. STEFANO M. MANELLI F.I. et le P. SERAFINO M. LANZETTA F.I., Casa Mariana Editrice, Frigento 2011.

18. *Supplique au Saint-père Benoît XVI, Souverain Pontife, afin qu'il veuille promouvoir un examen approfondi du Concile œcuménique pastoral Vatican II*, in www.riscossacristiana.it (texte italien), 24 septembre 2011.

19. Voir ses interventions dans le Courrier de Rome entre 2011 et 2012.

20. ARNALDO VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Un lapsus théologique grave de Mgr Ocariz. Réfutation de l'article du Vicaire Général de l'Opus Dei dans "L'Osservatore Romano"*, sur www.arnaldoxavierdasilva.com, 28 décembre 2011.

« Vatican II en débat »



Le Discours pontifical du 22 décembre 2005 compare l'après Vatican II à la période difficile qui suivit le premier concile de Nicée. Mais s'il est vrai que l'hérésie arienne a progressivement reculé avant de disparaître, grâce à la mise en pratique des enseignements du premier concile œcuménique, en revanche, nous sommes bien obligés de constater qu'il en va bien différemment depuis Vatican II. Le désordre s'est introduit dans l'Église à la suite de ce Concile, et depuis cinquante ans, il s'installe et se normalise. Résulte-t-il seulement, comme le pense le pape, du conflit qui oppose les deux herméneutiques ? Aux yeux de Mgr Lefebvre, ce fait, surprenant en lui-même, trouve son explication dans les intentions explicites des papes Jean XXIII et Paul VI : « Déclarant ce concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'aggiornamento et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le Concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'inaffabilité qui les aurait préservés de toute erreur. »

Membre de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X fondée par Mgr Lefebvre, l'abbé Jean-Michel Gleize enseigne l'écclésiologie au Séminaire d'Écône depuis son ordination, en 1996. Il prit part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011).

Ce livre est disponible au prix de 15 €. Il peut être commandé au Courrier de Rome (3 € de port).

d'éclaircissement de ces spécialistes, j'offre quant à moi une contribution qui n'est pas celle d'un théologien, mais d'un historien. Je n'entre donc pas dans la discussion herméneutique sur la continuité/discontinuité des documents. Ce que je relate dans mon étude sont les faits, ce que je reconstruis est le contexte historique dans lequel les documents du Concile virent le jour. Et c'est sur ce plan historique que j'affirme le caractère révolutionnaire de l'événement. Du Concile Vatican II on peut dire en effet ce que les historiens disent de la Révolution française : « *son importance réside aussi dans le fait qu'elle ait réussi à se poser en tant que mythe, non seulement après, mais déjà pendant son déroulement. Le mythe, pouvons-nous dire, est même inhérent à son essence*

²¹. »

DES QUESTIONS SUR LE TAPIS

Pour l'historien de l'Église, la dimension historique ne peut toutefois pas être séparée de la dimension théologique. Il s'agit de deux plans distincts, mais liés et interdépendants, comme le sont l'âme et le corps dans l'organisme humain. Et si les faits historiques posent des problèmes théologiques, l'historien ne peut les ignorer, mais il doit les mettre en lumière, mû par l'amour de

21. MARCO TANGHERONI, *Cristianità, modernità, rivoluzione (Chrétienté, modernité, révolution)*, Sugarcò, Milan 2009, p. 76.

l'Église et non par le désir de la dénigrer. De la même façon, sur le plan théologique, tous les baptisés ont le droit de soulever des problèmes et de poser des questions aux autorités ecclésiastiques légitimes, même si personne n'a la faculté de se substituer au Magistère suprême de l'Église pour résoudre de façon définitive les points controversés. Voici les questions actuellement sur le tapis :

PREMIÈRE QUESTION :

LES DOCUMENTS DU CONCILE VATICAN II

S'il existe une question herméneutique, cela signifie qu'il existe des documents peu clairs²². Comme l'affirme un ancien brocard : *in claris non fit interpretatio*. Et s'il y a des documents peu clairs, le manque de clarté constitue certainement une limite, et non une qualité, de ces documents.

Par le terme herméneutique, apparu surtout après Schleiermacher dans le monde des exégètes protestants, on entend les « techniques [d'interprétation] de quelque chose qui est difficilement compréhensible »²³. Mais les difficultés d'interprétation que peut présenter un texte de la sainte Écriture ne sont pas admissibles dans un document pastoral, qui se propose de s'adresser de façon plus efficace aux hommes de son temps. L'existence de passages ambigus et équivoques dans les documents du Concile Vatican II est démontrée par la nécessité de les interpréter et de les clarifier.

DEUXIÈME QUESTION :

LES AUTORITÉS QUI ONT GOUVERNÉ L'ÉGLISE

On dit des documents du Concile qu'ils ont été mythifiés et « décontextualisés ». Mais si c'est vrai, la responsabilité en incombe-t-elle seulement aux artisans de la mythification et de la décontextualisation, ou aussi aux autorités qui auraient pu empêcher ce processus et qui ne l'ont pas fait ? De quels diocèses, paroisses, séminaires, sièges pontificaux, furent renvoyés les mauvais herméneutes ? Paul VI a qualifié de « fausse et

22. Voir, par exemple, les interventions du PÈRE G. CAVALCOLI O.P. et du PÈRE SERAFINO LANZETTA F.I., *Vaticano II. In dialogo in modo critico*, in *Fides Catholica*, 1 (2011), pp. 207-232, et le débat sur ce sujet hébergé par le site de Sandro Magister, www.chiesa.espresso.repubblica.it.

23. EUGENIO CUTINELLI-RENDINA, article *Ermetica (Herméneutique)*, in *Dizionario di storia e storiografia* (Dictionnaire d'historiographie), Bruno Mondadori, Milan 1996, p. 360.

abusive » une certaine interprétation du Concile, mais ceux qui furent renvoyés, discredités, persécutés, furent ceux qui restaient fidèles à la Tradition. Et je ne parle ni de Mgr Lefebvre ni de Mgr de Castro Mayer. Je pense par exemple à Mgr Antonio Piolanti, peut-être le plus grand théologien italien du XX^e siècle, qui fut démis de son poste de Recteur de l'Université Pontificale du Latran. La pourpre qui lui fut refusée fut accordée au père Yves Congar, qui attaquait violemment la « *misérable ecclésiologie ultramontaine de l'Université du Latran* »²⁴.

Le Nouveau Catéchisme nous est présenté comme un instrument de rectification de la mauvaise herméneutique. Mais vingt ans après sa promulgation, la mauvaise herméneutique a continué de se développer sans être dérangée. On ne se rend pas compte que, si la préoccupation est de décharger les autorités ecclésiastiques suprêmes de toute responsabilité par rapport aux maux du post-Concile, cette présentation du problème aggrave le mal qu'elle veut éviter. S'il était vrai, en effet, que le Concile a été trahi par de mauvais interprètes de ses documents, comment nier la responsabilité de ces autorités ecclésiastiques qui virent exploser le mal de la mauvaise herméneutique et qui ne l'ont pas combattu ? Si mauvaise herméneutique il y a eu, et il y a encore, si l'on s'est réclamé illégitimement des documents conciliaires pour faire des choses différentes de celles que ceux-ci établissaient, à qui en revient la responsabilité ? Seulement aux progressistes, ou aussi à ceux qui ont laissé ce progressisme se développer dans l'Église sans intervenir pour le condamner ou le réprimer ?

TROISIÈME QUESTION :

L'ÉVÉNEMENT HISTORIQUE

Si ce n'est pas l'événement conciliaire qui est à la racine de la crise de la foi, mais seulement une mauvaise interprétation de ses textes, quel est le jugement qu'il faudra porter sur l'événement, considéré dans son déroulement concret, dans les idées et dans la psychologie de ses protagonistes, dans le contexte historique qui l'a entouré, dans la mythologie qui s'est développée autour de lui ? Le Concile Vatican II a été non seulement interprété, mais aussi vécu par la théologie progressiste comme un virage dans

24. YVES CONGAR, *Mon journal du Concile*, Cerf, Paris, 2002.

l'histoire de l'Église. Peut-on nier que ce virage ait existé, et qu'à l'époque postconciliaire aient eu lieu des changements radicaux au sein de l'Église ? La donnée de fait objective est que l'herméneutique de la discontinuité, bien qu'abusive, a prévalu sur l'herméneutique de la continuité, déjà pendant le Concile, le caractérisant dans son essence.

QUESTIONS LÉGITIMES

La thèse herméneutique officielle constitue une proposition de lecture, digne de la plus grande attention, ne serait-ce qu'en raison de son autorité. Mais ce n'est pas une affirmation doctrinale : c'est une interprétation qui, en tant que telle, surtout quand elle se déplace des documents aux faits, peut être fallacieuse. Personne ne peut dire au Pape qu'il se trompe. Avec quelle autorité pourrions-nous juger le Pasteur Suprême de l'Église ? Mais tout fidèle, en tant que baptisé, a le droit de poser des questions au Pape, parce que le Vicaire du Christ a le devoir de nous confirmer dans la foi. Je pose donc les questions suivantes :

S'il y a eu une interprétation fausse et abusive des documents du Concile, qui en a la responsabilité ? Seulement les mauvais herméneutes, ou aussi les documents qui, à cause d'équivoques et d'ambiguïtés, ont permis cette mauvaise lecture ?

S'il y a eu une interprétation fausse et abusive des documents du Concile, qui en a la responsabilité ? Seulement les mauvais herméneutes, ou aussi les autorités qui n'ont pas condamné avec une fermeté suffisante les mauvaises interprétations ?

Si une interprétation fausse et abusive du Concile a prévalu dans les médias, qui en a la responsabilité ? Seulement les médias, ou aussi l'événement historique qui a produit ces textes ? Le Concile, en tant qu'événement, est-il étranger à la crise de notre temps ?

L'événement, les documents ou au moins certains documents que cet événement a produits, les hommes d'Église qui ont suscité cet événement, qui ont veillé à son application et qui proposent son interprétation : voilà les responsables de la crise actuelle de la foi. Le taire serait faire tort à la vérité.

Traduit de : **conciliovaticanosecondo. it**

(11 septembre 2012)

LE CONCILE ET LE PÈRE CALMEL

LE LANGAGE HONNÈTE DE LA TRADITION

Les vingt premiers conciles avec leurs définitions, protégées par des anathématismes, ont explicité, mais non modifié, le donné de la Révélation. Ces explications

touchant les mystères de Dieu unique en trois personnes, l'Incarnation, la Vierge Marie, le premier péché, bref les développements de l'ensemble de notre foi sont vigoureusement homogènes à la Parole de Dieu. Nicée ou Éphèse, Chalcédoine ou Orange¹,

disent la même chose que les quatre Évan-

1. Synode Provincial, tenu en 529 sous la présidence de saint Césaire, mais dont les décisions furent reprises par le concile œcuménique de Trente.

giles et les Actes des Apôtres, les Épîtres et l'Apocalypse. – ils le disent en face d'erreurs nouvelles, en se servant de termes nouveaux qui, sans faire le moindre tort au langage des Écritures, présentent l'intérêt d'en circonscrire le contenu avec le maximum de netteté et d'honnêteté. Les vingt premiers conciles ne risquent pas de se tromper parce qu'ils prennent le moyen de ne pas tromper qui est de définir la vérité. Et même ces conciles, non contents de définir, poussés comme par un surcroît de franchise, en même temps qu'ils formulent la proposition de foi prennent la peine d'exprimer exactement la proposition contraire, afin de pouvoir mieux la repousser par un anathématisme en bonne et due forme.

Voyez par exemple les textes célèbres de Trente sur l'eucharistie, la messe, le prêtre. Vraiment il serait difficile d'apporter plus de soins à prévenir toute équivoque et toute ambiguïté. Que voilà un langage honnête. *Est, est; non non...*

EXEMPLE

« Si quelqu'un dit qu'après la consécration le corps et le sang de Notre Seigneur ne sont pas dans l'admirable sacrement de l'Eucharistie, mais qu'ils n'y sont que lorsqu'on en use, quand on les reçoit, ni avant ni après, et que le vrai corps du Seigneur ne demeure pas dans les hosties ou les parcelles consacrées qu'on garde ou qui restent après la communion, qu'il soit anathème. – Si quelqu'un dit que, dans le saint sacrement de l'Eucharistie, on ne doit pas adorer le Christ, Fils unique de Dieu, d'un culte de lâtrie qui soit aussi extérieur, et, par suite, qu'on ne doit pas le vénérer par une solennité particulière ni le porter en procession selon le rite et la coutume louable et universelle de la sainte Église; ou qu'il ne doit pas être proposé publiquement à l'adoration du peuple, et que ceux qui l'adorent sont des idolâtres, qu'il soit anathème². »

Si quelqu'un dit qu'à la messe on n'offre pas à Dieu un sacrifice véritable et authentique, ou que cette offrande est uniquement dans le fait que le Christ nous est donné en nourriture, qu'il soit anathème. – Si quelqu'un dit que, par ces paroles: "Faites ceci en mémoire de moi" (Luc 33,19 ; 1Cor.11,24), le Christ n'a pas établi les Apôtres prêtres, ou qu'il n'a pas ordonné qu'eux et les autres prêtres offrissent son corps et son sang, qu'il soit anathème. – Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli à la croix, mais non un sacrifice propitiatoire; ou qu'il n'est profitable qu'à ceux qui reçoivent le Christ et qu'on doit offrir ni pour les vivants ni pour

2. Trente. Canons sur le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie, dans DUMEIGE, *La foi catholique* n° 748 et 750.

les morts, ni pour les péchés, les peines, les satisfactions et autres nécessités, qu'il soit anathème³. »

« Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée n'est pas vraiment et à proprement parler un sacrement institué par le Christ Notre-Seigneur; ou qu'il est une invention humaine, imaginée par des hommes qui n'entendent rien aux choses ecclésiastiques; ou seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la parole de Dieu et des sacrements, qu'il soit anathème⁴. »

LE LANGAGE DE VATICAN II

Après cela, il n'est que d'ouvrir Vatican II pour constater que les Pères ont décidément rompu avec cette Tradition du langage net et sans équivoque. Je n'ignore pas les quelques textes vigoureusement formels comme la *nota brevia* qui remet en ordre certains développements mous et dangereux de *Lumen Gentium* sur le pouvoir des évêques. Il n'en reste pas moins d'abord que, même l'admirable *nota brevia* ne se donne pas comme une définition de foi et ne porte aucun anathème, ensuite et surtout que, habituellement, la façon propre de s'exprimer de Vatican II est imprécise, bavarde et même fuyante. Quelle est par exemple, d'après le XXI^e concile, la doctrine politique et sociale de l'Église catholique? Autant le Syllabus, les encycliques de Léon XIII à Pie XII nous l'exposent clairement, autant *Gaudium et Spes* et *Dignitatis Humanæ* nous laissent dans le vague et l'incertain.

TEXTES DE COMPROMIS

Comment du reste nous en étonner? On sait depuis longtemps que ce sont des textes de compromis. On sait encore qu'une faction modernisante voulait imposer une doctrine hérétique. Empêchée d'aboutir, elle est quand même parvenue à faire adopter des textes non formels; ces textes présentent le double avantage pour le modernisme de ne pas pouvoir être taxés de propositions carrément hérétiques, mais cependant de pouvoir être tirés dans un sens opposé à la foi. Nous attarderons-nous à les combattre directement? Un moment nous y avons pensé. La difficulté c'est qu'ils ne donnent pas prise à l'argumentation; ils sont trop mous. Lorsque vous essayez de presser une formule qui vous paraît inquiétante voici que, dans la même page, vous en trouvez un autre entièrement irréprochable. Lorsque vous cherchez à étayer votre prédication ou votre enseignement sur un texte solide, impossible à tourner, propre à transmettre à votre auditoire le contenu traditionnel de la foi et de la

3. Trente. Canons sur le Très Saint Sacrifice de la Messe, dans DUMEIGE, *La foi catholique* n° 776, 777 et 778.

4. Trente. Canons sur le sacrement de l'Ordre, dans DUMEIGE, *La foi catholique* n° 901.

morale, vous vous apercevez bientôt que texte que vous avez choisi au sujet par exemple de la liturgie, ou des devoirs des sociétés à l'égard de la vraie Religion, ce texte est insidieusement affaibli par un second texte qui en réalité, exténué le premier alors qui avait l'air de le compléter. Les décrets succèdent aux constitutions et les messages aux déclarations sans donner à l'esprit, sauf exception rarissime, une prise suffisante.

UNE OBJECTION

On nous objecte que, pour la pastorale et pour ramener au berçail les égarés, la méthode qui définit et condamne n'est pas la bonne. Fort bien. En existe-t-il une autre de loyale? Faute de définitions vous n'amènerez les âmes errantes qu'à du vague et de l'à-peu-près. Je vois mal comment vous pourrez prétendre *faire de la pastorale*, chercher le bien des âmes, – la vérité pour l'esprit, la conversion pour les coeurs –. Certes, chaque fois que j'aurai à faire à un « frère séparé » j'expliquerai le mieux possible le contenu de la foi, je veillerai à découvrir le meilleur chemin d'approche de façon à le rencontrer au point exact où les difficultés surgissent. Mais l'explication sera commandée et mesurée par la définition. Pour expliquer le donné révélé je ne me servirai pas forcément du style impersonnel et abstrait qui est celui des définitions; j'essaierai de m'adapter à la subjectivité de mon interlocuteur; mais aussi je prendrai garde à ce que l'adaptation ne reflue pas sur la définition pour lui enlever, si peu que ce soit, de son tranchant. Sous prétexte d'adaptation pastorale, faire flétrir tant soit peu la formule dogmatique que l'on tâche d'expliquer, c'est détourner de cela même vers quoi l'on essaie de conduire.

Je suppose que vous ayez un entretien avec un protestant qui cherche la lumière sur le mystère du prêtre. Vous commencez par marquer la position catholique en rappelant les énoncés du concile de Trente; ensuite vous passerez sans doute à l'examen des textes de l'Écriture relatifs au sacerdoce; vous pourrez poursuivre en disant à votre interlocuteur que vous êtes d'accord avec lui sur l'existence d'un sacerdoce commun à tous les baptisés: les hommes, les femmes et jusqu'à ces pauvres êtres privés de l'usage de la raison mais re-nés dans le Christ; vous conviendriez encore, probablement, de mal-façons regrettables dans certaines célébrations de la messe qui négligent tranquillement l'assemblée et semblent méconnaître le sacerdoce commun des chrétiens; vous plaiderez quand même les circonstances atténuantes, faisant observer qu'il n'est pas d'exemple que des rites, même ordonnés avec beaucoup de sagesse et en tenant compte de tout et de tous, se soient perpétrés pendant deux millénaires en se préservant de toute bavure ou négligence; mais

enfin au terme de toutes sortes de recherches, confrontations, explications et exégèses, vous serez bien obligés, à moins de tromper votre protestant, de revenir au point de départ, à la fameuse définition au sujet de laquelle vous étiez aux prises et qu'il n'y a pas moyen de déplacer ni de faire flétrir : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament, un sacerdoce visible et extérieur, ou qu'il n'y a pas un pouvoir de consacrer, d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés, mais seulement une fonction et un simple ministère de la prédication de l'Évangile ; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont plus prêtres, qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée n'est pas vraiment et à proprement parlé un sacrement institué par le Christ Notre-Seigneur ; ou qu'il est une invention humaine, imaginée par les hommes qui n'entendaient rien aux choses ecclésiastiques ; ou seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la parole de Dieu et des sacrements, qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit que le Saint-Esprit n'est pas donné par l'ordination sacrée et que c'est en vain que l'évêque dit : "Reçois le Saint-Esprit" ; ou que l'ordination n'imprime pas un caractère ; ou que celui qui a été une fois ordonné prêtre peut redevenir laïque, qu'il soit anathème⁵. »

5. Trente. Canons sur le sacrement de l'Ordre, dans DUMEIGE, *La foi catholique* n° 899, 901,902.

UNE PASTORALE DIGNE DE CE NOM

Seul le sacerdoce du prêtre détient un pouvoir qui, pour être confondant, n'en est pas moins réel et extrêmement précis : offrir le Saint Sacrifice par la transsubstantiation séparée du pain et du vin. Le sacerdoce des simples baptisés n'approche pas de ce pouvoir ni de près ni de loin. Il est autre et se tient dans une autre zone. Cela vient en définitive de ce que l'Église, étant hiérarchique par l'institution divine, certains de ses membres et pas non tous ses membres indistinctement, jouissent de certains pouvoirs. De plus, et toujours en vertu de l'institution divine, ces pouvoirs sont conférés à titre personnel et non délégués à un collège, par la majorité démocratique du peuple de Dieu.

Bienveillance, patience, compréhension, agilité d'esprit pour écouter et pour s'expliquer, mais en même temps et d'abord rigueur inflexible pour proposer les définitions de la foi ; tel fut en tout temps et depuis l'origine la double loi de la pastorale catholique. Nous n'avons aucune envie d'y toucher, même si le dernier concile a prévu du faire mieux. Notre pastorale continuera donc de s'arc-bouter aux conciles précédents qui, ayant délibérément choisi de définir, de départager le vrai du faux, ont pris le seul moyen de conduire les brebis vers les pâturages salubres, accomplissant par là une œuvre pastorale digne de ce nom. Nous désirons, certes, le retour des protestants à l'intégrité et l'unité catholique. Mais que ce retour s'accomplisse dans l'honneur, qu'il ne se fonde pas sur des équivoques. Que les

protestants soient donc avertis d'emblée, entre bien d'autres choses, que l'Église tient leur cène pour une corruption de l'institution évangélique et, par suite, leur demande d'y renoncer. De même, et toujours par soucis, par soin d'honnêteté, nous dirons aux musulmans que l'Église de Jésus-Christ tient comme le seul vrai Dieu non pas le leur, mais le sien et le nôtre ; non pas le Dieu qui exclut de son mystère la Trinité des personnes et l'Incarnation du Fils, non pas le Dieu de Caïphe et de l'énigmatique fondateur de l'Islam⁶, mais le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ ; car Abraham, sans connaître encore la Trinité des personnes, avait adoré leur unité avec tant de soumission et d'amour qu'il était prêt à recevoir la Révélation plénire au sujet de Yavhé c'est-à-dire à croire explicitement dans la Trinité Sainte. Souvenez-vous en effet de la parole de Jésus, le Verbe Incarné : « Abraham, votre père, a tressailli de joie à la pensée de voir mon jour ; il l'a vu et il s'en est réjoui. » (Jean, 8.56.)

Père Calmel

Brève apologie pour l'Église de toujours
pp. 33-39, Ed. Difralivre, 1987

6. Voir les travaux du PÈRE THÉRY O.P. (Hanna Zacharias) sur *L'Islam Entreprise Juive*, surtout le tome IV (Jean d'Halluin éd. Paris).

LA TRADITION EST LA RÉPONSE, DEPUIS TOUJOURS, AUX PROBLÈMES DE L'ÉGLISE

Sur la couverture du dernier livre de Roberto de Mattei se trouve représenté saint Jérôme (347-419/420) ; il s'agit de la célèbre fresque « Saint Jérôme dans son étude » (env. 1480) de Domenico Ghirlandaio (1449-1494), conservée dans l'église Ognissanti de Florence. Les livres ouverts et les cartouches, avec des inscriptions en grec et en hébreu, renvoient à son activité : il fut le premier traducteur de la Bible du grec et de l'hébreu en latin, ce que l'on appelle la Vulgate. Ghirlandaio a voulu le représenter pensif, tandis qu'il pose son regard sur celui qui l'observe. Ce Docteur de l'Église, garant de la Tradition catholique, nous regarde, nous scrute et, le visage appuyé sur sa main gauche, tandis que l'autre main est en position d'écriture, semble dire : « qu'avez-vous fait de la Tradition que nous vous avons confiée ? » Le livre porte un titre intéressant : *Apologia della Tradizione. Proscritto a Il concilio Vaticano II. Una storia mai scritta (Apologie de la Tradition. Contribution à Concile Vatican II. Un débat*

qui n'a pas eu lieu). Sur la base de la théologie la plus sûre, comme celle de la Scolastique (et de saint Thomas d'Aquin en particulier), de la contre-réforme et de l'École romaine du XIX^e et du XX^e siècle, qui se prolonge au XXI^e siècle grâce à la figure extraordinaire de Mgr Brunero Gherardini, et sur la base du Magistère des Souverains Pontifes, de Mattei réaffirme la position de la Tradition de l'Église, celle qui la rend sainte et immaculée. Cette étude est la plus belle réponse faite à ceux qui ont cherché, avec des arguments pauvres et parfois mesquins, à réfuter l'ouvrage *Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*, qui a valu à son auteur le Prix Acqui Storia 2011.

Les théologiens et historiens sérieux peuvent-ils observer les dégâts causés à l'Église, et ceux qu'elle-même a causés ? Ou bien doivent-ils faire semblant de ne rien voir, et par respect non pas de la vérité mais de l'autorité, accepter comme bon et efficace tout ce qui vient de cette dernière ? « *Splendore veritatis gaudet Ecclesia* »,

« L'Église se complaît dans la splendeur de la Vérité », affirma Léon XIII (1810-1903) le 4 mai 1902 aux représentants des Instituts historiques étrangers à Rome. L'Église a toujours, tôt ou tard, rendu hommage à ceux qui lui ont manifesté leur amour, contribuant à la maintenir telle que son Fondateur l'a voulue, c'est-à-dire pure de toute erreur et de toute hérésie, même par la critique, que l'amour rend toujours plus constructive.

L'histoire de l'Église n'a jamais été pacifique. Persécutions extérieures et persécutions intérieures, hérésies, méchancetés, corruptions de toutes sortes l'ont continuellement agressée, puisqu'elle est composée d'hommes, puisque sa partie militante est faite d'homme pécheurs. Alors il faut des hommes courageux qui ne se cachent pas derrière le prétexte commode de « suivre le courant ». Le même Léon XIII encourageait ceux qui se penchaient sur les plaies de l'Église, comme le montre son encyclique *Depuis le jour* adressée aux évêques et au clergé de France (8 septembre 1899) :

« L'historien de l'Église sera d'autant plus fort pour faire ressortir son origine divine, supérieure à tout concept d'ordre purement terrestre et naturel, qu'il aura été plus loyal à ne rien dissimuler des épreuves que les fautes de ses enfants, et parfois même de ses ministres, ont fait subir à cette Épouse du Christ dans le cours des siècles. Étudiée de cette façon, l'histoire de l'Église, à elle toute seule, constitue une magnifique et concluante démonstration de la vérité et de la divinité du christianisme¹. »

De Mattei, dans son *Apologie*, fait référence en particulier à deux ouvrages d'historiens qui se sont permis de chercher à connaître l'histoire de l'Église avec un regard lucide et désenchanté, des ouvrages très appréciés par Léon XIII lui-même et par saint Pie X (1835-1914): *L'histoire universelle de l'Église* (qui va de la naissance de l'Église au pontificat de Léon XIII) du cardinal Josef Hergenröther (1824-1890) et *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Âge* du baron Ludwig von Pastor (1854 - 1929).

Les fils de l'Église, ses ministres, ses Pasteurs, ses chefs suprêmes peuvent commettre des erreurs, des erreurs qui ne concernent pas seulement leur existence personnelle, mais aussi le *munus* le plus élevé qui leur soit confié, c'est-à-dire l'exercice du gouvernement. « L'infaillibilité du Magistère de l'Église ne signifie pas qu'elle n'a pas connu, au cours de son histoire, des schismes et des hérésies qui ont douloureusement divisé les successeurs des Apôtres et, dans certains cas, touché jusqu'au Siège de Pierre². » Mais les erreurs qui l'ont éloignée de la vérité, véhiculée par la Tradition, n'ont rien enlevé à la grandeur et à l'indéfectibilité du Corps Mystique du Christ, parce que la sainteté fait partie intégrante de l'Église. Mgr Pio Cenci, qui s'occupa de l'édition italienne de *L'histoire des Papes depuis la fin du Moyen Âge* de von Pastor, disait: « *Il n'y a rien à craindre: j'ai tout dit, mais je l'ai dit comme un fils constraint de dévoiler les fautes d'une Mère bien-aimée*³. » Von Pastor lui-même déclara sur son lit de mort: « Dites au Pape que le dernier battement de mon cœur est pour l'Église et la Papauté. »

Les spécialistes intoxiqués par le modernisme (précisément parce qu'ils se glorifient depuis toujours d'être scientifiques dans leurs pensées comme dans leurs études), conscients ou non de l'être, ne peuvent pas blâmer ceux qui, avec de rigoureux instruments historiographiques, effectuent des recherches et des approfondissements pour faire la lumière sur les faits et les événe-

ments, et sur les causes de ces faits et de ces événements. « Si les faits historiques posent des problèmes théologiques, l'historien ne peut les ignorer, mais il doit les mettre en lumière, se référant toujours à la doctrine de l'Église. De la même façon, sur le plan théologique, tous les baptisés ont le droit de soulever des problèmes et de poser des questions aux autorités ecclésiastiques légitimes, même si personne n'a la faculté de se substituer au Magistère suprême de l'Église pour résoudre de façon définitive les points controversés⁴. »

Pourquoi saint Jérôme a-t-il pu traduire? Pourquoi saint Athanase (env. 295-373), bien que condamné et excommunié, déposé de son siège épiscopal, fut-il ensuite reconnu champion de la Foi orthodoxe? Pourquoi saint Paulin (300-358), évêque de Trèves, fut-il presque le seul à se battre pour la foi de Nicée et fut-il exilé en Phrygie, où il mourut à cause des ariens? Pourquoi saint Augustin (354-430) vainquit-il les pélagiens? Pourquoi fut-il donné à saint Cyrille d'Alexandrie (370-444) d'affronter victorieusement Nestorius? Pourquoi les saints abbés de Cluny, alors que la Papauté vivait une période de grande abjection, purent-ils transformer les hommes et les institutions du Moyen Âge?

L'essence de notre Mère l'Église n'a jamais été polluée, même quand les hommes d'Église se sont écartés de la Foi, des principes, de l'éthique. Pour maintenir la flamme vive au-dessus du boisseau, il y eut des figures brillantes d'intelligence, de zèle, d'ardeur, de hautes vertus théologales et cardinales. C'est ce qui arriva aussi sous le Saint Empire Romain lorsqu'agirent des personnalités comme sainte Mathilde (env. 895-968), sainte Adélaïde (931-999), régente du Saint Empire et du Royaume de France, saint Henri II (973 ou 978-1024) et son épouse sainte Cunégonde (env. 978-1039).

Pourquoi les historiens et les théologiens peuvent-ils étudier, chercher à pénétrer et à comprendre ce qui ne fonctionne pas dans l'Église? Il ne s'agit pas de lèse-majesté, mais d'amour pour ce que le Christ bâtit sur la pierre. De Mattei répond: « Avant d'être des historiens et des théologiens, les spécialistes catholiques sont membres du Corps Mystique du Christ et ils ont non seulement le droit, mais aussi le devoir de s'occuper, avec la compétence qui est la leur, de toutes les questions de foi et de morale dont l'Église, et seulement elle, est gardienne et maîtresse. Tout fidèle, quelle que soit sa position et son rôle dans l'Église et dans la société civile, a le droit de soulever des questions et d'interpeller l'autorité ecclésiastique pour qu'elle les résolve, à travers la parole suprême de son Magistère infaillible⁵. »

1. R. DE MATTEI, *Apologia della Tradizione. Proscritto a Il concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Turin 2011, pp. 12-13.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 12.

Alors il arrive que Dieu permette au troupeau de se défendre. Dom Prosper Guéranger (1805-1875) affirme en effet: « Par règle, sans aucun doute, la doctrine descend des évêques aux fidèles; et les sujets ne doivent pas juger les chefs dans le domaine de la foi. Mais dans le trésor de la révélation, il y a des points essentiels dont tout chrétien, par cela même qu'il est chrétien, doit avoir la nécessaire connaissance et sauvegarde⁶. »

Évêques, docteurs, moines et religieuses se sont révélés des digues providentielles pour faire barrage aux erreurs et aux défauts. Les trois premiers siècles du Christianisme furent baignés du sang des martyrs. Le IV^e siècle, au contraire, vit le grand danger de l'Arianisme. En 1859, le bienheureux John Henry Newman (1801-1890), déjà converti au Catholicisme grâce aux Pères de l'Église, grâce à la Tradition, grâce à la liturgie qu'il avait admirée à Rome, en Sicile et à Milan, écrivit un article dans lequel il affirma que pendant la crise arienne, l'*Ecclesia docens* ne s'était pas toujours montrée un instrument actif de l'Église infaillible. Ce qu'il affirme ensuite dans son étude particulière et analytique sur les ariens est remarquable: « Je veux dire qu'en ce temps d'immense confusion, le divin dogme de la divinité de Notre-Seigneur fut proclamé, inculqué, maintenu et (humainement parlant) préservé bien plus par l'*Ecclesia docta* que par l'*Ecclesia docens*; que le corps de l'épiscopat fut infidèle à sa charge, tandis que le corps du laïcat fut fidèle à son baptême; tantôt le Pape, tantôt les sièges patriarchaux et métropolitains, et d'autres de grande importance, tantôt les conciles généraux, dirent ce qu'ils n'auraient pas dû dire ou firent des choses qui compromirent ou éclipsèrent la vérité révélée; alors que d'un autre côté, ce fut le peuple chrétien qui, sous la protection de la Providence, constitua la force ecclésiale d'Athanase, Hilaire, Eusèbe de Vercelli et d'autres grands et solitaires confesseurs qui auraient failli sans lui⁷. »

Pendant les soixante ans de la crise arienne, il manqua une affirmation infaillible de l'Église enseignante, qui tâtonnait dans la confusion, et pourtant le *sensus fidei*, à travers lequel le Saint-Esprit agit dans l'Épouse du Christ, a plusieurs fois sauvé la barque de Pierre.

En deux millénaires de vie, l'Église a donné d'elle-même des manifestations et des preuves sublimes, mais aussi malheureuses et dommageables. Nous pensons, par exemple, à ce que fut la Rome de Léon X qui, capturé par le monde, s'intéressa davantage aux artistes, aux musiciens, aux comédiens, aux vanités, qu'aux fonctions d'un Pontife. Toutefois c'est justement à cette époque, lorsque Luther n'était pas encore

6. *Ibid.*, p. 32.

7. *Ibid.*, p.26.

connu, qu'apparurent les Compagnies de l'Amour Divin : un mouvement qui naquit et grandit à Gênes autour de sainte Caterina Adorno de'Fieschi (1447-1510) ; puis vinrent ceux qui rendirent l'Église éblouissante, bien qu'en un temps d'obscurité : saint Gaétan de Thiene (1480-1547), fondateur des Théatins, saint Philippe Neri (1515-1595), fondateur des Oratoriens, saint Jean de Dieu (1495-1550), fondateur des Fatebenefratelli, saint Antoine Marie Zacharie (1502-1539), fondateur des Barnabites, saint Jérôme Emiliani (1486-1550), fondateur des Somasques, sainte Angèle Merici (1474-1540), fondatrice des Ursulines, saint Ignace de Loyola (1491-1556), fondateur des Jésuites, saint Vincent de Paul, fondateur des Prêtres de la Mission, saint François de Sales (1567-1622) et sainte Jeanne Françoise de Chantal (1572-1641), fondateurs de la Visitation, sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), la grande réformatrice du Carmel. « Pour écrire l'histoire de l'Église, il faudrait connaître et raconter les entreprises héroïques de ces hommes et de ces femmes, qui atteignirent la sainteté sous l'action de la grâce divine⁸. »

L'Église, donc, tout en traversant des tempêtes de toutes sortes, ne perd pas, grâce à son Chef, la sainteté de ses membres, membres que l'on peut identifier parfois chez les Pontifes, parfois chez les savants, parfois chez les simples, parfois dans le clergé, parfois chez les religieux, parfois chez les fidèles... cela dépend de la volonté de Dieu.

Les vingt et un Conciles qui se sont succédé au cours des siècles n'ont jamais été indolores et pacifiques, mais souvent troublés, soit avant leur déroulement, soit pendant, soit après. Schisme d'Orient, schisme d'Occident, Papes, antipapes, conclaves et contre-conclaves, intrigues. « La complaisance face aux ennemis de l'Église est, dans le cours de l'histoire, le défaut le plus récurrent de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité suprême de gouvernement. [...] L'assistance du Saint-Esprit ne signifie pas que l'élection du Pape jouisse d'"infaillibilité", de même qu'elle ne signifie pas que c'est nécessairement le meilleur candidat qui sera choisi au cours du conclave. Si l'élection est valide, explique le cardinal Journet⁹, même quand elle serait le résultat d'intrigues et de mauvais choix, on a la certitude que l'Esprit-Saint, qui assiste l'Église en tournant en bien même le mal, permet que cela arrive pour des fins supérieures et mystérieuses¹⁰. »

Voici que des abus et des idées corrompues contaminent les saints habits, semant

8. R. DE MATTEI, *Apologia della Tradizione. Proscritto a Il concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Turin 2011, p. 64.

9. CARDINAL CHARLES JOURNET (1891-1975).

10. R. DE MATTEI, *op. cit.*, pp. 71-72.

zizanie et infidélité, mondanité et turpitude d'une telle portée que quelques années ne suffisent pas pour rétablir ordre et fidélité, orthodoxie et intégrité de pensée et de Foi. « Mais que personne ne s'étonne », dit une instruction du Pape Adrien VI (1459-1523), que le nonce Francesco Chieregati (1479-1539) lut à la Diète de Nuremberg le 3 janvier 1523, « si nous n'éliminons pas d'un seul coup tous les abus, étant donné que la maladie a de profondes racines et qu'elle est très étendue. On fera donc un pas après l'autre et on remédiera tout d'abord aux maux graves et les plus dangereux par des remèdes appropriés, pour éviter que par une réforme empressée de toutes les choses on ne brouille encore plus l'ensemble¹¹. »

Il est intéressant de remarquer que les 37 premiers Pontifes de l'histoire de l'Église furent saints et presque tous martyrs, alors que dans le deuxième millénaire, les Pontifes canonisés sont rares et aucun n'a la palme du martyre, mais ils sont caractérisés par leur intransigeance et leur activité, dans la mesure où ils se sont fermement opposés aux ennemis de la Foi et de la civilisation chrétienne : il s'agit de Grégoire VII (1020/1025-1085), de Pie V (1504-1572) et de Pie X.

Le vénérable Pio Brunone Lanteri (1759-1830), fondateur de l'Amitié Catholique de Turin, à laquelle appartenait Joseph de Maistre (1753-1821), apôtre de la Papauté, soutenait que « le Saint Père peut tout, "quodcumque solveris, quodcumque ligaveris, etc."¹², c'est vrai, mais il ne peut rien contre la constitution de l'Église ; il est le viceaire de Dieu, mais il n'est pas Dieu et il ne peut pas détruire l'œuvre de Dieu¹³. »

Il apparaît nécessaire, après le discours de Benoît XVI à la Curie Romaine du 20 décembre 2005, de poursuivre le débat et l'examen minutieux du Concile pastoral Vatican II, qui a créé tant de problèmes à l'intérieur de l'Église et pour la foi de clercs et de croyants, qui se disaient catholiques et qui aujourd'hui ne comprennent plus ce qu'ils sont vraiment, parce que des hommes d'Église ont trahi la Foi de toujours, en dialoguant avec l'erreur, avec les ennemis, avec les autres religions, avec les gouvernements libéraux, qui sont à des années lumière du Christ Roi, en présumant avoir quelque chose à apprendre d'eux et en oubliant ainsi qu'ils sont les dépositaires de la Vérité absolue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et donc de Dieu.

Le livre précieux et éclairant de Mattei explique que le Magistère est appelé à se

11. *Ibid.*, p. 66.

12. « En vérité je vous le dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux » (*Mt.*, 18, 18).

13. R. DE MATTEI, *op. cit.*, p. 75.

nourrir de la Tradition et qu'il ne s'identifie pas avec l'Église « parce qu'il en constitue une fonction, et qu'il est exercé par Elle pour enseigner les vérités révélées¹⁴. » La Tradition, qui est vérité, ne doit pas être interprétée, mais expliquée, définie et, surtout, reçue et transmise. Mgr Gherardini définit parfaitement la Tradition : « c'est la transmission officielle, par l'Église et par ses organes divinement institués à cette fin et infailliblement assistés par le Saint-Esprit, de la divine Révélation dans une dimension spatio-temporelle¹⁵. » Le cardinal Louis Billot (1846-1931), lui, explique que la Tradition est la « règle de foi antérieure à toutes les autres » : toujours égale à elle-même¹⁶, de même qu'est égale à elle-même la Foi, dont la Tradition est explicitation, et de même qu'est égal à lui-même le Christ, qui est le contenu et l'âme de la Foi, et donc de la Tradition.

Cristina Siccardi

14. *Ibid.*, p. 108.

15. B. GHERARDINI, *Quaecumque dixeris vobis*

16. R. DE MATTEI, *op. cit.*, p. 100. Cf. CARDINAL L. BILLOT S.J., *De immutabilitate traditionis* (1907), traduction française avec notes de l'abbé J-M. Gleize, *Tradition et modernisme. De l'immuable tradition, contre la nouvelle hérésie de l'évolutionnisme*, Courrier de Rome, Vilegenon 2007, pp. 32, 37.

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

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 360 (550)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Novembre 2012

Le numéro 3€

XI^e CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME

EN PARTENARIAT AVEC D.I.C.I.

4, 5 et 6 janvier 2013

Sous la présidence de Mgr Bernard Fellay, Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X

Vendredi 4 et samedi 5 : à Versailles, Auditorium de l'Université Inter Ages, 6 Impasse des Gendarmes

Dimanche 6 : à Paris 7^e, Maison de la Chimie, 28 rue Saint-Dominique

VATICAN II, 50 ANS APRÈS : QUEL BILAN POUR L'ÉGLISE ?

Versailles

VENDREDI 4 JANVIER (*point de vue historique*)

Après-midi

14 h 00 : Accepter Vatican II et la Nouvelle Messe : de Paul VI à Benoît XVI (*Abbé François Knittel, prieur de Strasbourg*)

15 h 00 : Rappel sur l'histoire du Concile (*Professeur Roberto de Mattei, Université Européenne, Rome*)

16 h 00 : Débats et publications récentes sur le Concile en Italie (*Alessandro Fiore*)

SAMEDI 5 JANVIER (*point de vue doctrinal*)

Matin

09 h 00 : Une tentative de dogmatiser le concile Vatican II (*Abbé Patrice Laroche, professeur au séminaire de Zaitzkofen, Allemagne*)

10 h 00 : La modernité et Vatican II (*Professeur Gianni Turco, Université de Udine, Italie*)

11 h 00 : Un concile pas comme les autres (*Abbé Yves le Roux, directeur du séminaire de Winona, États-Unis*)

Après-midi

14 h 00 : « L'herméneutique de la continuité ou de la rupture ? », selon le Professeur Heinz-Lothar Barth

(*Abbé Franz Schmidberger, Supérieur du district d'Allemagne*)

15 h 00 : Deux conceptions du magistère (*Abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône, Suisse*)

16 h 00 : Le regard de la foi et la leçon des faits (*Abbé Alain Lorans, rédacteur de D.I.C.I.*)

Paris

DIMANCHE 6 JANVIER

Après-midi

14 h 30 : Quel bilan, 50 ans après ? (*Mgr Bernard Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X*)

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

Tel: 01 39 51 08 73 - courrierderome@wanadoo.fr

QUAND LA TRADITION FUT OPACIFIÉE

Continuité ou rupture ?

Le moment est peut-être venu de sortir de la cage herméneutique dans laquelle se débattent les spécialistes du Concile Vatican II. Tous ceux qui abordent la discussion historiographique sur le Concile, en mettant en lumière, sous divers points de vue, les éléments de « virage » objectif par rapport à l'époque précédente, sont en effet hâtivement étiquetés comme partisans de l'« herméneutique de la discontinuité », en opposition avec le magistère de Benoît XVI et de ses prédécesseurs.

Tel est par exemple le critère souverain de jugement de Mgr Agostino Marchetto dans son récent ouvrage *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*¹ (Libreria Editrice Vaticana, 2012), comme il l'avait déjà été dans sa précédente étude *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contropunto per la sua storia*² (Libreria Editrice Vaticana, 2005).

Dans ces deux livres, Mgr Marchetto fait moins un travail d'historien que de recension attentive de tout ce qui a été publié au cours de la dernière décennie à propos de Vatican II. Ce n'est pas nécessairement une limite. La limite est de lancer aux auteurs recensés des accusations de « discontinuisme », en s'abritant derrière un présumé magistère à ce sujet pour couvrir une faiblesse argumentative substantielle. Mais Benoît XVI, dans son discours à la Curie romaine du 25 décembre 2005, a déclaré qu'à l'herméneutique de la discontinuité ne s'oppose pas l'herméneutique de la continuité « tout court », mais une « herméneutique de la réforme », dont la vraie nature consiste en un « ensemble de continuités et de discontinuités à des niveaux différents ». Peut-être est-ce précisément à partir de la constatation de l'existence de niveaux différents de continuité et de discontinuité qu'il faudrait avancer.

La continuité ou la discontinuité de Vatican II par rapport à l'Église précédente peut être considérée sous deux aspects : la dimension historique et humaine de l'Église et sa dimension ontologique, qui s'exprime dans l'immuabilité de sa Tradition. Une distinction qui correspond à la double nature de l'Église, humaine et divine, et qui rend le discours bien plus articulé et riche de nuances que ne le voudraient Mgr Marchetto et d'autres auteurs. Le premier niveau d'étude revient à l'historien, qui a pour critère de vérité celui de la vérification et de l'évaluation des faits. Le second niveau appartient au théologien, au pasteur et, en

dernière instance, au Souverain Pontife, gardien suprême des vérités de foi et de morale. Il s'agit de deux plans distincts, mais liés et interdépendants, comme le sont l'âme et le corps dans l'organisme humain. Mais c'est seulement après la reconstruction historique, et non avant, qu'interviennent les pasteurs, pour formuler leurs jugements théologiques et moraux.

Les deux niveaux, historique et herméneutique, ne peuvent pas se confondre, à moins de ne pas considérer que l'histoire coïncide avec son interprétation. Cela signifie que le Concile Vatican II doit être abordé non seulement sur le plan théologique, mais avant tout sur le plan historique en tant qu'événement. Le théologien exercera sa réflexion sur les textes, l'historien, sans négliger les textes, réservera surtout son attention à leur genèse, à leurs conséquences, au contexte dans lequel ils se situent. L'historien et le théologien cherchent tous les deux la vérité, qui est la même, mais ils y arrivent par des chemins différents, non opposés.

Il semble que ce soit le cardinal Ruini qui ait confié à Marchetto le devoir de s'opposer à l'œuvre historique, de marque ultra-progressiste, de Giuseppe Alberigo et de son « école de Bologne ». Mais contre l'histoire tendancieuse d'Alberigo et de ses continuateurs il n'est pas suffisant d'affirmer que les documents du Concile doivent être lus en continuité et non en rupture avec la Tradition.

Lorsqu'en 1619 Paolo Sarpi écrivit une histoire hétérodoxe du Concile de Trente, on ne lui opposa pas les formules dogmatiques de Trente, mais une histoire différente, la célèbre histoire du Concile de Trente écrite sur l'ordre du Pape Innocent X par le cardinal Pietro Sforza Pallavicino (1656-1657) : l'histoire, en effet, se combat avec l'histoire, et non avec les affirmations théologiques. C'est la raison pour laquelle les critiques que fait Marchetto au sujet de mon étude *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*³ (Lindau, 2011) sont des balles tirées à côté de leur cible. Je ne suis en effet ni un « discontinuiste », comme Marchetto s'obstine à le répéter, ni un « continuiste », parce que je juge ce terme tout aussi dépourvu de signification que le précédent.

Je suis simplement un historien qui se propose de raconter de façon vraie et objective ce qui s'est passé, non seulement pendant les trois années pendant lesquelles se déroula le Concile Vatican II, du 11 octobre 1962 au 8 décembre 1965, mais aussi pendant les années qui le précédèrent et celles qui le sui-

virent immédiatement, l'époque de ce que l'on appelle le « post-Concile ». Je fais mien le souhait que le cardinal Ruini adressait le 22 juin 2005 à l'entreprise de Mgr Marchetto (« il est temps que l'historiographie produise une nouvelle reconstruction de Vatican II qui soit aussi, finalement, une histoire de vérité ») mais je ne crois pas qu'il soit productif de cacher la vérité historique derrière le voile d'une « herméneutique de la continuité » mal comprise. Ma lecture du Concile diverge radicalement de celle que l'historien de Bologne Giuseppe Ruggieri propose dans son récent ouvrage *Ritrovare il Concilio*⁴ (Einaudi, 2012). Mais je ne peux pas lui donner tort quand il affirme que le devoir de l'historien consiste à « connaître, à partir des sources, ce qui s'est vraiment passé, et à comprendre le sens effectif de ce qui s'est vraiment passé », et quand il explique pourquoi le Concile Vatican II n'est pas réductible à ses décisions (pp. 7-11).

J'ai déjà eu l'occasion de l'écrire : les Conciles peuvent promulguer des dogmes, des vérités, des canons, qui émanent du Concile, mais qui ne sont pas le Concile. Le Concile est différent de ses décisions, qui, seulement quand elles sont promulguées infailliblement, deviennent partie intégrante de la Tradition (*Apologia della Tradizione. Proscritto a Il concilio Vaticano II. Una Storia mai scritta*⁵). Comment nier que le Concile Vatican II ait eu une « spécificité » par rapport aux autres événements historiques, et qu'il ait constitué, sous de nombreux aspects, une « Révolution » ? En attestent les témoignages qui, à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'ouverture du Concile, ont été recueillis par *Avvenire*, et celui du sociologue canadien Charles Taylor, qui rappelle l'événement par ces paroles : « C'était comme la chute de Jéricho » (*Avvenire*, 26 juillet 2012).

La principale nouveauté de Vatican II fut sa nature pastorale. Le cardinal Walter Brandmüller l'a bien expliqué. Les Conciles exercent, sous et avec le Pape, un magistère solennel en matière de foi et de morale, et ils se posent comme juges et législateurs suprêmes en matière de droit et de discipline de l'Église, mais Vatican II, contrairement aux précédents Conciles, « n'a pas exercé de juridiction, ni légiféré, ni délibéré sur des questions de foi de façon définitive. Il a plutôt été un nouveau type de Concile, dans la mesure où il s'est défini comme Concile pastoral, qui voulait expliquer au monde d'aujourd'hui la doctrine et les enseignements de l'Évangile de façon plus attrayante

1. Le Concile Œcuménique Vatican II. Pour une herméneutique correcte.

2. Le Concile Œcuménique Vatican II. Contrepoin à son histoire.

3. Le Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu.

4. Retrouver le Concile.

5. Apologie de la Tradition. Contribution à Concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu.

et instructive. En particulier, il n'a prononcé aucune censure doctrinale. [...] Au contraire, la crainte de prononcer tant des censures doctrinaires que des définitions dogmatiques a eu pour conséquence l'émergence d'affirmations conciliaires dont le degré d'authenticité et donc le caractère obligatoire fut extrêmement varié. [...] Chaque texte conciliaire a un degré différent d'adhésion. C'est aussi un aspect totalement nouveau dans l'histoire des Conciles » (Walter Brandmüller, *Il Vaticano II nel contesto della storia conciliare*⁶, in Aa. V., *Le « chiavi » di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*⁷, Cantagalli, 2012, pp. 54-55). Les études de Mgr Brunero Gherardini (la dernière est *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*⁸, Lindau, 2012) demeurent le point de référence fondamentale pour une évaluation du degré d'adhésion de ces enseignements tout au plus pastoraux. Caractéristique surprenante que celle de la pastoralité, car dans les vingt Conciles universels précédents, la forme est toujours dogmatique et normative. La forme définitoire, comme l'observe Enrico Maria Radaelli, dans son étude pointue sur le langage de Vatican II, est « la forme naturelle du langage de l'Église » (*Il domani – terribile o radiosso – del dogma*⁹, édition pro manuscripto, 2012).

La pastoralité ne fut pas seulement un « fait », c'est-à-dire l'explication naturelle du contenu dogmatique du Concile d'une façon adaptée à son époque, comme cela avait toujours été le cas. Ni le Concile Vatican I ni le Concile de Trente n'étaient en effet dépourvus de dimension pastorale. La « pastoralité » fut en revanche élevée au rang de principe alternatif à la « dogmaticité », sous-entendant une priorité de la première sur la seconde. La dimension pastorale, en soi accidentelle et secondaire par rapport à la dimension doctrinale, devint prioritaire dans les faits, opérant une révolution dans le langage et dans la mentalité. Un auteur n'appartenant pas à l'école de Bologne, le père John O'Malley de la Georgetown University, a défini Vatican II comme un « événement linguistique », en expliquant qu'aux professions de foi et aux canons se substitua « un genre littéraire » qu'il appelle « épидictique », c'est-à-dire discursif (*What happened at Vatican II*¹⁰).

L'Église quitta son habit dogmatique pour endosser un nouvel habit pastoral et exhortatif, et non plus obligatoire et définitif. Mais s'exprimer en des termes différents de ceux du passé signifie accomplir une transformation culturelle plus profonde qu'il n'y paraît.

6. Vatican II dans le contexte de l'histoire conciliaire.

7. Les « clés » de Benoît XVI pour interpréter Vatican II.

8. Vatican II. Aux racines d'une équivoque.

9. Le lendemain – terrible ou radieux – du dogme.

10. L'événement Vatican II

Le style du discours et la façon dont on nous le présente révèlent en effet une façon d'être et de penser : le style, rappelle O'Malley, est l'expression ultime du sens. On peut ajouter que la révolution dans le langage ne consiste pas seulement à changer le sens des mots, mais aussi à omettre certains termes et notions. On pourrait donner de nombreux exemples : affirmer que l'enfer est vide, ce que le Concile ne fit pas, est certainement une proposition téméraire, sinon hérétique. Omettre ou limiter autant que possible toute référence à l'enfer comme le fit le Concile, revient à ne formuler aucune proposition erronée, mais constitue une omission qui prépare la voie pour une erreur encore plus grave que l'enfer vide : l'idée que l'enfer n'existe pas, parce qu'on n'en parle pas. Quand une chose est ignorée, c'est comme si elle n'existe pas. Mais ce langage ne s'est pas révélé adapté pour exprimer efficacement le message religieux et moral de l'Évangile. En renonçant à exprimer son enseignement avec autorité et vérité, l'Église a aussi renoncé à choisir entre le oui et le non, entre le blanc et le noir, ouvrant de larges zones d'ambiguïté.

Ce n'est pas un hasard si la principale caractéristique des textes conciliaires est l'ambiguïté. Romano Amerio fut le premier à mettre en lumière « le caractère amphibologique des textes conciliaires » (*Iota Unum*, Lindau, 2010), c'est-à-dire leur ambiguïté fondamentale, qui permet de les lire en continuité ou en discontinuité avec la Tradition précédente. Un document ambigu peut être explicité dans le sens de la continuité, comme Benoît XVI s'efforce de le faire, ou dans le sens de la discontinuité, comme le fait la théologie progressiste, mais il n'a jamais la limpideur et la clarté qu'ont les grands textes conciliaires de Nicée à Vatican I, auxquels on est sûr de pouvoir se référer sans erreur.

D'après l'école de Bologne, la dimension pastorale doit être considérée comme une nouveauté doctrinale implicite dans le discours d'ouverture de Jean XXIII, qui présentait le Concile comme un « saut en avant vers une pénétration doctrinale et une formation des consciences » ; il s'agissait, affirme Ruggieri, d'une « nouvelle orientation doctrinale, consistant surtout en la réinterprétation de la substance vivante de l'Évangile dans le langage qu'exige l'histoire actuelle des hommes et des femmes... ». La rupture apparemment seulement linguistique fut en réalité, selon les bolognais, une rupture doctrinale, car pour eux la façon dont on parle et on agit est doctrine qui se fait praxis. Comment ne pas voir dans cette conviction, qui était alors celle de Dossetti, et qui est aujourd'hui celle de ses héritiers, à travers Alberigo, la transcription au sein de l'Église de la catégorie grammiscienne de praxis en vogue dans les années soixante ?

La praxis était la façon dont l'Église se rapportait au monde, et qui en effet changea au cours de ces années, abandonnant par exemple, comme le soulignent Alessandro Gnocchi et Mario Palmaro, la langue latine, la prédication apologétique pour le peuple et le style définitoire et juridique (*La Bella addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi. Perché si risveglierà*¹¹). Vatican II ne délibéra pas de façon explicite et solennelle sur leur suppression, et toutefois le vent du Concile balaya ces trois colonnes de la communication catholique, les remplaçant par une nouvelle façon de s'exprimer et de parler aux fidèles. Une fois accepté le primat de la praxis, on arriva à l'adoption de critères médiatiques comme de véritables catégories ecclésiales.

L'adoption du langage médiatique, propre au monde, contraignit l'Église à se soumettre à ses règles. Ceci explique le rôle de ce « paraconcile » auquel on voulut attribuer des responsabilités qui étaient pourtant celles de l'événement conciliaire lui-même (don Enrico Finotti, *Vaticano II 50 anni dopo*¹², Fede & Cultura, 2012, pp. 81-104). L'erreur de l'école de Bologne n'est pas de mettre en lumière la portée de la révolution pastorale, que les théologiens et historiens « continistes » prétendent minimiser, mais de la présenter comme une « nouvelle Pentecôte » pour l'Église, en taisant ses conséquences catastrophiques. Leur erreur ne réside pas dans la reconstruction historique, généralement correcte, même si elle est parfois forcée, mais dans la prétention, typique de l'immanentisme moderniste, de faire de l'histoire un *locus théologique*.

L'« écoute de la Parole de Dieu » devient pour eux l'écoute du Verbe qui s'auto-révèle dans le devenir historique. Pour Ruggieri, l'expression la plus vraie de cette herméneutique historique serait la constitution Dei Verbum, alors que dans son introduction et au n° 2, « elle ne sépare pas la révélation de l'événement de son écoute, et introduit ainsi l'histoire elle-même comme élément constitutif de l'auto-communication ». Même si l'expression la plus directe de cette herméneutique historique est certainement *Gaudium et spes*, car dans la rédaction de cette constitution, l'orientation fondamentale fut celle d'un regard réceptif à l'égard de l'histoire, comme lieu dans lequel se produit l'interpellation actuelle de Dieu, comme la reconnaissance explicite que « l'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain » (GS, 44) ».

La route à suivre n'est pas marquée par l'orientation que propose Giuseppe Ruggieri

11. La belle au bois dormant. Pourquoi l'Église est entrée en crise après Vatican II. Pourquoi elle se réveillera.

12. Vatican II 50 ans après.

ni par celle qu'indique Mgr Marchetto, mais par le retour à la grande tradition historiographique de l'Église. L'herméneutique biblique contemporaine postule l'utilisation d'une instrumentation historico-critique pour analyser la dimension humaine de la sainte Écriture, et mettre en lumière sa vérité au-delà des ingénuités apologétiques. Mais si, comme l'affirment les exégètes à la page, la voie royale pour s'approcher des saintes Écritures est la méthode historico-critique, on ne comprend pas pourquoi le même type d'étude ne peut pas être appliquée à un événement historique comme Vatican II. On est

étonné par la tentative de démythiser l'Écriture, qui en vient à nier des dogmes centraux de la Foi catholique, et par celle de diviniser Vatican II, en en faisant un « superdogme » qui n'admet aucune critique ni révision d'aucune sorte.

Le cardinal Walter Brandmüller, président émérite du comité Pontifical pour les sciences historiques, a promu en 2012 quelques séminaires d'étude sur Vatican II, rassemblant des spécialistes de différentes tendances. Ces colloques ont été une bonne occasion de retirer de Vatican II ce voile

d'*« intouchabilité »* qui empêche tout approfondissement sérieux, et d'en faire l'objet d'une analyse pacifiée visant à le placer au sein de l'histoire de l'Église non comme le premier ni comme le dernier mais comme le vingt-et-unième Concile œcuménique de l'Église. Il faut souhaiter que l'Année de la Foi instaurée par Benoît XVI contribuera à cet œuvre de revisitation historique, si importante pour comprendre les causes de la crise religieuse et morale contemporaine.

Roberto de Mattei

(*Il Foglio* du 9 octobre 2012)

LA PREMIÈRE VRAIE CROISADE ? CE FUT CELLE DE CONSTANTIN

Le 28 octobre, qui pour beaucoup n'évoque que le souvenir de la Marche de Mussolini sur Rome, est une date qui porte avec elle la mémoire d'un événement d'une tout autre portée pour l'histoire de la civilisation. En ce jour de l'an 312 après Jésus-Christ, Flavius Valerius Constantinus remporta une éclatante victoire sur Marcus Aurelius Valerius Maxentius à Saxa Rubra, à l'endroit où se dressent aujourd'hui les studios de la RAI¹.

Les deux adversaires luttaient pour le titre d'Auguste en Occident, une des quatre charges suprêmes, dans la Tétrarchie, le nouveau système de gouvernement de l'Empire, conçu par Dioclétien. À la veille de la bataille, les troupes de Constantin virent se détacher dans le ciel un grand signe lumineux, où l'on pouvait lire en lettres de feu: *In hoc signo vinces*. Eusèbe de Césarée, le premier grand historien de l'Église, rappelle l'événement en ces termes: « Alors que le soleil commençait à décliner, Constantin vit de ses propres yeux dans le ciel, plus haut que le soleil, une croix de lumière sur laquelle étaient tracés les mots: IN HOC SIGNO VINCES. Il fut envahi d'une grande stupeur, et avec lui toute son armée. »

Constantin fit imprimer le monogramme du Christ sur les étendards de ses légions, et institua le Labarum, l'étendard qui allait remplacer l'aigle romain de Jupiter, et que tous les soldats allaient devoir honorer. Au cours de la bataille, qui fut acharnée, il réussit à repousser l'armée ennemie au-delà du Tibre, où Maxence chercha à s'enfuir, mais il fut emporté par les eaux, et sa tête fut apportée au vainqueur.

Le 29 octobre, Constantin, nouvel empereur, entra solennellement dans Rome à la tête de ses troupes, par la *via Lata*, l'actuelle *via del Corso*. L'année suivante, le 13 juin 313, Constantin promulguer l'Édit

de Milan par lequel toute loi antérieure visant à persécuter les chrétiens était abolie, et le christianisme devenait une religion autorisée dans l'Empire. Constantin est célèbre pour cet Édit qui mettait fin à l'ère des persécutions, et ouvrait une époque nouvelle de liberté pour l'Église.

Et toutefois, dans sa vie et celle de l'Église, l'heure décisive fut une autre : celle où, pour la première fois, la Croix du Christ apparut sur un champ de bataille, défendue par les épées des légionnaires. Le christianisme enseignait qu'il était possible d'être bon chrétien et bon soldat. Mais l'apparition de la Croix au Pont Milvius signifiait encore autre chose. C'était le Christ lui-même qui demandait à Constantin et à ses légions de combattre en son nom. La bataille de Saxa Rubra ne démontrait pas seulement la légitimité du combat chrétien, mais elle établissait aussi le principe selon lequel il est permis de combattre au nom de Dieu, quand la cause est juste et la guerre déclarée sainte.

Cet événement apparaît aujourd'hui comme la première croisade de l'histoire, et c'est pourquoi il déplaît à ceux qui considèrent comme révolu le temps des croisades, même si elles sont seulement culturelles et idéales. Constantin mourut le 22 mai 337, jour de la Pentecôte, dans sa villa d'Ancira, près de Nicomédie, après avoir été baptisé par l'évêque Eusèbe de Nicomédie. Son corps fut déposé dans un sarcophage de porphyre, au centre des douze cénotaphes des Apôtres, comme pour signifier que l'empereur défunt avait été le treizième apôtre. L'Église grecque le vénéra comme saint, l'Église occidentale lui reconnut le surnom de « grand », réservant le culte des autels à sa mère Hélène, l'Impératrice enterrée à l'Ara Cœli.

Le célèbre historien français, laïc et ancien communiste, Paul Veyne, dans un opuscule qui est devenu en France un best-seller (*Quand notre monde est devenu chrétien* (321-394), Paul Veyne, Albin Michel,

2008), a réhabilité le « virage constantinien » longtemps diabolisé.

Les catholiques progressistes ont toujours vu en Constantin le symbole d'un ennemi à abattre. Le 11 octobre 1962, jour de l'inauguration solennelle du Concile Vatican II, le père Yves Congar déplorait dans son journal le fait que l'Église n'avait jamais envisagé « la sortie de l'ère constantinienne ».

La thèse était qu'il fallait purifier l'Église, délier tous les liens qu'elle avait avec les structures de pouvoir, la rendre « pauvre » et « évangélique », à l'écoute du monde. Le communisme se présentait alors comme la voix du progrès, et l'Église constantinienne était identifiée à celle de Pie XII, qui l'avait condamné. Le leader du PCI² Palmiro Togliatti, de son côté, dans son célèbre discours de Bergame du 20 mars 1963 où, le premier, il théorisa la collaboration entre catholiques et communistes, affirmait que « la politique de Constantin et la politique de cette époque appartiennent pour toujours au passé ». Les communistes, comme beaucoup de catholiques, rêvaient d'un christianisme sans chrétienté, auquel ils pourraient s'allier. Cinquante ans après l'événement conciliaire, le christianisme « post-constantinien » recueille toutefois des fruits amers. Si le christianisme renonce à transformer le monde, la société néo-païenne sécularise le christianisme. Le progressisme catholique est en crise et le communisme s'est effondré. Mais la figure de Constantin domine encore l'histoire.

Roberto de Mattei

(Traduit de *Il Giornale* du 27 octobre 2012)

1. Télévision nationale italienne.

2. Parti Communiste Italien.

CONCILE VATICAN II ET COMMUNION AVEC LES NON CATHOLIQUES

Parmi les changements doctrinaux du Concile et du post-Concile qui touchent la foi, se trouve celui qui concerne la participation commune aux rites religieux avec les non catholiques dite « *communicatio in sacris* ». Celle-ci peut concerner la participation d'un catholique aux offices religieux et publics d'un culte non catholique, comme les cultes païens, hérétiques ou schismatiques, ou bien la participation aux rites catholiques par des non catholiques.

L'Église, pour protéger la foi de ses enfants, a à cet égard, une doctrine bien précise, fondée sur la loi divine. Celle-ci permet aux non catholiques d'écouter les prédications, assister à la sainte Messe et aux cérémonies de l'Église, recevoir des bénédictions pour les disposer à la foi ou à la santé du corps (Code de Droit Canonique senior can. 1149). Ceux-ci peuvent également bénéficier des exorcismes (Code de Droit Canonique senior can. 1152). Toutefois il n'est pas permis aux hérétiques ni aux schismatiques, furent-ils de bonne foi, de recevoir les sacrements, s'ils n'ont pas d'abord rejeté leurs erreurs et ne se sont pas réconciliés avec l'Église (Can. 731, 2).

En ce qui concerne la participation des catholiques à d'autres rites, il faut faire des distinctions importantes. Quand le catholique a l'intention d'honorer Dieu par le culte non catholique, une telle communion, appelée « formelle », est toujours illicite parce qu'elle implique la profession intérieure d'une fausse religion (Prummer T. 1 n° 523, 3). On appelle au contraire « matérielle » l'assistance à certains rites non catholiques, déterminée par des raisons de convenance sociale ou de devoir d'état, sans avoir vraiment l'intention d'honorer Dieu par ce culte. Mais cette assistance n'est pas permise si elle est active, c'est-à-dire si l'on participe positivement, en accomplissant certains actes du culte non catholique. Elle est en effet contraire au premier commandement qui nous demande de rendre à Dieu le culte qui Lui est dû dans la vraie religion révélée par Lui. Il n'est donc pas permis à un catholique de prendre une part active à un rite non catholique par des prières, des chants, ou encore en jouant de l'orgue (S.C. de Prop. Fide 8 juillet 1889).

L'ancien Code de Droit Canonique affirmait avec clarté que quiconque prend une part active à un culte non catholique est suspect d'hérésie (can. 2316). En revanche l'assistance dite passive, qui se limite à la présence physique, sans prendre la moindre part aux rites, comme peut l'être la simple présence aux funérailles protestantes d'un parent ou d'un ami de la famille, peut être

tolérée pour des raisons de charité ou de convenance sociale, s'il n'y a pas de danger de perversion ou de scandale (Code de Droit Canonique senior can. 1258).

Telle est, en résumé, la doctrine catholique clairement affirmée par les auteurs de théologie morale qui soulignent que l'interdiction de cette participation est fondée non seulement sur une loi positive ecclésiastique, mais sur la loi divine (Prummer, *Manuale Theologiæ Moralis* T. I n° 525; *Summa theologiæ moralis*, Merkelsbach, T. I n° 753-754).

Dans l'édition de 1961 du Dictionnaire de Théologie morale dirigé par le cardinal Francesco Roberti, le père Pietro Tocanel O.F.M. résume remarquablement la doctrine traditionnelle et, dans l'article « Communion avec les non catholiques », il affirme avec grande clarté que : « La communion active et formelle est gravement illicite car elle serait la profession d'un faux culte et la négation de la foi catholique, sans parler du scandale. »

Le Concile viendra changer totalement cet enseignement.

Le même père Tocanel, dans une édition postérieure au Concile du même Dictionnaire de Théologie morale (Marietti 1968), résume ce qu'il appelle à juste titre la « toute nouvelle discipline », en faisant allusion précisément au dernier Concile.

Il cite le décret sur les Églises orientales qui commence, comme cela s'est souvent produit dans l'assemblée conciliaire, par affirmer le principe catholique traditionnel, pour ensuite le nier, quelques lignes plus loin, dans la pratique. On dit justement que : « la *communicatio in sacris*, qui porte atteinte à l'unité de l'Église ou bien comporte une adhésion formelle à l'erreur, un danger d'égarement dans la foi, de scandale ou d'indifférentisme, est interdite par la loi divine » (n° 26).

Mais..., il y a un « mais » qui rend inutile l'affirmation du principe cité, en introduisant la possibilité d'une communion, justement, dans les choses saintes : « On peut conférer aux Orientaux, qui en toute bonne foi sont séparés de l'Église catholique, les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades, s'ils les demandent d'eux-mêmes et sont bien disposés ; de plus, il est permis également aux catholiques de demander ces mêmes sacrements aux ministres non catholiques dans l'Église desquels les sacrements sont valides, chaque fois que la nécessité ou une véritable utilité spirituelle le demandent et qu'il est physiquement ou moralement impossible de

s'adresser au prêtre catholique. En outre, ces mêmes principes restant posés, la *communicatio in sacris* entre les catholiques et les frères orientaux séparés, dans les célébrations, les choses et les lieux sacrés, est permise pour une juste cause » (n. 27-28).

Le nouveau Code de Droit Canonique résume cette nouvelle doctrine dans le can. 844. Il est affirmé dans le deuxième paragraphe que les catholiques peuvent recevoir les sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie de ministres non catholiques dans les églises desquels ces sacrements sont administrés validement, chaque fois qu'il y a une nécessité et une véritable utilité spirituelle, dans la mesure où est évité le danger de l'erreur et de l'indifférentisme et que l'on ne peut moralement ou physiquement accéder à un ministre catholique.

Dans le paragraphe suivant, on affirme que les ministres catholiques peuvent administrer les sacrements de Pénitence, d'Eucharistie et d'Onction des malades aux orthodoxes et à tous les hérétiques qui conservent la foi en ces sacrements, s'ils les demandent spontanément et sont rituellement disposés.

Dans la nouvelle logique œcuménique, donc, la foi en toutes les vérités révélées n'est plus un critère indispensable pour recevoir ces sacrements, bien que l'Église ait toujours enseigné que permettre aux membres de religions schismatiques et hérétiques de s'approcher des sacrements sans l'abjuration de leurs erreurs va à l'encontre de la loi divine.

Pour suivre l'« herméneutique de la continuité » il faudrait affirmer que les deux enseignements sont contradictoires mais valides tous les deux, chacun pour son temps. Chose impossible dans ce cas concret, dans la mesure où la pratique est une conséquence des principes de la foi. Si l'Église condamnait la participation active aux rites non catholiques, comme nous l'avons vu, c'est parce que cette communion implique la négation de la foi par la profession, au moins extérieure, d'une fausse religion. Mais puisque la foi ne peut pas évoluer de manière hétérogène avec le temps, la « toute nouvelle discipline » est inacceptable.

Don Pierpaolo Petrucci

(Traduit de la *Tradizione Cattolica*, n°3-2012)

INTERNET ET LIBERTÉ

C'est la liberté¹ qui « confère à l'homme une dignité en vertu de laquelle il est mis "entre les mains de son conseil" et devient le maître de ses actes. [...] De l'usage de la liberté naissent les plus grands maux comme les plus grands biens »². Il s'ensuit que l'œuvre d'éducation des jeunes consiste, entre autres choses, à les éduquer au bon usage de cette faculté. « L'éducation chrétienne embrasse la vie humaine sous toutes ses formes : sensible et spirituelle, intellectuelle et morale, individuelle, domestique et sociale, non certes pour la diminuer en quoi que ce soit, mais pour l'élever, la régler, la perfectionner, d'après les exemples et la doctrine du Christ³. »

Le phénomène Internet a provoqué une telle révolution qu'en comparaison, celle opérée par la bonne âme de Gutenberg est un jeu pour enfants. En un instant, on compose un texte; en un instant on l'envoie aux quatre coins du monde; en un instant on entre littéralement en contact avec des centaines, des milliers de personnes. J'ai déjà eu l'occasion d'écrire quelque chose sur le sujet, et je renvoie le lecteur à l'article *Navigare necesse est* (Courrier de Rome, janvier 2009, p. 6), non pour le plaisir de me citer, mais parce que ces considérations peuvent à mon avis être reuses avec profit.

Ces brèves prémisses étant posées, les réflexions qui suivent sur l'utilisation de la « toile » peuvent aider parents et éducateurs à tenir compte de ce phénomène qui est communément considéré comme « le règne de la liberté », dans lequel on peut tout trouver et pratiquement tout faire, sans limite. Mais est-ce vraiment le cas ?

INSTRUMENT

Je partirai précisément de la notion même d'*instrument*. En tant que tel il est neutre (indifférent): c'est son utilisation qui déterminera son caractère moral. Prenons un exemple banal : un couteau de cuisine aiguise est un instrument; utilisé comme il se doit pour couper la viande, c'est un excellent instrument, et on ne discute pas la moralité de l'acte de découper. Si je l'utilise pour tuer ma belle-mère, l'instrument continuera d'être bon (en soi), mais évidemment dans ce cas il est utilisé d'une façon moralement mauvaise (commettre un homicide).

Étant donné la potentialité de l'instrument (couteau aiguise) et sa dangerosité

intrinsèque, je dois d'autant plus veiller sur lui, afin d'éviter que par inadvertance, négligence ou imprudence, il ne soit utilisé pour le mal.

Et j'arrive ici à une première conclusion (qui est surtout une provocation) : de même que je ne laisse pas le couteau de cuisine aiguise dans le coffre à jouets des enfants, de même je ne laisse pas l'instrument ordinateur-internet entre les mains des « enfants » (j'exagère peut-être, mais je les considère comme tels au moins jusqu'à 21 ans révolus...). En effet, si les « enfants » se font mal en jouant avec le couteau imprudemment laissé à leur portée, qui est le coupable ?

Il me semble entendre s'élever la voix de mes trois lecteurs : « Mais mon père, à l'école, en primaire, les maîtresses font faire des recherches sur Internet aux enfants. Comment faire ? On ne leur fait pas faire leurs devoirs ? »

En effet, c'est ainsi. Mais justement parce qu'il en est ainsi, je réaffirme la responsabilité morale des parents dans l'utilisation de l'instrument sans dommage pour les enfants. Comment faire ? On fait comme avec les médicaments (autre exemple d'instrument) : lire attentivement les précautions d'emploi...

TOUT N'EST PAS PERMIS

Un aspect du phénomène internet ne doit pas être sous-évalué : m'est-il moralement permis de lire tout ce qui me tombe sous la main ? Puis-je, à mon tour, écrire tout ce qui me passe par la tête et le répandre aux quatre vents ? La toile me donne la possibilité de faire ces deux choses : consulter n'importe quel genre de texte et diffuser ma pensée : est-ce permis ? Comme je parle ici à des catholiques, ce que je vais dire devrait être quelque chose d'acquis (alors que cela va hérisser les paladins de la « *liberté de...* », mais cela m'est égal) : seule la vérité a le droit de se répandre. L'erreur n'a aucun droit. La liberté de pensée, la liberté de la presse, etc. sont de fausses libertés que l'Église a toujours combattues car dangereuses pour le salut des âmes, qui est la raison d'être de l'Église elle-même.

Comment l'Église a-t-elle veillé en fait de liberté ? Je voudrais parler ici de deux institutions que le *printemps conciliaire* a reléguées au grenier, mais qui pendant des siècles ont guidé tout bon catholique : l'institution de la « censure », et celle de l'*Index* des livres interdits.

CENSURE

Par la censure préventive, l'autorité ecclésiastique compétente veut empêcher des publications spirituellement et moralement

dangereuses. L'écrivain catholique désireux de propager la vérité doit être contrôlé. « On appelle censure [...] la reconnaissance de livres, revues, journaux, etc. avant leur publication (censure préventive). Cette censure consiste en l'examen et le jugement relatif du contenu d'un écrit, d'une image, etc. qui doit être publié(e), afin qu'il (elle) ne contienne pas de doctrine nocive pour les fidèles tant à l'égard de la foi qu'à celui de la morale [...]. Ce jugement est exclusivement *négatif*, c'est-à-dire que l'on n'approuve pas des doctrines spécifiques ou des affirmations particulières, mais on témoigne que dans tel ouvrage il n'y a pas d'erreurs contre la foi et la morale, par conséquent cet écrit peut être lu par les fidèles sans danger pour leurs âmes [...] »⁴.

La raison ultime de ce contrôle est expliquée : « L'Église [...] comme bonne mère, vigilante et bienveillante, et légitime gardienne de la foi et de la morale, exerce de plein droit la censure préventive de la presse (can. 1384) »⁵.

La censure concerne des publications contenant des annotations et commentaires sur la sainte Écriture, des livres qui traitent d'études dogmatiques, théologiques, d'histoire ecclésiastique, des livres de prières et de dévotion.

Après le jugement du censeur, l'Ordinaire du lieu peut accorder l'*imprimatur*, c'est-à-dire l'autorisation de la publication.

L'INDEX DES LIVRES INTERDITS

En condamnant les livres mauvais déjà publiés, l'Église cherche à enlever des mains des fidèles les publications pernicieuses. D'où l'institution de l'*Index* des livres interdits. « C'est le catalogue des livres que le Saint-Siège a condamnés comme nuisibles pour la foi et la morale et dont sont interdites, sauf dispense spéciale, tant la lecture que la possession. Un guide est donc nécessaire, puisque bien souvent il ne suffit pas d'avoir une conscience droite et éclairée pour découvrir l'erreur, mais il faut une autorité garante de la rectitude et de la lumière que le livre est en mesure d'apporter à l'esprit et au cœur »⁶. « C'est ainsi qu'en 1542, peu après l'invention et la grande diffusion de l'imprimerie, Paul III nomma une commission pour examiner l'amas des livres qui pouvaient être nocifs pour le peuple chrétien et croyant. Les livres qui contenaient des erreurs morales ou dogmatiques

1. Par liberté, le PAPE LÉON XIII entend le libre arbitre, défini plus loin comme « faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé ». Est libre celui qui a la faculté de choisir entre plusieurs choses.

2. LÉON XIII, lett. enc. *Libertas*, 20 juin 1888.

3. PIE XI, lett. enc. *Divini illius Magistri* du 31 décembre 1929.

4. Dizionario di teologia morale, (*Dictionnaire de théologie morale*), Roberti-Palazzini, ed. Studium, Roma 1961, article *Censura (censure)*.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, article *Indice dei libri proibiti (Index des livres interdits)*.

furent déterminés et *indiqués* dans un livre qui fut publié en 1557 sur l'ordre de Paul IV, et ce livre porta le nom d'*Index*, ou *indicateur*⁷. »

La dernière édition de l'*Index librorum prohibitorum* date de 1948. On le comprend: aujourd'hui l'*Index* devrait désigner les livres qui peuvent être lus, les livres nocifs constituant l'écrasante majorité.

Mais il s'agit de comprendre la *mens* du législateur. Cet esprit me semble suffisamment clair: ce n'est pas parce qu'Internet me donne la possibilité d'accéder à toutes les bibliothèques du monde que, par le fait même, je peux (au sens de *j'ai la faculté morale de*) lire n'importe quel texte. La plus grande facilité avec laquelle on accède à des textes dangereux pour la foi et la morale devrait au contraire me faire redoubler de prudence. *Index* ou pas, il reste l'obligation grave pour tout baptisé de ne pas mettre en danger sa foi. Je m'adresse à des catholiques, et quand je dis « textes dangereux » je ne pense pas seulement aux écrits de Teilhard de Chardin ou de Rahner (qui les lit, d'ailleurs?), mais aussi et surtout à certains sites qui sous prétexte de défense de l'intégrité de la foi propagent des thèses hérétiques ou répandent à pleines mains calomnies, soupçons et jugements témoignaires. Il n'y a pas de différence entre aller en enfer pour avoir épousé les thèses modernistes de tel ou tel théologien « à la page », ou y aller pour avoir adopté la théologie boiteuse de certains pseudo-théologiens traditionnalistes-tout-d'un-bloc qui sévissent dans le camp traditionaliste.

« Les fidèles doivent s'abstenir de lire non seulement les livres proscrits par la loi ou par décret, mais tout écrit qui les expose au danger de perdre la foi ou avilir leurs mœurs. C'est une obligation morale, imposée par la loi naturelle, qui n'admet aucune exemption ni dispense⁸. » Tel est l'esprit authentiquement catholique.

POUR LE BIEN

« Mais je dis la vérité... », s'écriera un de mes trois lecteurs. Bien sûr, avec Léon XIII on peut bien affirmer que « les choses vraies et honnêtes ont le droit, en respectant les règles de la prudence, d'être librement propagées et devenir autant que possible un héritage commun »⁹. Mais il ne faut pas oublier que quand le Pape écrivait ces lignes, c'étaient des « temps normaux » pour l'Église, et la censure préalable dont nous avons parlé était en vigueur.

7. Dizionario di teologia morale, (*Dictionnaire de théologie morale*), Roberti-Palazzini, ed. Studium, Roma 1961, article *Indice dei libri proibiti* (*Index des livres interdits*).

8. Encyclopédia cattolica (*Encyclopédie catholique*) col. 1825 ss., article *Indice* (*Index*).

9. Cité dans MARCEL LEFEBVRE, *Ils l'ont découvert*.

Mais, je le répète, je parle à des catholiques qui devraient avoir à cœur la doctrine et la praxis traditionnelles de l'Église. S'il est vrai qu'il n'y a plus la « lettre », l'esprit toutefois devrait survivre.

Maintenant, l'un des deux lecteurs qui me restent objectera: « Cher Père, à qui dois-je m'adresser pour obtenir l'*imprimatur*? "Celui qui n'a pas d'épée, qu'il vende son manteau et qu'il en achète une": c'est-à-dire, se sauve qui peut; et puis comme ça vous paralysez la réaction catholique, tandis que le mal est propagé à pleines mains. ».

Et sur ces mots il refermera définitivement cette revue. *Amen.*

O TEMPORA! O MORES!

« Une minute – dis-je tout essoufflé au seul lecteur qui me reste – une minute, vous au moins, cherchez à comprendre le sens de mes considérations. »

Donc les temps ont changé, on ne peut pas prétendre recourir au Saint-Office pour savoir ce que je dois lire et/ou ce que je dois écrire en tant que bon catholique; et puis tout le monde tire avec des fusils mitrailleurs, et moi qu'est-ce que je fais? Je continue d'utiliser la massue? Le pigeon voyageur? N'en parlons pas. J'empoigne la première mitraillette que je trouve et je fais feu moi aussi (comprendre: je crée un blog traditionaliste et je publie tout ce que je veux, des recettes de cuisine aux canons du concile d'Elvire, sans oublier de larges extraits de la bulle *Cum ex apostolatu*) et «... que Samson meure avec les Philistins».

Tout cela est vrai, mais gardons notre calme. Revenons à notre point de départ.

Internet est un instrument, un couteau dont je peux me servir pour le bien ou pour le mal; c'est une énorme bibliothèque, grande comme le monde. Je peux y entrer en sachant ce que je dois chercher: tel livre, tel auteur. En moins de temps qu'il n'en faut pour le dire je peux consulter, confortablement assis dans mon bureau, des œuvres qui n'étaient autrefois accessibles qu'au prix d'efforts, de déplacements, etc. Et il n'est même plus besoin de déranger le bibliothécaire pour faire des photocopies: *double clic, clic droit, copier-coller*. Merveilleux!

Mais cette bibliothèque, je peux aussi y entrer avec les mains dans les poches, regardant à droite et à gauche sur les rayonnages. À ma droite l'étagère de la théologie (« tiens, tiens, *De Romano Pontifice* du Bellarmin! J'y jette un coup d'œil, pour voir, et puis c'est un Docteur de l'Église, rien que ça! Avec ce *post* la crise de l'Église n'en a plus pour longtemps... Je vais faire un effet bœuf sur le *forum* » [double clic, clic droit, copier-coller]. À la deuxième page, je suis pris d'une légère somnolence. Je referme le précieux *in folio* et je me dirige mollement vers l'étagère des romans, juste pour voir... « Tiens, le Marquis de Sade. Bon, il faut

bien connaître son ennemi, n'est-ce pas? Et puis je suis adulte, sapristi, que voulez-vous que... », et ainsi pendant les deux heures qui suivent je me trouve absorbé par cette agréable lecture, « juste pour... », pour ensuite terminer vers l'étagère des revues ou... « Mais enfin, qu'est-ce que vous avez à rester sur mon dos tous l'après-midi? Je suis grand et vacciné, moi! Je fais une recherche importante... Donc, hum... qu'est-ce que je cherchais? »

Moralité: en sautant du coq à l'âne j'ai passé quatre (disons 4, mais cela pourrait aussi bien être 6) heures à utiliser l'instrument Internet:

A) sans en retirer quoi que ce soit de constructif [ce n'est pas le savoir qui me rend meilleur: « *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* » (*Rom. 12, 3*). « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal »: c'est une tentation aussi vieille que le monde... (*Gen. 3, 5*) »];

B) en me remplissant de notions et/ou d'images indubitablement nocives [j'ai donné un seul exemple, en citant Sade, pour faire comprendre comment l'instrument Internet m'expose avec une très grande facilité à dévier de la recherche entreprise]; donc, au minimum...

C) j'ai perdu du temps [« *Tempus breve est...* » (*1Cor. 7, 29*)];

D) je me suis mis en situation plus ou moins immédiate de péché [« Celui qui, sans raison suffisante, ne fuit pas une occasion de péché, par là même commet un péché de la même espèce que la faute, dans le danger de laquelle il se met ou demeure »¹⁰], avec le risque concret de...

E) perdre son âme.

Rien que ça.

Et tout ça pourquoi? Pour n'avoir pas tenu compte, d'un côté, de la potentialité de l'instrument et, de l'autre côté, des sages règles dictées par la prudence bimillénaire de notre sainte Mère l'Église.

Mais surtout, pour n'avoir pas tenu compte du fait que la faculté de péché n'est pas liberté mais esclavage. Il ne s'agit pas d'être « libres de... ».

Saint Thomas commente ainsi le passage de Saint Jean 8, 34, dans lequel on lit: « Qui commet le péché est esclave du péché »: « Tout être est ce qui lui convient d'être selon sa nature. Donc, quand il se meut par un agent extérieur, il n'agit point par lui-même, mais par l'impulsion d'autrui, ce qui est d'un esclave. Or, selon sa nature, l'homme est raisonnable. Donc, quand il se meut selon la raison, c'est par un mouve-

10. Dizionario di teologia morale, (*Dictionnaire de théologie morale*), cit. article *Occasionario*.

ment qui lui est propre qu'il se meut, et il agit par lui-même, ce qui est le fait de la liberté; mais, quand il pèche, il agit contre la raison, et alors c'est comme s'il était mis en mouvement par un autre et qu'il fût retenu sous une domination étrangère: c'est pour cela que celui qui commet le péché est esclave du péché¹¹ ».

Et je conclus ici par une phrase historique à retenir: « *Rara temporum felicitas, ubi sentire quo velis, et quo sentias dicere*

licet », dont la traduction fera s'enfuir, horrifié, le dernier de mes trois lecteurs: « Rare est le bonheur des temps dans lesquels il est permis de penser ce que tu veux et dire ce que tu penses » (Tacite, *Hist.* I, 1, 19).

Don Luigi Moncalero

(Traduit de la *Tradizione cattolica*, n°3-2012)

11. Cité par LÉON XIII dans *Libertas*.

Abbé Jean-Michel Gleize
VATICAN II EN DÉBAT

Courrier de Rome

Le Discours pontifical du 22 décembre 2005 compare l'après Vatican II à la période difficile qui suivit le premier concile de Nicée. Mais s'il est vrai que l'hérésie arienne a progressivement reculé avant de disparaître, grâce à la mise en pratique des enseignements du premier concile œcuménique, en revanche, nous sommes bien obligés de constater qu'il en va bien différemment depuis Vatican II. Le désordre s'est introduit dans l'Église à la suite de ce Concile, et depuis cinquante ans, il s'installe et se normalise. Résulte-t-il seulement, comme le pense le pape, du conflit qui oppose les deux herméneutiques? Aux yeux de Mgr Lefebvre, ce fait, surprenant en lui-même, trouve son explication dans les intentions explicites des papes Jean XXIII et Paul VI: « Déclarant ce concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'*aggiornamento* et l'œcuménisme, ces papes privèrent d'emblée le Concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'infaillibilité qui les aurait préservés de toute erreur. »

Membre de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X fondée par Mgr Lefebvre, l'abbé Jean-Michel Gleize enseigne l'écclésiologie au Séminaire d'Écône depuis son ordination, en 1996. Il prit part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011).

Photo de couverture : chœur de la cathédrale de Sion (Valais, Suisse)

TABLE DES MATIÈRES

Préface de Mgr Fellay.

Introduction.

PREMIÈRE PARTIE - LA TRADITION -

Chapitre 1: Nécessité et existence de la Tradition.

Chapitre 2: Définition de la Tradition: - La Tradition au sens du sujet - La Tradition au sens de l'objet - La Tradition au sens de l'acte - La Tradition au sens des monuments - Règle éloignée et règle prochaine - Magistère vivant et explicitation du dogme: constance de l'objet ou continuité du sujet?- Deux points de vue inconciliables

Chapitre 3: Magistère et Foi.

Chapitre 4: Les différents aspects de l'activité du magistère: - Les vérités garanties infailliblement - Le critère garantissant infailliblement ces vérités - Les vérités garanties non-infailliblement et prudentiellement.

DEUXIÈME PARTIE - VATICAN II -

Prologue.

I - La nouvelle messe est-elle bonne?: - État de la question - Principe de réponse - Réponses aux objections.

II - La nouvelle messe est-elle valide?: - Objections - Principe de réponse - Réponses aux objections.

III - Le nouveau sacre épiscopal est-il valide? - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

Annexe: La forme de l'ordination au diaconat et à la prêtreise.

IV - Que penser de la réforme de Paul VI concernant le sous-diaconat et les ordres mineurs?: - La réforme de Paul VI - La logique du motu proprio de 2007.

V - La liberté religieuse: - État de la question - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

VI - L'Église sacrement: - État de la question - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

VII - Peut-on parler d'un sacerdoce commun des baptisés?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

VIII- Le subsistit: - État de la question - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

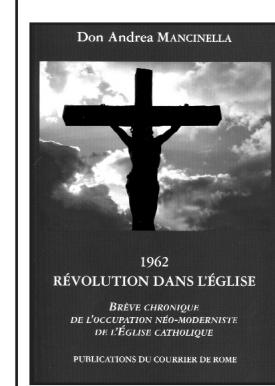
IX - La collégialité: - État de la question - Objections - Principe de notre réponse - Réponse aux objections.

X - Le magistère est-il infaillible?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections.

XI - L'enseignement de Vatican II s'impose-t-il à la conscience des catholiques?: - Objections - Principe de réponse - Réponse aux objections

TROISIÈME PARTIE - APERÇU SYNTHÉTIQUE -

Synthèse



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 *Courrier de Rome - 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 € pour le 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 CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses — Sion

C/n° 891 247 01E

• Etranger : (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 XLVII n° 361 (551)

MENSUEL — NOUVELLE SÉRIE

Décembre 2012

Le numéro 3€

XI^E CONGRÈS THÉOLOGIQUE DU COURRIER DE ROME

EN PARTENARIAT AVEC D.I.C.I.

4, 5 et 6 janvier 2013

Sous la présidence de Mgr Bernard Fellay, Supérieur Général de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X

Vendredi 4 et samedi 5 : à Versailles, Auditorium de l'Université Inter Ages, 6 Impasse des Gendarmes

Dimanche 6 : à Paris 7^e, Maison de la Chimie, 28 rue Saint-Dominique

VATICAN II, 50 ANS APRÈS : QUEL BILAN POUR L'ÉGLISE ?

Versailles

VENDREDI 4 JANVIER (*point de vue historique*)

Après-midi

14h00 : Accepter Vatican II et la Nouvelle Messe : de Paul VI à Benoît XVI (*Abbé François Knittel, prieur de Strasbourg*)

15h00 : Rappel sur l'histoire du Concile (*Professeur Roberto de Mattei, Université Européenne, Rome*)

16h00 : Débats et publications récentes sur le Concile en Italie (*Alessandro Fiore*)

SAMEDI 5 JANVIER (*point de vue doctrinal*)

Matin

09h00 : Une tentative de dogmatiser le concile Vatican II (*Abbé Patrice Laroche, professeur au séminaire de Zaitzkofen, Allemagne*)

10h00 : Un concile pas comme les autres (*Abbé Yves le Roux, directeur du séminaire de Winona, États-Unis*)

11h00 : La modernité et Vatican II (*Professeur Gianni Turco, Université de Udine, Italie*)

Après-midi

14h00 : « L'herméneutique de la continuité ou de la rupture ? », selon le Professeur Heinz-Lothar Barth

(*Abbé Franz Schmidberger, Supérieur du district d'Allemagne*)

15h00 : Deux conceptions du magistère (*Abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône, Suisse*)

16h00 : Le regard de la foi et la leçon des faits (*Abbé Alain Lorans, rédacteur de D.I.C.I.*)

Paris

DIMANCHE 6 JANVIER

Matin

10h 30 : Messe pontificale à Saint Nicolas du Chardonnet, 23 rue des Bernardins Paris V^o

Après-midi

14h30 : Quel bilan, 50 ans après ? (*Mgr Bernard Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X*)

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

Tel : 01 39 51 08 73 - courrierderome@wanadoo.fr

Accès Versailles : gare de Versailles Rive Gauche (RER C), gare de Versailles Chantiers (SNCF)

Accès Paris : métro Invalides, Assemblée Nationale; autobus 63, 69, 83, 84, 93

DE L'ORIENT À L'OCCIDENT

1. UN APHORISME TROP VITE RÉPANDU

« L'Église ne vous demande que la liberté ». La phrase de Paul VI est restée célèbre. Censée résumer l'intention fondamentale de Vatican II, elle représenterait l'argument suffisant pour qui voudrait incriminer ce concile de libéralisme. Mais l'histoire de l'Église prouve que les choses sont rarement si simples. À tel point que, même les catholiques les plus convaincus de la nocivité foncière de l'*aggiornamento*, quand ils ont gardé la tête sur les épaules, hésitent à faire flèche d'un matériau qui s'offre si opportunément à eux. L'opportunité d'une citation est en effet d'autant plus sujette à caution que le texte en est détaché de son contexte. Le prétexte n'est alors jamais bien loin. L'herméneutique de la rupture non plus. Il suffit en l'occurrence de relire l'ensemble du propos de Paul VI pour faire perdre une bonne partie de sa consistance à ce qui risque finalement de passer pour un slogan simpliste, dérivé d'une mauvaise extrapolation : « Que demande-t-elle de vous, cette Église, après deux mille ans bientôt de vicissitudes de toutes sortes dans ses relations avec vous, les Puissances de la Terre ; que vous demande-t-elle aujourd'hui ? Elle vous l'a dit dans un des textes majeurs de ce Concile : elle ne vous demande que la liberté. La liberté de croire et de prêcher sa foi, la liberté d'aimer son Dieu et de le servir, la liberté de vivre et de porter aux hommes son message de vie. Ne le craignez pas : elle est à l'image de son Maître, dont l'action mystérieuse n'empiète pas sur vos prérogatives, mais guérit tout l'humain de sa fatale caducité, le transfigure, le remplit d'espérance, de vérité et de beauté. Laissez le Christ exercer cette action purifiante sur la société ! Ne le crucifiez pas à nouveau : ce serait sacrilège, car il est Fils de l'Homme. Et nous, ses humbles ministres, laissez-nous répandre partout sans entraves la bonne nouvelle de l'Évangile de la paix, que nous avons méditée pendant ce Concile. Vos peuples en seront les premiers bénéficiaires, car l'Église forme pour vous des citoyens loyaux, amis de la paix sociale et du progrès¹. » Soyons honnêtes. Lu dans toute son intégrité, un tel propos tombe-t-il encore sous l'accusation de libéralisme ? N'exprimerait-il pas plutôt, quoiqu'en termes diplomatiques, qui tiennent compte des dispositions de leur auditoire, la doctrine sociale du Christ Roi ?

2. POUR UNE JUSTE VUE DES CHOSES ?

On serait alors tenté de relire tous les enseignements du Concile sous l'angle précis de cette approche diplomatique. Vatican II se

serait voulu pastoral au sens où il eût voulu varier non point la substance de la prédication de l'Église mais l'art et la manière d'aborder son interlocuteur. Celui-ci n'étant plus ni le citoyen de cette cité des saints que fut la Chrétienté du Moyen Âge, ni le familier de Dieu que restait malgré tout l'honnête homme de l'ère classique, l'Église ne saurait lui parler encore sur le ton autoritaire et paternaliste qui suscita tant de respect et de soumission pendant les siècles de l'âge d'or. Tel serait le sens du Discours inaugural de Jean XXIII. Telle serait aussi la signification du Discours programme de Benoît XVI. Aux dires de l'un comme de l'autre, l'Église aurait entrepris avec Vatican II ni plus ni moins qu'une gigantesque *captatio benevolentiae*, et se serait penchée, à l'exemple du bon samaritain de l'Évangile, sur les plaies de l'homme moderne, laissé à demi-mort sous les coups redoublés des idéologies. C'est d'ailleurs exactement ce que dit Paul VI dans le Discours de clôture du Concile² : quand il y est question d'un « nouvel humanisme » et du « culte de l'homme », le contexte indique suffisamment la portée simplement rhétorique et parabolique de ces expressions. Il serait donc vain de les extrapoler et d'en tirer argument pour inculper, encore et toujours, le dernier concile.

Pareille grille de lecture devrait donc s'imposer à qui veut comprendre correctement le texte de la déclaration *Dignitatis humanæ*. Le nouveau *Catéchisme de l'Église catholique* précise d'ailleurs³ que : « Le droit à la liberté religieuse ne peut être de soi ni illimité, ni limité seulement par un “ordre public” conçu de manière positiviste ou naturaliste. » Ce fameux droit à la liberté religieuse ne serait-il pas en fin de compte le droit de l'unique vérité de la vraie religion ? Ne faudrait-il pas entendre par là la traduction de la doctrine sociale de l'Église en termes appropriés au contexte nouveau de la modernité ?

Un simple exemple pourrait l'attester : celui du Discours tenu par Benoît XVI aux représentants du Corps diplomatique, le 9 janvier 2012, à l'occasion du traditionnel échange de vœux⁴. Le pape y rappelle en ces termes le principe de la liberté religieuse : « On comprend bien qu'une œuvre éducative efficace requiert également le respect de la liberté religieuse. Celle-ci est caractérisée par une dimension individuelle, ainsi que par une dimension collective et une dimension institutionnelle. Il s'agit du premier des droits de l'homme, parce qu'elle exprime la réalité la plus fondamentale de la personne. » Mais la description concrète qu'il donne aussitôt après pour manifester en quoi consiste l'application

de ce principe semble aller dans le sens d'une exégèse traditionnelle : « Dans de nombreux pays, les chrétiens sont privés des droits fondamentaux et mis en marge de la vie publique ; dans d'autres, ils souffrent des attaques violentes contre leurs églises et leurs habitations. Parfois, ils sont contraints à abandonner des pays qu'ils ont contribué à édifier, à cause des tensions continues et de politiques qui fréquemment les relèguent comme spectateurs secondaires de la vie nationale. » [...] « Je voudrais aussi mentionner des signes encourageants dans le domaine de la liberté religieuse. Je me réfère à la modification législative grâce à laquelle la personnalité juridique publique des minorités religieuses a été reconnue en Géorgie ; je pense aussi à la sentence de la Cour européenne des droits de l'homme en faveur de la présence du Crucifix dans les salles de classes italiennes. » Le principe de la liberté religieuse n'apparaît-il pas ici, selon l'illustration qu'en donne le pape, comme le principe de la liberté du catholicisme, dans la droite ligne du Message adressé par Paul VI aux gouvernants, en 1965 ?

Et cette optique de Paul VI et Benoît XVI n'était-elle pas déjà celle de Pie XII ? Celui-ci déclarait par exemple : « La doctrine chrétienne, quand il ne s'y mêle pas d'erreurs, ne s'oppose pas au bien des citoyens, des peuples, des nations, mais plutôt contient, consolide, renforce les bases fondamentales de la société humaine, dont elle détermine et règle avec justice les droits et les devoirs, en même temps que, sauvegardant la légitime liberté de tous les hommes, elle les appelle et les conduit à une pacifique et tranquille prospérité, sous les auspices de la véritable justice. Les citoyens catholiques ne le cèdent à personne, indubitablement, dans l'amour de la patrie, dans l'obéissance aux lois et dans le respect des autorités publiques, à condition qu'on ne leur commande rien qui soit contraire à leur conscience chrétienne, rien qui soit en opposition avec les droits de Dieu et de l'Église. C'est pourquoi, si l'on cherche le véritable bien de la nation, ils ne doivent pas être soumis à des entraves ni non plus punis contre toute justice à cause de leur fidèle attachement à la religion de leurs ancêtres, mais ils doivent avoir la possibilité de professer ouvertement et librement leur foi et leur manière de penser, d'enseigner et de vivre⁵. » Ses successeurs ne semblent pas dire autre chose. Ne pourrait-on pas en conclure que, de Pie XII à Benoît XVI, en passant par Paul VI, dans le contexte sécularisé du monde moderne l'Église ne demande que la liberté, mais qu'elle la demande seulement pour elle et

2. PAUL VI, *Discours de clôture du 7 décembre 1965*, dans DC n° 1462, p. 63.

3. CEC de 1992, n° 2109.

4. DC n° 2483, p. 117.

1. PAUL VI, *Message aux gouvernants*, le 8 décembre 1965, dans DC n° 1462, p. 53.

5. PIE XII, « Lettre apostolique *Impensiores caritate* du 28 octobre 1951 » dans les Enseignements pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 1151.

pour ses fils, soucieuse qu'elle est de capter la bienveillance de son auditoire au profit des catholiques injustement marginalisés?

3. LA LIBERTÉ RELIGIEUSE, SOUS BÉNÉFICE D'INVENTAIRE

Pour pouvoir l'affirmer de manière catégorique, et en conclure à la légitimité d'un « renouveau dans la continuité », il faudrait vérifier que cette exégèse est constante, dans tous les discours pontificaux du post-Concile ; il faudrait prouver spécialement que la prédication ordinaire de Benoît XVI, puisque c'est lui qui a mis en relief tout particulier cette idée de la continuité, illustre toujours et partout le principe de *Dignitatis humanae* dans le même sens que Pie XII et tous les papes antérieurs à Vatican II ont donné à la doctrine sociale de l'Église. Un seul échantillon catégoriquement contraire à cette exégèse serait suffisant pour que l'interprétation bienveillante du Concile en devînt impossible. À plus forte raison si cet exemple isolé était celui d'une déclaration de principe.

Or, malheureusement pour la bienveillance, cet exemple existe et nous l'avons. Il est loin d'être isolé, mais il est déjà à lui seul suffisant, et présente l'avantage de l'actualité toute récente. Le 14 septembre dernier, lors de son voyage au Liban, le pape Benoît XVI a signé l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Medio Oriente*. Ce document⁶ résume les conclusions de l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour le Moyen-Orient, qui s'est tenue à Rome du 10 au 24 octobre 2010, sur le thème : « L'Église catholique au Moyen-Orient, communion et témoignage. » Il nous fournira matière à réflexion pour étayer notre propos : nous sommes bien obligés de constater que le concile Vatican II n'échappe pas à l'accusation de libéralisme.

Précédé d'une brève Introduction (§ 1-6), le corps de ce document se divise en trois parties. La première (§ 7-36) aborde le thème fondamental de la place de l'Église catholique dans le contexte religieux et politique très particulier du Moyen-Orient. La seconde (§ 37-65) aborde la question de la communion. La troisième (§ 66-100) aborde la question du témoignage. La place de l'Église vis-à-vis tant des autres religions que de la société civile est présentée à la lumière des principes fondamentaux indiqués par le décret *Unitatis redintegratio*, les déclarations *Nostra aetate* et *Dignitatis humanae* et la constitution *Gaudium et spes* : principes de l'écuménisme, du dialogue interreligieux, de la liberté religieuse et de l'autonomie du temporel. La question de la communion concerne la nature même de l'Église, en conformité avec la constitution

Lumen gentium. La question du témoignage concerne la transmission de la foi et la nouvelle évangélisation, en conformité avec les deux constitutions *Dei Verbum* et *Lumen gentium* auxquelles viennent s'ajouter les précisions du magistère récent, comme par exemple l'Exhortation *Verbum Domini*. Les enseignements du concile Vatican II et du magistère subséquent restent donc à l'ordre du jour. Et de manière exclusive. Force est en effet de constater que, sur les 85 références magistérielles et théologiques qui servent d'appui à tout ce discours, aucune ne renvoie à l'enseignement d'avant 1962.

Nous bornerons notre analyse à la première partie.

4. L'INVENTAIRE DE BENOÎT XVI

Il semblerait à première vue que le pape réaffirmât le même principe d'un droit des catholiques à la liberté religieuse : « Les catholiques du Moyen-Orient dont la majorité sont des citoyens natifs de leur pays, ont le devoir et le droit de participer pleinement à la vie nationale en œuvrant à l'édification de leur patrie. Ils doivent jouir d'une pleine citoyenneté et ne pas être traités en citoyens ou en croyants mineurs⁷. » Mais toute la question est de savoir si ce droit est exclusivement celui des catholiques, dans la mesure où ceux-ci professent l'unique vraie religion. En d'autres termes, la liberté religieuse, présentée comme l'un des droits fondamentaux de la personne humaine, est-elle l'un des droits chrétiens de l'homme ou représente-t-elle seulement l'un des droits de l'homme en tant que tel, et donc communs à tout homme, quelle que soit sa religion ?

4.1 La liberté religieuse, droit fondamental de l'homme

L'explication de Benoît XVI échappe ici à toute ambiguïté : « Les chrétiens portent une attention particulière aux droits fondamentaux de la personne humaine. Affirmer pour autant que ces droits ne sont que des droits chrétiens de l'homme, n'est pas juste. Ils sont simplement des droits exigés par la dignité de toute personne humaine et de tout citoyen quels que soient ses origines, ses convictions religieuses et ses choix politiques⁸. » Parmi ces droits fondamentaux de la personne humaine en tant qu'humaine (et pas seulement en tant que catholique) figure la liberté religieuse : « La liberté religieuse est le sommet de toutes les libertés. Elle est un droit sacré et inaliénable. Elle comprend à la fois, au niveau individuel et collectif, la liberté de suivre sa conscience en matière religieuse, et la liberté de culte. Elle inclut la liberté de choisir la religion que l'on juge être vraie et de manifester publiquement sa propre croyance. Il doit être possible de professer et de manifester librement sa reli-

gion et ses symboles, sans mettre en danger sa vie et sa liberté personnelle⁹. » L'homme n'a pas droit à la liberté religieuse en raison du fait qu'il professe la vraie religion. Il y a droit en raison du simple fait qu'il est une personne humaine : « La liberté religieuse s'enracine dans la dignité de la personne ; elle garantit la liberté morale et favorise le respect mutuel¹⁰. »

Jusqu'au concile Vatican II, la doctrine sociale de l'Église a eu pour conséquence que seule la religion catholique, parce que vraie, avait le droit de s'exprimer publiquement, en bénéficiant de la reconnaissance officielle des pouvoirs publics. Les autres religions, parce que fausses, n'avaient pas ce droit et pouvaient bénéficier tout au plus de la tolérance des pouvoirs publics. L'enseignement de Benoît XVI revendique le droit de s'exprimer publiquement pour toute religion, dans la mesure où cette expression est celle d'une personne humaine. Voilà pourquoi la tolérance ne suffit plus : « La tolérance religieuse existe dans de nombreux pays, mais elle n'engage pas beaucoup car elle demeure limitée dans son champ d'action. Il est nécessaire de passer de la tolérance à la liberté religieuse¹¹. »

4.2 La saine laïcité

Ce principe de la liberté religieuse ainsi entendu au sens d'un droit de l'homme en tant que tel, et pas seulement du catholique, entraîne une nouvelle définition de l'ordre social. Le pape prêche comme nécessaire un régime de « saine laïcité ». Ce n'est pas la laïcité tout court, qui se définirait dans un sens extrême comme immorale ou athée : « Dans sa forme extrême et idéologique, cette laïcité devenue sécularisme, nie au citoyen l'expression publique de sa religion et prétend que l'État seul peut légiférer sur sa forme publique¹². » C'est une laïcité sainement comprise : elle signifie « libérer la croyance du poids de la politique et enrichir la politique par les apports de la croyance, en maintenant la nécessaire distance, la claire distinction et l'indispensable collaboration entre les deux. [...] Une telle laïcité saine garantit à la politique d'opérer sans instrumentaliser la religion, et à la religion de vivre librement sans s'alourdir du politique dicté par l'intérêt, et quelquefois peu conforme, voire même contraire, à la croyance. C'est pourquoi la saine laïcité (unité-distinction) est nécessaire, et même indispensable aux deux¹³. »

Ce que le pape entend par « saine laïcité » découle d'un principe énoncé par le concile Vatican II : le principe de l'indépendance réciproque du temporel et du spirituel : « Il est donc urgent de définir une laïcité positive,

6. Le texte français figure dans le n° 2497 de la *Documentation Catholique* (7 octobre 2012), p. 841-863. Nous en abrégerons désormais la référence en *EMO*, suivi du numéro du paragraphe et de la page de la *Documentation catholique*.

7. *EMO* § 25, p. 846.

8. *Ibidem*.

9. *EMO* § 26, p. 846.

10. *Ibidem.*, § 26, p. 847.

11. *Ibidem.*, § 27, p. 847.

12. *Ibidem.*, § 29, p. 847.

13. *Ibidem*.

ouverte, qui, fondée sur une juste autonomie de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, favorise une saine collaboration et un esprit de responsabilité partagée¹⁴. » Ce principe a déjà été rappelé en détail, à maintes reprises, par Benoît XVI. Par exemple lors de son voyage en Turquie à l'automne 2006 : « C'est le devoir des Autorités civiles dans tout pays démocratique de garantir la liberté effective de tous les croyants et de leur permettre d'organiser librement la vie de leur communauté religieuse. Je souhaite bien sûr que les croyants, à quelque communauté religieuse qu'ils appartiennent, puissent toujours bénéficier de ces droits, certain que la liberté religieuse est une expression fondamentale de la liberté humaine et que la présence active des religions dans la société est un facteur de progrès et d'enrichissement pour tous. Cela implique bien sûr que les religions elles-mêmes ne recherchent pas à exercer directement un pouvoir politique, car elles n'ont pas vocation à cela, et, en particulier, qu'elles renoncent absolument à cautionner le recours à la violence comme expression légitime de la démarche religieuse¹⁵. » L'idée de la saine laïcité, corrélatrice au principe de la liberté religieuse, est donc rigoureusement identique à celle de l'indifférentisme religieux des pouvoirs publics.

Le Discours où cette idée apparaît avec tout son relief est celui que le pape a adressé aux juristes italiens en décembre 2006. On y voit que le principe de l'autonomie du temporel doit s'entendre au sens où les pouvoirs civils accordent la même liberté aux fausses religions et à la vraie : « Il est alors du devoir de tous les croyants, en particulier les croyants dans le Christ, de contribuer à élaborer un concept de laïcité qui, d'une part, reconnaît à Dieu et à sa loi morale, au Christ et à son Église la place qui leur revient dans la vie humaine, individuelle et sociale et, de l'autre, qui affirme et respecte la «légitime autonomie des réalités terrestres», en entendant par cette expression, comme le répète le Concile Vatican II, que «les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser» (*Gaudium et spes*, n° 36). » Sans doute le pape insiste-t-il sur la part de liberté qui doit revenir à l'Église catholique. Mais cette instance n'entend pas revendiquer la liberté religieuse au profit du seul catholicisme, comme le droit exclusif de l'unique vraie religion. Le principe d'autonomie énoncé par *Gaudium et spes* exige que ce droit soit reconnu à toute religion, en tant qu'expression de la dignité de l'homme et facteur de progrès social. Car

cette autonomie doit s'entendre précisément au sens où le domaine des réalités temporelles est indépendant par rapport à telle ou telle religion (chrétienne catholique, chrétienne non-catholique, non-chrétienne), mais non pas au sens où il serait indépendant de toute forme d'expression religieuse, l'expression religieuse étant requise comme l'une des différentes réalisations concrètes de l'ordre moral, lui-même requis en vue du plein épanouissement de la dignité humaine. « Cette affirmation conciliaire constitue la base doctrinale de la «saine laïcité» qui implique l'autonomie effective des réalités terrestres, non pas de l'ordre moral, mais du domaine ecclésiastique. Ce n'est donc pas l'Église qui peut indiquer quelle organisation politique ou sociale il faut préférer, mais c'est le peuple qui doit décider librement des façons les meilleures et les plus adaptées d'organiser la vie politique. Toute intervention directe de l'Église dans ce domaine serait une ingérence indue. D'autre part, la «saine laïcité» implique que l'État ne considère pas la religion comme un simple sentiment individuel, qui pourrait être limité au seul domaine privé. Au contraire, la religion, étant également organisée en structures visibles, comme cela a lieu pour l'Église, doit être reconnue comme présence communautaire publique. Cela comporte en outre qu'à chaque confession religieuse (à condition qu'elle ne soit pas opposée à l'ordre moral et qu'elle ne soit pas dangereuse pour l'ordre public), soit garanti le libre exercice des activités de culte - spirituelles, culturelles, éducatives et caritatives - de la communauté des croyants¹⁶. » De la sorte, tout particulièrement dans le contexte pluraliste du Moyen-Orient, « les religions peuvent se mettre ensemble au service du bien commun et contribuer à l'épanouissement de chaque personne et à la construction de la société¹⁷. » Nous retrouvons ici, après à peine un siècle d'intervalle, l'idéal de Marc Sangnier. Idéal faux, puisque condamné par saint Pie X dans la Lettre *Notre Charge apostolique* : « Ils demandent donc à tous ceux qui veulent transformer la société présente dans le sens de la démocratie de ne pas se repousser mutuellement à cause des convictions philosophiques ou religieuses qui peuvent les séparer, mais de marcher la main dans la main, non pas en renonçant à leurs convictions, mais en essayant de faire sur le terrain des réalités pratiques la preuve de l'excellence de leurs convictions personnelles. [...] Voici, fondée par des catholiques, une association interconfessionnelle, pour travailler à la réforme de la civilisation, œuvre religieuse au premier chef, car pas de vraie civilisation sans civilisation morale, et pas de vraie civilisation morale sans la vraie religion : c'est une vérité démon-

trée, c'est un fait d'histoire. [...] Que vont-ils produire? Qu'est-ce qui va sortir de cette collaboration? Une construction purement verbale et chimérique, où l'on verra miroiter pêle-mêle et dans une confusion séduisante les mots de liberté, de justice, de fraternité et d'amour, d'égalité et d'exaltation humaine, le tout basé sur une dignité humaine mal comprise. Ce sera une agitation tumultueuse, stérile pour le but proposé et qui profitera aux remueurs de masses moins utopistes. [...] Nous craignons qu'il n'y ait encore pire. Le bénéficiaire de cette action sociale cosmopolite ne peut être qu'une démocratie qui ne sera ni catholique, ni protestante, ni juive ; une religion plus universelle que l'Église catholique, réunissant tous les hommes devenus enfin frères et camarades dans «le règne de Dieu» : *On ne travaille pas pour l'Église, on travaille pour l'humanité*¹⁸. »

Le régime de saine laïcité prêché par Benoît XVI en conformité avec les enseignements de Vatican II est tout autre que celui de l'ordre social chrétien enseigné par Léon XIII, saint Pie X, Pie XI et Pie XII. Ce n'est plus le régime de la Royauté du Christ. C'est celui de la liberté de l'*« homo religiosus »*, liberté qui n'est même pas celle des chrétiens, puisqu'elle doit être également partagée par tous les adeptes de toutes les religions. « La société elle-même, en tant qu'expression de la personne et de l'ensemble de ses dimensions constitutives, doit donc vivre et s'organiser en sorte de favoriser l'ouverture à la transcendance. C'est précisément pour cela que les lois et les institutions d'une société ne peuvent pas être configurées en ignorant la dimension religieuse des citoyens ou au point d'en faire totalement abstraction. Elles doivent se mesurer – grâce à la participation démocratique de citoyens conscients de leur haute vocation – à l'être de la personne afin de pouvoir la seconder dans sa dimension religieuse » [...] « Le patrimoine de principes et de valeurs exprimés par une religiosité authentique est une richesse pour les peuples et pour leur *ethos*. Ce patrimoine parle directement à la conscience et à la raison des hommes et des femmes, il leur rappelle l'impératif de la conversion morale, les incite à cultiver la pratique des vertus et à se rapprocher les uns des autres avec amour, sous le signe de la fraternité, en tant que membres de la grande famille humaine¹⁹. »

4.3 Liberté religieuse et relativisme

S'il fallait résumer en une idée l'un des aspects essentiels du renouveau introduit par Vatican II dans la doctrine de l'Église, nous

14. BENOÎT XVI, « Discours au Corps diplomatique le lundi 11 janvier 2010 » dans *AAS* vol. CII (5 février 2010), p. 94.

15. BENOÎT XVI, « Discours au corps diplomatique auprès de la république de Turquie le 28 novembre 2006 » dans *DC* n° 2371, p. 13-15.

16. BENOÎT XVI, « Discours à l'union des juristes catholiques italiens le 9 décembre 2006 » dans *DC* n° 2375, p. 214-215.
17. *EMO*, § 28, p. 847.

18. SAINT PIE X, Lettre *Notre charge apostolique* du 25 août 1910 dans *Enseignements pontificaux de Solesmes*, *La Paix intérieure des nations*, n° 453; 455; 458-459.

19. BENOÎT XVI, « Message pour la journée mondiale de la paix, le 1^{er} janvier 2011 » dans *DC* n° 2459, p. 6.

pourrions dire, à la lumière de ces explications de Benoît XVI, que l'on est passé de la tolérance à la liberté religieuse. L'objection se présente aussitôt à l'esprit et le pape entend bien y répondre : « Ce passage n'est pas une porte ouverte au relativisme, comme l'affirment certains²⁰. » Le relativisme consisterait à accorder le même droit à la vérité et à l'erreur. Le concile Vatican II prétend y échapper du fait que le droit à la liberté religieuse est précisément un droit à la liberté : non pas à la vérité ni à l'erreur, mais à la liberté. Et la liberté en question est celle de la personne humaine, quelle qu'elle soit et quelle que soit la religion qu'elle professe. Moyennant quoi, aux dires du pape, le passage de la tolérance à la liberté « n'est pas une fissure ouverte dans la croyance, mais une reconsideration du rapport anthropologique à la religion et à Dieu »²¹. Le principe énoncé par *Dignitatis humanae* ne concerne pas directement la vérité ou la fausseté de la croyance. Il concerne la personne humaine et la manière dont elle doit exercer sa religion pour entrer en rapport avec Dieu : cette manière doit être celle de l'homme, une manière « anthropologique », conforme à la dignité de la nature humaine. Or, l'homme agit en conformité avec sa dignité d'homme lorsqu'il agit de manière libre. Vatican II a donc simplement voulu ériger en principe cette réalité du mode humain d'agir, qui est celui de la liberté : « La vérité ne peut être connue et vécue que dans la liberté, c'est pourquoi, nous ne pouvons pas imposer la vérité à l'autre »²². » Retenons ici deux points : la vérité doit être reçue librement ; le droit à la liberté est celui de la personne, non de la vérité ou de l'erreur.

43.1 La vérité doit être reçue librement

Sans doute toute vérité ne peut-elle être objet d'adhésion que de façon libre, même au for externe des actes accomplis en société. Mais pour autant, dans les faits, toute adhésion libre n'a pas nécessairement la vérité pour objet. Si l'on entend la liberté au sens d'un simple mode d'adhésion (d'un point de vue strictement psychologique), elle n'est que la condition nécessaire, mais non suffisante, de l'adhésion à la vérité. L'adhésion à l'erreur est possible, et elle représente un abus de la liberté, puisque celle-ci ne saurait conditionner que l'adhésion à la vérité. *Veritas liberabit vos* : la liberté est faite pour la vérité. De ce que l'on ne peut pas imposer l'adhésion à la vérité, il ne s'ensuit pas que l'on ne peut pas imposer la non-adhésion à l'erreur, c'est-à-dire empêcher l'adhésion à tout ce qui est contraire à la vérité. Pour être plus précis, disons qu'autre chose est d'exercer la contrainte au for externe pour conduire les personnes à embrasser la vraie religion, autre

chose est d'exercer la contrainte au for externe pour empêcher les personnes de professer une religion fausse. D'autre part, il y a une différence entre la contrainte physique, qui est une contrainte proprement dite (c'est-à-dire une violence) et la contrainte morale, qui est une contrainte improprement dite (c'est-à-dire selon les cas une persuasion ou une dissuasion). La doctrine sociale de l'Église exige que l'État exerce son autorité en faveur de la vraie religion, en exerçant au for externe la double contrainte physique et morale pour empêcher et dissuader la profession de l'erreur et en exerçant également au for externe une certaine contrainte morale pour persuader la profession de la vraie religion. L'Église a condamné seulement le recours à la contrainte physique pour imposer la vraie religion. Le n° 2 de *Dignitatis humanae* contredit cette doctrine de l'Église précisément en ce qu'il reconnaît comme un droit civil le droit de ne pas être empêché, par quelque pouvoir humain que ce soit, de professer toute croyance religieuse, aussi bien erronée que vraie.

43.2 Le droit à la liberté est celui de la personne

Sans doute est-ce la personne qui agit librement, non la vérité ou l'erreur. On ne saurait pourtant en déduire que le droit à la liberté religieuse n'est pas un droit à l'erreur. Car la vérité et l'erreur n'existent pas comme des substances séparées, qui seraient comme telles sujets de droits. La vérité est l'état d'une intelligence qui se conforme au réel, l'erreur celui d'une intelligence qui ne s'y conforme pas. Existent donc concrètement non la vérité ou l'erreur, mais ceux qui sont dans le vrai et ceux qui sont dans l'erreur. Le droit de l'errant est donc déjà en tant que tel le droit de l'erreur, puisque l'erreur n'existe (du moins d'abord et avant tout, comme premier analogué) que dans l'intelligence de celui qui erre²³. Aussi le pape Pie IX condamne-t-il très précisément non le droit civil à l'erreur religieuse mais le droit civil des violateurs de la vérité religieuse : « La meilleure condition de la société est celle où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'office de réprimer par des peines légales les violateurs de la religion catholique, si ce n'est lorsque la paix publique le demande ; la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme ; ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée »²⁴. »

Le principe de la liberté religieuse, tel que le prêche Benoît XVI, équivaut donc strictement au relativisme condamné par Pie IX, relativisme qui prend pour prétexte le bien apparent de la liberté. Lorsqu'il revêt ce masque trom-

peur, le relativisme peut être désigné sous un autre nom, plus approprié au sophisme derrière lequel il voudrait se cacher : il s'appelle libéralisme.

4.4 Au fondement du relativisme

Il ne reste plus qu'un seul moyen pour sauver les apparences et donner encore l'illusion que Vatican II échappe à cette accusation de libéralisme. C'est celui auquel recourt Benoît XVI, en s'appuyant sur les données essentielles du Concile.

Le passage de la tolérance à la liberté religieuse « n'est pas une atteinte portée aux vérités fondatrices de la croyance, car, en dépit des divergences humaines et religieuses un rayon de vérité illumine tous les hommes (*Nostra aetate*, n° 2) »²⁵. Le raisonnement du pape est que le relativisme consisterait à remettre en question les « vérités fondatrices de la croyance » ; or, le principe de la liberté religieuse énoncé par *Dignitatis humanae* ne remet pas en question ces vérités ; il n'engendre donc pas le relativisme. L'idée centrale de ce raisonnement est que les vérités fondamentales de la croyance ne sont pas remises en question par le principe de la liberté religieuse, étant donné que ces vérités sont objet d'adhésion de la part de tout homme, quelle que soit sa religion : elles équivalent en effet à ce « rayon de vérité qui illumine tous les hommes » dont parle la déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes. Pour échapper au relativisme, il faut et il suffit que toutes les religions donnent publiquement l'expression de ce rayon de vérité commun à toute l'humanité. Le reste n'est que « divergence humaine et religieuse » : respecter ces divergences n'est pas relativiser la vérité religieuse. Celle-ci se réduit donc, dans ce qu'elle a de nécessaire, au rayon qui illumine tous les hommes ; on devrait en conclure logiquement que les autres expressions particulières à chaque religion ne correspondent ni à la vérité ni à l'erreur, du fait même qu'elles ne sont pas nécessaires. On peut leur reconnaître le même droit d'expression, sans que leur divergence objective entraîne le relativisme. Cela signifie que les différentes religions, y compris le catholicisme, sont nécessaires dans la mesure précise où elles assurent « le service des valeurs morales fondamentales »²⁶, et s'engagent à « transmettre aux jeunes générations les valeurs humaines et spirituelles qui se révèlent indispensables pour construire un avenir de liberté véritable et de paix »²⁷, et qui sont « les valeurs inhérentes à la dignité indivi-

25. *EMO*, § 27, p. 847.

26. BENOÎT XVI, « Discours lors de la rencontre avec les représentants de communautés musulmanes, le 20 août 2005 » dans *DC* n° 2343, p. 901-902.

27. BENOÎT XVI, « Discours de départ à l'aéroport de Cologne-Bonn le 21 août 2005 » dans *DC* n° 2343, p. 920.

20. *EMO*, § 27, p. 847.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a pars, question 15, articles 1 et 3; Questions disputée *De veritate*, question 1, articles 1 et 12.

24. PIE IX, Encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 39-40.

uelle et sociale de la personne humaine »²⁸.

Plus précisément, ce non-relativisme de la liberté religieuse signifie que « la vérité n'est possédée par personne, mais elle est toujours un don qui nous appelle à un cheminement d'assimilation toujours plus profonde à la vérité »²⁹. Si la vérité se définit comme la fameuse « adéquation entre l'intelligence et la réalité », le propos du pape signifie-t-il qu'elle est possible ? L'est-elle en effet si la vérité n'est jamais possédée par personne ? Pour pouvoir répondre par l'affirmative, il faudrait redéfinir la vérité en disant qu'elle ne consiste pas dans cette adéquation, comme dans un rapport absolu et définitif de l'intelligence au réel. Le rapport au réel existe, mais il reste toujours relatif, provisoire et inachevé : « La vérité ne peut se développer que dans l'altérité qui ouvre à Dieu qui veut faire connaître sa propre altérité à travers et dans mes frères humains. Ainsi, il ne convient pas d'affirmer de manière excluante : "je possède la vérité" »³⁰. » Du moins en dehors du petit rayon qui illumine tous les hommes.

28. BENOÎT XVI, « Message au président de la Chambre des députés de l'Italie le 18 octobre 2005 » dans *DC* n° 2349, p. 12.

29. *EMO*, § 27, p. 847.

30. *Ibidem.*, § 27, p. 847.

Le pape tire d'ailleurs lui-même les conséquences de ce relativisme, dans un domaine très concret : « Dans divers cas, les catholiques sont liés aux Églises d'Orient qui ne sont pas en pleine communion par des origines religieuses communes. Pour une pastorale œcuménique renouvelée, en vue d'un témoignage commun, il est utile de bien comprendre l'ouverture conciliaire vers une certaine *communicatio in sacris* pour les sacrements de la pénitence, de l'eucharistie et de l'onction des malades, qui n'est pas seulement possible, mais qui peut être recommandable dans certaines circonstances favorables, selon des normes précises et avec l'approbation des autorités ecclésiastiques. Les mariages entre fidèles catholiques et orthodoxes sont nombreux et ils demandent une attention œcuménique particulière. J'encourage les Évêques et les Éparques à appliquer, dans la mesure du possible, et là où ils existent, les accords pastoraux pour promouvoir peu à peu une pastorale œcuménique d'ensemble »³¹. »

5. NOUS ACCUSONS

LE CONCILE

Vatican II est donc bien coupable de libéralisme. La fameuse herméneutique du renou-

31. *Ibidem.*, § 16, p. 844-845.

veau dans la continuité s'en trouve réduite d'avance à l'impuissance. On ne saurait nier que les discours prononcés par Paul VI lors de la clôture de ce Concile correspondent à une intention nouvelle, inspirée par le principe faux du libéralisme. Mais il faut bien reconnaître que ces discours restent seulement ambigus. L'intention y demeure en grande partie cachée sous un langage déjà étonnant, voire inquiétant³², mais non encore ouvertement contraire à la Tradition. Le ver était dans le fruit, mais, pour une bonne part, c'est la mise en pratique du Concile qui a révélé aux yeux de tous quel était son véritable visage. « Les équivoques et ambiguïtés de ce Concile pastoral contenaient le poison qui s'est répandu dans toute l'Église par l'intermédiaire des réformes et applications conciliaires »³³. La prédication du pape actuel témoigne, hélas ! aujourd'hui de l'étendue de ce désastre. Le remède et le contre-poison ne pourra être que celui d'un retour franc et entier à la doctrine de la Royauté sociale du Christ.

Abbé Jean-Michel Gleize

32. Pour expliquer en quoi il serait sacrilège de refuser la liberté d'action de l'Église du Christ sur les sociétés, Paul VI se contente de dire que le Christ est « le Fils de l'Homme »...

33. MGR LEFEBVRE, « Préface » au livre *J'accuse le Concile*, Ed. Saint Gabriel, 1976, p. 8.

LA GENÈSE HISTORIQUE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ RELIGIEUSE

Les 13 et 14 novembre s'est déroulé à l'Université Cardinal Stefan Wyszyński de Varsovie un congrès international sur le thème Dilemmes de l'Église et présence chrétienne dans le monde. Le virage du Concile Vatican II. Parmi les participants : le professeur Normann Tanner s.j., le professeur Jean-Miguel Garriques o.p., le professeur Jan Grosfeld et le professeur Roberto de Mattei, dont nous retranscrivons l'intervention, sur le sujet : La genèse historique de l'idée de liberté religieuse.

société politique, c'est-à-dire la question de la dimension publique et juridique de la religion.

Le problème est né avec la Révolution française, lorsque le rapport millénaire entre l'Église et les États chrétiens s'est brisé, et lorsque naquit une société moderne émancipée de la conduite spirituelle et morale de l'autorité religieuse. Le Magistère pontifical avait toujours condamné le principe de la séparation entre Église et État et la notion de liberté religieuse liée à ce principe. Pie XII, dans le Discours *Ci riesce* aux juristes catholiques, avait soigneusement distingué la thèse de l'État catholique, à laquelle il est impossible de renoncer, et l'hypothèse concrète de l'État sécularisé moderne, qui peut être accepté de fait, mais sans jamais reconnaître aucun droit à l'erreur. C'est pour cette raison que le Pape n'a jamais approuvé la Déclaration des Droits de l'homme adoptée aux Nations Unies le 10 décembre 1948.

Dans le milieu de la *nouvelle théologie* progressiste est toutefois apparue, dans les années cinquante, une conception des rapports entre Église et État qui renversait le Magistère traditionnel de l'Église. Le processus de sécularisation de la société moderne était considéré comme irréversible et vu comme une purification de la foi catholique, enfin émancipée de ses liens avec le pouvoir. Ce processus était

présenté comme « *fin de l'époque constantinienne* », ce terme désignant l'ère historique inaugurée par l'empereur Constantin le Grand qui, après avoir rendu la liberté à l'Église avec l'Édit de Milan en 313, engagea avec elle une politique de fructueuse collaboration, poursuivie par ses successeurs. « *La fin de l'âge constantinien* » fut annoncée par l'un des pères de la *nouvelle théologie*, le dominicain Marie-Dominique Chenu (1895-1990), dans une célèbre conférence donnée en 1961. L'Église ne devait plus se poser la question de christianiser le monde, mais de l'accepter comme il était, se plaçant au sein de celui-ci. Dans un écrit ultérieur, paru à Rome au printemps 1963, en plein Concile, sous le titre *L'Église et le monde*, Chenu renouvellait son appel à une « sortie » de la Chrétienté, pour se libérer de l'influence constantinienne qui pesait sur l'Église. Le 11 octobre 1962, le père Yves Congar (1904-1995), dans son journal, déplorait le fait que l'Église n'avait jamais envisagé « *la sortie de l'ère constantinienne* ». La thèse était qu'il fallait purifier l'Église, supprimer chacun de ses liens avec les structures du pouvoir, la rendre « pauvre » et « évangélique », à l'écoute du monde.

Au Concile, ces thèses rejoignirent celles, de caractère davantage juridico-constitutionnel, du théologien jésuite américain John

La déclaration *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse fut l'un des textes les plus controversés du Concile Vatican II. C'est une simple déclaration, qui n'a pas voulu avoir la même autorité que d'autres textes, se plaçant, comme l'expliqua son rapporteur Mgr De Smedt, sur le plan de la praxis pastorale et non de la doctrine, mais qui a acquis, entre autres sur le plan médiatique, une importance supérieure à celle d'autres documents en raison du sujet qu'elle abordait : le problème des rapports entre l'Église et l'État, et en arrière-plan, celui des rapports entre l'Église et le monde moderne. Ce qui était en question n'était pas la liberté de l'acte de foi : l'Église l'a toujours proclamée au cours de son histoire, mais le rapport entre la foi religieuse et la

Courtney Murray (1904-1967), disciple de Maritain, à qui, à l'époque de Pie XII, les autorités ecclésiastiques avaient imposé le silence à cause de ses idées hétérodoxes. Le Chapitre IX du schéma *De Ecclesia*, intitulé *Tolerantia religiosa in civitate catholica*, rédigé par le père dominicain Marie-Rosaire Gagnebet (1904-1983), fut refusé par les Pères conciliaires et remplacé par un nouveau document, dont l'évêque belge Mgr Émile De Smedt (1909-1995), évêque de Bruges, fut le rapporteur. En collaboration avec le père Murray et le théologien Pietro Pavan (1903-1994), De Smedt élabora un texte dans lequel la liberté religieuse était comprise comme *immunitas*, droit d'une personne humaine à l'immunité par rapport à toute forme de coercition de la part de l'État. Liberté de la personne humaine non seulement de ne pas être contrainte par l'État à embrasser une quelconque foi, mais aussi à ne pas être limitée dans l'expression publique de cette foi, quelle qu'elle soit.

La déclaration *Dignitatis Humanæ* fut définitivement approuvée lors de la dernière session publique du Concile, le 7 décembre 1965, par 2308 votes pour et 70 votes contre. Une majorité écrasante qui ne reflète pas les fortes oppositions qui s'étaient manifestées sur ce texte comme sur d'autres. Le texte demeura toutefois une pierre d'achoppement du Concile, sur laquelle on continua et on continue encore de débattre.

Ce n'est pas à l'historien que revient le travail d'*interpretatio* authentique de ce document. Mais qu'il lui soit permis de rappeler la genèse de la notion de liberté religieuse, qui fut approfondie surtout entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, même si son application pratique remonte à la société pluraliste née de la Révolution française.

Le principe de la liberté religieuse, compris comme le droit de l'homme à professer et propager toute religion, n'a jamais été revendiqué, même dans les premiers siècles par les chrétiens qui, à l'époque des persécutions, revendiquèrent la liberté pour leur religion, mais ne professèrent jamais le pluralisme religieux. Si une voix s'éleva, ce fut une voix païenne, celle du Préfet de Rome Symmaque, qui revendiqua le premier le principe de la liberté religieuse, dans la célèbre controverse sur l'Autel de la Victoire, qui le vit s'opposer à l'archevêque de Milan saint Ambroise. Ce dernier, dans deux lettres adressées à l'empereur Gratien, refusa le relativisme religieux de Symmaque, en revendiquant la reconnaissance publique de la vérité exclusive et absolue du Christianisme : « *ipse enim solus verus est Deus.* »

La première formulation moderne du principe de liberté religieuse remonte aux sectes les plus radicales de la Réforme protestante, comme les anabaptistes et les sociniens, qui nièrent, parce que considérés comme démoniaque, le lien entre l'autorité spirituelle et le

pouvoir temporel qui avait constitué le fondement de la chrétienté médiévale. Alors que les chefs historiques de la Réforme, Luther, Zwingli et Calvin, théorisent la nécessité du *Corpus christianum*, en soulignant le fait que l'État chrétien est indispensable pour maintenir l'ordre dans un monde soumis au péché, anabaptistes et sociniens voient au contraire dans le « lien constantinien » une union sacrilège qui doit être détruite.

La liberté religieuse professée par les sectes trouve son premier fondement dans la nouvelle notion protestante de foi comme « expérience religieuse », détachée du dépôt objectif de la *fides quæ creditur*. À la vérité dogmatique objective est opposée une praxis morale subjectiviste qui devient le critère exclusif de la justification; de là découle le principe de la liberté absolue qui doit être laissée à l'individu en matière de religion.

Un deuxième fondement du refus du christianisme au nom de la liberté religieuse est le « séparatisme » entre Église et État, qui porte à son ultime cohérence le principe luthérien, d'origine occamiste, selon lequel la nature est radicalement séparée de la grâce, l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, la « *sola ecclesia* » est séparée du monde, bien qu'elle vive dans le monde.

La liberté religieuse a enfin des racines non moins profondes dans la doctrine de l'« église invisible » et de la « liberté d'esprit », caractéristique des sectes théosophiques. La notion d'« Esprit » de l'église libre exige en effet le principe de la liberté religieuse comme règle de foi unique et absolue. C'est pourquoi le théosophe anabaptiste Sebastian Franck (1499-1542), dans le *Livre scellé par sept sceaux* (1539), répète qu'il voit partout des frères, même parmi les « papistes » et les turcs, et qu'il ne se sent séparé par aucune secte mais qu'il croit en une unique communion des Saints qui comprend toutes les sectes, les croyances et les peuples.

L'hérétique siennois Fausto Socino (1539-1604), qui voit dans la tolérance l'essence même de la religiosité, peut être considéré comme le théoricien le plus systématique de la liberté religieuse. Après avoir quitté l'Italie pour fuir l'Inquisition, il s'établit à Cracovie, dont il fit le centre européen de diffusion de ses doctrines. Sans adhérer à aucune religion, le socinianisme réduit la religion à *doctrina salutaris*, simple connaissance intellectuelle de la doctrine salvifique, fondée sur l'Écriture interprétée à la lumière de la raison. Sur sa tombe figure cette épitaphe : « *Alta ruet Babylon* (c'est-à-dire l'Église catholique) : *des truxit tecta Lutherus, muros Calvinus, sed fundamenta Socinus* ». L'historien protestant Roland Bainton voit un autre champion italien de la liberté de conscience en Bernardino Ochino, le général des capucins, qui après avoir été un ardent prédicateur, apostasia la foi catholique, se maria, et s'enfuit d'Italie pour porter le verbe de la liberté religieuse

dans la Genève de Calvin, dans l'Angleterre de Thomas Cranmer, dans la Pologne de Bona Sforza, pour finir sa vie chez les antitrinitaires de Moravie.

Le socinianisme passa d'Italie en Pologne, puis en Hollande, dont l'*humus* sectaire offrit un terrain propice à la pensée de Spinoza (1632-1677), qui dans son *Tractatus theologico-politicus* (1670) attribue à l'État le rôle premier de garantir la liberté de conscience la plus absolue. De Hollande, le principe de liberté religieuse ou de conscience transmigra en Angleterre, constituant un des fondements intellectuels du déisme. En particulier, le dogme socinien sert de toile de fond à la *Lettre sur la tolérance* (1695) de John Locke, et trouve une expression opérative dans la naissance de la Grande Loge de Londres en 1717. Grâce à l'influence de la franc-maçonnerie, au cours du XVIII^e siècle, l'idée de tolérance et de liberté de conscience commença à sortir des débats philosophiques pour rejoindre en France, et dans toute l'Europe, l'opinion publique. L'illuminisme recueillit l'héritage du déisme maçonnique et théorisa, avec le *Traité de la Tolérance* (1763) de Voltaire, une société fondée sur le principe de « tolérance » religieuse : tolérance étendue à toutes les sectes, sauf aux catholiques, considérés comme un mal à extirper.

Le problème que nous posons maintenant n'est pas la correspondance de ces doctrines, condamnées par l'Église à plusieurs reprises, avec les thèses de fond de la déclaration *Dignitatis Humanæ*, mais l'attitude qu'aujourd'hui, *hic et nunc*, un catholique doit adopter, en matière de rapports entre Église et société politique. Le principe selon lequel l'homme a le droit d'exprimer et de propager publiquement toute foi religieuse, c'est-à-dire le principe de la liberté religieuse proclamé par les anabaptistes et les sociniens, retrasmis par eux au déisme et à l'illuminisme, repris par le libéralisme du XIX^e siècle, filtré par le modernisme et par la *nouvelle théologie*, et réapparu dans les débats qui préparèrent *Dignitatis Humanæ*, est-il encore condamné comme il l'a toujours été, par le Magistère de l'Église ?

Le débat sur le rapport entre Église et politique dans la société contemporaine exige une clarification préliminaire à caractère historique et théologique. Il faut comprendre si l'itinéraire vers l'anthropocentrisme et la sécularisation de la société, parcouru depuis la Révolution française par la société occidentale, doit être défini comme un processus historique irréversible et positif, ou comme une Révolution antichrétienne qui doit être combattue, pour réaliser avec l'aide de Dieu l'idéal de la Royauté sociale du Christ.

Roberto de Mattei

Publications du Courrier de Rome

- Documents pontificaux de Sa Sainteté Saint Pie X (99 €) - 2 tomes reliés -Tome 1 : 863 p. - Tome 2 : 741 p.

- Saint Pie X réformateur de l'Église (21 €) - Yves Chiron, 1 volume, 346 pages.

- Conduite de saint Pie X dans sa lutte contre le modernisme « Disquisitio » (23 €) - 323 p.

- Catéchisme de la Doctrine Chrétienne

Ce catéchisme est présenté sous forme d'un coffret comprenant :

- Les 5 leçons de Doctrine chrétienne (*avec possibilité de vente à l'unité*) (14 €)

(1^{er} et 2^e degrés CP et CE1, 6-7 ans, 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Éléments, 3 euros chaque ; 3^e, 4^e et 5^e degrés, CE2-CM2, 8-10 ans, 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église, les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie, 4 euros chaque).

- Premiers éléments de Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné) (8 €)

(Dès 6 ans, 112 pages; 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 traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse).

- Catéchisme de la Doctrine chrétienne (en couleur, cousu, cartonné avec tranche fil) (12 €)

(À partir de 11 ans, 256 pages. Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus efficaces reflexions 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.)

- Le message du Padre Pio (11 €) - Katharina Tangari, 1 volume, 168 p.

- Avec l'Immaculée et le Père Maximilien Kolbe contre les « Ennemis » de Dieu et de l'Église (12 €) - Père Antonio di Monda, O.F.M., Conv., traduction du texte italienrevu et adapté par les Pères du couvent Saint-François de Morgon.

- J'ai tué mes sept enfants (4 €) - Témoignage recueilli par le P. D. Mondrone, S.J., 57 p.

- Stat Veritas (21 €) - Romano Amerio, 1 volume, 190 pages.

- Politique et religion, essai de théologie de l'Histoire (10 €) - Prof. Paolo Pasqualucci, , 108 p.

- La théologie de Jean-Paul II et l'esprit d'Assise (18 €) - Johannes Dorman, 225 p.

- La Tradition catholique peut-elle être excommuniée (1,5 €) - 35 p.

- La Tradition vivante et Vatican II (1,5 €) - 37 p.

- La Tradition excommuniée (9 €) - 117 p.

- Tradition et Modernisme (20 €) - Cardinal Billot, S.J. (1846-1931), 200 p.

- La Tradition (21 €) - Cardinal Franzelin, S.J. (1816-1886), 400 p.

- L'Église. I - Sa divine institution et ses notes (21 €) - Cardinal Billot, S. J, (1846-1931), 320 p., première partie ; - L'Église. II - Sa constitution intime - Cardinal Billot, 577 p., seconde partie (30 €) ; - L'Église. III - L'Église et l'État - Cardinal Billot, 167 p., troisième partie (16 €).

- 1962 Révolution dans l'Église (14 €) - Brève chronique de l'occupation néo-moderniste de l'Église catholique. Don Andrea Mancinella, 195 p. *Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, après lectures de la revue Si Si No No, a fait des recherches et études personnelles pour mieux comprendre la crise que l'Église traversait. Ayant constaté la dés-information générale du clergé il publia la synthèse de son étude dont ce livre est la traduction.*

- Maçonnerie et sectes secrètes (40 €) - Epiphanius, préface de Monsieur Henri Coston, réédition, 800 p. Un ouvrage majeur, indispensable à tout vrai catholique. Epiphanius y dénonce le complot mondial mené par les organisations secrètes. On y découvre « l'histoire secrète, où se trouvent les vraies causes des événements, une histoire honteuse ! » (H de Balzac). Epiphanius ne se contente pas de dénoncer; il donne aussi les moyens de lutter; de ne pas céder au découragement.

- La maçonnerie à la conquête de l'Église (7 €) - Carlo Alberto Agnoli, 52 p.

- Guerre en Yougoslavie et Europe chrétienne (4 €) - 57 p.

- Le concile Vatican II, un débat à ouvrir (15 €) - Mgr Brunero Gherardini, 264 p.

Dans ce livre Mgr Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Mgr Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme professeur d'ecclésiologie et d'écuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est chanoine de l'Archibasilique Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

- Le concile Vatican II, un débat qui n'a pas eu lieu (11 €) - Mgr Brunero Gherardini, 112 p.

Dans ce nouvel ouvrage, Mgr Brunero Gherardini ne se contente pas de déplorer que le débat sur le concile Vatican II n'ait pas eu lieu, il montre pourquoi et comment il serait aujourd'hui plus que jamais indispensable qu'il soit ouvert.

- Vatican II en débat (15 €) - Abbé Jean-Michel Gleize, 220 p.

L'abbé Jean-Michel Gleize, membre de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X enseigne l'ecclésiologie au séminaire d'Écône et a pris part aux discussions doctrinales auprès du Saint-Siège (2009-2011). Sous une présentation scolaire ce livre est une synthèse des questions théologiques abordées lors des discussions doctrinales.

LES CONGRÈS THÉOLOGIQUES DU COURRIER DE ROME

1. Principes catholiques pour rester fidèle à l'Église en ces temps extraordinaires de crise (12 €) - 8 et 10 décembre 1994, 165 pages.

2. Église et Contre-Église au concile Vatican II (27 €) - 2 et 5 janvier 1996, 482 pages (épuisé)

3. La tentation de l'œcuménisme (23 €) - 21 et 24 avril 1998, 518 pages.

4. Bilan et perspectives pour une vraie restauration de l'Église (23 €) - 3, 4 et 5 août 2000, 347 pages.

5. La messe en question (25 €) - 12, 13, 14 avril 2002, 505 pages.

6. Penser Vatican II quarante ans après (25 €) - 2, 3, 4 janvier 2004, 478 pages.

7. Les crises dans l'Église, les causes, effets et remèdes (20 €) - 5, 6, 7 janvier 2007, 385 pages. (épuisé).

8. L'Église d'aujourd'hui : continuité ou rupture ? (20 €) - 2, 3, 4 janvier 2009, 318 pages .

9. Vatican II : Un débat à ouvrir (20 €) - 8, 9 et 10 janvier 2010, 294 pages.

10. La Tradition : Une solution à la crise de l'Église (21 €) - 7, 8, 9 janvier 2011, 310 pages.

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 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